

TEMPORALIZZAZIONE, AUTOCOMPRESIONE STORICA E CANCELLAZIONE DEL FUTURO NELL'ANTROPOCENE UNA RIFLESSIONE ETICO-POLITICA A PARTIRE DA KOSELLECK E FOUCAULT

DELIO SALOTTOLO

Università di Napoli "L'Orientale"

Dipartimento di Scienze Umane e Sociali

dsalottolo@unior.it

ABSTRACT

The essay aims to analyze some difficulties in thinking ethics and politics for the future starting from the characteristics of the temporal and historical discourse order of Modernity. The starting point is the analysis of the name/concept of Anthropocene, a new geological era in which the human becomes a geological force, and the specific temporality that it shows: the need to think beyond the division between "human history" and "natural history". In order to define the limits of the order of temporal and historical discourse in Modernity, I questioned Reinhart Koselleck's reflection and Michel Foucault. If it is true that, reasoning *with* and *beyond* Koselleck, Modernity seems structurally incapable of thinking the future as radically different from an extension of the present; it is equally true that Modernity itself, thought of as *ethos* and not as epoch, can point the way to a form of critique of all existent reality as an ontology of actuality and a dimension of *care* towards exploited human living, non-human living, and Earth system.

KEYWORDS

Anthropocene, Koselleck, Foucault, History, Temporalization

1. INTRODUZIONE. ESPERIENZA, AUTOCOMPRESIONE STORICA E ANTROPOCENE

Che l'Antropocene rappresenti una sorta di sfida per il pensiero sembra essere dimostrato dal fatto che, al di là di quella che può essere l'esperienza individuale e/o collettiva del cambiamento climatico e delle attese angosciante che esso può o meno provocare¹, la posta in gioco che presenta per l'umano è forse la più alta da

¹ In realtà l'Antropocene, come nuova possibile era geologica, e la crisi climatica, con tutti gli effetti che stiamo vivendo, non andrebbero immediatamente confusi, ma nel senso comune le due esperienze vanno sovrapponendosi.

quando *homo sapiens* ha iniziato a muovere i primi passi sulla Terra². Inutile probabilmente richiamare tutti gli indici che segnalano l'andamento della crisi climatica³, così come tutti i regimi discorsivi che rientrano all'interno della parola stessa Antropocene, come nome e come concetto⁴, e di come esso si caratterizzi come l'epoca del cambiamento climatico irreversibile; più utile, invece, potrebbe essere soffermarsi sul discorso preliminare da cui muove tutta la messe di pubblicazioni che ruotano intorno a questo nome, sin dalla sua nascita, il fatto che l'umano sarebbe divenuto una potenza geologica⁵ e che, proprio in ragione di questo passaggio di stato, necessiterebbe di qualcosa che qualcuno ha chiamato "coscienza geologica"⁶.

L'angolo visuale da cui intendiamo cogliere alcuni aspetti di quella che potremmo definire l'*impasse* etico-politica dinanzi al cambiamento climatico – l'incapacità di costruire un'idea di futuro sulla base di una responsabilità allo stesso tempo interspecifica e intergenerazionale – è quello del discorso sull'esperienza contemporanea della temporalità e della storicità. La ragione è per certi versi semplice: una coscienza geologica deve necessariamente avere a che fare con eventi⁷ – lo scioglimento delle calotte glaciali, la sesta estinzione di massa e altri indicatori della crisi climatica – di cui nessuno è in grado di dire quando siano iniziati o quando finiranno, o che cosa potrà venire dopo⁸: la stessa "esperienza" che questa coscienza geologica potrebbe avere di questi eventi-processi mette in difficoltà il concetto stesso di "esperienza", per come è stato sempre pensato in Occidente. Da un lato, come sostiene Dipesh Chakrabarty, la storia dell'Antropocene, soprattutto se connessa all'utilizzazione delle fonti energetiche fossili, è la grande storia delle

² Non che non vi sia, in alcune letture della crisi climatica, una sorta di seduzione destinale: c'è chi ritiene che *homo sapiens* sia una specie distruttiva "per natura" (o ontologicamente, forse), una sorta – ancora una volta – di "eccezione" (in senso evidentemente negativo, del resto progresso e decadenza sono chiavi di lettura che funzionano specularmente). Un'impostazione di tal genere non può che essere "pericolosa" perché, bypassando tutta una serie di "soglie" all'interno della vicenda umana, fa in modo di immunizzare da ogni possibile lettura che, non incentrandosi su una visione di specie (per il passato, almeno), intende sottolineare quelle che sono definibili (e sono state definite) responsabilità differenziate. Ragionare in termini di "specie" diviene sempre più necessario e un "compito", ma non significa cancellare la storia umana degli ultimi cinque secoli: per *divenire-specie* occorre un lavoro di costruzione di una memoria collettiva, partendo dalle responsabilità storiche.

³ Per consultare i report, cfr. <https://www.ipcc.ch/>.

⁴ Cfr. D. Chakrabarty, *The Human Significance of the Anthropocene*, in B. Latour, C. Leclerc (a cura di), *Reset Modernity!*, MIT Press, Cambridge 2016, pp. 189-199. Il saggio si trova in traduzione italiana nella seguente raccolta: D. Chakrabarty, *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, ombre corte, Verona 2021, pp. 113-128.

⁵ Cfr. P. Crutzen, *Geology of mankind*, in «Nature», 415, 23 (2002), p. 23.

⁶ Cfr. D. Wood, *Deep Time, Dark Times*, Fordham University Press, New York 2019.

⁷ L'utilizzazione del termine "evento" è già di per sé problematica, in quanto non si tratta di qualcosa che accade puntualmente, ma di processi di lunga durata. Almeno finché si ragiona nei termini di una storicità umana. Ma la domanda è appunto questa: è possibile per *noi* fuoriuscire dall'esperienza temporale e storica che del mondo fa il vivente umano?

⁸ Cfr. T. Morton, *Iperoggetti* (2013), Nero, Roma 2018.

promesse di libertà e benessere dell'Illuminismo e del post-Illuminismo, e questa storia, accompagnata da violenze, assoggettamento e sfruttamento, continua ad agire soprattutto nei paesi che l'hanno subita dal punto di vista coloniale e che *oggi* vogliono accedere alle promesse di quella "libertà" e di quel "benessere"; dall'altro fare esperienza di sé e del proprio vivere nel "collettivo umano" come una forza geologica non sembra essere possibile, si tratta di una forma di essere-nel-mondo che sembra sfuggire alle possibilità di "autocomprensione" storica⁹.

L'analisi riguarda, allora, come gli umani dell'Antropocene si muovono all'interno della profonda mutazione della tensione tra spazio d'esperienza e orizzonte di aspettativa della Modernità, per utilizzare, già in questo contesto introduttivo, una tipica terminologia di origine koselleckiana, volta a cogliere, per certi versi kantianamente, le condizioni di possibilità della vita storica degli umani¹⁰. Ma prima di indagare qual è la forma particolare che assume, nella Modernità, l'ordine del discorso temporale e storico, e la frattura tra le *parole* e le *cose* - *parole* che non sembrano denotare più l'esperienza e *cose* che sembrano sfuggire alla presa dell'aspettativa - o anche tra i *concetti* e le *realità* - dimensioni, entrambe, di dubbia interpretazione proprio perché l'Antropocene sembra mettere in crisi sia la possibilità di concettualizzazione sia tutto quello che abbiamo immaginato essere la realtà effettiva -, potrebbe essere utile richiamare la piattaforma di problemi con i quali intendiamo confrontarci, in modo tale da poter verificare se la strada da noi scelta sarà stata poi utile a identificare alcuni possibili sentieri per l'uscita dall'aporia etico-politica nella quale ci troviamo bloccati.

2. DI COSA PARLIAMO QUANDO PARLIAMO DI ANTROPOCENE

Partiamo dall'idea che il nome-concetto di Antropocene ha una dimensione di carattere performativo, non nel senso radicale della teoria linguistica secondo la quale esistono tipologie di enunciazioni che non hanno la funzione di constatare un fatto o di descrivere un'azione ma presentano una coincidenza con l'azione stessa, bensì nella misura in cui l'Antropocene sembra manifestare la necessità di una forma di narrazione *profonda*, una modalità di indagare quello che Michel Serres ha chiamato il Grande Racconto¹¹ che, essendo naturalmente rivolto al futuro, *performa* una determinata visione innanzitutto del passato, e poi del presente e infine dell'a-venire. Una sorta di "ibrido" (ed è parola che ha una sua specificità nel

⁹ Cfr. D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in «Critical Inquiry», 35, 2 (2009), pp. 197-222. Una traduzione italiana si trova in M. Armiero, F. Giardini, D. Gentili, D. Angelucci, D. Balicco, I. Bussoni (a cura di), *Environmental Humanities. Scienze sociali, politica, ecologia*, DeriveApprodi, Roma 2021, pp. 145-156.

¹⁰ Cfr. R. Koselleck, "Spazio di esperienza" e "orizzonte di aspettativa". *Due categorie storiche*, in Id., *Futuro passato* (1979), Marietti 1820, Genova 1996, pp. 300-322.

¹¹ Cfr. M. Serres, *Darwin, Napoleone e il Samaritano. Una filosofia della storia* (2015), Bollati Boringhieri, Torino 2017.

nostro tempo, anche se forse un po' abusata) di moderno e postmoderno: da un verso, la necessità della costruzione di una grande narrazione all'altezza dell'Antropocene sembra delineare certe attitudini tipiche del moderno, anche se non più soltanto nei termini di una filosofia della storia di carattere unidirezionale, progressiva e immediatamente emancipativa, ma certamente non del postmoderno la cui caratterizzazione – nel bene o nel male – è stata la fine delle grandi narrazioni, o piuttosto il riconoscimento della fine delle condizioni di possibilità materiale e simbolica di una grande narrazione¹²; dall'altro verso, la dimensione immediatamente polemica e politica che il nome stesso di Antropocene presenta – chi è l'*anthropos* dell'Antropocene, ritorno dell'universale coloniale o nuove esplorazioni dell'umano come specie? responsabilità comuni ma differenziate, comuni su che base, e differenziate a partire da (e in vista di) cosa?¹³ – e la messa in discussione di una serie di abitudini tipicamente occidentali di pensiero – è superabile la dicotomia natura/cultura? e l'antropocentrismo? – richiamano la performatività tipica del postmoderno, laddove il conflitto sembra essere innanzitutto tra gli stessi regimi discorsivi, e sulle ontologie ed epistemologie *possibili e/o virtuali*, ed è proprio la relazione tra il piano immanente della realtà materiale e il piano trascendente della produzione discorsiva e simbolica a manifestare allo stesso tempo un'invisibilità ideologica e una tensione immediatamente politica. L'Antropocene è una narrazione e non un discorso semplicemente scientifico in quanto, postulando una connessione tra storia della Terra e storia umana, e soprattutto muovendosi sul “lunghissimo periodo”, predispone quello che è un racconto dell'interconnessione tra umanità e sistema Terra (tanti racconti, tante umanità) partendo dal passato ma muovendo sempre verso il futuro. In questo senso è un racconto performativo in quanto, qualunque narrazione si scelga, essa non è semplicemente *descrittiva*, ma immediatamente *prescrittiva*, prevede e promuove sempre un determinato tipo di intervento.

L'Antropocene, dunque, si caratterizza per la sua matrice discorsiva e performativa, ed è proprio all'interno delle grandi narrazioni che lo definiscono che possiamo iniziare a intravedere l'*impasse* nella quale l'umano si trova. Possiamo dire, preliminarmente, che le narrazioni dell'Antropocene definiscono i limiti del campo d'esperienza all'interno del quale ci troviamo, e contemporaneamente il

¹² Il riferimento è ovviamente a J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les éditions de minuit, Paris 1979.

¹³ Si tratta di un dibattito molto attivo, cfr. A. Baldwin, B. Erikson, *Introduction: Whiteness, coloniality, and the Anthropocene*, in «Society and Space» 38, 1 (2020), pp. 3-11 e, nello stesso fascicolo, M. Simpson, *The Anthropocene as colonial discourse*, in «Society and Space», 38, 1 (2020), pp. 53-71. Complessa e articolata, a tratti irrisolta, la posizione di Dipesh Chakrabarty, cfr. D. Chakrabarty, *The Human Condition in the Anthropocene*, The Tanner Lectures in Human Values, Yale University, February 18-19, 2015, liberamente consultabile al seguente link: <https://tannerlectures.utah.edu/> (link consultato l'ultima volta il 27 gennaio 2023). Il saggio si trova in traduzione italiana nella seguente raccolta: D. Chakrabarty, *La sfida del cambiamento climatico*, cit., pp. 57-112.

regime di attesa o, per meglio dire, di ciò che è lecito attendersi, per ciò che riguarda il futuro. Lo studioso Delf Rothe ha identificato le tre principali strategie discorsive che caratterizzerebbero l'Antropocene in termini di teologia politica, e può essere un utile discorso da cui muovere¹⁴.

Iniziamo dalla narrazione di quello che è stato definito il “buon Antropocene”, la grande occasione per l'umanità, quella letteralmente da non lasciarsi scappare. L'umano non deve temere di superare quelli che vengono definiti i limiti del sistema Terra, ma deve essere orgoglioso del pianeta che verrà ri-creato dalla sua azione. Si tratta, come dice il nome stesso di questa corrente, ecomodernismo¹⁵, di una narrazione pienamente moderna in due sensi. Il primo è quello della “teodicea”, la giustificazione del male presente (e passato) in vista di un bene superiore a venire: ci troviamo, per essere più precisi, in piena *antropodicea*¹⁶, *epistemodicea*¹⁷ e *sociodicea*¹⁸, in cui il Progresso tecnico-scientifico a trazione umana prende il posto di Dio; è vero che l'Antropocene potrà portare anche sofferenza in qualche parte del mondo o in qualche strato sociale, ma il cammino verso il Progresso e il Bene è assicurato, e va certamente assecondato e costantemente rilanciato. Il secondo concerne la fiducia assoluta nel tecno-potere – la scienza e la tecnologia permetteranno all'uomo di affrontare la “crisi” climatica e di risolverla a proprio favore, scienza e tecnologia pensate come strumento di dominio della natura esterna e interna all'umano, mantenendo intatta, e rilanciando, al di là della crisi, la stessa struttura produttivista e di consumo propria del capitalismo globale. Non si tratta di una posizione negazionista, perché la crisi climatica è considerata attuale e riscontrabile, ma è un'occasione da cogliere perché condurrà a un salto di qualità nella gestione umana del sistema Terra. L'immaginario, secondo Delf Rothe, è per certi versi millenaristico, occorre velocizzare l'arrivo della fine del mondo per entrare nel Regno. Il principio è l'accelerazione, la richiesta è il dispiegamento *finale* di un *laissez faire, laissez passer* globale, il fine è mantenere il predominio occidentale sul globo.

La seconda narrazione è quella per certi versi più diffusa, definita da Rothe “ecocatastrofista”. Si tratta di una rappresentazione connessa agli incubi malthusiani di sovrappopolazione e alla percezione di una fine imminente per l'umanità e la vita sulla Terra. Le analisi di coloro che si riconoscono in questa visione parlano di

¹⁴ Cfr. D. Rothe, *Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene*, in «Millennium: Journal of International Studies», 48, 2 (2020), pp. 143-164.

¹⁵ È possibile consultare il Manifesto Ecomodernista al seguente link: <http://www.ecomodernism.org/> (link consultato l'ultima volta il 27 gennaio 2023). È presente anche la traduzione italiana.

¹⁶ Cfr. C. Hamilton, *The Theodicy of the “Good Anthropocene”*, in «Environmental Humanities», 7, 1 (2016), pp. 233-238.

¹⁷ Cfr. M. Serres, *Il contratto naturale* (1990), Feltrinelli, Milano 2019, p. 33.

¹⁸ Cfr. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane* (1997), Feltrinelli, Milano 1998, pp. 188-191.

*planetary boundaries*¹⁹, la definizione di una serie di limiti (dall'acidificazione degli oceani all'uso dell'acqua all'integrità della biosfera e così via) che, se dovessero essere superati, porterebbero anche in questo caso a un salto di qualità nelle relazioni interne al sistema Terra, sistema che diverrebbe sempre più ingovernabile e imprevedibile, sfuggente a ogni forma di presa dell'umano. Si tratta del rovescio speculare dell'ecomodernismo: si riconosce la soglia rappresentata dall'Antropocene, ma il passaggio al "nuovo mondo" è letto in termini catastrofici. L'immaginario in questo senso sarebbe pienamente apocalittico, nel senso che ci si pone, dal punto di vista dell'intervento politico, all'interno del "tempo della fine", in un "tempo" che deve rinviare andersianamente il momento della fine. Il principio è il *Katechon*, la richiesta è il dispiegamento di un *potere che frena*²⁰, il fine anche in questo caso è mantenere il predominio occidentale sul globo.

Interessante notare, già in questa descrizione molto generale, un'ulteriore specularità nei progetti etico-politici: se l'ecomodernismo rappresenta la forma più spinta e forse fuori tempo massimo di eccezionalismo umano, in connessione con il compimento del progetto di globalizzazione a guida occidentale, l'ecocatastrofismo, richiamando la necessità di un *Earth System Stewardship*, una sorta di "eccezionale" *governance* globale (a guida statunitense) per la gestione del "tempo della fine" e il suo costante rinvio, si trovano concordi nell'impossibilità di immaginare un futuro *estraneo* al presente. Nessuna messa in discussione del presente in vista del futuro, visto come prolungamento del Medesimo del moderno, nessuna messa in discussione dei principi di base del sistema di produzione e consumo globale e, va da sé, un'impostazione tutta "occidentalista".

Una terza narrazione è quella che viene definita da Delf Rothe "realismo planetario". All'interno di questo regime discorsivo rientrano alcune tra le esperienze filosofiche più dibattute degli ultimi anni, quella del sociologo delle scienze ed epistemologo Bruno Latour e quella della filosofa Donna Haraway (ma chiaramente molti altri potrebbero essere chiamati alla discussione), la cui caratteristica comune è quella di posizionarsi già nel tempo del "dopo la fine del mondo", fine che non è un evento istantaneo ma un tempo che si dilata: occorre imparare ad abitare la fine, abitare *nella* fine. L'Antropocene è la dimostrazione di come *non siamo mai stati moderni*²¹, l'annuncio del fallimento di un progetto impossibile e contraddittorio. Ma, se l'ecomodernismo vede già il Regno dopo l'Apocalisse e l'ecocatastrofismo si pone invece nel tempo del rinvio della fine, il realismo planetario si pone nel post-Apocalisse, ma un *dopo* dell'Apocalisse senza alcun Regno venuto o a venire. La posizione fondamentale - e quella che potrebbe essere più produttiva - riguarda il superamento della dicotomia e della logica binaria uomo-natura fondante, ma in modo necessariamente incompiuto, la

¹⁹ Cfr. <https://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html>.

²⁰ Sulla questione sempre utile M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013.

²¹ Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), Elèuthera, Milano 2009.

Modernità. Ma il fatto è che questa posizione non è esente da equivoci, soprattutto sul versante politico: se uno dei compiti del pensiero, al cospetto dell'Antropocene, è comprendere le profonde interrelazioni tra viventi umani, viventi nonumani e nonviventi in una visione etico-politica del futuro in cui andrà ripensato a fondo il ruolo dell'umano nel sistema Terra, il puntare contemporaneamente sulla logica schmittiana di amico-nemico e sulla necessità di convocare nella discussione giuridico-politica anche i nonumani²², o narrare in chiave certamente immaginifica, ma intraducibile in termini di proiezione, i possibili ibridi del futuro e la tentacolarità di un mondo infetto²³, rischia di essere evanescente come progetto etico-politico, ma soprattutto di cancellare con un colpo di spugna le profonde contraddizioni economico-politiche che attraversano il globo oggi e che lo attraverseranno ancor di più nel prossimo futuro antropoceno. Soprattutto nella versione sci-fi di Donna Haraway, la sensazione è che l'immaginazione del tutto rivolta a un *futuro lontano* serva piuttosto a bypassare il vero problema della contemporaneità e del *futuro prossimo*, le conflittualità geopolitiche ed economiche presenti e che rischiano di esplodere nei prossimi decenni. Se dal punto di vista politico, l'antropocentrismo prometeico dell'ecomodernismo e, per certi versi, dell'ecocatastrofismo sono decisamente negati, così come i loro futuri – la dilatazione del presente nel futuro come realizzazione del Regno e il futuro come Apocalisse da frenare – l'anti-anthropocentrismo e la temporalità del post-Apocalisse non sembrano poter più prevedere un intervento e un dispiegamento immaginativo di un futuro altro, nel qui e ora del progetto presente, in quanto bisognerebbe già proiettarsi in una sorta di post-storia.

L'impasse è servita, e la tesi di questo intervento è che uno dei suoi nodi fondamentali è rappresentato dalle forme di pensabilità del futuro, dalla ridefinizione dei legami tra passato, presente e a-venire, dalle condizioni di possibilità dell'esperienza storica moderna. La lettura teologico-politica può essere efficace, in quanto mostra il *cul de sac* di una Modernità incapace di pensare il futuro come manifestazione dell'estraneo e non soltanto come dilatazione del momento presente, ma sembra mancare di uno sforzo speculativo ulteriore, e che riguarda proprio le condizioni di possibilità contemporaneamente dell'esperienza storica e del pensare storico nel nostro tempo, l'analisi specifica della tensione contemporanea tra le *parole* e le *cose*.

Come nota giustamente il fenomenologo David Wood, per analizzare il *divenire geologico* dell'umano e costruire la pensabilità dell'a-venire nell'Antropocene, occorre muovere dalla maniera mediante la quale una certa visione del presente ridefinisce lo spazio di pensabilità della durata storica. Se le narrazioni scientifiche del passato si posizionano lungo l'asse di una periodizzazione in quattro momenti:

²² Cfr. Id., *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Les Empêcheurs de penser en rond / La Découverte, Paris 2015.

²³ Cfr. D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto* (2019), Nero, Roma 2019.

creazione dell'universo, cambio di stato della materia cosmica fino alla formazione dei sistemi solari e del pianeta, storia della vita, storia dell'umano - sullo sfondo della termodinamica, per la quale l'universo ha una freccia del tempo, e la vita rappresenta un'anomalia neghentropica²⁴; se nell'umano le differenti scale del passato, dal momento appena trascorso fino alle origini dell'universo, si mostrano come non semplicemente lineari, ma profondamente stratificate e intrecciate; se il passato è non solo individualmente, ma collettivamente, già-sempre una sorta di selezione di ciò che può essere utile all'azione presente, per cui non è possibile ragionare sul passato senza interrogarsi sulle scale, gli scopi e le selezioni che il nostro sguardo retrospettivo presenta - un'impostazione bergsoniana, ma anche una questione per certi versi nietzschiana e foucaultiana; se ragionare sul passato, sul presente e sul futuro, e riconoscerne l'importanza per lo sviluppo dell'umano nell'a-venire, significa farlo a partire dalla posizione specifica dell'umano, dal modo mediante cui "funziona" la sua temporalità e dagli interessi specifici che vi si innervano; allora le domande sull'Antropocene e il divenire geologico dell'umano assumono la seguente tonalità: capire chi è il "noi" che ricorda, vive il presente e si apre al futuro, partendo dal presupposto che non esiste una memoria collettiva dell'umano, ma va costruita eticamente e politicamente, e che un certo tipo di "ricordare" è già sempre segno dell'impegno nel presente e apertura all'a-venire; valutare in che modo il passato remotissimo fa parte della nostra storia, e agisce o può agire attivamente su di essa, analizzando la maniera in cui può essere ancora reale e capire come renderlo efficace, nel presente e nel futuro; identificare come l'ingresso nell'epoca in cui l'umano ha la capacità di impattare sul sistema Terra, come evento geologico di grande portata, dovrebbe cambiare il nostro modo di intendere la temporalità e la storicità; lavorare collettivamente su come metabolizzare l'idea di una *agency* di specie²⁵.

Quello che David Wood chiama il Tempo Profondo (*Deep Time*), e che rappresenta la soglia di pensabilità della storia nell'epoca dell'Antropocene, è caratterizzato da una serie di elementi che destabilizzano le nostre abitudini di pensiero: dalla centralità della materia alla necessità di un'ontologia di tipo processuale, dall'impensabilità dell'evento iniziale che crea materia e tempo all'apparizione prima della "vita" come ordine differente (neghentropico) e poi della coscienza (di cui non è ancora chiaro se rappresenti o meno un ulteriore ordine differente), fino alla meraviglia e al sublime che i numeri enormi del Tempo Profondo, che sfuggono a una reale comprensione, suscitano nell'umano - meraviglia e sublime che, ragionando in termini aristotelico-platonici e kantiani, insegnano comunque qualcosa sull'umano stesso. Il Tempo Profondo è la chiave della riflessione, secondo David Wood, in quanto destabilizza storicità e temporalità umane: l'irreversibilità della freccia del tempo e dunque l'irreversibilità

²⁴ Cfr. E. Schrödinger, *Che cos'è la vita?* (1944), Adelphi, Milano 2008.

²⁵ Cfr. D. Wood, *Deep Time, Dark Times*, cit., pp. 1-25.

dei cambiamenti climatici mette in crisi la nostra “esperienza”, che tendiamo a percepire come reversibile, sia dal punto di vista della nostra vita individuale sia dal punto di vista del vivere collettivo. E l'interrogazione sul Tempo Profondo diviene anche interrogazione sull'antropocentrismo, giacché nell'Antropocene ad andare in crisi è la stessa immagine dell'umano, tipica della Modernità: l'autonomia. Per certi versi, ci troviamo nell'epoca in cui l'umano (occidentale, ma sempre più globalizzantesi) si scopre dipendente da ciò da cui si sentiva profondamente separato e che leggeva come uno sfondo dell'agire (e, dal punto di vista produttivistico, come rubinetto di risorse e discarica di rifiuti), la Natura. Il gioco tutto moderno tra autonomia ed eteronomia si ripositiona nell'Antropocene, in quanto diviene sempre più necessario prendersi cura delle stesse condizioni di possibilità materiali a partire dalle quali si sviluppano le condizioni di possibilità umane²⁶. L'Antropocene rappresenta la fine della sovranità umana, non nel senso di una sua “debolezza”, anzi il divenire-geologico dell'umano sembra implicare invece la manifestazione di una “forza” accresciuta, bensì in quanto l'umano non è più in grado di mantenere il mondo e la natura sotto il suo dominio. Se dunque l'Antropocene rappresenta un'ulteriore, e forse definitiva, ferita narcisistica dell'umano, dopo quelle inferte da Copernico, Darwin e Freud, vale a dire l'umano non più padrone neppure della sua storia, il pensare semplicemente questo ulteriore decentramento può davvero mettere in discussione l'intero sistema della Modernità, le forze economiche del capitalismo globale che dominano il mondo umano, e permettere che sorga una coscienza geologica e di specie in grado di “superare” la nostra autocoscienza di classe, genere e appartenenza nazionale? Basta questo ulteriore decentramento a pensare un'etica intergenerazionale, un'etica per il futuro?

La piattaforma di problemi che l'Antropocene apre è indubbiamente vastissima e, dalla nostra prospettiva, la questione dell'esperienza del tempo è centrale. Il passaggio successivo è quello della definizione dei confini della specifica esperienza storica e temporale che si è prodotta nella Modernità, muovendo dalla riflessione sulla temporalità e la storicità, così come è stata sviluppata da Reinhart Koselleck.

3. REINHART KOSELLECK E LE CONDIZIONI DI (IM)POSSIBILITÀ DELL'ESPERIENZA STORICA NELL'ANTROPOCENE

²⁶ In questo senso, sono utili le indicazioni di Bruno Latour laddove spiega che “essere soggetti non significa agire autonomamente di fronte a uno sfondo soggettivo, ma *trovarsi a condividere agency con altri soggetti che hanno anch'essi, a loro volta, perso la propria autonomia*. È poiché ora ci troviamo di fronte a questi soggetti – o forse quasi-*soggetti* – che dobbiamo abbandonare tanto i sogni di dominio quanto la paura di essere completamente naturalizzati” (B. Latour, *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Rosenberg&Sellier, Torino 2019).

Tutta la riflessione sulla questione della temporalità e della storicità dell'Antropocene incrocia da un lato la questione di come il lungo percorso della Modernità abbia rideterminato il sapere storico a partire dalla divaricazione tra una storia naturale e una storia umana, dall'altro il nodo dell'antropocentrismo persistente e rilanciato ogni volta che una ferita narcisistica si apre nel corpo dell'umano (occidentale, ma sempre più globalizzantesi). Potrebbe, allora, stupire il richiamo a Koselleck, il filosofo e storico che istituisce una relazione fondamentale tra “spazio d'esperienza”, risemantizzazione fenomenologica del termine “passato”, e “orizzonte d'aspettativa”, risemantizzazione fenomenologica del termine “futuro”, dal momento che sembra essere a tal punto “antropocentrico” da sembrare assolutamente inservibile nel momento in cui la richiesta, per così dire, è quella di un superamento dell'antropocentrismo nella narrazione storica, abbattendo la divisione tra ciò che definiamo “storia umana” e ciò che possiamo definire, utilizzando un'espressione che ha essa stessa una sua storicità, “storia naturale”. Nella prospettiva koselleckiana esperienza e aspettativa “riflettono (...) un dato umano di carattere generale (...) rimandano a una struttura antropologica presupposta, senza la quale la storia non è possibile e neanche pensabile”²⁷; rappresentano una determinazione trascendentale della storia, per cui “le condizioni di possibilità della storia reale sono, insieme, le condizioni della sua conoscenza”²⁸. La struttura antropologica presupposta, dunque, risulta essere il punto di partenza di ogni possibile storia e di ogni possibile narrazione storica. L'esperienza storica, del resto, è un'esperienza umana e, secondo Koselleck, l'esperienza, in senso fenomenologico, è data allo stesso tempo da un campo d'esperienza e da un orizzonte d'attesa. Non si esce dall'antropocentrismo, a quanto sembrerebbe. Ma un antropocentrismo fenomenologico non è un antropocentrismo prometeico.

Il gesto teorico dell'abbattimento delle barriere tra storia umana e storia naturale non è così semplice ed è facile incorrere in veri e propri “errori” epistemologici e, quando si incorre in tali “errori”, l'abbattimento immaginato non sembra rappresentare una chiave di lettura utile al superamento dell'*impasse* etico-politica nella quale ci troviamo immersi. Partendo dalle due impostazioni più in voga, la *Deep History à la Harari*²⁹ e la *Big History à la Christian*³⁰, è possibile affermare che esse abbiano un valore etico-politico tale da aprire a un'etica intergenerazionale e a una politica in grado di affrontare la crisi climatica? Per quanto concerne Harari, autore di saggi best-seller e figura che rappresenta a pieno un certo spirito del tempo, ci troviamo dinanzi a una sorta di *universalizzazione* e *naturalizzazione* anti-storicizzante della responsabilità ecologica, *homo sapiens* non può che distruggere

²⁷ Cfr. R. Koselleck, “Spazio di esperienza” e “orizzonte di aspettativa”, cit., p. 303.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cfr. Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità* (2014), Bompiani, Milano 2014; Id., *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2016), Bompiani, Milano 2017.

³⁰ Cfr. D. Christian, *Dall'origine. Una grande storia del tutto* (2018), Mondadori, Milano 2019.

la Natura (ma cos'è la Natura, è poco chiaro) perché è nella sua “natura umana” (ma cos'è la “natura umana”, è poco chiaro) questo tipo di attitudine; la soluzione? passare da *sapiens* a divinità mediante un ulteriore sviluppo tecnico-tecnologico. Abbandonare la “natura umana” e abbracciare una “natura divina” (ma cos'è la “natura divina”, è poco chiaro). Al di là di questo programma di massima, prometeico come pochi, *naturalizzare* la responsabilità ecologica rappresenta il gesto teorico anti-storico per eccellenza, in quanto mistifica ideologicamente - eternizzandola - l'origine della crisi climatica, bypassando le contraddizioni e le conflittualità della storia umana. Siamo in piena *antropodicea*, laddove il prefisso *anthropos* va interpretato nei termini dell'umanità occidentale come universale antropologico. Per quanto concerne Christian, invece, il gesto teorico di enfaticizzazione delle scale temporali cosmologiche e geologiche nella costruzione della narrazione storica profonda sottintende la figura di una sorta di ordine che, sul modello di un graduale aumento di complessità, si replica e riesce a resistere all'entropia attraverso un'evoluzione a livello cosmico, poi biologico, infine sociale: un modello che pretende di superare la dicotomia tra storia umana e storia naturale con un andamento teleologico che, in un modo o nell'altro, vede l'umano come lo stadio, almeno per il momento, più avanzato. Tra *naturalizzazione* e *finalismo*, queste forme di “superamento” della scissione tra storia umana e storia naturale non sembrano uscire dal quadro di riferimento tipico della Modernità. Sono inservibili dinanzi alla sfida dell'Antropocene.

Ed è per questo che, a costo di manifestare una sorta di insuperabile antropocentrismo (per quanto fenomenologico e *debole*), tornare a parlare di come l'umano fa esperienza della sua presenza storica e temporale nel mondo sembra essere un punto di partenza più efficace per affrontare la questione. E Reinhart Koselleck sembra essere particolarmente utile in questo senso, e per due ragioni: la prima è che permette di identificare i limiti e le condizioni di possibilità dell'esperienza storica dell'umano della Modernità, cioè *noi*, e questo consente di chiarire una prima aporia, la difficoltà *oggi* di pensare - e agire in vista di - un futuro radicalmente altro; la seconda è che lo stesso sviluppo della sua riflessione storiografica potrebbe permettere di ripensare la storia e la temporalità al di là della classica dicotomia tra tempo unidirezionale e tempo ciclico, vero elemento dirimente per la problematizzazione odierna. Il tutto all'interno di un quadro teorico che non prevede *naturalizzazione* né *finalismo*.

L'elemento centrale della riflessione koselleckiana è rappresentato dalla tensione tra le categorie antropologiche di esperienza/aspettativa e la dimensione politica e conflittuale che si instaura costantemente nell'umano tra le *parole* e le *cose*, tra i *concetti* e la *realtà* sociale ed effettuale: “nella storia di un concetto vengono misurati lo spazio di esperienza e l'orizzonte di aspettativa del tempo in

questione”³¹, e sorge immediatamente la “lotta semantica per definire posizioni politiche o sociali e per mantenerle in vita o realizzarle in virtù delle definizioni”³². La storia di un concetto – nella sua tensione con la storia effettuale – permette di comprendere l’esperienza di un’epoca, dunque: *come determinate cose assumono un determinato senso all’interno di un determinato ordine del discorso*, e contemporaneamente l’esperienza della conflittualità politica tra concetti e realtà, dunque: *qual è stato il processo politico e polemico che ha portato determinate cose ad assumere un determinato senso all’interno di un determinato ordine del discorso*. L’esperienza possibile è sempre determinata dagli orizzonti di apertura concettuale, e la pensabilità del mondo è ridefinita costantemente dall’ordine del discorso temporale di riferimento. Per Koselleck “la storia dei concetti ha per tema la convergenza tra concetto e storia”³³, ma tale convergenza non è da intendersi come sovrapposizione: se la storia assumesse significato e potesse essere compresa soltanto mediante un’identificazione perfetta tra dimensione concettuale e dimensione sociale e materiale, tra piano della ri-presentazione e piano degli eventi, allora si cadrebbe in quello che Koselleck chiama “ingenuo circolo vizioso che va dalla parola alla cosa, e viceversa”³⁴. Ed è per questo che centrale diviene la questione della “tensione” fondamentale che attraversa la relazione tra elaborazione concettuale e stati di fatto. Koselleck sembra essere estremamente prudente, e la sua posizione può sembrare a tratti oscillante: a volte sembra propendere per un’interpretazione di tipo marxista, che vede nella dimensione concettuale una sovrastruttura rispetto alle relazioni materiali, in altri contesti sembra seguire le suggestioni del *linguistic turn*, per cui tutto può essere ricondotto alla parola e alla sua utilizzazione polemica. L’esperienza della e nella realtà è originaria, ma è altrettanto originario il suo dispiegamento attraverso la lingua e il concetto, attraverso la definizione dei limiti di un ordine del discorso, e questo vale in particolar modo per l’esperienza del tempo³⁵. La sua è sicuramente una “storia concettuale”, non una “storia sociale”, ma la tensione tra le parole e le cose permane nel fondo, ed è parte integrante, se non decisiva, dell’esperienza umana del tempo naturale e del tempo storico. L’esperienza temporale e storica dell’essere-nel-mondo è data proprio da questa tensione permanente, e il “concetto” di Antropocene andrebbe analizzato esattamente in questo modo: innanzitutto misurando lo spazio di esperienza e l’orizzonte di aspettativa che ridetermina, poi – e in Koselleck è immediatamente connesso – la lotta che esso apre nella definizione di posizioni politiche e sociali. L’esperienza nei termini koselleckiani ha

³¹ R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, in R. Koselleck, *Futuro passato*, cit., pp. 91-109, qui p. 98.

³² Ivi, p. 96.

³³ Ivi, p. 103.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Su questi aspetti cfr. N. Elias, *Saggio sul tempo* (1984), il Mulino, Bologna 1986.

sempre una densità politica e sociale, la temporalità e la storicità dell'essere-nel-mondo è sempre un campo di battaglia.

Ma, per Koselleck, questa stessa tensione che definisce l'esperienza storica dell'essere-nel-mondo non è semplicemente strutturale, ha a sua volta una storia, e la Modernità ne rappresenta una soglia. A partire dalla seconda metà del XVIII secolo, secondo Koselleck, si assiste a un fenomeno peculiare: “i termini non servono solo a intendere i dati preesistenti in un modo o nell'altro, ma si estendono al futuro”³⁶. Centrale diviene la relazione con il contenuto dell'esperienza, che sembra sfumare nella sua realtà di connessione tra un passato e un presente, e diviene non-concluso e aperto – l'esperienza non è la registrazione di un già-accaduto ma diviene il movimento che realizzerà il proprio contenuto: “il contenuto di esperienza di molti termini diventa (...) più scarso, mentre la pretesa di realizzazione che contengono aumenta proporzionalmente”³⁷. I concetti che definiscono l'esperienza temporale dell'umano occidentale alle soglie della Modernità perdono sempre più la loro qualità descrittiva e acquisiscono sempre più un potere prescrittivo. E se “contenuto di esperienza e spazio di esperienza coincidono sempre meno”³⁸, il *concetto* si trova sempre più a mediare tra le *parole* e le *cose*, rideterminando la semantica delle prime e divenendo un “fattore” delle seconde: “un concetto non è solo un indicatore dei complessi di relazioni che comprende: è anche un loro fattore”, perché “con ogni concetto vengono posti determinati orizzonti, ma anche i limiti di un'esperienza possibile e di una teoria pensabile”³⁹. Che il concetto abbia questo “potere” vale sempre, in ogni configurazione temporale e storica, ma nella Modernità occidentale si assiste a un suo “potenziamento”. Non si tratta, però, di sostenere che il concetto determina la realtà, e il suo contenuto determina l'esperienza individuale e collettiva, bensì di delimitare le condizioni di possibilità dell'apparizione della prima e dell'espressione della seconda. Nella Modernità si assiste a una temporalizzazione della storia, processo che si distende lungo quasi tre secoli – da Lutero a Robespierre – e che si determina in maniera stratificata nella tensione tra concetto e storia: se è vero che con il XVI secolo entra definitivamente in crisi la relazione esperienza/aspettativa di tipo cristiano – “una storia di attese (o meglio una costante attesa) della fine del mondo, da un lato, e dei suoi continui rinvii, dall'altro”⁴⁰ – in connessione con la perdita, da parte dell'Impero, della sua funzione catecontica; a mutare completamente, allora, è l'elaborazione dell'esperienza temporale, e a entrare in crisi è il dispositivo della “profezia”, crisi che da un lato apre alla possibilità di una “prognosi razionale” e dall'altro pone le basi di ciò che Koselleck chiama “filosofia della storia”. La fine della certezza del Giudizio Universale porta a un'analisi

³⁶ R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, cit., p. 96.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ivi*, p. 102.

⁴⁰ *Id.*, *Il futuro passato agli inizi dell'età moderna*, in *Id.*, *Futuro Passato*, cit., p. 13.

probabilistica del futuro, per cui “mentre la profezia trascende l’orizzonte dell’esperienza calcolabile, la prognosi sa di essere legata alla situazione politica”⁴¹, ma soprattutto “la prognosi produce il tempo a partire dal quale ed entro il quale essa disegna se stessa, mentre la profezia apocalittica annulla il tempo, perché vive esattamente della sua fine”⁴². Il passaggio è dal “sempre-uguale dell’attesa escatologica” al “sempre-nuovo di un tempo perennemente in fuga”⁴³. Ma questo passaggio – ed è l’aspetto decisivo – “non aveva ancora lacerato, in linea di principio, l’orizzonte delle aspettative cristiane”⁴⁴ e la ragione sta nel fatto che comunque permaneva l’idea che dal punto di vista dell’eterno nulla di nuovo si potesse produrre davvero. Ed è qui che ci avviciniamo alla soglia della Modernità, in chiave forse più di *rioccupazione* che non di *secolarizzazione*⁴⁵, quella che per Koselleck inizia soltanto con la seconda metà del XVIII secolo: “è solo la filosofia della storia che stacca l’inizio dell’età moderna dal proprio passato e che schiude, con un nuovo futuro, anche i nostri tempi moderni” ed essa è caratterizzata da “una coscienza del tempo e del futuro che si alimenta di un’audace combinazione di politica e profezia”, per cui “una miscela di prognosi razionale dell’avvenire e di certezza della futura salvezza, peculiare al secolo XVIII, entra così a costituire la filosofia del progresso”⁴⁶. Nasce così l’idea di un futuro “aperto”, la cui apertura è tutta da indagare, e la cui caratteristica è la denaturalizzazione del tempo umano: “il progresso schiude ora un futuro che travalica lo spazio tradizionale del tempo e dell’esperienza (pronosticabile, naturale), e che in tal modo, con la propria dinamica, provoca prognosi nuove, transnaturali e a lungo termine”⁴⁷. Il futuro, così inteso, ha la caratteristica dell’accelerazione e dell’ignoto, dal momento che, dal punto di vista dell’esperienza, un futuro accelerato toglie solidità e stabilità al suo contenuto mediante il presentarsi continuo di nuovi elementi. L’accelerazione del tempo, categoria precedentemente escatologica, rende il presente inespugnabile, in quanto tensione continua verso un futuro “aperto” e “ignoto”, e produce la dicotomia tra essere e dover-essere: “per usare l’espressione di Hegel, la coscienza dei soggetti viene incatenata a un finito ‘non-ancora’ che possiede la struttura formale di un dover-essere (*sollen*) perenne”⁴⁸.

⁴¹ Ivi, p. 22.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ivi, p. 25.

⁴⁵ Si tratta della famosa “polemica” tra Löwith e Blumenberg. Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), il Saggiatore, Milano 2004, e H. Blumenberg, *La legittimità dell’età moderna* (1966), Marietti 1820, Torino 1992. Sulla posizione di Koselleck in questo famoso dibattito, cfr. G. Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 335-354.

⁴⁶ R. Koselleck, *Il futuro passato agli inizi dell’età moderna*, cit., p. 25.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Ivi, p. 27.

Dunque: la caratteristica fondamentale dell'esperienza temporale della Modernità riguarda il fatto che il tempo stesso acquisisce una dimensione storica e non più semplicemente naturale, e questo processo conduce alla separazione tra esperienza e aspettativa: "l'esperienza del passato e l'aspettativa del futuro non si corrispondono più; il progresso le dissocia"⁴⁹. La storia diviene unica e irripetibile e, sulla base del progresso, anche il futuro deve essere necessariamente qualcosa di diverso dal presente: "con il futuro progressivo cambia anche il valore della posizione storica del passato"⁵⁰. L'unicità e irripetibilità della storia definisce anche il percorso che va dalla pluralità delle storie alla singolarità della Storia. La storicizzazione del tempo umano, così come si è manifestata nella Modernità, si determina, in maniera più generale, attraverso la fine delle storie al plurale e la nascita della "storia" al singolare⁵¹. Questa singolarizzazione della storia umana è la storia del progresso, e se l'idea del progresso fa della storia il luogo dell'agire umano (a guida europea e occidentale), e soprattutto si determina come un percorso al "singolare" e orientato, allora non può che escludere sempre più la dimensione del "caso" o della fortuna, ogni forma di "deviazione" dal percorso. Il caso fortuito non può più avere luogo perché è già sempre compreso all'interno di una storia al singolare che procede in una determinata direzione: non si tratta semplicemente del fatto che se si avesse una conoscenza completa delle cause allora non vi sarebbe distinzione tra passato e futuro⁵², quanto del fatto che l'esperienza di qualcosa vissuto come un caso fortuito è in realtà un'esperienza incapace di coglierne la ragione storica. Il percorso è, in questo senso, facilmente riconoscibile e va da Leibniz e la sua teodicea a Hegel e la sua astuzia della ragione passando per Kant e la sua astuzia della natura⁵³. Il passo da teodicea ad *antropodicea*, *epistemodicea* e *sociodicea* è breve. Ma soprattutto si determina una contraddizione che forse Koselleck non ha tematizzato fino a fondo: nella Modernità, l'esperienza della temporalità è determinata dall'apertura di un futuro "ignoto", ma allo stesso tempo la singolarizzazione della Storia, il (presunto) dominio sui casi fortuiti e l'unidirezionalità del progresso, producono un'esperienza del tempo già "segnata", già "pre-determinata", e un'aspettativa già "pre-ordinata". Un ignoto già-sempre pre-indirizzato. L'esperienza dell'Antropocene è segnata esattamente da questa dinamica, dalla difficoltà di esperire l'esplosione di storie plurali, dall'impossibilità di *registrare* l'ingovernabilità del caso e la pluridirezionalità delle virtualità a-venire, dall'incapacità di accogliere l'ignoto e l'estraneo e farne configurazione possibile di

⁴⁹ Id., "Spazio di esperienza" e "orizzonte di aspettativa", cit., p. 314.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cfr. R. Koselleck, C. Meier, *Progresso* (1975), Marsilio, Venezia 1991; R. Koselleck, *Geschichte (storia), Geschichten (storie) e le strutture formali del tempo*, in Id., *Futuro passato*, cit., pp. 110-122; Id., *Storia. La formazione del concetto moderno* (1975), Clueb, Bologna 2009.

⁵² Il riferimento è ovviamente al "demone" di Laplace.

⁵³ Cfr. R. Koselleck, *Il caso come residuo motivazionale nella storiografia*, in Id., *Futuro passato*, cit., pp. 135-150.

un mondo altro, per cui le forme mediante le quali viene pensata la possibilità di un'etica del futuro e intergenerazionale e di un intervento politico trasformativo resta imbrigliata nella nostra esperienza tipicamente moderna, in quello che possiamo definire "presentismo". Non basta inserire la storia umana all'interno di una storia di lunghissimo periodo ed extraumana, se il dispositivo resta profondamente moderno; quello che occorre è un ripensamento dell'esperienza temporale, un processo di rinaturalizzazione dell'esperienza temporale, che non significa un ritorno a una qualche forma passata, bensì un'"invenzione" che dovrebbe dispiegarsi all'interno della "storia dei concetti" e all'interno della "storia sociale", rilanciandone la tensione e facendola divenire attiva sul piano politico. Perché il modo con cui l'essere-nel-mondo fa esperienza dell'aspettativa ri-determina il modo con cui guarda al passato: la temporalizzazione della storia (o storicizzazione del tempo umano) in senso "progressivo" è connessa all'esperienza della "contemporaneità del non-contemporaneo", un'esperienza inizialmente legata all'espansione coloniale, e che diviene poi la griglia fondamentale per interpretare in termini di progresso la crescente unità della storia del mondo a partire dal secolo XVIII. Anche in questo caso si legge perfettamente la tensione tra *concetti* e *realtà*: la temporalizzazione della storia è allo stesso tempo qualcosa che si è verificato in quanto *evento* storico, ma anche mediante spostamenti e trasformazioni nel mondo dei concetti. La "contemporaneità del non-contemporaneo", alla base della dinamica di interpretazione storica della Modernità come progresso, sorge proprio con i processi coloniali, e rappresenta una dimostrazione ulteriore che tutto ciò che ha caratterizzato l'ascesa dell'Europa e dell'Occidente, sia dal punto di vista politico ed economico che dal punto di vista concettuale, è connesso all'esperienza di sottomissione dell'Altro. Il modo occidentale di esperire, *anche* temporalmente, il proprio essere-nel-mondo sembra essere legato a doppio filo all'esclusione dell'alterità. E l'elemento davvero decisivo è rappresentato dalla stretta connessione tra la "scoperta" di qualcosa come l'umanità in generale e la dimensione dell'esclusione dell'Altro mediante l'esperienza del "progresso": "la scoperta dell'umanità come insieme verificabile empiricamente fu al tempo stesso scoperta del 'selvaggio' (...) si annuncia la tematica dello iato del progresso storico"⁵⁴. In questo senso, il concetto di umanità nasce già-sempre "diviso", tra un'umanità avanzata e un'umanità arretrata, e questo apre alle dinamiche di sfruttamento e dominio: "il genere umano, dapprima soggetto ipotetico del progresso viene diviso, grazie alla prospettiva esperienziale segnata dallo iato, e una parte "arretrata" di esso diventa oggetto di mire di dominazione"⁵⁵, per cui "quando si fa riferimento al progresso dell'umanità, l'argomento ha al tempo stesso una pretesa ideologica, la cui realizzazione viene rimandata al futuro,

⁵⁴ R. Koselleck, C. Meier, *Progresso*, cit., p. 71.

⁵⁵ Ivi, p. 72.

rendendo così possibile la riproduzione all'infinito del progresso"⁵⁶. È nella stessa esperienza di qualcosa come il "progresso" che l'umanità deve essere posta allo stesso tempo come una e come divisa, una ma suddivisa gerarchicamente: non c'è esperienza di progresso senza la *necessità* che una parte dell'umanità rimanga in uno stato di arretratezza e sia oggetto di un intervento "progressivo" di dominazione⁵⁷. L'esperienza temporale della Modernità nasce da (e riproduce) l'esclusione dell'Altro: il progresso funziona concettualmente già-sempre nei termini di esclusione e dominio. Ed è questo il secondo elemento con cui le narrazioni dell'Antropocene dovrebbero fare i conti: lo stesso modo di intendere la storicità e la temporalità umane, nella Modernità occidentale, parte da (e porta a) l'esclusione dell'Altro, nel momento stesso in cui postula l'umanità come un tutto. E se è vero che, a partire dall'atomica a Hiroshima e Nagasaki e dall'Olocausto, la fede nel progresso è sempre più in crisi, è almeno altrettanto vero che il quadro simbolico di riferimento sembra agire ancora in profondità nel modo con cui si pensa e si agisce l'esperienza storica e temporale dell'umano, nel tempo dell'Antropocene. C'è uno iato che va sottolineato: dinanzi all'Antropocene e alla crisi climatica, la fiducia nelle *sorti umane e progressive* è sempre più in crisi, ma le condizioni di possibilità dell'agire storico e del pensare storico restano ancora invischiata nelle specifiche esperienze della temporalità progressiva proprie della Modernità.

Ma è anche vero che la Modernità, in quanto progresso, si nutre di crisi. O per meglio dire – questa è la nostra tesi – la crisi è necessaria per pensare il proprio tempo contemporaneamente come già-sempre *nuovo* e come già-sempre *indirizzato*. Il *nuovo* non è l'irruzione e l'ingiunzione dell'*estraneo*, in quanto è già-sempre riconducibile all'interno di una dimensione progressiva pre-ordinata. Il concetto di crisi mette in discussione la relazione tra strutture ed eventi o, per meglio dire, la porta a un livello ulteriore: la crisi si mostra sia come struttura di lungo periodo, in quanto si espone mediante la sua "ripetibilità" ciclica, sia come ciò che produce trasformazione negli eventi e nelle stesse strutture, lungo la "freccia del tempo". Dunque: crisi è concetto d'esperienza, in quanto riferito al presente in continua formazione, ed è percezione di un tempo dinamico in trasformazione – livello descrittivo; ma crisi è anche e soprattutto concetto d'aspettativa che si orienta immediatamente al futuro – livello prescrittivo. Il futuro – come esito atteso di una

⁵⁶ Ivi, p. 73.

⁵⁷ Interessante notare come Jason W. Moore, storico e sociologo dell'ambiente, nella sua rilettura del pensiero marxista, sottolinei come il termine "Umanità" abbia sempre rappresentato e rappresenti tutt'oggi, in riferimento all'*anthropos* dell'Antropocene e in vista della costruzione di una visione del capitalismo come movimento storico che ha ripensato e strutturato l'intera rete della vita, "un'astrazione reale sempre attiva nella lunga storia della violenza razziale, coloniale e di genere" (J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, ombre corte, Verona 2017, p. 32). L'Antropocene deve fare i conti con questa astrazione, se vuole essere in grado di pensare un nuovo "soggetto" della storia come "specie".

linearità del progresso – si proietta sul presente e diviene orizzonte di possibilità dell'azione nel presente: il futuro è sì aperto, ma è già indirizzato. Un *futuro passato*. L'azione dei fatti futuri sul presente non può condurre al nuovo come estraneo, perché è un futuro già predisposto attraverso la linea del presente. Il concetto di “crisi” si separa dalla sua origine teologica, perché dell'abbreviazione apocalittica del tempo storico conserva soltanto le strutture temporali: il contenuto semantico non si sposta dall'attesa in senso apocalittico al concetto storico di durata, ma si autonomizza, perché diviene riscontrabile empiricamente attraverso l'accelerazione tecnica e industriale⁵⁸. Il concetto di “crisi” non può essere più riferibile all'orizzonte di aspettativa (perché manterrebbe il portato teologico) ma al campo d'esperienza. Il concetto di “crisi”, nella Modernità, gioca nell'ambiguità tra la sua origine teologica, che evoca un immaginario di compimento definitivo, e il fatto che il compimento definitivo non si dà mai e il futuro resta aperto. È l'esperienza di un cammino già segnato, un sentiero che non si interromperà mai o, per meglio dire, che *si crede* o, meglio ancora, che *si vuole credere* che non si interromperà mai. E l'Antropocene è la messa in discussione, passibile di accertamento empirico, di questa *credenza*.

Riassumendo: l'*impasse* etico-politica dell'esperienza dell'Antropocene – l'incapacità di pensare un futuro *altro* in vista di un'etica intergenerazionale e di una politica emancipativa interumana e interspecifica – riguarda la tensione tra struttura antropologica umana, la relazione esperienza/aspettativa, e il modo in cui essa si declina nella Modernità, mediante sì un'apertura del futuro, ma ideologicamente indirizzata da un'idea di accumulo progressivo, in cui si è sempre sulla strada del compimento, ma il compimento è già-sempre di là da venire. Il percorso è quello giusto, le crisi sono le benvenute, in definitiva: il male è un momento del bene, e il caso non è più fortuito ma tappa del percorso, riconducibile completamente all'interno dei confini della storia umana. E l'Antropocene dimostra che evidentemente non è così, che si è trattato di un'illusione.

Ma il rapporto tra storia umana e storia naturale resta ancora inafferrabile. Se è vero che la Storia (al singolare) nasce da una liberazione dal tempo naturale e diviene storia esclusivamente umana, ciò che va sottolineato è che il processo di “temporalizzazione”, alla fine del XVIII secolo, non investe soltanto la storia umana, ma anche la storia naturale⁵⁹: la “temporalizzazione della natura” trova il suo fondamento soprattutto nella geologia, che si organizza a partire dal reperimento di

⁵⁸ Cfr. R. Koselleck, *Crisi*, in Id., *Vocabolario della modernità* (2006), il Mulino, Bologna 2009, pp. 95-109; Id., *Accelerazione e secolarizzazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989.

⁵⁹ Non si tratta, chiaramente, di una contemporaneità “casuale”. La ragione è semplice: il principio della pienezza dell'essere non lasciava alcuno spazio all'idea di “progresso” – un mondo creato perfetto da un Dio è un mondo in cui non vi è spazio per alcuna manifestazione nuova: in questo senso, una temporalizzazione della storia umana necessita di una temporalizzazione dell'essere e, dunque, della natura (cfr. A.O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere* (1936), Feltrinelli, Milano 1966, pp. 262-310).

molteplici sedimenti stratificati, la cui stratificazione fa di essi dei “sedimenti di tempo”, mentre la “temporalizzazione dell’umano” si organizza intorno all’immagine di un tempo lineare, unidirezionale, omogeneo, il tempo del progresso⁶⁰. L’espressione “sedimenti di tempo” non è utilizzata a caso, perché è il titolo, *Zeitschichten*⁶¹, di una delle ultime raccolte di saggi pubblicate da Koselleck, e che, secondo alcuni interpreti, rappresenterebbe una sorta di spostamento fondamentale all’interno della sua impostazione⁶². L’idea di fondo sarebbe la seguente: nonostante le pretese moderne di una Storia al singolare, sia nel mondo storico umano che nella natura, i tempi sono in realtà plurali, ogni sistema cosmico o sociale rivendica un proprio ritmo temporale. Non solo: fondante l’esperienza storica moderna, come abbiamo visto, si trova la contemporaneità del non-contemporaneo, ma questa esperienza è riscontrabile anche nel mondo naturale, e soprattutto nella relazione tra “storia umana” e “storia naturale”. In ogni momento del tempo, si danno contemporaneità non-contemporanee, e queste determinazioni temporali plurali dipendono dalla posizione dell’osservatore, sia per quanto riguarda le scienze naturali, che per quanto riguarda le scienze storiche: una riduzione a un denominatore comune di queste pluralità sovrapposte non può che produrre continue contraddizioni. La contemporaneità del non contemporaneo non rappresenta più soltanto una caratteristica della temporalità moderna che relega le altre culture in un passato distante, bensì diviene la condizione temporale fondamentale di ogni vita ed esistenza. In questi saggi, secondo l’interpretazione di Jordheim⁶³, si troverebbero importanti indicazioni su come pensare la temporalità umana e naturale e su come scrivere la storia ai tempi del cambiamento climatico: anche per l’antropocentrico Koselleck l’apertura di temporalità così divergenti, dai miliardi di anni dell’universo alle microtemporalità dei tempi di reazione biochimici nella struttura biologica animale e umana, racconta la necessità di un ripensamento storico. I presupposti delle storie possibili non sono più semplicemente l’oggetto di una “antropologia”: le condizioni di possibilità della storia sono di carattere biologico, non semplicemente antropologico. Che questa possa essere un’affermazione anti-anthropocentrica poco conta.

Resta, però, ancora attiva la domanda dalla quale stiamo muovendo: come rendere effettive queste intuizioni all’interno di un progetto etico intergenerazionale e un progetto politico che tenga conto sia della storia umana, con tutte le sue contraddizioni, che delle necessità di una storia naturale? La risposta non è semplice, ma, se la strada da noi scelta è quella dell’esperienza del tempo e della storia, essa non può che passare attraverso una riflessione che metta a tema le

⁶⁰ Cfr. S.J. Gould, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico* (1987), Feltrinelli, Milano 1989.

⁶¹ R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2003.

⁶² Cfr. H. Jordheim, *Natural histories for the Anthropocene: Koselleck’s theories and the possibility of a history of lifetimes*, in «History and Theory», 61, 3 (2022), pp. 391-425.

⁶³ Cfr. *ibid.*

potenzialità, non sempre visibili, di quella stessa esperienza del tempo e della storia. E in questo senso ci vengono in soccorso alcune riflessioni di Michel Foucault.

4. MICHEL FOUCAULT: ORDINE DEL DISCORSO, POTENZA DELL'ATTUALITÀ, CURA

La riflessione storico-filosofica di Reinhart Koselleck presenta, in maniera analitica, la forma che assume l'ordine del discorso temporale della Modernità, dagli inizi fino alla sua realizzazione e dispiegamento. Ma non si tratta soltanto della segnalazione di un processo, per quanto ragionata e approfondita, perché ciò che risulta evidente è la potenza etico-politica che il discorso di Koselleck esprime, qualora si decida di prendere sul serio la questione dell'esperienza, e qualora si voglia tematizzare il futuro come il luogo dell'espressione - chiamata, promessa o minaccia - dell'estraneità. La crisi climatica rappresenta l'irruzione di un'estraneità, e le sue promesse sono minacce: la fine del bel sogno della crescita infinita⁶⁴, la fine del bel sogno di una natura a buon mercato⁶⁵, la fine del bel sogno di un pianeta a disposizione dell'umano⁶⁶. Un brusco risveglio, dopo un sonno non del tutto ristoratore. Un brusco risveglio perché l'estraneo è già presso di noi, ed è qui per restare. Ragionando *con* Koselleck, e non soltanto *su* Koselleck, è possibile affermare come l'esperienza storica e temporale di *noi* contemporanei si determini a partire da uno iato fondamentale, il fatto che l'ordine del discorso e l'ordine della realtà non si sovrappongono, che il discorso e la dimensione simbolica non definiscono il tutto della realtà di cui possiamo fare esperienza, che la realtà non definisce i limiti del discorso e della dimensione simbolica che utilizziamo per narrare la nostra esperienza. Un certo ordine del discorso può essere oppressivo, ma non è mai totalitario. C'è sempre un "elemento sfuggente"⁶⁷, non c'è

⁶⁴ Fine, in verità, annunciata già da mezzo secolo, cfr. D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens III, *The Limits to Growth*, A Potomac Associates Book, Washington 1972 (il libro può essere liberamente scaricato a questo indirizzo: <https://www.clubofrome.org/publication/the-limits-to-growth/> - link consultato l'ultima volta il 27 gennaio 2023).

⁶⁵ Cfr. J.W. Moore, *La fine della natura a buon mercato. Come ho imparato a non preoccuparmi dell'ambiente e ad amare le crisi del capitalismo* (2014), in Id., *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, ombre corte, Verona 2015.

⁶⁶ Sull'atteggiamento *chatouilleux* del pianeta Terra o, come di uso oggi, Gaia, cfr. I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, Paris 2009.

⁶⁷ Si tratta di un'espressione foucaultiana che rende perfettamente l'immagine di quel "qualcosa" che sfugge alla presa di uno specifico ordine del discorso come ordine della realtà definito da specifiche relazioni di potere: "Non si deve certamente concepire la 'plebe' come il fondo costante della storia (...). Non c'è assolutamente realtà sociologica nella plebe. Ma c'è comunque qualcosa, nel corpo sociale, nelle classi, nei gruppi, negli individui stessi che sfugge in un certo modo alle relazioni di potere; qualcosa che non è affatto la materia prima più o meno docile o resistente, ma il movimento centrifugo, l'energia di segno opposto, l'elemento sfuggente" (M. Foucault, *Poteri e strategie* (1977), in Id., *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, Mimesis, Milano 2005, pp. 17-29, qui p. 21, i corsivi sono nostri). Il passaggio fondamentale di questo breve brano riguarda

sovrapposizione; c'è sempre la possibilità dell'alterità o dell'ulteriorità. Qualcosa che non può essere integrato né nell'esperienza discorsiva della realtà, né nell'esperienza effettiva della realtà. E la *possibilità* dell'alterità e dell'ulteriorità, in periodi di crisi decisive come quelli che stiamo vivendo, crisi dell'ordine del discorso e crisi dell'ordine della realtà, dovrebbe divenire il *bisogno* dell'alterità e dell'ulteriorità. Viviamo in un'epoca, l'Antropocene, che allo stesso tempo è determinata dalla presunta ed ideologica impossibilità di pensare l'ulteriorità al di là dello schema progressivo/regressivo, ma comunque lineare, della Modernità, ed è definita da questo stesso bisogno, che però non riesce a divenire discorso. La riflessione koselleckiana, sempre nei termini di un ragionare *con* Koselleck e forse *oltre* Koselleck, sembra indicare che l'esperienza fondamentale dell'essere-nel-mondo è sempre un'esperienza temporale e storica e, quando non è possibile formalizzarla perché si tratta di qualcosa che risiede oltre i confini dell'ordine del discorso dominante, quell'esperienza non raggiunge la possibilità di farsi discorso – laddove per discorso deve intendersi l'impianto complessivo dell'ordine simbolico di riferimento mediante il quale l'umano dà senso al mondo e alla sua presenza nel mondo. La vulnerabilità del pianeta preso nella rete del “globo”, la vulnerabilità dei viventi nonumani presi in un'estinzione di massa di origine antropica, la vulnerabilità dei viventi umani presi all'interno di un sistema complessivo di ingiustizie e sfruttamento, tutto questo si pone lungo i margini dell'ordine del discorso della Modernità, e non ha accesso a una determinazione della propria esperienza storica e temporale se non all'interno dei suoi confini ben segnati. *L'antropodicea*, *l'epistemodicea* e la *sociodicea*, come forme di rioccupazione del problema classico del male, riconducono la marginalità a effetto collaterale, ma necessario, della costruzione dell'ordine del discorso della Modernità⁶⁸. Le vulnerabilità non sembrano poter accedere alla possibilità di una presa di parola e di un racconto della propria esperienza. L'ordine del discorso temporale della Modernità produce un divenire-vulnerabili che colpisce di volta in volta viventi umani, viventi nonumani, e il pianeta Terra *tout court*. E non è un problema di poco conto, anzi, è il grande problema del nostro tempo: se i viventi umani marginalizzati possono sempre aspirare a che il discorso della propria esperienza possa essere prima o poi detto, che si possa prima o poi prendere la parola, diversamente va per le vulnerabilità di qualcosa che non sappiamo neanche identificare dal punto di vista epistemologico o dal punto di vista ontologico, il pianeta Terra come un “tutto”, o le vulnerabilità di chi per eccellenza non accede al regno della parola, i viventi nonumani. L'analisi koselleckiana ci permette di intravedere non soltanto i limiti dell'ordine del discorso temporale della Modernità, ma anche ciò che, a partire dai quei limiti, è possibile comunque pensare, e dunque

il fatto che l'elemento sfuggente non ha realtà sociologica, è la manifestazione dell'insopprimibile estraneità che abita costantemente qualunque ordine del discorso e qualunque ordine della realtà.

⁶⁸ Cfr. Z. Bauman, *Vite di scarto* (2004), Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 13-43.

agire. Non c'è contraddizione logica, né tanto meno ontologica: Reinhart Koselleck è sicuramente un pensatore che appartiene al suo tempo, che è proprio quello della Modernità, quello di cui non ha smesso di analizzare le strutture profonde e i cammini più o meno accidentati per imporsi, ed è dunque un pensatore *attuale*, ma la potenza della sua riflessione sta nel fatto che è anche e soprattutto *inattuale*, nella misura in cui, di quell'esperienza storica e temporale, ne definisce i contorni critici, l'insoddisfazione dal punto di vista etico-politico, lanciando uno sguardo al di là dei confini ben segnati della possibilità di concettualizzazione. Reinhart Koselleck analizza proprio i limiti che l'ordine del discorso della Modernità, nel suo porsi, predispone e, quando le urgenze della realtà emergono, quando le emergenze diventano (o dovrebbero diventare) pressanti, il discorso lungo i bordi diviene improvvisamente visibile. Il passaggio dall'invisibile al visibile è il ricordo che diviene trauma e ritorna dopo la sua rimozione. La crisi climatica rappresenta esattamente questo: il ritorno di un rimosso, qualcosa che è stato intuito fin dagli inizi dell'avventura della Modernità, qualcosa che poi i moderni hanno dimenticato e che adesso ritorna sotto la forma del trauma che paralizza⁶⁹.

Ma come ha insegnato Michel Foucault, quando si struttura un determinato ordine, nella maniera mediante la quale esso riorganizza gli spazi e i tempi di ciò che è possibile pensare e dire e di ciò che è possibile fare e agire, proprio in quella specifica topologia simbolica e in quella specifica ortopedia sociale, a divenire lampanti, a manifestare una particolare potenza "ontologica", e di fatto, in termini foucaultiani, etico-politica, sono proprio i margini, i confini, i bordi, ciò che al tempo stesso, nel porsi di un ordine, viene posto in quanto escluso da esso: l'esclusione, così come l'ordine, non sono mai una volta e per tutte, sono sempre *una* esclusione in riferimento a *un* ordine, giacché *un* ordine istituito non può definire completamente le forme di espressione di una determinata esperienza, temporale e storica, in quanto produce *delle* esclusioni lungo i margini della sua

⁶⁹ Cfr. F. G. Menga, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Donzelli, Roma 2021, pp. 3-34. Su questi aspetti - se l'Antropocene rappresenti davvero una sorta di risveglio improvviso dal bel (?) sogno della Modernità - sono estremamente critici gli storici Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz. Semplificando al massimo, il racconto che vuole che "noi", la specie umana, avremmo distrutto la natura senza saperlo fino ad alterare il sistema Terra e che, grazie alla riflessione sull'Antropocene, si sia entrati nella prima epoca fondamentale di consapevolezza ecologica nella politica istituzionale sarebbe una "favola". Occorre dunque ricostruire i contro-discorsi che già a partire dalla fine del XVIII e dagli inizi del XIX secolo si diffondevano e parlavano di "distruzione materiale del pianeta" e soprattutto i dispositivi giuridico-politici che hanno negato a essi la possibilità di accedere al discorso pubblico (cfr. C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Éditions du Seuil, Paris 2016). Un esempio particolarmente significativo - non a caso "riscoperto" proprio in tempi di crisi climatica - è il testo di Charles Fourier, *Détérioration matérielle de la planète*, scritto intorno al 1820, ma pubblicato postumo nel 1847 sulla rivista "La Phalange", e mai più riedito fino al 2001 (cfr. René Schérer, *L'écologie de Charles Fourier. Deux textes inédits*, Economica, Paris 2001). In riferimento a Fourier, sul rapporto tra utopia e scienza dal punto di vista politico, e sulla necessità di un rinnovato capovolgimento tra le due, cfr. M. Serres, *Darwin, Napoleone e il Samaritano*, cit., pp. 175-177.

cartografia del pensabile e del dicibile, del fattibile e dell'agibile. Michel Foucault, in alcuni casi con attitudine forse più fenomenologica che costruttivista, lo ha detto chiaramente: "L'ordine è, a un tempo, ciò che si dà nelle cose in quanto loro legge interna, il reticolo segreto attraverso cui queste in qualche modo si guardano a vicenda, e ciò che non esiste se non attraverso la griglia d'uno sguardo, d'un'attenzione, d'un linguaggio"⁷⁰. Si tratta di una forma di "esperienza nuda"⁷¹ che si inserisce come un cuneo tra la dimensione di uno sguardo culturale e particolare già codificato all'interno di ciò che possiamo chiamare "cultura" e la razionalità riflessiva, di volta in volta scientifica e/o filosofica, che cerca di renderne ragione: *perché è "preferibile" (più vero o più efficace) questo sguardo e non un altro*⁷². L'"esperienza nuda" dell'ordine, di cui parla Michel Foucault, è una sorta di originario inafferrabile, qualcosa che è presente soltanto nella sua assenza ma che "svolge costantemente una funzione critica"⁷³, una "regione mediana" che si presenta come "anteriore alle parole, alle percezioni e ai gesti ritenuti atti a tradurla con maggiore o minore precisione o felicità"⁷⁴. Se Reinhart Koselleck afferma di fare "storia dei concetti", e il suo problema è di pensare la connessione con la storia sociale effettuale, Michel Foucault sottolinea che la sua ricerca "non rientra nella storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili"⁷⁵; eppure entrambi sembrano cercare qualcosa, un residuo, l'elemento che sfugge alla presa di una rappresentazione epocale, o se non altro dimostrare che vi è già-sempre la posizione di *un* ordine ma che quell'ordine non è mai totalizzante.

La ricerca, innanzitutto *archeologica*, di Michel Foucault si colloca sempre lungo i margini, lungo ciò che costantemente divide un interno da un esterno, lungo ciò che è allo stesso tempo preso all'interno di un ordine del discorso ma che costantemente ne mostra le possibili vie di fuga. La tensione della riflessione foucaultiana si trova già tutta nella sua opera fondativa, *Storia della follia nell'età classica*, laddove mostra come la soglia di ingresso in ciò che chiamiamo Modernità è data proprio dalla partizione, nel regime di internamento, tra chi è semplicemente *povero* e può e deve essere reintegrato all'interno del processo produttivo, e chi

⁷⁰ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), BUR, Milano 1998, p. 10.

⁷¹ Ivi, p. 11.

⁷² La questione dello "sguardo" è centrale in Michel Foucault, basti pensare alla costituzione di qualcosa come lo sguardo medico (cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico* (1963), Einaudi, Torino 1998) o l'analisi dello sguardo politico moderno (cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Einaudi, Torino 1993). La riflessione sullo "sguardo" in Foucault ha sicuramente una determinante matrice di carattere epistemologico, ma rappresenta anche il persistere della dimensione fenomenologica del primo Foucault, abbandonata sì ma mai del tutto.

⁷³ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 11.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

viene definito come *folle*, l'irrecuperabile dell'ordine del discorso e della prassi capitalista nascente, che diviene prima un peso morto e poi un malato oggetto di un investimento discorsivo e istituzionale completamente differente da qualunque altro malato. Il tempo specifico della Modernità è il tempo della "partizione" e così la follia diviene la manifestazione del margine: allo stesso tempo il residuo dell'ordine del discorso della Modernità e la manifestazione di un destino tragico che "disegna la grande linea spezzata che va dalla Nave dei Folli alle ultime parole di Nietzsche e forse fino alle vociferazioni di Artaud"⁷⁶. Ma il discorso foucaultiano, sicuramente intriso perlomeno negli anni '60 di una fascinazione particolare per il dominio della follia (e a volte cedendo alla suggestione di vedere in essa qualcosa che possa identificarsi come una "verità", anch'essa già-sempre sfuggente), in realtà mostra un aspetto ulteriore della Modernità, il bisogno forse più profondo di essa, il tentativo di definire i contorni di una possibile risposta alla chiamata dell'esterità, la tentazione che si può sintetizzare in questi termini: *pensare l'indicibile e dire l'impensabile*.

In alcuni scritti "minori" degli anni '60, scritti per certi versi "esoterici"⁷⁷, Foucault si chiede quale sia il potenziale liberatorio - e, soprattutto, se sussista - della posizione dell'Alterità e dell'esterità. E l'intero percorso della filosofia foucaultiana può essere considerato, in questo senso, come la ricerca di una risposta alla chiamata dell'alterità, dell'ulteriorità, dell'esterità che si trova al fondo dell'esperienza della Modernità. L'ordine del discorso della Modernità produce contemporaneamente una determinata esperienza del tempo e determinate soggettività che, ad essa, possono e devono adattarsi: ma davvero è tutto interno e non c'è esterità nella Modernità? davvero non è possibile pensare questa chiamata? ma soprattutto: è possibile - per chi appartiene a un determinato ordine del discorso - esplorare cosa succede lungo i margini, cosa sfugge alla sua presa? Nel breve ma complesso saggio *Prefazione alla trasgressione*⁷⁸, scritto dedicato alla figura di Georges Bataille e al suo hegelismo senza riserve⁷⁹, Michel Foucault fa un

⁷⁶ Id., *Storia della follia nell'età classica* (1961), BUR, Milano 2004, p. 286.

⁷⁷ Sulla questione della distinzione, nel Foucault degli anni '60, tra opere "essoteriche" ed "opere esoteriche", e sulla loro connessione, ci permettiamo di rinviare a D. Salottolo, *Una vita radicalmente altra. Saggio sulla filosofia di Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

⁷⁸ Cfr. Id., *Prefazione alla trasgressione* (1963), in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 55-72. In questi anni i riferimenti di Michel Foucault a Georges Bataille sono costanti: cfr. Id., *Débat sur la poésie*, in "Tel Quel", 17, 1964, pp. 69-82, in Id., *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, pp. 418-434, dove analizza nuovamente la questione della trasgressione; cfr. Id., "Qui êtes-vous, professeur Foucault?" (*entretien avec P. Caruso*), in "La Fiera letteraria", 39, 1967, in ivi, pp. 629-648, dove lo definisce uno dei suoi maestri spirituali; ma cfr. anche *Présentation*, in G. Bataille, *Ceuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970, in ivi, pp. 893-895.

⁷⁹ L'espressione rimanda a J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza* (1967), Einaudi, Torino 2002, pp. 325-358. L'impatto di Bataille sulla generazione di Derrida e Foucault è notevole. Per quanto riguarda gli studi batalliani su Hegel, sicuramente eterodossi, cfr. G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio* e Id., *Hegel, l'uomo e la storia*, in Ciampa M. e Di Stefano F. (a cura di), *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985,

primo tentativo in questa direzione, cerca di comprendere se la dinamica della *trasgressione*, così come definita e “vissuta” dallo stesso Bataille nei termini della definizione di un percorso che possa far saltare il “mondo dell’utile” e permettere il ritorno alla “sovranità” di una soggettività estatica, possa rappresentare davvero un modo differente di pensare la temporalità lineare e la soggettività assoggettata della Modernità. L’età moderna è “l’età della storia” e con il dispositivo della “storia” deve intendersi “il modo d’essere fondamentale delle empiricità, ciò a partire da cui queste vengono affermate, poste, ordinate e ripartite nello spazio del sapere per eventuali conoscenze, e per scienze possibili”⁸⁰; ma il dispositivo storico della Modernità mostra immediatamente un legame ambiguo tra ordine del discorso e soggettività perché il discorso storico è allo stesso tempo “una scienza empirica degli eventi e quel modo d’essere radicale che prescrive a tutti gli esseri empirici, e a quegli esseri singolari che siamo noi stessi, il loro destino”⁸¹. Positività e destino, novità limitata dallo sfondo determinante di un destino. Se Reinhart Koselleck analizza la semantica della storia nella sua relazione complessa tra ordine del discorso e ordine della realtà, Michel Foucault cerca innanzitutto di comprendere le ragioni per cui l’esperienza della modernità “si situerà nella distanza dalla storia alla Storia, dagli eventi all’Origine, dall’evoluzione alla prima lacerazione della sorgente, dall’oblio al Ritorno”⁸². È in questa tensione costante che si gioca l’esperienza della finitudine umana tipica della Modernità ed è in questa tensione, tra quella che Foucault chiama analitica della finitudine come dimensione di pensiero della modernità e la possibilità della trasgressione come superamento di questa finitudine, che si pone innanzitutto la questione del margine e dell’elemento sfuggente: se è vero che “la trasgressione è un gesto che concerne il limite” e il limite non ha altra esistenza che nel gesto che lo attraversa e per certi versi lo nega, dobbiamo chiederci se “la trasgressione non esaurisce (forse) tutto ciò che essa è nell’istante in cui oltrepassa il limite, non trovandosi in nessun’altra parte se non in quel preciso punto del tempo”⁸³. Trasgressione e *limes* sono due facce della medesima medaglia, ma il problema foucaultiano è di pensare *oltre* quella che può sembrare una struttura atemporale – la relazione trasgressione-*limes* in ogni tempo e in ogni ordine del discorso –, pensare gli elementi sfuggenti – in senso non sociologico – e le forme di liberazione nell’esperienza storica e temporale della Modernità. Ed è in questo senso che non basta la trasgressione batailliana, che non basta – e per certi versi può essere addirittura pericoloso – il tentativo di accedere

rispettivamente pp. 71-93 e pp. 11-35. Per quanto riguarda lo hegelismo francese e soprattutto per quanto riguarda la ricezione di Bataille facciamo ovviamente riferimento a A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la “Phénoménologie de l’Esprit” professées de 1933 à 1939 à l’École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947.

⁸⁰ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 237.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ivi*, p. 238.

⁸³ M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., pp. 58-59.

all'indicibile come forma di liberazione⁸⁴. Michel Foucault è consapevole che non si esce fuori dall'ordine del discorso della Modernità, che non si può rispondere alla "chiamata", a partire da un'esperienza del limite che, di rovescio, rischia di manifestarne la pervasività assoluta. Ma è la nostra stessa esperienza, di noi moderni, a giocarsi nella distanza tra la nostra storia e la Storia, tra il pensato e l'Impensato che ne fa da sfondo. Nel 1966, anno in cui il filosofo francese dà alle stampe *Le parole e le cose*, Foucault pubblica un breve saggio dedicato a un'altra figura peculiare del panorama filosofico francese di quegli anni, Maurice Blanchot⁸⁵, a partire dal quale cerca di definire i contorni di ciò che definisce *pensiero del fuori*. Diverso dalla trasgressione, il *fuori* dovrebbe incarnare la possibilità sempre aperta all'umano di costruzione di uno spazio di exteriorità assoluta al di là e oltre ogni forma di limite che lo produce e ri-produce. Se con Bataille il tentativo era di *pensare l'indicibile*, attraverso Blanchot - e in compagnia di Jorge Luis Borges - si tratta di *dire l'impensabile*. La migliore rappresentazione di ciò che può intendersi con *pensiero del fuori* si trova proprio nell'incipit di *Le parole e le cose*, quando Michel Foucault spiega come l'origine di quell'opera così seria sia da trovarsi nella lettura di un passaggio borgesiano: "Questo libro nasce da un testo di Borges: dal riso che la sua lettura provoca, scombussolando tutte le familiarità del pensiero - del nostro, cioè: di quello che ha la nostra età e la nostra geografia - sconvolgendo tutte le superfici ordinate e tutti i piani che placano ai nostri occhi il rigoglio degli esseri, facendo vacillare e rendendo a lungo inquieta la nostra pratica millenaria del Medesimo e dell'Altro. Questo testo menziona 'una certa enciclopedia cinese' in cui sta scritto che 'gli animali si dividono in: a) appartenenti all'Imperatore, b) imbalsamati, c) addomesticati, d) maialini di latte, e) sirene, f) favolosi, g) cani in libertà, h) inclusi nella presente classificazione, i) che si agitano follemente, j) innumerevoli, k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello, l) *et caetera*, m) che fanno l'amore, n) che da lontano sembrano mosche'. Nello stupore di questa tassonomia, ciò che balza subito alla mente, ciò che, col favore dell'apologo, ci viene indicato come il fascino esotico d'un altro pensiero, è il limite del nostro, l'impossibilità pura e semplice di pensare *tutto questo*⁸⁶". Ed è proprio all'interno di questa divaricazione tra le *parole* e le *cose* che emerge la figura del *fuori*: "il linguaggio si scopre allora liberato da tutti i vecchi miti (...) per lungo tempo si è creduto che il linguaggio dominasse il tempo (...) si è creduto che fosse profezia e storia; si è creduto anche che in questa sovranità esso avesse il potere di far

⁸⁴ La *trasgressione* di Bataille si scontra e si intensifica all'interno della dimensione del dicibile e dell'indicibile: "egli indica il momento in cui il linguaggio, arrivato ai suoi confini, fa irruzione fuori di se stesso, esplose e si contesta radicalmente nel riso, nelle lacrime, negli occhi sconvolti dall'estasi, nell'orrore muto ed esorbitato del sacrificio; e rimane così al limite di questo vuoto, parlando di se stesso in un linguaggio secondo dove l'assenza di un soggetto sovrano disegna il vuoto essenziale e frantuma senza tregua l'unità del discorso (ivi, p. 69).

⁸⁵ Id., *Il pensiero del di fuori*, in Id., *Scritti letterari*, cit., pp. 111-134.

⁸⁶ Id., *Le parole e le cose*, cit., p. 5.

apparire il corpo visibile ed eterno della verità (...) ma non è che mormorio informe e scorrimento, la sua forma è nella dissimulazione (...) esso è oblio senza profondità e vuoto trasparente dell'attesa"⁸⁷. Se l'archeologia ha il compito di mostrare come i concetti abbiano una storia e soglie di significazione, come una determinata parola assuma un determinato significato a partire dall'appartenenza a un determinato ordine del discorso, per cui l'*esteriorità* non può essere assoluta, ma sempre una funzione di margine all'interno di una struttura significativa epocale; allora l'analisi di forme particolari di linguaggio letterario che mostrano un certo sfaldamento tra le *parole* e le *cose* sembra lasciar intravedere la possibilità di una risposta alla chiamata mediante la costruzione di una grammatica *altra* del mondo.

All'interno di questo vettore "esoterico", Michel Foucault analizza l'opera di Raymond Roussel, al quale dedica un saggio⁸⁸ nel 1963, all'interno del quale testa la possibilità di *dire l'impensabile* attraverso i particolarissimi meccanismi narrativi dello scrittore francese, in grado di provocare una nuova maniera di intendere il linguaggio. Roussel dichiara di scrivere le sue opere partendo da due frasi che presentano un piccolo scarto fonetico, cercando la maniera mediante la quale il *significante* produce, all'interno di uno scarto minimo, una grande divaricazione di *significato*. Ma l'opera di Roussel attrae Foucault anche perché rompe con la cronologia del racconto, nel senso di una costruzione lineare che prevede una determinata evoluzione temporale delle vicende, e perché la costruzione delle vicende è slegata dalle azioni del soggetto della narrazione. Qui la figura del margine e la possibile risposta alla "chiamata" sembrano posizionarsi lungo un procedimento linguistico che si fonda sulla "disgrazia ontologica"⁸⁹ del senso. Si tratta di *come fare cose con le parole*, ma evidentemente non nel senso austiniiano⁹⁰, fare cose che però non sono e non saranno mai oggettivabili e non possono e non potranno rientrare all'interno dell'ordine del discorso e della realtà della Modernità. Nella medesima direzione va anche il breve studio, *Sept propos sur le septième ange*⁹¹, su Brisset, il linguista psicotico vissuto tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento. Il suo procedimento – che egli stesso chiama *scienza di Dio* – consiste nel decostruire una singola parola attraverso un gioco di correlazioni continue tra le forme di allitterazione e i casuali accostamenti fonetici, tra costruzioni di frasi e rimandi analogici⁹². L'interesse di Foucault sta tutto nel cercare

⁸⁷ Id., *Il pensiero del di fuori*, cit., p. 132.

⁸⁸ Cfr. Id., *Raymond Roussel* (1963), Ombre Corte, Verona 2001.

⁸⁹ Ivi, p. 145.

⁹⁰ Cfr. J. L. Austin, *Come fare cose con le parole* (1962), Marietti 1820, Bologna 2019.

⁹¹ M. Foucault, *Sept propos sur le septième ange* (1970), in Id., *Dits et écrits I. 1954-1975*, cit., pp. 881-893.

⁹² Il procedimento di Brisset è ancor più radicale di quello di Roussel: Ecco un esempio e il commento che ne dà Foucault: "ciò che si scopre, nello stato primario della lingua, non è un tesoro, anche se molto ricco, di parole; è una moltitudine di enunciati. Sotto una parola che noi pronunciamo, ciò che si nasconde, non è un'altra parola, e nemmeno più parole saldate insieme, c'è, il più delle volte, una frase o una serie di frasi. Ecco la doppia etimologia – e ammiriamo giustamente

la possibilità che il linguaggio può avere nel creare collegamenti e connessioni che vadano al di là della costruzione del senso.

Ma c'è ancora un *elemento che sfugge*, ma questa volta alla ricostruzione foucaultiana. Se nei termini koselleckiani il problema è la relazione tra storia dei concetti e storia sociale, il filosofo francese si rende sempre più conto che un'analisi sulle potenzialità esoteriche del linguaggio non è sufficiente a definire i limiti di un ordine e le possibilità dell'estraneo. Manca la dimensione dell'esperienza della realtà, quell'esperienza che si gioca soltanto nel rapporto che si istituisce tra una certa costruzione dell'ordine del discorso e una certa definizione dei confini politici e polemici che permettono la costruzione di una determinata realtà sociale. La definizione della relazione tra queste due dimensioni è la determinazione della possibilità di un *ethos* che possa pensare la risposta alla "chiamata". Si tratta dell'interesse foucaultiano, già presente nelle opere degli anni '60, per quelle specifiche relazioni di potere, per quella "volontà di verità" che attraverso scontri e lotte produce enunciati discorsivi di verità. In questo senso è in gioco la possibilità di forme di soggettivazione in grado di porsi come costituenti nuove forme-di-vita, a partire da una relazione che definisca i confini temporali dell'esperienza storica della Modernità in termini differenti, perché "sfuggire realmente a Hegel presuppone che si valuti esattamente quanto costi staccarsi da lui; presuppone che si sappia, in ciò che ci permette di pensare contro Hegel, quel che è ancora hegeliano; e di misurare in cosa il nostro ricorso contro di lui sia ancora, forse, un'astuzia che egli ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove"⁹³. Se la dialettica hegeliana rappresenta la forma compiuta del pensare e dell'agire storico della Modernità, Michel Foucault non può che ammettere che un superamento che si richiami soltanto alla potenza della lingua, nelle sue forme per così dire esoteriche, non esclude la possibilità che questa conflittualità possa essere già-sempre superata da forme di *antropodicea* ed *epistemodicea*, da forme di ortopedia sociale.

E così, occorre definire *genealogicamente* i confini dell'ordine del discorso e della realtà della Modernità - cioè: determinare il campo conflittuale dove si sono definite e continuano a definirsi le relazioni di potere che hanno fondato e fondano verità e istituzioni -, accedere a una regione che costantemente lo precede e lo eccede, e l'Antropocene nella nostra interpretazione rappresenta, nei confronti

la doppia gemellarità - d'*origine* e d'*immagination*: "Eau rit, ore ist, oris. J'is nœud, gine. Oris = gine = la gine urine, l'eau rit gine. Au rige ist nœud. Origine. L'écoulement de l'eau est à l'origine de la parole. L'inversion de oris est rio, et rio ou rit eau, c'est le ruisseau. Quant au mot gine il s'applique bientôt à la femelle: tu te limes à gine.⁹³Tu te l'imagines. Je me lime, à gine est.⁹³Je me l'imaginai. On ce, l'image ist né; on ce, lime a gine ai, on se l'imaginait. Lime a gine à sillon; l'image ist, nœud à sillon; l'image ist, n'ai à sillon". Lo stato primario della lingua non era dunque un insieme definibile di simboli e di regole di costruzione; era una massa indefinita di enunciati, uno scintillare di cose dette» (ivi, pp. 884-885).

⁹³ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 55.

dell'ordine temporale e storico della Modernità, esattamente il luogo di manifestazione di questa precedenza ed eccedenza. La pensabilità di un'etica intergenerazionale e interspecifica e l'agibilità di una politica a essa connessa non possono che provare ad attingere a questa "esperienza nuda" che si manifesta nelle forme di precedenza ed eccedenza che la crisi climatica non smette di presentare. Se dinanzi al cambiamento climatico si prova una forma particolare di disagio, mescolata a una fondamentale inazione o incapacità di determinare le condizioni di possibilità di un'azione all'altezza della sfida, è proprio perché esso - con le sue promesse/minacce di catastrofe "finale" e "definitiva" - non mette in discussione soltanto *questo* ordine, quello della Modernità, ma le stesse condizioni di possibilità dell'istituzione di *un* ordine. Non si tratta di definire i limiti di un'esperienza possibile oppure no, bensì della possibilità stessa che si diano in forma originaria dei limiti possibili di un'esperienza possibile per il vivente umano. Se l'autonomia è sempre stata soltanto un bel sogno della Modernità, l'eteronomia fondamentale, anche in senso fenomenologico, l'ingiunzione di un'esteriorità assoluta, necessita l'impegno nei confronti di questo *eteros*, di questa alterità fondamentale. Il catastrofismo, esattamente come ogni forma di modernismo, nel contesto culturale attuale, rappresenta la forma realizzata del mantenimento dello *status quo*: se salta questo ordine, non ve ne sarà la possibilità di un altro.

Ma se con Reinhart Koselleck abbiamo mostrato tutti i limiti dell'esperienza temporale e storica della Modernità, limiti che non sembrano permettere la posizione di un *nuovo* ordine del discorso e delle cose, con Michel Foucault possiamo attingere a una modalità differente, forse marginale e residuale, di interrogare questa esperienza temporale e storica nella quale siamo immersi, e trovare in alcuni suoi risvolti la possibilità di immaginare il *nuovo* non come estensione del già-presente, come mera *innovazione* del già-presente, ma come ciò che è in grado di portare agli estremi limiti l'esperienza attuale fino a interromperne le forme di vigenza. E, forse in maniera un po' stupefacente, Michel Foucault, colui che non ha mai smesso di vagliare criticamente la soglia della nostra Modernità, che ha cercato in figure come Bataille e Roussel, Blanchot e Brisset, una possibile soluzione alla mancanza di respiro del Moderno, proprio Michel Foucault si richiama alla tradizione dell'Illuminismo e al Kant della risposta alla domanda "che cos'è l'Illuminismo"⁹⁴, e fa della riflessione sull'*attuale* la loro eredità da riattivare⁹⁵.

⁹⁴ Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?* (1784), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 45-52.

⁹⁵ Michel Foucault ha dedicato alla questione di Kant e l'Illuminismo sia un breve saggio (cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1984), in Id., *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232) sia la lezione del 5 gennaio 1983, la prima del corso al Collège de France, intitolato *Le gouvernement de soi e des autres* (cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 11-47).

Secondo Michel Foucault, ciò che affiora dal testo kantiano sull'Illuminismo è una nuova maniera di interrogare la Modernità “non in un rapporto longitudinale con gli Antichi, ma in quello che si potrebbe chiamare un rapporto sagittale, o in un rapporto, se volete, verticale, del discorso con la propria attualità”⁹⁶: la Modernità non rappresenta semplicemente un'epoca del presente della quale si può identificare per differenza ciò che viene prima e ciò che viene dopo, ma consiste piuttosto in qualcosa che può essere definito nei termini di un *ethos*, una disposizione etica da attualizzare o ri-attualizzare. Immanuel Kant non sarebbe soltanto il fondatore della critica, intesa come analitica della verità, come analisi delle condizioni di possibilità della conoscenza e dell'agire morale, ma anche della critica intesa come risposta alla domanda: “Qual è il campo attuale delle esperienze possibili?”, vale a dire un'interrogazione su ciò che può essere definito “un'ontologia del presente, un'ontologia della modernità, un'ontologia di noi stessi (...) un'ontologia dell'attualità”⁹⁷. Rileggendo Kant attraverso questa lente particolare, è possibile vedere un aspetto della Modernità, presente nel suo nascere ma immediatamente messo in secondo piano, e che si definisce nei termini di un atteggiamento etico che muove dalla “cura” dell'attuale, una “cura” dell'attuale che muove dalla dimensione fondamentale della “critica”, la cui funzione - da riattivare oggi, in tempi di crisi climatica, quanto prima - è quella di ricondurre tutto ciò che sembra essere necessario e universale a quell'intreccio continuo e costante di eventi e contingenze che definiscono la sostanza dell'esperienza umana in quanto storica e temporale. La “cura” dell'attuale può essere la determinazione di quell'elemento sfuggente - e che continua a sfuggire - di quel bisogno di dare una risposta alla chiamata dell'estraneità, dell'ulteriorità, che non ha mai smesso di mormorare nel fondo del nostro ordine discorsivo, con Nietzsche e Artaud, Bataille e Blanchot, Roussel e Brisset. La Modernità scopre l'attuale, scopre la contingenza, scopre il costantemente nuovo, e scopre soprattutto la “cura” etica nei confronti di queste determinazioni temporali, il tutto a partire dal dispositivo della “critica”; ma contemporaneamente, come ha mostrato Koselleck, la Modernità ha già strutturato l'attuale, la contingenza e il nuovo all'interno di un'esperienza della temporalità e della storicità non soltanto uni-direzionale ma pre-orientato e pre-indirizzato.

Bisogna riattivare un'attitudine etico-filosofica nei confronti dell'attuale. L'attuale, secondo Michel Foucault, quell'attuale che è proprio la Modernità ad avere “scoperto”, non rappresenta semplicemente una determinazione temporale o una categoria mediante la quale si fa esperienza del proprio tempo, bensì rappresenta la manifestazione della soglia che la costruzione di un ordine porta già-sempre con sé: la Modernità è già-sempre la contestazione della Modernità, e le storie sono sempre la contestazione della Storia, e l'attuale è ciò che spacca il presente in due, da una parte la consapevolezza critica di pensare, parlare e agire

⁹⁶ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 23.

⁹⁷ Ivi, p. 30.

come *si deve* pensare, parlare e agire (la Storia), e dall'altro la consapevolezza etica di dover immaginare forme differenti di pensare, parlare e agire (le storie). La Modernità è accettazione e ingiunzione, allo stesso tempo. “Si tratta, insomma, di trasformare la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica praticata nella forma del superamento possibile”⁹⁸, spiega Michel Foucault. Per affrontare il trauma della crisi climatica, occorre immaginare forme di critica del presente, che pongano al centro la differenza ontologica dell'attuale, a partire non da una dimensione trascendentale – le condizioni di possibilità di ogni possibile ordine del discorso o azione morale – ma da una dimensione archeologica – le condizioni di possibilità di *un* ordine del discorso, quello che impone determinati modi di pensare, parlare e agire⁹⁹ – e da una dimensione genealogica – le condizioni di possibilità di essere-altrimenti proprio a partire dall'analisi di ciò che, politicamente e polemicamente, ha fondato *questo* ordine¹⁰⁰.

5. CONCLUSIONI

La domanda da cui ha preso le mosse questo saggio è per certi versi semplice: è ancora possibile – dinanzi al collasso allo stesso tempo simbolico-culturale e politico-economico che l'Antropocene sembra annunciare – un'esperienza storica e temporale *radicalmente altra* che possa permettere la costruzione di un progetto etico-politico trasformativo? L'impostazione che abbiamo scelto è quella della definizione dei contorni della relazione tra ordine del discorso e ordine della realtà, nella loro impossibile sovrapposizione e trasparenza. L'esperienza storica e temporale della Modernità produce narrazioni che, stilizzando l'esperienza umana e l'esperienza dell'umano in connessione con il suo mondo, natura, Gaia o pianeta Terra, all'interno di un percorso uni-direzionale, non sono in grado di fornire gli strumenti per costruire nuovi modi di orientarsi nella realtà e nuovi modi di agire costruendo connessioni differenti con essa, nuove tipologie di risposta alle chiamate dell'estraneo. Reinhart Koselleck lo ha mostrato, e a nostro avviso il portato fondamentale dei suoi studi consiste proprio in questo, nell'aver definito i limiti delle condizioni di possibilità dell'esperienza storica e temporale della Modernità. Convocare Michel Foucault nella discussione è stato un gesto per certi versi necessario: non soltanto perché il filosofo francese ha lavorato partendo da presupposti per certi versi simili – i limiti di pensabilità e di *agency* nella Modernità – ma anche perché sembra aver visto con maggiore chiarezza ciò che Koselleck

⁹⁸ Id., *Che cos'è l'Illuminismo?*, cit., p. 228.

⁹⁹ Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* (1969), BUR, Milano 2005; Id., *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti* (1968-1970), ombre corte, Verona 2007.

¹⁰⁰ Cfr. Id., *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54.

aveva soltanto intravisto, il fatto che l'elemento sfuggente della Modernità è la stessa ingiunzione della Modernità, ingiunzione che non riesce a prendere la parola, pur essendo stata ciò che ha dato avvio alla Modernità stessa, vale a dire l'idea di un futuro che è già-sempre ignoto e aperto, e in quanto già-sempre ignoto e aperto già-sempre da intendersi come compito etico-politico. La potenza dell'attualità, la "cura" nei confronti dell'attuale, anche quando, come oggi, si mostra come *inattuale*, è l'eredità da riattivare: la Modernità - ed è forse questo l'elemento davvero sfuggente - è già-sempre critica della Modernità. La Modernità può crescere ed evocare nuovi possibili scenari soltanto continuando in ciò che è la sua missione, ridefinire costantemente i confini del *necessario* e del *potenziale*, di ciò che dobbiamo pensare e agire in quanto imposizione introiettata, e di ciò che possiamo pensare e agire in quanto *differenza* dall'imposizione introiettata.

L'Antropocene può rappresentare - e forse già rappresenta - la fine di una certa Modernità, ma può anche definire il campo di possibilità di una ri-attivazione del progetto etico-critico dell'altra Modernità. Se l'esperienza storica e temporale è sempre un gioco tra uno spazio d'esperienza e un orizzonte di attesa, l'*ethos* da riattivare riguarda proprio l'analisi archeologica dello spazio d'esperienza - perché si pensa, si dice e si agisce in un determinato modo - e la determinazione genealogica dell'orizzonte di attesa - perché a partire da ciò che si pensa, si dice e si agisce, e che sta conducendo l'umano verso la sua fine, non provare a pensare, dire e agire in modo radicalmente altro? L'Antropocene non farà sconti, e se ragionare sui limiti dell'esperienza temporale e storica della Modernità - nei termini koselleckiani e foucaultiani - può aiutare a pensare e agire altrimenti, la ri-attivazione di questo *ethos* potrebbe porre le basi per qualcosa di radicalmente nuovo. Non si tratta di uscire dalla Modernità, in un modo o nell'altro, perché la Modernità non è soltanto un'epoca ma, come dice Foucault, un atteggiamento; si tratta piuttosto di ri-attivare il progetto della Modernità, di raggiungere quella maggiore età, di cui parlava Immanuel Kant, il cui significato *oggi* si definisce nei termini di una "cura" di sé stessi, dell'altro umano, dell'altro nonumano, del pianeta Terra come un tutto che non può essere afferrato nella sua totalità. La Modernità, non come epoca ma come atteggiamento, potrebbe ancora essere all'altezza della pensabilità di un'etica intergenerazionale e di una politica conseguente. L'attuale è già-sempre negazione del presentismo che si dilata, è presa in "cura" della chiamata, promessa o minaccia dell'estraneità. Un ordine è costituito e si costituisce a partire da uno sfondo, un'esperienza nuda che chiama, promette e minaccia, e nel cui ascolto l'attuale si pone. L'ordine del discorso che determina l'esperienza attuale, lungo i margini, mostra la strada percorribile. Percorribile, appunto, il che vuol dire - e questa è la vera libertà dell'umano - che può essere percorsa e può *non* essere percorsa. La Modernità non è un totalitarismo. Ma laddove domina - anche e soprattutto nella *nostra* prassi istituzionale, la democrazia incapace di guardare al di là di una piccola manciata di anni, e nella prassi del *nostro* modo di produzione e

consumo, il capitalismo del qui e ora del profitto e del consumo a tutti i costi – una logica presentistica, tipica dell'ordine del discorso temporale della Modernità, presentismo che pensa il futuro come sua propria diretta emanazione, la “cura” dell'altro umano, dell'altro nonumano e del pianeta Terra diviene gesto immediatamente politico, la delineazione allo stesso tempo di una resistenza etica e di una potenzialità di trasformazione. L'orizzonte d'aspettativa diviene una chiamata, e lo spazio d'esperienza il luogo della responsabilità.