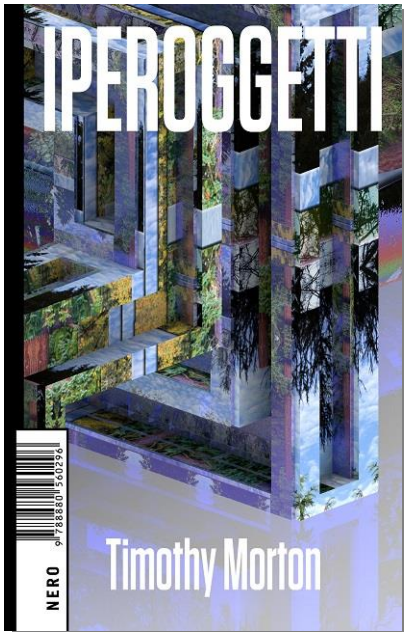


**TIMOTHY MORTON, *IPEROGGETTI. FILOSOFIA ED ECOLOGIA DOPO LA FINE DEL MONDO*,
TRAD. IT. DI V. SANTARCANGELO, NERO EDIZIONI, ROMA 2018**



Quando sento la parola “sostenibilità” metto mano alla mia crema solare.
T. Morton

Finalmente tradotto in italiano, il libro di Tim Morton affronta in modo brillante, complesso e provocatorio al tempo stesso la questione degli “iperoggetti” (soffermandosi in particolare sul *global warming*) nel solco del paradigma dell’*object oriented ontology* inaugurato da Graham Harman. Si tratta di un testo di notevole spessore filosofico e di grande originalità, già da anni discusso in particolare in ambito anglosassone, che non è agevole recensire, soprattutto perché gioca su una molteplicità di piani teorici: quello dell’ontologia, quello dell’estetica e della teoria delle arti, quello dell’etica e, non da ultimo, quello della politica.

Mi soffermerò pertanto, quasi esclusivamente, sulla sua proposta eco-ontologica, fondamentalmente centrata sul problema del “riscaldamento globale”.

Il “riscaldamento globale” (*global warming*) per Morton è un *iper-oggetto*, vale a dire un’entità «diffusamente distribuita nello spazio e nel tempo» (p. 11). Appartenendo, quindi, ad una scala spazio-temporale enormemente più ampia non solo di quella della nostra singola esistenza, ma anche di quella dell’intera specie umana, il riscaldamento globale, *in quanto tale* «non esiste in funzione della nostra conoscenza» (ivi). In effetti, esso è *iper* non solo rispetto alla nostra specie ma anche rispetto a moltissimi altri oggetti (ad esempio «vermi, limoni e raggi ultravioletti»), egli sostiene, spiazzando il senso comune (anche filosofico) già nelle prime pagine del suo *Iperoggetti*.

A parere di Morton sono gli iperoggetti, «sono entità come il plutonio, il riscaldamento globale, l’inquinamento, ad aver dato origine al pensiero ecologico» (p. 69) e non il contrario. Tuttavia, quando le gocce di pioggia ci bagnano, stiamo facendo esperienza di un segno indicale del riscaldamento globale non del riscaldamento globale in quanto tale. Gli iperoggetti, infatti, sono *non-locali*, per quanto le loro tracce si manifestino localmente. La “località”, considerata in tale

prospettiva, è una falsa immediatezza, un'astrazione (per dirla con Hegel). Per conoscere la *realtà* degli iperoggetti abbiamo bisogno dell'ausilio della scienza (e della tecnologia), diversamente conosceremmo solo delle tracce indicali della loro esistenza, fatto su cui i negazionisti (alla Trump) del *global warming* si basano. Non è possibile conoscere direttamente gli iperoggetti, ma solo indirettamente tramite la tecno-scienza. Ciò mette radicalmente in questione – lo vedremo a breve – la presunta superiorità di una “fondazione corporea” della conoscenza – perseguita dall'approccio eco-fenomenologico con il quale Morton polemizza – ma mette in questione anche la fede circa l'esistenza di un *mondo*, inteso come quella “totalità di senso” cui solo la specie umana avrebbe accesso. Da qui il sottotitolo del libro: *filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*. Il mondo, infatti, è già finito. L'ecologia radicale di Morton parla a partire dalla fine del mondo (se un mondo, come “orizzonte trasparente di senso” è mai davvero esistito). Ma anche di questo dirò dopo.

Torno alla questione della *non-località*. Morton utilizza questa espressione (*non-locality*) in un senso preciso mutuato dalla fisica quantistica, considerata, assieme alla teoria della relatività e alla stessa ecologia, come una delle teorie scientifiche più avanzate oggi a nostra disposizione. Sia la fisica dei quanti che la fisica relativistica hanno dimostrato l'infondatezza teorica e scientifica dell'esistenza di un tempo e di uno spazio “assoluti” all'interno dei quali avrebbero luogo gli eventi e in cui si situerebbero gli oggetti. La tesi metafisica circa l'esistenza di questi due *contenitori*, uno spazio assoluto e un tempo assoluto come infinita durata, sono, a parere di Morton, un lascito della teologia neoplatonica e, in particolare, di quella cristiana che ha trovato reinterpretazione moderna sia in Newton che in Kant (ovviamente al di là del ribaltamento trascendentale che quest'ultimo fece subire allo spazio e al tempo come criteri assoluti). «Lo spazio – scrive Morton – non può più essere pensato come un contenitore assoluto: va concepito come un collettore spaziotemporale *immerso* nell'universo, *dentro* di esso piuttosto che ontologicamente *fuori*» (p. 29).

Insomma, lo spaziotempo non è un vuoto contenitore «ma un campo di forze ondulatorie emanato dagli oggetti» (p. 89). Utilizzando la teoria einsteiniana dei *world-tube*, Morton sostiene pertanto che «ogni evento ha luogo all'interno di un cono di luce che specifica ciò che conta come passato e ciò che conta come futuro» (p. 92), ma al di fuori di un cono di luce (di un *world-tube*) distinguere tra un passato, un presente e un futuro “assoluti” non ha alcun senso.

Ora, se lo spaziotempo emanato da un iperoggetto interseca quello emanato da un'altra entità – ad esempio l'evoluzione delle specie viventi sul nostro pianeta – le due emanazioni di spaziotempo entrano in *fase* e allora si condizionano a vicenda. Solo che, in tale intersecazione spazio-temporale, in tale *phasing*, accade che le entità “più diffusamente distribuite” esercitino anche una causalità “inversa” sulle entità che vivono meno a lungo, e che sono “meno diffusamente distribuite”; vale a dire una causalità che non va solo dal passato al futuro, ma anche dal futuro al passato. Tornando all'iperoggetto “riscaldamento globale”, dovremmo dunque affermare che, dal momento che esso comincia ad accadere in un passato più arcaico di quello umano – è infatti un fenomeno di grandezza geologica che ha inizio in un passato ancestrale, più arcaico del “passato” della nostra specie – e accade al contempo nel nostro futuro più “futurale” – se si pone mente al fatto che si stima che esso abbia una vita di 100.000 anni e che, quindi, la sua esistenza può implicare la fine della specie umana – il nostro “presente” di specie si riduce a essere niente di più che «una serie di campi di forza incrociati» (p. 124), in cui “passati” che non sono i *nostri* si intersecano con “futuri” che altrettanto non lo sono. Morton sottolinea ripetutamente quanto il *global warming* operi nella modalità della “causalità inversa”, cioè dal futuro al presente. Esso manifesta un futuro molto strano, «un futuro senza di noi» (p. 125). Un futuro, tuttavia, dal quale riceviamo *imperativi* ad agire in un certo modo. «Gli iperoggetti – egli scrive – compaiono e scompaiono gradualmente dall'orizzonte del mondo degli esseri umani. Sono *graduali*, occupano lo spazio multidimensionale delle fasi, e questo rende impossibile vederli nella loro interezza dal punto di vista degli esseri umani, che è tridimensionale» (pp. 95-96).

Forse è già chiaro il fatto che Morton, parlando di iperoggetti, stia parlando di oggetti in generale. La sua riflessione sugli iperoggetti è infatti in grado di mettere in evidenza le caratteristiche ontologiche degli oggetti in generale, compresi quegli oggetti che sono i “soggetti umani”. Questa

tesi filosofica, fondata esplicitamente sulla teoria di Harman, comincia a venire allo scoperto a partire dal centralissimo capitolo sull'*interoggettività*.

Abbiamo visto come, entrando in *fase*, intersecando cioè le rispettive emanazioni spazio-temporali, gli oggetti entrino in relazioni causali tra di loro, entrino in connessione inter-oggettiva o in *rete* (*mesh*). «Non udiamo mai il vento in sé, sostiene Heidegger, ma solo sbattere la porta o la tempesta che sibila nel camino» (p. 115); quindi tra il vento, il camino e la porta si è creata una interconnessione. Tuttavia, sottolinea Morton, «per ogni sistema interoggettivo c'è almeno un'entità che si è ritratta» (ivi). Infatti, «vediamo l'impronta che un dinosauro ha lasciato su una roccia che un tempo era una pozza di fango. La realtà del dinosauro esiste in senso interoggettivo: c'è una qualche forma di spazio condiviso tra noi, la roccia e il dinosauro, anche se il dinosauro non è più lì. [...] Esiste pertanto una connessione sensuale tra il dinosauro, la roccia e l'essere umano, nonostante le scale temporali delle tre entità siano enormemente diverse» (p. 116). Ciò nonostante la realtà inter-oggettiva del dinosauro *non* è il dinosauro in quanto tale, che si è ritratto rispetto a tale connessione. Tra l'*apparire* del dinosauro *per noi*, attraverso le sue tracce iscritte nelle connessioni inter-oggettive di cui anche noi facciamo parte, e il dinosauro in quanto tale c'è uno scarto incolmabile, perché c'è sempre qualcosa che si ritrae. Gli oggetti, ci spiega Morton, mostrando a noi una faccia ne nascondono sempre almeno un'altra, come aveva ben visto Husserl quando osservava che la moneta di cui noi conosciamo il *recto* ci nasconde sempre un *verso*. Tra l'*apparire* inter-oggettivo e l'essere c'è sempre uno iato. Torniamo però all'*apparire* del dinosauro *per noi*. L'ontologia orientata all'oggetto sostiene che al tradizionale e antropocentrico primato del *per noi* (umano) dobbiamo sostituire una pluralità di *prospettive* oggettive, innanzitutto perché anche noi siamo "oggetti". Allora anche una "zanzara" – che sarà entrata in connessione interoggettiva col dinosauro per succhiargli il sangue – oppure un "asteroide" – tra quelli che causarono l'estinzione dei grandi rettili preistorici – *conoscono* il dinosauro, per quanto da prospettive e in modalità differenti. Anche per la zanzara e l'asteroide, tuttavia, accade che l'*apparire* del dinosauro nasconda l'*essere* dello stesso, o meglio che dall'*apparire* interoggettivo del dinosauro si ritragga sempre qualcosa. Anche il dinosauro stesso non si conosce del tutto, conclude Morton: «le tracce del dinosauro iniziano a imprimersi già mentre il dinosauro è ancora in vita. Persino il dinosauro non si conosce del tutto, ma solo in una versione approssimata che campiona e modifica il suo essere. Una zanzara o un asteroide possiedono le loro peculiari versioni di essere-dinosauro, ma questi campioni non sono dinosauri» (p. 117). La rete delle connessioni interoggettive, quindi, è sempre una rete *per* una prospettiva d'oggetto. L'interoggettività, cioè, non è un'essenza che, sprofondando (alla Hegel), sia in grado di "fondare" le relazioni tra gli oggetti. Su questo punto Morton è estremamente chiaro. Le "relazioni" non fondano gli oggetti, ma, al contrario, sono gli oggetti a produrre tutte le loro possibili interconnessioni "sensuali". Gli oggetti "sensuali", nel lessico ontologico introdotto da Harman, sono gli oggetti in quanto "percepiti" da un altro oggetto che entra in *fase* con essi. «La somma degli eventi-campione tramite cui un oggetto si iscrive su un altro narra una storia, nel duplice senso che questa bellissima e ambivalente parola eredita dal greco: *istoria* significa tanto ricerca quanto registrazione. Gli iperoggetti hanno una storia tutta loro, che non si esaurisce nella relazione con gli esseri umani» (p. 118).

Gli iperoggetti, tuttavia, manifestano, come dicevamo, una caratteristica ontologica propria di ogni oggetto; quella per cui, da un lato, ciascun oggetto conosce solo le eventuali iscrizioni su di sé dovute all'intersezione spazio-temporale con altri oggetti, mentre, dall'altro lato, ciascun oggetto può conoscere solo a condizione di non conoscere *tutto* ciò che un altro oggetto *è*. Insomma, l'*apparire* non coincide mai con l'essere. «Ogni spazio interoggettivo implica che ci sia almeno un altro oggetto nei paraggi: chiamiamolo 1+n. La scrittura dipende da n+1 entità: carta, lettere, convenzioni. L'essere umano antropomorfizza la tazza e la tazza "tazzamorfizza" l'essere umano, e così via. In questo processo ci sono sempre 1+n oggetti che restano esclusi» (pp. 119-120).

Se quindi tutti gli oggetti, iperoggetti inclusi, nelle loro eventuali connessioni percepiscono e conoscono solo a patto di non essere in grado di conoscere "tutto", perché è necessario che 1+n aspetti di ciascun oggetto si ritraggano – anche agli oggetti stessi – allora anche l'oggetto che chiamiamo "mondo" ha le medesime caratteristiche. Appare sempre, necessariamente, come non-

tutto. È questo il motivo per cui Morton, seguendo Harman, sostiene che un mondo come “totalità di senso”, come perfetta trasparenza di significato, non si sia mai dato per nessun oggetto, perché impossibile (per quanto, ovviamente, anche gli “oggetti impossibili” restano oggetti, quindi ontologicamente scissi tra l’apparire e l’essere).

Tuttavia, quando Morton sostiene che la fine del mondo ci sia già stata e che oggi il pensiero ecologico radicale non possa che pensare *dopo* quella fine, ci sta dicendo qualcosa di più. Sta affermando che gli iperoggetti, innanzitutto il “riscaldamento globale”, intersecando la storia umana hanno decretato la scomparsa di quello *sfondo* dei mondi umani storici che è stato chiamato Natura. Senza lo sfondo della “natura”, ritenuto illusoriamente “stabile” e “indifferente”, non c’è alcun mondo di senso. Senza lo sfondo, infatti, non c’è nessuna scena in “primo piano”. Tutti i mondi umani studiati dall’antropologia sono radicati, fondati su quel che Morton stesso ha poi chiamato “agrilogistica” (in *Dark Ecology*¹) che è quella logistica, vale a dire quell’approccio tecnico, pianificato di costruzione dello spazio, specifico dell’agricoltura che si impose in Mesopotamia dando inizio al Neolitico. L’agrilogistica ha avuto come sfondo una “natura” concepita come ciclica stabilità. Ed è tale sfondo che è progressivamente scomparso. Se interpretiamo correttamente il pensiero di Morton, questa scomparsa della Natura è la conseguenza della intersezione di due iperoggetti, per quanto di dimensioni molto differenti: da un lato lo spazio-tempo geologico, che comincia a dare i segni della fine di quel lunghissimo periodo di relativa stabilità che è stato l’Olocene; dall’altro abbiamo la rivoluzione industriale. La connessione interoggettiva tra questi due iper-oggetti ha dato vita a quell’iperoggetto che è noto con il nome di *Antropocene*. Ora, l’Antropocene ha due date di inizio: il 1784, anno in cui James Watt brevetta la sua macchina a vapore, e il 1945, anno in cui a Trinity, nel New Mexico, è testata la prima bomba atomica.

Continuare a credere che ci sia qualcosa come la Natura da “conservare” e “salvaguardare” è quindi un’illusione pericolosa, illusione di cui è vittima l’ambientalismo *green* contemporaneo, che Morton critica con durezza. Per tale ragione un’ecologia radicale che sia in grado di pensare “dopo la fine del mondo”, deve necessariamente essere una *ecology without Nature*².

«Il riscaldamento globale – scrive Morton – è un problema enorme perché assieme ai ghiacciai, ha dissolto i concetti di *mondo* e di *mondeggiare*» (p. 136); e aggiunge: «le narrazioni catastrofiste [...] sono parte non della soluzione ma del problema. Collocando la catastrofe in un futuro ipotetico, queste storie fungono da vaccino proprio contro l’oggetto reale che si è intrufolato nel nostro spazio ecologico, sociale e psichico» (ivi). La catastrofe è infatti già avvenuta e non c’è alcuna possibilità di sfuggire alla sua realtà. Gli iperoggetti sono *viscosi*, non è possibile distanziarci da essi, pensando di poterli ricacciare in un *altrove*. Non c’è, infatti, nessun “altrove”. Credere che lo scarico dei nostri rifiuti vada a finire in un altrove indefinito da cui non abbia possibilità di ritornare è proprio l’illusione agrilogistica che è stata fatta propria ed enfatizzata dal capitalismo industriale. E invece i rifiuti, sia quelli “antropologici” che quelli “industriali”, ritornano sempre perché non sono mai andati via. Appunto, non c’è un altrove. L’epoca degli iperoggetti ce lo rivela definitivamente.

Questa rivelazione, tuttavia, potrebbe mettere in discussione lo stesso capitalismo industriale che è la con-causa dell’Antropocene. È interessante questa notazione di Morton. In effetti, il capitalismo industriale concepisce tutta la Natura come un *fondo di sfruttamento* (come un *Bestand* per dirla con Heidegger): «la natura è proprio la massa informe che precede il processo di lavorazione capitalistica» (p. 147). La natura è ridotta così a una pura *materia* da sfruttare nel processo di trasformazione industriale. Secondo Morton, tuttavia, il pensiero ecologico deve rifiutare, assieme al concetto di Natura, anche quello di “materia”. Così come non esiste una Natura come sfondo ciclicamente stabile, così non esiste una “materia” come puro fondo trasformabile. Esistono, sono sempre esistiti solo gli *oggetti* (iperoggetti compresi), che non possono essere ridotti né a oggetti-*tutto* di cui sarebbero delle “parti”, né a presunti componenti elementari (che non siano a loro volta “oggetti”). Insomma, «gli oggetti sono inquietanti – sottolinea Morton – costituiscono un insieme non-intero e non-esauribile che sfida tanto l’olismo quanto il riduzionismo. Non esiste un oggetto di

¹ T. Morton, *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2016.

² T. Morton, *Ecology without Nature. Rethinking environmental Aesthetic*, Harvard University Press, London 2007.

ordine superiore che conferisca valore e significato a tutti gli altri, né uno di ordine inferiore a cui possano essere ridotti. Se non esiste un oggetto di ordine superiore né un oggetto di ordine inferiore, ci troviamo dunque nell'assai strana situazione in cui ci sono più parti che interi, il che rende qualsiasi tipo di olismo impraticabile» (p. 151). Ma è una caratteristica ontologica degli oggetti che, quando si manifesta nella dimensione degli iperoggetti, è in grado di mostrare i limiti dello stesso capitalismo industriale. Gli iperoggetti, infatti, manifestando la loro trans-dimensionalità rispetto alle attività umane ne palesano i limiti. Ad esempio, se il plutonio-239 ha un'emivita di 24.100 anni è del tutto evidente che non possa essere concepito come "fondo sfruttabile" e "manipolabile" cui il processo industriale possa dare una "forma".

Allora, se gli iperoggetti ci mettono di fronte alla nostra finitudine e ai limiti dello stesso capitalismo, se gli iperoggetti si sottraggono alla loro assimilazione a puro "fondo materiale sfruttabile", allora sono essi che ci impongono un'etica del tutto differente: quella della cura del non-umano, inteso come ciò che, pur non appartenendo alla storia umana, è entrato in *fase* con essa. Morton non ci gira intorno: «dobbiamo rivolgerci a un'etica dell'alterità basata sulla vicinanza dello straniero» (p. 161), ma lo straniero che egli evoca è il non-umano, ad esempio è il plutonio-239 prima citato; «gli iperoggetti insistono affinché ci si prenda cura di loro allo scoperto [...]. Non esiste alcun "altrove" in cui gettare il plutonio» (pp. 161-162). «Persino quando cambio una lampadina, ora, mi tocca pensare al riscaldamento globale. È la fine del mondo, perché posso vedere appena al di là dell'umano mondeggiare. Il riscaldamento globale invade "il mio mondo" e al posto delle normali lampadine mi costringe a usare i LED» (p. 162).

Non c'è modo di liberarci dagli iperoggetti. Essi non possono essere allontanati in un altrove, perché tornano sempre indietro, poiché non c'è nessun altrove. Da essi non è possibile difendersi rifugiandosi in qualche luogo effettivamente (e non solo illusoriamente) sicuro. Non è possibile perseguire nessuna strategia da "anima bella". Bisogna affrontarli allo scoperto senza infingimenti e senza alcuna possibilità di "ironia". È necessario coesistere con essi, semplicemente perché essi comunque coesistono con noi.

«Come ricorda il poster di Molder in *X-Files*: "la verità è là fuori"» (p. 139). Basta guardarla in faccia.

Vincenzo Cuomo