

L'Antropocene come dispositivo governamentale

Luigi Pellizzoni (Università di Pisa)

Post-print version

(Pubblicato in POLITICA & SOCIETÀ ISSN 2240-7901, 3/2021, pp. 495-506)

Abstract

Con l'Antropocene la crisi ecologica appare non più un problema da affrontare ma una condizione definitiva, irrimediabile. L'articolo si interroga sul successo della nozione. Più che un'evidenza scientifica, una narrativa di forte presa mediatica o l'espressione dello spirito del tempo esso costituisce, si sostiene, un dispositivo governamentale, ossia un modo per governare le condotte, la cui presa veridittiva ostacola la concepibilità di un'alternativa. Di tale dispositivo si possono identificare almeno tre livelli operativi. Il primo è quello della diatriba sulla datazione, che vede evaporare la salienza di dicotomie quali capitalismo/anticapitalismo o modernismo/antimodernismo. Il secondo è quello dell'effetto performativo della nozione stessa, in cui dietro la contrapposizione tra Antropocene "buono" e "cattivo", già di per sé non riconducibile all'asse destra/sinistra, fa capolino la condivisione di una concezione della realtà fatta di commistioni e ibridazioni, da cui discende una ricetta politica ed esistenziale imperniata su resilienza, sperimentazione continua, perenne cambiamento – ossia i noti mantra neoliberisti. Terzo livello è quello ove si registra una singolare accettazione di asserzioni scientifiche quali oggettivamente valide da parte di chi della critica agli effetti di potere delle pretese di verità aveva fatto il proprio vessillo. Dietro la nozione di Antropocene si palesa il senso della realtà e del destino umano e planetario corrispondente alla trasformazione della modernità e del capitalismo iniziata alcuni decenni fa. Uscire da questo dispositivo letale è compito precipuo della critica odierna.

Da quando è stata messa in circolazione, all'inizio degli anni 2000, la nozione di Antropocene – l'idea che l'umanità ha raggiunto una forza di impatto sul pianeta pari a quello delle forze geologiche – ha riscosso un successo probabilmente inatteso da parte dei suoi stessi promotori. In breve tempo l'Antropocene è divenuto tema di dibattito non solo tra scienziati della terra e della vita ma anche tra filosofi e scienziati sociali ed è stato acquisito nella più ampia sfera pubblica.

Ma cos'è l'Antropocene? Un'evidenza scientifica? L'espressione dello spirito del tempo? O piuttosto quello che Foucault definisce un dispositivo governamentale: un modo per governare le condotte in cui assumono salienza non solo istituzioni, architetture e procedure ma anche, e in certo senso soprattutto, procedimenti veridittivi che impediscono o perlomeno ostacolano la concepibilità di un'alternativa? Se così fosse, più che di *Weltanschauung* o *Zeitdiagnose*, dovremmo evocare, a proposito dell'Antropocene, la nozione foucaultiana di "problematizzazione" (Foucault, 1998): il quadro o lo sfondo di senso che, in un dato periodo storico, rende salienti certe tipi di domande e pensabili certi tipi di risposte; risposte magari di segno opposto ma accomunate dalla condivisione di tale sfondo e quindi destinate a riprodurre in un modo o nell'altro l'ordine esistente.

L'ipotesi governamentale mi pare decisamente trascurata dal dibattito in corso. E tuttavia è proprio il successo accademico ed extra-accademico della nozione di Antropocene a suggerirla, qualunque sia il giudizio in merito – se l'evidenza geologica che indica sia assodata a sufficienza; se conduca o meno, e in quali termini, ad affrontare il problema che segnala – e anzi proprio perché esso non è unanime, nella misura in cui la diatriba rafforza la presa del concetto sulla realtà. Così come lo suggerisce il fatto che la narrativa dell'Antropocene corrisponde a un'intensificazione della questione ecologica così com'era stata colta da autori come Adorno e Horkheimer negli anni della guerra e della bomba atomica per divenire una questione pubblica attorno al 1970; questione che viene ora estremizzata al punto da compiere un salto qualitativo o un rovesciamento, ossia proprio ciò che per Foucault costituisce l'indice di un nuovo assetto governamentale (cfr. Nealon, 2008). Con l'Antropocene la crisi ecologica è definitivamente conclamata ma

allo stesso tempo non è più qualcosa che si debba e si possa risolvere bensì una condizione definitiva da accettare, vivendola, per così dire, fino in fondo¹. L'assalto alla natura è pienamente riconosciuto ma come evento ormai consumato e quindi propriamente irredimibile.

Ma se Antropocene è il nome di un dispositivo governamentale, quale ne è il meccanismo profondo? In una breve nota non posso certo pretendere di dare una risposta esauriente. Posso però provare a indicare una direzione di lavoro, effettuando – non dissimilmente da quanto fanno i geologi nei ghiacci – un carotaggio del dibattito in corso.

A un primo livello, quello più superficiale, incontriamo la questione della datazione: quando inizia l'Antropocene e dunque quali ne sono le cause. Per gli scienziati della terra e della vita la questione è se nella stratigrafia siano individuabili tratti sufficientemente chiari della nuova epoca. Un consenso al riguardo non è stato ancora raggiunto ma l'obiettivo dichiarato è proprio questo. Ciò che interessa a tutti gli altri sono invece le implicazioni sociali e politiche del riconoscimento di tale nuova epoca, data sostanzialmente per assodata. È in questo contesto che diviene cruciale la datazione. Se l'Antropocene inizia con l'agricoltura, allora esso coincide con l'affermazione della specie umana. C'è poco da fare, se non prenderne atto e cercare di potenziare la capacità di intervento, assumendo in pieno la "gestione" (*stewardship*) del pianeta; aumentando in particolare l'efficienza tecnica, per renderci sempre meno legati alle basi biofisiche della nostra esistenza. È la tesi degli inventori del concetto, il chimico Paul Crutzen e il biologo Eugene Stoermer, e degli "ecomodernisti" (Breakthrough Institute, 2015). Se l'Antropocene inizia nell'epoca dei grandi viaggi, delle colonie e delle piantagioni, con i trasferimenti e le erosioni di biodiversità conseguenti allo sfruttamento intensivo della terra, allora esso ha a che fare con l'avvento del capitalismo, ed è quindi dal capitalismo che bisogna uscire. È la tesi di autori di ispirazione marxista come Jason Moore (2017) e Andreas Malm (2016), e la ragione per cui sono stati proposti concetti alternativi, quali Capitalocene o Plantationocene. Se l'Antropocene inizia con l'industrializzazione, allora al centro dell'attenzione stanno la tecnologia moderna e le sue basi termodinamiche, che hanno consentito di "mettere a lavoro il mondo intero" (Daggett, 2019: 12). Si tratta in questo caso di riorientare l'industrializzazione, in particolare abbandonando le fonti di energia fossile a favore di energie "pulite" e "rinnovabili". Se, infine, esso prende avvio con la "Grande Accelerazione" tecnologica, industriale e demografica avviata all'indomani della seconda guerra mondiale, allora ciò che conta soprattutto è l'ultima fase del capitalismo, quello del trionfo del Fordismo e dell'avvento della globalizzazione post-Fordista (Bonneuil e Fressoz, 2016). Bisogna quindi capire se e come i costi della globalizzazione siano separabili dai benefici, questi ultimi generalmente riconosciuti anche da critici agguerriti nei termini di un'apertura sociale declinata in varie accezioni. A seconda di come si risponde emergono diverse "soluzioni": di nuovo quella ecomodernista, che insiste in particolare su agricoltura intensiva e energia nucleare, oppure quella "accelerazionista" di matrice marxista (Srnicek e Williams, 2015), che guarda prima di tutto all'automazione e secondo cui si tratta di passare attraverso il capitalismo accelerandone le dinamiche di innovazione (mezzi di produzione) fino a che siano queste stesse a rimuovere i blocchi (rapporti di produzione) che le rallentano; oppure ancora quella della "decrescita", che oggi appare sempre più imperniata non su un'uscita dal dominio dell'economico (Latouche, 2010) – ossia, in termini foucaultiani, dal biopotere – ma su una strategia prettamente biopolitica: la promozione di una cultura dell'autolimitazione intervallata da momenti di festività improduttiva (Kallis, 2019).

La cosa interessante di questo ventaglio di posizioni è che esse non si distribuiscono lungo linee di divisione consolidate, come capitalismo/anticapitalismo o modernismo/antimodernismo. Ecomodernisti e accelerazionisti concordano sulla necessità di intensificare l'innovazione tecnica per uscire dalla dipendenza dalla natura e quindi per entrare ancora più profondamente nell'Antropocene, così come i sostenitori della decrescita, nonostante i sarcasmi dei detrattori, non aderiscono alle posizioni antimoderniste di alcune frange dell'ecologismo tradizionale, ma al contrario perseguono la linea di un'intensificazione del processo di individuazione – la quintessenza del moderno – attraverso un sempre maggiore autocontrollo e autodeterminazione dell'individuo. In altre parole ecomodernisti, accelerazionisti e decrescitisti, pur nella diversità di posizioni, condividono un medesimo sfondo di senso.

¹ Per una riflessione sulla crisi come dato permanente da amministrare anziché, secondo la tradizione moderna, catalizzatore di una decisione risolutiva cfr. Gentili (2018).

Questa constatazione ci guida verso uno strato più profondo del dispositivo governamentale dell'Antropocene, dove le articolazioni del dibattito assumono una luce diversa. Qui il punto saliente non è la datazione, con tutto ciò che ne deriva, ma la performatività della nozione stessa di Antropocene: che cosa la sua accettazione e applicazione comporti. A questo livello troviamo la divisione tra Antropocene "buono" e "cattivo" e cosa valga a identificare l'uno e l'altro. L'Antropocene "buono" è innanzitutto quello di chi, come gli ecomodernisti, ritiene che la presa di coscienza del ruolo – o del destino – degli umani come forgiatori del proprio mondo sia l'occasione per muoversi in modo consapevole e coerente nel rendere lo sviluppo sociale sempre più svincolato dalle proprie basi materiali, espandendo virtualmente (e forse anche materialmente) i "confini planetari" (Rockström et al., 2009) definiti dai processi biofisici essenziali che si svolgono sulla crosta terrestre. Questa posizione è sostanzialmente condivisa dagli accelerazionisti. Anche qui, dunque, riscontriamo che rispetto alla questione dell'Antropocene l'asse destra/sinistra non ha una grande capacità discriminante. Ciò è confermato da altri dati. Ha fatto molto discutere la posizione assunta da Dipesh Chakrabarty, storico noto a livello internazionale per i contributi agli studi post-coloniali e quindi non sospetto di simpatie per la globalizzazione capitalista. Per Chakrabarty l'avvento dell'Antropocene riguarda l'umanità come specie che, di fronte alla crisi climatica, è caricata di una comune responsabilità e soggetta a una vulnerabilità condivisa; il che, fra le altre cose, determina a suo giudizio "il collasso della vecchia distinzione umanista tra storia naturale e storia umana" (Chakrabarty, 2009: 201). Ciò non significa, egli sottolinea, fare di tuttata l'erba un fascio ma riconoscere che l'Antropocene è un dato di fatto che cambia profondamente il rapporto tra umanità e pianeta e quindi il modo di leggere le vicende umane. Nonostante tale precisazione, questa posizione è stata aspramente criticata (tra gli altri) da autori di orientamento marxista in quanto impedirebbe di attribuire responsabilità differenziate verso il cambiamento climatico e quindi di assegnare oneri proporzionali per la mitigazione o l'adattamento (Malm e Hornborg, 2014). Una critica analoga, tuttavia, potrebbe essere indirizzata al campo marxista stesso, nella misura in cui la diagnosi epocale di Chakrabarty fa il paio con quella di Jason Moore (2017), secondo il quale il capitalismo sarebbe giunto al capolinea dato che il gioco di appropriazione di una materialità biofisica sospinta all'esterno della società, e quindi "senza valore", su cui costruire le catene della valorizzazione si sta esaurendo per carenza, per così dire, di materia prima: mondo esternalizzabile. Tale diagnosi, infatti, non pare tenere in considerazione adeguata l'intensificazione della "sussunzione reale" della natura resa possibile dalle biotecnologie (Boyd et al., 2001), né l'espansione dell'economia dei "servizi ecosistemici", dove la valorizzazione non appare più dipendere dal lavoro ma dall'integrazione diretta della natura nel circuito del capitale (Pellizzoni, 2021); né infine l'assenza di evidenze di una crisi del capitalismo come "ordine sociale istituzionalizzato" (Fraser, 2014). Quest'ultimo pare vivere piuttosto un trionfo planetario, adattandosi altrettanto bene a regimi democratici e autoritari. In questo contesto l'Antropocene assume l'aspetto di indicatore non di una crisi finale ma dell'espansione universale della colpa e della disperazione come "stato del mondo in cui si arriva persino a sperare" di cui parla Benjamin nel frammento *Capitalismo come religione*.

Per gli autori marxisti, in ogni caso, l'Antropocene è "cattivo" non come dato di fatto con cui fare i conti ma per il modo in cui conduce a fare (male) i conti con il presente. Una prospettiva condivisa da autori che non appartengono a un retaggio marxista. L'esempio forse più significativo è quello di Donna Haraway. Nel libro *Staying with the trouble*, Haraway prende le distanze dalle forze distruttrici delle relazioni costitutive tra umani e altri esseri terrestri riassunte nei termini di Antropocene e Capitalocene, sostituendo a questi ultimi l'espressione Chtulucene, che sintetizza "un tipo di tempo-spazio in cui imparare a stare a contatto con il problema del vivere e morire in respons-abilità su una terra danneggiata" (Haraway, 2016: 2), superando aspettative di *technical fix*, pretese di comprensione esaustiva del mondo e conseguenti stati di disperazione per il futuro per lasciare che si generino parentele inaspettate, assemblaggi imprevedibili, non gerarchizzabili e continuamente cangianti.

La prospettiva di Haraway non è isolata. Negli ultimi anni si sono moltiplicati i riferimenti all'"intrusione di Gaia" negli affari umani (Latour, 2017; Stengers, 2017); alla necessità di volgersi verso l'"attrattore terrestre" (Latour, 2018), per inaugurare una "politica geologica" (Clark e Yusoff, 2017), che parta dal riconoscimento del "geopotere" (Grosz, 2011; Povinelli, 2016), quale insieme di forze e dinamiche con cui il potere politico deve fare i conti, così come li fanno tutti gli esseri viventi che insistono sulla zona critica "di pochi chilometri di spessore tra l'atmosfera e le rocce madri" (Latour, 2018: 102). Certo, un conto è concepire il geopotere nei termini di un invito a riconoscere affinità e costruire legami con l'infinita varietà

del non-umano (Haraway, 2016), a “prendersi cura” del mondo (Puig de la Bellacasa, 2017). Un conto è concepirlo come suprema indifferenza verso gli affari umani quale si manifesta nei fenomeni geologici (uragani, terremoti, correnti marine...) e biologici (virus, batteri...): una natura “inumana” (Clark, 2011) con la quale non è possibile coltivare alcun rapporto, men che meno di cura, trattandosi piuttosto di riconoscere il giogo di una “forma di sovranità, [...] una potenza al di sopra dei capi di Stato” cui è necessario inchinarsi, avendo ben chiaro che “non c’è altra politica se non quella degli umani e a loro vantaggio” (Latour, 2018: 109, 111). E tuttavia l’elemento che queste posizioni opposte (amicizia/inimicizia, parentela/estraneità, cura/interesse) condividono, così come quelle pro e anticapitaliste e decrescentiste, è una visione della realtà in cui commistioni e ibridazioni (capitalismo e post-capitalismo, tecnica e natura, somiglianza e differenza, costruzione e distruzione) sono al tempo stesso causa efficiente e finale dell’Antropocene². Spia eloquente di tale affinità è che la ricetta che si ricava da queste posizioni è in pratica sempre la stessa: resilienza e capacità di reazione alle sorprese; procedimento per tentativi ed errori, sperimentazione continua, disponibilità al perenne cambiamento, incremento della capacità di autogoverno (cfr. p. es. Clark e Yusoff, 2017). Ricetta in cui l’umiltà si mescola e si confonde con l’astuzia e che, soprattutto, corrisponde al mantra neoliberista sulla strategia vincente nella vita privata, negli affari e nella (dis)organizzazione collettiva (O’Malley, 2010; Taleb, 2012).

Giungiamo qui al livello più profondo del dispositivo governamentale, quello ontologico. La presa veridittiva delle asserzioni scientifiche sull’Antropocene non deriva da una forza ad esse intrinseca ma promana dal modo in cui vengono accolte, anche loro malgrado (molti scienziati non hanno la pretesa di derivare diagnosi epocali, o ricette politiche, dalle proprie indagini); ciò che a sua volta rappresenta un caso particolare, per quanto particolarmente saliente, di un fenomeno generalizzato. Autori e correnti che della critica agli effetti di potere delle pretese di verità hanno fatto un vessillo paiono sempre più inclini a guardare ai fatti scientifici come qualcosa di oggettivo e incontrovertibile, buttandosi dietro le spalle decenni di studi storici e sociali sulla scienza. La geologia, disciplina un tempo guardata con sufficienza da chi equiparava scienza a esperimento ripetibile, è ultimamente molto gettonata, non solo per via dell’Antropocene: basta pensare a come un’intera costruzione filosofica come il materialismo speculativo di Quentin Meillassoux (2012) si fondi sulla pretesa oggettività di dati geologici che tuttavia esistono (nel senso che vi si può, tra l’altro, filosofeggiare sopra) solo in quanto rilevati e interpretati da apparati strumentali e intelligenze umane. Ma non è solo questione di geologia. Paolo Virno (2013) sviluppa sottili argomentazioni sulla natura umana a partire dalla “scoperta” dei neuroni specchio, assunti come dato oggettivo e incontrovertibile e i cui presupposti concettuali non è quindi necessario mettere in discussione, a differenza di tutto il resto. E buona parte delle asserzioni degli esponenti del “nuovo materialismo” (Coole e Frost, 2010), estremamente critici verso il tradizionale oggettivismo cartesiano, trae spunto dalle nuove evidenze scientifiche attestanti l’insussistenza di ogni partizione dell’esistente (mente/corpo, materia/linguaggio, vivente/non-vivente), come se queste ultime – loro sì finalmente – afferrassero la “vera” natura della realtà, dimenticando tra l’altro che negli ambiti scientifici di avanguardia le evidenze sono assai spesso interpretate (e cercate) a partire da concetti di origine filosofica, politologica, psicologica e sociologica (Pellizzoni 2016). Si realizza in tal modo un corto circuito cognitivo in cui una medesima problematizzazione della realtà rimbalza da un campo disciplinare all’altro, trovando conferma di se stessa ad ogni passo.

Devo chiudere. In questa nota ho provato a suggerire che l’Antropocene è più di un’ipotesi scientifica o una narrativa di forte presa mediatica. È prima di tutto un dispositivo governamentale capace di guidare gli orientamenti di senso verso asserzioni anche di segno opposto ma non in grado, per tale ragione, di mettere realmente in discussione l’ordine esistente. Da questo punto di vista la sua emersione e affermazione non è casuale. La nozione di Antropocene costituisce l’epifenomeno di qualcosa di più vasto e profondo: il senso della realtà e del destino umano e planetario corrispondente alla trasformazione della modernità e del capitalismo, iniziata alcuni decenni fa, in qualcosa che aspetta di essere pienamente compreso ma i cui effetti distruttivi – l’emergenza pandemica è solo un esempio per quanto eloquente –

² Alcuni esponenti marxisti, come Malm (2020) e Hornborg (2016), provano a resistere all’ontologia dell’ibridazione appellandosi al tradizionale dualismo tra società e natura, attore umano e materialità agita, del materialismo storico. In tal modo essi però si precludono la possibilità di cogliere gli aspetti inediti dell’odierno assalto capitalista al mondo biofisico. Dal dispositivo governamentale dell’Antropocene non si esce all’indietro.

sono sempre più allarmanti. Uscire da questa problematizzazione asfissiante e letale è il compito della critica odierna. Al riguardo, ma qui si aprirebbe un altro discorso, le riflessioni dei primi Teorici Critici, in primis Adorno, credo rimangano una fonte di ispirazione preziosa.

Riferimenti bibliografici

- Bonneuil, C., Fressoz, J.B. (2016). *The Shock of the Anthropocene*. London: Verso.
- Boyd, W., Prudham, S., Schurman, R. (2001). Industrial dynamics and the problem of nature. *Society and Natural Resources*, 14(7): 555-570.
- Breakthrough Institute (2015). *An Ecomodernist Manifesto*. <http://www.ecomodernism.org/manifesto> [accesso 30 Marzo 2016].
- Chakrabarty, D. (2009). The climate of history: four theses. *Critical Inquiry*, 35 (Winter): 197-222.
- Clark, N. (2011). *Inhuman Nature*. London: Sage.
- Cool, D., Frost, S., eds. (2010). *New Materialisms*. Durham, NC: Duke University Press.
- Daggett, C.N. (2019). *The Birth of Energy*. Durham, NC: Duke University Press.
- Foucault, M. (1998). Polemica, politica e problematizzazioni, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, Milano, Feltrinelli, pp. 240-247.
- Fraser, N. (2014). Behind Marx's hidden abode: for an expanded conception of capitalism. *New Left Review*, 86 (Mar/Apr): 55-72.
- Gentili, D. (2018). *Crisi come arte di governo*. Macerata: Quodlibet.
- Grosz, E. (2011). *Becoming Undone*. Durham, NC: Duke University Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hornborg, A. (2016). Artifacts have consequences, not agency: toward a critical theory of global environmental history. *European Journal of Social Theory*, 20(1): 95-110.
- Kallis G (2019). *Limits*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Latouche, S. (2010). *L'invenzione dell'economia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Latour B (2017). *Facing Gaia*. Cambridge: Polity.
- Latour, B. (2018). *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*. Milano: Cortina.
- Malm, A. (2016). *Fossil Capital*. London: Verso.
- Malm, A. (2020). *The Progress of this Storm*. London: Verso.
- Malm, A., Hornborg, A. (2014). The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review*, 1(1): 62-69.
- Meillassoux, Q. (2012). *Dopo la finitudine*. Milano: Mimesis.
- Moore, J. (2017). *Antropocene o capitalocene?* Verona: Ombre Corte.
- Nealon, J. (2008). *Foucault Beyond Foucault. Power and Its Intensifications Since 1984*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- O'Malley, P. (2010). Resilient subjects: uncertainty, warfare and liberalism. *Economy & Society*, 39(4), 488-509.
- Pellizzoni, L. (2016). *Ontological Politics in a Disposable World: The New Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Pellizzoni, L. (2021). Commodifying the planet? Beyond the economy of ecosystem services. *Stato e Mercato*, 121: 23-50.
- Povinelli, E. (2016). *Geontologies*. Durham, NC: Duke University Press.
- Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of Care*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K. et al. (2009). Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. *Ecology and Society*, 14(2): Art. 32. Disponibile al sito <https://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/> [accesso 28 Agosto 2021].
- Srnicek N. and Williams, A. (2015). *Inventing the Future*. London: Verso.
- Stengers, I. (2017). Autonomy and the intrusion of Gaia. *South Atlantic Quarterly*, 116(2): 381-400.
- Taleb, N.N. (2012). *Antifragile: Things That Gain from Disorder*. London: Penguin.
- Virno, P. (2013). *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*. Torino: Bollati Boringhieri.