

Bernard Stiegler

Uscire dall'Antropocene

Il testo di Bernard Stiegler qui proposto è la traduzione italiana di Escaping the Anthropocene, paper ad oggi inedito, discusso dall'autore nel gennaio 2015 presso la Durham University (UK), e ripreso nella conferenza tenuta dallo stesso Stiegler a Istanbul nell'aprile del 2015¹.

Nel tradurre il testo ci si è avvalsi del manoscritto originale francese, offertoci dall'autore, e di alcuni accorgimenti bibliografici suggeritici dal traduttore inglese, Daniel Ross. A Stiegler e Ross vanno dunque i nostri ringraziamenti.

È opportuno avvisare il lettore circa lo stile oltremodo "tecnico" del testo, caratterizzato da un lessico profondamente "stieglariano", dall'introduzione di neologismi ("Entropocene", "negantropia", "negantropologia", ecc.) e dall'articolazione di singoli aspetti di autori contemporanei in modo decisamente ermetico. Tale metodologia, è del resto altrettanto opportuno sottolinearlo, sebbene risulti ostica al lettore non esperto, può rappresentare un trampolino euristico per gli studiosi di filosofia francese contemporanea, nonché per coloro che vogliano ragionare attorno al tema dell'Antropocene, non solo per studiarne la fenomenologia, ma per provare a pensarne una deleuziana linea di fuga. In particolare, è sicuramente possibile leggere tra le righe l'intenzione dell'autore di rispondere alle questioni propriamente filosofiche sollevate dall'accelerazionismo, dal realismo speculativo e dal problema dell'eredità concettuale della filosofia francese novecentesca, con particolare riferimento a Derrida e Deleuze.

Lungi dal voler esaurire le asperità del testo nei confronti del lettore non abituato al lessico stieglariano, proponiamo una brevissima descrizione di tre vocaboli strategici per Uscire dall'Antropocene, rinviando inoltre, per una ricognizione più generale del pensiero dell'autore, ad alcuni saggi pubblicati sulle riviste Kainos e Kaiak².

Organologia. Per "organo" Stiegler intende il risultato, comunque provvisorio, di qualsiasi processo di individuazione, sia esso fisiologico, psichico, tecnico, o sociale. L'"organologia" è per l'autore sempre una "organologia generale", con diretto riferimento all'economia generale di Georges Bataille. L'organologia generale è dunque l'analisi delle relazioni tra gli organi fisiologici, gli organi tecnici e le organizzazioni sociali, intrinsecamente legata all'economia simbolica, all'economia libidinale e all'economia politica, in vista di una loro composizione e rifondazione. Sul piano più propriamente filosofico, l'organologia generale rappresenta la costituzione di una rete di istanze concettuali accomunate dal superamento di ipotesi dualistiche, metafisiche o trascendentali, in vista di un'autentica quanto problematica ecologia del pensiero.

Farmacologia. Il pharmakon di Platone, per Derrida, è ciò che esprime la rimozione del carattere originario della scrittura rispetto alla voce – esterno al Logos, al tempo stesso rimedio e veleno per l'anamnesis – ed è perciò l'agente della decostruzione del «fonologocentrismo». Deviando la traiettoria derridiana, Stiegler ha trasposto l'ambivalenza metafisica del pharmakon nel processo concreto di ominazione. In tal senso, la farmacologia stieglariana è una prospettiva al tempo stesso di critica e di costruzione dell'essere umano e della civiltà. È così che, alla "farmacologia negativa", il cui compito è evidenziare e criticare il carattere tossico dei pharmaka, ossia di ogni strumento tecnico e supporto materiale di memoria, deve essere accostata una "farmacologia positiva", orientata alla ricerca del carattere potenziante ed emancipante di questi stessi pharmaka, che da veleni per i processi di individuazione possono diventare rimedi sociali e fonti di potenziamento dell'intelligenza collettiva.

1 https://www.academia.edu/12692287/Bernard_Stiegler_Escaping_the_Anthropocene_2015_

2 Cfr. P. Vignola, *L'ignoranza nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, "Kainos", n. 11; Id., *Ipotesi di un capitalismo reattivo. Il formicaio digitale di Stiegler*, "Kaiak", n. 1.

Ritenzione terziaria. Stiegler fonda l'esteriorizzazione della memoria sul proprio concetto principale: la "ritenzione terziaria". Se, con Husserl, le ritenzioni primarie sono quel che è trattenuto e selezionato dalla coscienza nel presente del flusso percettivo, e le ritenzioni secondarie, in quanto ricordi, sono selezioni delle ritenzioni primarie precedenti, le ritenzioni terziarie di Stiegler sono esterne alla coscienza - e come tali non sono riconosciute da Husserl. Le ritenzioni terziarie sono sedimentazioni della memoria, spazializzata su supporti materiali (dalle incisioni rupestri alla scrittura digitale), che condizionano la formazione delle ritenzioni secondarie [P. V. e S. B.]

Abstract

This paper aims to think the Anthropocene from a perspective that goes beyond geological questions of periodisation, but one that also challenges and places into question a wide range of contemporary thinkers and discourses, including anthropology and philosophy. In so doing a vocabulary is introduced that crosses contemporary science and cosmological thought, and that responds to a neologism invented by Claude Lévi-Strauss, when, in the final pages of *Tristes Tropiques*, the celebrated anthropologist claimed that rather than anthropology, we should refer to entropology. There are many links between Lévi-Strauss' entropology and the geological period that since 2000 we call the Anthropocene, about which the following pages try to show the necessity of preparing our escape, into what might therefore be called the Neganthropocene. This means revisiting the questions of entropy and negentropy (or negative entropy) from a perspective that is not simply scientific. Conversely, for reasons that stem from and contest Lévi-Strauss' perspective, this involves moving from anthropology to a neganthropology that takes as essential the technical dimension of life (Canguilhem) and the use of tools to construct artificial environments whose function is to stave off entropy.

1. Automatizzazione e neghentropy

Le proposte al centro di questa conferenza si basano sulle conclusioni di un mio lavoro, *La société automatique*, dedicato al tema dell'automatizzazione integrale e generalizzata che si dispiega con il digitale. In quest'opera sostengo che l'automatizzazione algoritmica conduce all'estinzione del salariato e dell'impiego, dunque alla prossima sparizione del modello keynesiano di redistribuzione dei guadagni di produttività, il che era ed è ancora oggi la condizione di solvibilità del sistema macroeconomico.

Dopo la «grande trasformazione» descritta da Karl Polanyi nel 1944, che installò quel che oggi viene chiamato l'Antropocene, si produce un'*immensa* trasformazione che dischiude un'alternativa:

- condurre ad una iper-proletarizzazione e ad un pilotaggio automatico generalizzato, che genererebbero al tempo stesso una insolubilità strutturale e un aumento vertiginoso dell'entropia;
- oppure spingerci a uscire dal processo di proletarizzazione generalizzata al quale il capitalismo industriale ci conduce da 250 anni: incrementare così lo sviluppo massivo di capacità neghentropiche attraverso una politica noetica della reticolazione, che ponga gli automatismi al servizio di capacità individuali e collettive di dis-automatizzazione – ossia della *produzione di biforcazioni neghentropiche*.

L'immensità della trasformazione in corso è legata sia alla velocità degli effetti che alla loro

globalità. Ed è ciò che passa sotto il nome di *big data* a caratterizzare questa immensa trasformazione, in cui il consumismo planetario conduce a *liquidare tutte le forme di sapere* (saper vivere, saper fare e saper concettualizzare).

L'Antropocene è un «Entropocene», ossia un periodo di produzione massiva di entropia, precisamente nel senso che, se i saperi sono stati liquidati e automatizzati, *essi non sono più dei saperi*, bensì dei *sistemi chiusi*, vale a dire *entropici*. Un sapere è un sistema aperto: comporta sempre una capacità di dis-automatizzazione produttrice di neghentropia. Quando Chris Anderson annuncia la fine della teoria all'epoca dei *big data* trascura gravemente questo fatto, ignorando che la chiusura di un sistema aperto conduce sistematicamente alla sua scomparsa.

Anche il modello di redistribuzione dei guadagni di produttività attraverso l'impiego, fondato sulla proletarizzazione e la distruzione dei saperi, è condannato. Deve dunque essere concepito e messo all'opera un altro modello di redistribuzione, che garantisca la solvibilità macroeconomica dell'automatizzazione digitale. Il *criterio* di redistribuzione da adottare non deve più essere fondato sulla produttività del lavoro. La produttività è ormai infatti una questione meccanica e l'attuale macchina digitale non ha più bisogno né del lavoro, né dell'impiego.

Il lavoro manuale che produceva neghentropia e sapere – quello di cui parlava Hegel in relazione al servo [*Knecht*] – è stato rimpiazzato nel XIX secolo dall'impiego proletarizzato, ossia dal proletario sottomesso a una macchina, entropica non solo per via del suo consumo di energia fossile, ma anche per la standardizzazione delle catene operatorie, con la conseguente perdita di sapere da parte del lavoratore. Tale perdita di sapere è oggi talmente generalizzata da essere arrivata fino ad Alan Greenspan, come ho cercato di mostrare in *La société automatique* e come lui stesso ha dichiarato il 23 ottobre 2008.

L'Antropocene è insostenibile: si tratta di un processo di distruzione massiccia, incalzante e planetaria, il cui corso deve essere rovesciato. La questione o la posta in gioco dell'Antropocene è dunque il «Negantropocene», ossia la strada che deve permettere di uscire da questa impasse di dimensione cosmica – tale per cui sarebbe necessaria una nuova cosmologia speculativa nel solco di Whitehead. Non potrò sviluppare questo ultimo punto nel dettaglio, ma magari ci torneremo durante la discussione.

Il nuovo criterio di redistribuzione da mettere all'opera nell'economia del Negantropocene deve essere fondato su una facoltà di dis-automatizzazione che occorre resuscitare. Tale resurrezione deve riguardare ciò che Amartya Sen chiama le capacità come base dello sviluppo umano – ossia dell'*individuazione* del genere umano.

2. Saperi, libertà e agency

Amartya Sen collega la capacitazione allo sviluppo delle libertà, che definisce sempre al tempo stesso individuali e collettive:

La libertà individuale come impegno sociale³

In tal senso Sen è fedele tanto al punto di vista kantiano quanto a quello socratico. È in quanto libertà che la capacitazione costituisce la base del dinamismo economico e dello sviluppo:

La libertà appare sia come fine primario che come mezzo principale dello sviluppo.⁴

3 A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, trad. it. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2000, p. XII.

Così definita da Sen, la libertà è un'agentività [agency], ossia un potere d'agire.

Nel suo famoso esempio comparativo a proposito degli effetti incapacitanti del consumismo (ossia degli indici di ricchezza fondati sul PIL) sugli abitanti neri di Harlem, i quali, comparati agli abitanti del Bangladesh, hanno una minore aspettativa di vita, è tale «agentività» ad essere in gioco⁵. La libertà è qui costituita dal sapere in quanto capacità sempre al tempo stesso individuale e collettiva – il che significa individuata contemporaneamente dal punto di vista psichico e collettivo. È su tale base che Sen ha opposto agli indici di crescita del PIL gli indici di sviluppo (IDH).

Vorrei prolungare queste proposte di Sen attraverso un'altra analisi, che conduce ad altre questioni. Essa permette in particolare di indirizzare il rapporto che gli individui psichici e collettivi potrebbero istituire con gli automatismi per arrivare alla produzione, individuale e collettiva, di biforcazioni neghentropiche in un sistema industriale ed economico che, automatizzandosi massivamente, tende a chiudersi.

L'Antropocene, in quanto «Entropocene», realizza il nichilismo come livellamento insostenibile di tutti i valori ma determina anche l'imperativo soprassalto di una «transvalutazione» capace di far risorgere una «economia generale» nel senso dato da Georges Bataille, che ho tentato altrove di mostrare come un'economia libidinale rivisitata. Il movimento che descrivo qui non è indubbiamente una transvalutazione in un senso strettamente nietzscheano. È piuttosto un invito a rileggere Nietzsche in relazione alle questioni del disordine e dell'ordine che ora considererò in termini di divenire e avvenire.

3. *Divenire e avvenire*

Se c'è un avvenire, e non solo un divenire, il valore di domani sarà la neghentropia costitutiva dell'economia a venire del Negantropocene. Tale economia deve fare della differenziazione pratica e funzionale tra avvenire e divenire il proprio criterio di valorizzazione – il solo in grado di oltrepassare l'entropia sistemica in cui consiste l'Antropocene. Questa economia presuppone il passaggio dall'antropologia alla negantropologia, essa stessa fondata su di una organologia generale e una farmacologia: il *pharmakon* è l'artefatto che condiziona l'ominazione, ma che produce sempre allo stesso tempo entropia e neghentropia, minacciando dunque l'ominazione stessa.

Il problema che pone un tale punto di vista sull'avvenire è quello di *valutare* o di *misurare* la neghentropia. Denominata entropia negativa da Erwin Schrödinger e anti-entropia da Francis Bailly e Giuseppe Longo, la neghentropia è sempre definita in relazione al suo osservatore (cfr. Henri Atlan⁶, Edgar Morin⁷) – ciò significa che caratterizza sempre *una località da essa prodotta in quanto tale e differenziata* in uno spazio più o meno omogeneo (ecco perché la neghentropia sarà sempre anche una geografia). Quel che è entropico sotto un determinato aspetto è neghentropico sotto un altro.

Qualsiasi sapere – inteso come saper fare, ossia come saper fare in modo che *ciò che faccio non crolli* e non conduca al caos; come saper vivere, ossia come saper *arricchire e individuare l'organizzazione sociale in cui vivo senza distruggerla*; come sapere concettuale, ossia come *sapere ereditare dal proprio passato mettendolo sistematicamente in discussione, e*

4 Ivi, p. 6.

5 Ivi, p. 11.

6 H. Atlan, *Tra il cristallo e il fumo. Saggio sull'organizzazione del vivente*, trad. it. a cura di R. Coltellacci e R. Corona, Hopefulmonster, Firenze 1986.

7 Cfr. E. Morin, *Il metodo I. La natura della natura*, trad. it. di G. Bocchi e A. Serra, Cortina, Milano 2001.

mettendolo in discussione solo riattivandolo sistematicamente (ciò che Socrate chiama *anamnesi*, e che in Occidente eccede strutturalmente la sua località) –, qualsiasi sapere, dunque, è *sempre un modo di definire collettivamente ciò che è neghentropico in tale o tal altro campo dell'esistenza umana*.

Ciò che chiamo l'*inumano* è un modo di negare le possibilità neghentropiche dell'umano, ossia della sua libertà noetica e dell'*agency* che ne risulta. Quel che Sen descrive come una libertà e una capacità deve essere concepito da un punto di vista cosmico, affine alla cosmologia speculativa di Whitehead, e in quanto costituente una potenzialità neghentropica – ossia come potenziale di apertura di un sistema locale che, essendo «umano», può sempre richiudersi, realizzando la regressione e il divenire inumano descritti dallo stesso Whitehead⁸. Non potrebbe andare altrimenti, dal momento che l'antropologico è tanto iper-entropico quanto neghentropico al quadrato: l'*anthropos* è organologico, ossia farmacologico, oppure, per dirla con Vernant, costitutivamente ambiguo.

4. *L'antropologia come entropologia secondo Lévi-Strauss e oltre*

Al di là della località che lo costituisce in maniera fondamentale, un sistema aperto e neghentropico è caratterizzato dalla sua durevolezza – o, detto altrimenti, dalla sua finitudine. Ciò che è neghentropico – in quanto idioma, strumento, istituzione, mercato, desiderio, ecc. – lo è soltanto nel tempo della sua ineluttabile degradazione.

L'idiotesto, così come ho tentato di formalizzarlo nell'ultima parte della mia tesi di dottorato, parte che non è ancora pubblicata, è una località aperta, compresa in un'altra località più ampia, che raffiguro come un annidamento di spirali – il che non è senza legami con una delle questioni poste da Edgar Morin in *La natura della natura*⁹. Ma così come Atlan¹⁰, Morin cade sull'essenziale, ossia la dimensione organologica (tecnica e artificiale) della neghentropia caratteristica dell'*anthropos*; ora, se è organologica, essa è anche farmacologica, vale a dire a sua volta fattore d'entropia e allo stesso tempo di neghentropia, dunque tale dimensione necessita costantemente di arbitraggi *operati dai saperi intesi come terapeutiche*.

In un idiotesto si compongono delle tendenze, altamente farmacologiche e dunque al tempo stesso entropiche e neghentropiche, le quali danno luogo a una dinamica da cui emergono delle figure o dei motivi, che costituiscono delle protensioni, ossia delle differenze che separano l'avvenire dal divenire, perpetuandolo. Sono tali motivi e figure a tramare i saperi come circuiti di trans-individuazione che si formano sia tra i congeneri che tra le generazioni.

A partire dal 2000, vale a dire in seguito al mio passaggio attraverso la musicologia come direttore dell'Ircam, presento tale composizione di tendenze come il risultato di una negoziazione tra organismi psicosomatici (individui psichici), organi artificiali (individui tecnici) e organizzazioni sociali (individuazioni collettive). Questa complessità è ciò che i principi dell'organologia generale formalizzano, anche come dramma farmacologico, ossia come il problema incessantemente reiterato e rinnovato della degradazione delle conquiste neghentropiche in scarti entropici.

Questo punto di vista è totalmente opposto a ciò che Claude Lévi-Strauss afferma nella conclusione di *Tristi tropici* quando, dopo aver ricordato che «il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza di lui» e che l'uomo lavora «alla disgregazione di un ordine originario e precipita una materia potentemente organizzata verso un'inerzia sempre più grande e che sarà un giorno definitiva», aggiunge che

8 Cfr. A.N. Whitehead, *La funzione della ragione*, trad. it. di F. Cafaro, La Nuova Italia, Firenze 1967.

9 Cfr. E. Morin, *Il metodo 1. La natura della natura*, cit.

10 Cfr. H. Atlan, *Tra il cristallo e il fumo. Saggio sull'organizzazione del vivente*, cit.

da quando ha cominciato a respirare e a nutrirsi fino all'invenzione delle macchine atomiche e termonucleari, passando per la scoperta del fuoco – e salvo quando si riproduce – l'uomo *non ha fatto altro che* dissociare allegramente miliardi di strutture per ridurle a uno stato in cui non sono più suscettibili di integrazione.¹¹

Lévi-Strauss pone così, con una rara radicalità, la questione del *divenire senza essere*, ossia del carattere *ineluttabilmente effimero* del cosmo nella sua totalità, così come delle località che vi si formano attraverso processi neghentropici sempre portatori di accelerazioni entropiche.

Se si prendesse alla lettera ciò che Lévi-Strauss scrive qui in una vena *profondamente nichilista* (ad esempio quando dice che «l'uomo *non ha fatto altro che* dissociare allegramente miliardi di strutture per ridurle a uno stato in cui non sono più suscettibili di integrazione»), si dovrebbe considerare assolutamente trascurabile il tempo che ci separa dalla «fine dei tempi». Si sarebbe obbligati a ridurre questo tempo a nulla, ad *annichilirlo*, e ad annullare la neghentropia presente per il fatto che essa è *effimera*; si sarebbe obbligati a *dissolvere l'avvenire nel divenire*, che si valuterebbe come nullo e «non avvenuto», ossia *come se alla fine non fosse mai arrivato* e non fosse il frutto di nessun avvenire – dunque come divenire senza avvenire¹². Si sarebbe del resto anche obbligati a dire che un'effimera, in quanto effimera, non è *niente*.

È alla lettera ciò che ci dice l'antropologo. Mi definisco dunque come negantropologo. E obietto a Lévi-Strauss,

- da una parte, che la questione della ragione, intesa come *potere quasi-causale (in senso deleuziano) di biforcare, ossia di produrre nella confusione dei fatti un ordine necessario che formi un diritto*, è sempre quella di essere «degni di ciò che ci accade», il che è un altro modo di designarne la funzione (della ragione) per come la definisce Whitehead, vale a dire come ciò che rende il sopravvivere un ben-vivere e il ben-vivere un vivere meglio, dunque una lotta contro la sopravvivenza statica, che non è altro che la tendenza entropica di ogni forma di vita¹³;

- dall'altra parte, che la sua sofistica amara e disillusa trascura gravemente due punti:

- 1) in primo luogo, la vita in generale, come «entropia negativa», ossia come neghentropia, produce sempre a sua volta dell'entropia, e ad essa riconduce invariabilmente: si tratta di una deviazione [*détour*] – come del resto la descrivono sia Freud in *Al di là del principio di piacere* che Blanchot in *L'infinito intrattenimento*;
- 2) in secondo luogo, la vita *tecnica* è *una forma amplificata e iperbolica di neghentropia*, vale a dire di organizzazione non solo organica, quanto *organologica*, che produce *un'entropia altrettanto iperbolica*, e che, come il vivente, ad essa riconduce, ma *accelerando le velocità di differenziazione e di indifferenziazione* che costituiscono questo secondo *détour*, dove la velocità va intesa come un fattore cosmico locale.

11 C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, trad. it. di B. Garufi, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 402-403. Ringrazio Benoît Dillet che mi ha ricordato questo testo nel corso del suo intervento durante il convegno General Organology da lui organizzato con il gruppo Noötechnics (proveniente da pharmakon.fr) presso l'Università di Canterbury nel novembre 2014. Cfr. <http://nootechnics.org>. Questo «non è che» («non ha fatto altro che») è analogo a ciò che Foucault produce a partire da *Sorvegliare e punire* come formula della retorica del «non è stato altro che», la quale è a mio avviso emblematica del post-strutturalismo che in tal modo realizza il compimento del nichilismo.

12 Cfr. il lemma «*avenue*», *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert.

13 A.N. Whitehead, op. cit., p. 11.

Tale *détour*, in cui consiste la vita tecnica, è *il desiderio come potere di infinitizzare*. È ingannevole lasciar credere, come fa Lévi-Strauss, che l'uomo abbia un' *essenza entropica* e che distrugga una «creazione» che sarebbe *per essenza neghentropica* in quanto «natura» – vivente, abbondante e feconda, fatta di vegetali e animali. In realtà, vegetali e animali sono programmazioni organiche di materia inerte altamente improbabili (come lo è ogni neghentropia), che si dispiegano solo intensificando a loro volta dei processi entropici: loro stessi non fanno che *deviare* [*détourner*] il divenire in maniera tanto provvisoria quanto vana. Consumando e perciò dissociando quelle che Lévi-Strauss chiama «strutture», ogni creatura vivente partecipa a un aumento locale di entropia allo stesso tempo in cui produce in modo ancora più locale un ordine neghentropico. Ciò che Derrida chiama la *différance*, se si potesse mettere in relazione la neghentropia con questo concetto, è prima di tutto una questione di *economia* e di deviazione. Se d'altronde è vero che la *différance* è un concatenamento di ritenzioni e protensioni, come sostiene Derrida in *Della grammatologia*, e se è vero che per gli esseri cosiddetti umani, ossia tecnici e noetici, i concatenamenti di ritenzioni e protensioni sono trans-formati dalle ritenzioni terziarie, allora si dovrebbe poter ridefinire a partire da tale concetto rivisitato di *différance* tanto l'economia quanto il desiderio (configurando i circuiti che si formano attraverso queste deviazioni come spire e spirali).

A differenza degli esseri puramente organici, gli esseri cosiddetti umani sono organologici, ossia *neghentropici (ed entropici) su due livelli*: da una parte, come esseri viventi, vale a dire organici, nel riprodursi inducono delle «piccole differenze» che stanno all'origine dell'evoluzione e quindi di ciò che Schrödinger descrive come entropia negativa¹⁴; dall'altra, come esseri artificiali, ossia organologici, differenziano ciò che da qui non è più semplicemente una specie, bensì un genere – rispecchiando così il processo d'individuazione psichica e collettiva descritto da Simondon.

Gli artifici costituiscono altre deviazioni, anch'esse più o meno effimere, tanto quanto gli insetti chiamati effimere, e altrettanto «senza perché» di quelle rose così apprezzate in Gran Bretagna, che a loro volta sono del tutto artificiali¹⁵. Ma questi artifici, dal momento che producono arti e opere, tanto artistiche quanto scientifiche, possono infinitizzarsi e infinitizzare i loro destinatari al di là di loro stessi, vale a dire al di là del loro proprio fine, proiettandoli nella protensione infinita di una promessa sempre ancora a venire, l'unica in grado di bucare l'orizzonte del divenire indifferenziato.

Si potrebbe replicare alla mia obiezione nei confronti di Lévi-Strauss che la neghentropia organologica, e non solamente organica, la quale costituisce ciò che descrivo come il *neganthropos*, è un acceleratore di entropizzazione che precipita la fine, e che da questo punto di vista riduce in definitiva l'essenziale, ossia il tempo della *différance*. Questo però sarebbe precisamente non comprendere ciò di cui parlo.

Si solleva certamente la questione della velocità, che in materia di fisica termodinamica, così come di biologia e di zoologia, è un fattore cruciale. Ma qui la questione riguarda una *politica* della velocità, dove si presentano delle possibilità opposte, e in cui si tratta di sapere *in cosa, dove, su che piano e per quanto tempo* ciò che Leroi-Gourhan, per definire la dinamica dell'ominazione, chiama la conquista dello spazio e del tempo¹⁶, *aumenta o riduce l'entropia*. Allo stesso modo, il concetto di idiotesto al quale sto lavorando, non intende solo sollevare una questione, ma, come diceva Deleuze, istituire un problema.

Nella situazione così eccezionale e insostenibile dell'Antropocene, solo la risoluta presa in

14 In tal senso Lévi-Strauss afferma che l'uomo non è entropico «quando si riproduce».

15 È precisamente con questo problema organologico che comincia il film *Tiresia* di Bertrand Bonello (Fr. 2003).

16 Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola I. Tecnica e linguaggio*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977, pp. 317 e segg.

carico della condizione organologica, nel senso di un aumento della neghentropia, può trasformare la velocità dei vettori tecnologici – come ad esempio accade con il digitale, che oggi raggiunge i 200000 Km al secondo, ossia i 2/3 della velocità della luce, perciò quattro milioni di volte più veloce dei flussi nervosi – e permettere letteralmente di guadagnare tempo, dunque differenziazione, nella misura in cui una transvalutazione dell'economia industriale ci inserisce precisamente nel Negantropocene, liberandoci dall'Antropocene.

Se la neghentropia iperbolica in cui consiste il divenire organologico dell'organico instaura una negantropologia che accelera il divenire (entropico ed antropico), essa trasforma anche quest'accelerazione in un avvenire che *differisce* tale divenire nei due sensi mobilitati da Derrida con la *différance*. Quest'ultima instaura un avvenire (neghentropico e negantropico) che costituisce la forma infinitizzante di protensione che è l'oggetto del desiderio come fattore d'individuazione e di integrazione (psichica, sociale e tecnica) – in mancanza del quale la *différance* sarebbe solo formale.

È di fronte a tali questioni – annullate dal triste proposito di Lévi-Strauss che distrugge l'*indeterminazione* dell'avvenire sotto il peso *probabilistico* del divenire – che bisognerebbe oggi reinterprete Spinoza.

5. *Intermittenza noetica e potlatch cosmico*

Gli esseri organologici sono capaci di organizzare deliberatamente queste opere neghentropiche e organo-logiche che chiamiamo negantropiche. A seconda di come essi procedono in questa organizzazione parimenti psichica e sociale, a seconda di come si prendono o meno cura del potere al tempo stesso antropico e negantropico in cui consistono i loro comportamenti, essi possono sia precipitare indifferentemente nello scatenamento entropico, sia al contrario differirlo – costituendo così una *différance*, che Simondon chiamerebbe un'individuazione e che penserebbe in termini di processo, come Whitehead¹⁷.

Anche noi sosteniamo il progetto di una negantropologia concepita come una cura e in tal senso come un'economia. Questa cura economa non è un semplice potere di trasformare antropologicamente il mondo (come «signore e padrone della natura»). Si tratta piuttosto di un sapere farmacologico che costituisce una negantropologia al servizio del Negantropocene – così come Canguilhem concepiva la funzione della biologia in quanto conoscenza della vita nella vita tecnica¹⁸ – sapere a partire dal quale Whitehead ha concepito la funzione della ragione in una cosmologia speculativa¹⁹.

Sicuramente si devono qualificare e identificare le “esternalità negative” che la “negantropia” genera nel corso dell'antropizzazione, mentre moltiplica i milieu detti “antropizzati”. Ma la questione non è considerare inutile la negantropia. È invece al contrario e precisamente passare dall'antropizzazione alla negantropizzazione coltivando una farmacologia positiva, tanto effimera quanto la vita immessa nel divenire come tutto ciò che “è” nell'universo – la negantropologia consiste dunque in una cura, che Lévi-Strauss ha sempre ignorato, *ignorando e censurando deliberatamente il pensiero di Leroi-Gourhan*²⁰.

Ciò dipende dal fatto che l'antropologia lévi-straussiana è *fondata* sulla rimozione dell'organologico, messo invece in evidenza da Leroi-Gourhan, e sull'ignorare la questione negantropologica che egli introduce, al di là di ogni antropologia. Rapportiamo ora questa repressione dell'organologico alla nozione di *dépense*, così come concepita da Georges

17 È precisamente la questione che ignorano i piccoli derridiani, tutti presi in un concerto di scimmie e pappagalli dieci anni dopo la morte di Derrida, quando mi rimproverano di smarrire la *différance* in una prospettiva antropocentrica.

18 Cfr. G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, trad. it. di F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1976; Id., *Il normale e il patologico*, trad. it. di D. Buzzolan, Einaudi, Torino 1998.

19 Cfr. A. N. Whitehead, *La funzione della ragione*, cit.

20 Su tali questioni, cfr. il seminario 2014 della scuola Pharmakon (www.pharmakon.fr).

Bataille:

Ogni volta che il senso di una discussione dipende dal valore fondamentale della parola utile, cioè ogni volta che viene affrontato il problema essenziale riguardante la vita delle società umane [...], è possibile affermare che la discussione è necessariamente falsata e il problema fondamentale eluso. [...] non esiste alcun mezzo corretto che consenta di definire ciò che è utile agli uomini.²¹

Qui sono in gioco delle «spese cosiddette improduttive»²², che si rapportano tutte al sacrificio, ossia alla

produzione di cose *sacre* [...] costituite da un'operazione di perdita.²³

Ogni perdita sacrificata, sacralizza e santifica un difetto d'essere più vecchio di ogni essere (ed è così che leggerei Lévinas). In questo *stato primordialmente difettoso* si costituisce un'intermittenza noetica, che non può che proiettarsi specularmente in e come una totalità cosmica negantropo-logicamente concepita – ossia come sapere e potere di biforcare nell'entropia.

Ogni biforcazione noetica, ossia quasi-causale, deriva da un *potlach cosmico* che distrugge, in effetti, enormi quantità di differenze e di ordini, proiettando su un altro piano una grandissima differenza, che costituisce un altro “ordine di grandezza” contro il disordine di un *kosmos* in divenire che, senza tale proiezione dell'ancora a venire dell'insaputo, si ridurrebbe a un universo senza singolarità²⁴.

La spesa, pur essendo una funzione sociale, mette capo immediatamente ad un atto agonistico di separazione, dall'apparenza antisociale. L'uomo ricco consuma la perdita dell'uomo povero creandogli una categoria di decadenza e di abiezione che apre la via alla schiavitù. [...] il mondo moderno, dell'eredità indefinitamente trasmessa dal mondo suntuario antico, ha ricevuto questa categoria, attualmente riservata ai proletari.

In questo mondo proletarizzato, il dispendio dell'«uomo ricco» diviene in ogni caso sterile:

Le spese assunte dai capitalisti per venire in aiuto ai proletari e dar loro l'occasione di elevarsi sulla scala umana sono solamente la testimonianza di impotenza - per esaurimento - a spingere fino in fondo il processo suntuario. Una volta realizzata la perdita dell'uomo povero, il piacere dell'uomo ricco si trova a poco a poco svuotato del suo contenuto e neutralizzato: fa posto a una specie di indifferenza apatica.²⁵

Il sapere ormai divenuto automatico è al cuore dell'economia, e corre il rischio di negarsi esso stesso come *computazione a-teorica*: riprenderò questo cantiere in una luce epistemica ed epistemologica in *L'avenir du savoir*. Vedremo allora che:

- la questione dell'avvenire del sapere è inseparabile da quella dell'avvenire del lavoro,
- essa deve tradursi in una *politica industriale alternativa* che renda alla Francia e all'Europa il loro posto nel divenire – e che permetta la trasformazione di questo divenire in futuri *[avenirs]*

21 G. Bataille, *Il dispendio*, trad. it. di F. Serna, Armando, Roma 1997, p. 55.

22 Ivi, p. 59.

23 Ivi, p. 60.

24 Sull'insaputo, cfr. P. Sauvanet, *L'insu: une pensée en suspens*, Paris, Arléa, 2011.

25 G. Bataille, *Il dispendio*, cit., pp. 73-74.

6. *Divenire, avvenire e negantropologia*

La nostra questione è l'avvenire – del lavoro, del sapere e di tutto quel che ciò genera, ossia tutto – dal momento che *non è dissolvibile* nel divenire. Che non sia dissolvibile non significa che non potrebbe dissolversi e risolversi senza che tale dissoluzione sia anche la sua sparizione, ossia *la nostra*. Questa dissoluzione possibile *di fatto* è ciò che non è possibile *di diritto*: *noi non abbiamo il diritto di risolverci*.

Il divenire è sottomesso al più probabile. L'avvenire è costituito dall'improbabile. In inglese è difficile intendere la differenza tra avvenire e divenire, poiché in questa lingua si traduce la parola avvenire con *future*, che in francese vuol dire futuro. Per noi francesi, il futuro ingloba tanto il divenire quanto l'avvenire. Non è dunque equivalente a ciò che qui sto chiamando avvenire. In inglese, bisognerebbe piuttosto tradurre avvenire con *to come*, a venire.

Lévi-Strauss non concepisce questa distinzione tra, da una parte, ciò che resta *radicalmente indeterminato* perché strettamente e costitutivamente *improbabile*, nonché *restante* sempre a venire, e dall'altra parte, ciò che è il più probabile, ossia statisticamente determinabile.

Se Lévi-Strauss evidentemente non ignora i numerosi discorsi filosofici che affermano la sovra-causalità della libertà – e dunque della volontà – nella natura e di fronte ad essa, non vede in essi fondamentalmente che un potere entropico, il quale accelera la degradazione del mondo, lungi dal differirla facendovi emergere nuove differenze. In tal modo Lévi-Strauss adotta il punto di vista nichilista di cui Nietzsche annunciava l'avvento settant'anni prima di lui.

Non possiamo accettare il punto di vista nichilista lévi-straussiano. Non possiamo e non dobbiamo risolverci a dissolverci nel divenire. Non possiamo perché ciò significherebbe non poter più promettere ai nostri discendenti un avvenire possibile, e non dobbiamo perché il ragionamento di Lévi-Strauss si basa su ciò che dall'origine della filosofia è stata una rimozione della dimensione negantropologica dell'anima noetica di quel che chiamiamo "l'essere umano", ossia *il passaggio dall'organico all'organologico* nel quale *consiste*.

Lévi-Strauss propone di comprendere l'antropologia come una entropologia. Ma non tiene assolutamente conto della neghentropia generata dalla forma tecnica della vita di cui parla Canguilhem, e che caratterizza l'anima noetica – di cui la stessa noesi (produttrice di quelle che Lévi-Strauss chiama "le opere" dell'uomo) è il frutto intermittente.

Ogni opera noetica, in quanto frutto intermittente della noesi, produce una biforcazione e una differenza singolare nel divenire, irriducibile alle sue leggi (improbabile, quasi causale e in questo senso libera – come libertà di pensare, libertà etica, libertà estetica). Bisognerebbe qui leggere Schelling. Ma essa genera anche un *pharmakon* che può ritorcersi contro il suo proprio gesto – ed è così che l'*Aufklärung* può dar luogo al suo contrario, ossia a quel che Adorno, Horkheimer e in seguito Habermas descrivono sulla scia di Weber come razionalizzazione.

Valéry, Freud e Husserl sottolineano prima di Lévi-Strauss questa duplicità dello spirito che era per i greci del periodo tragico la parte prometeica, epimeteica ed ermeneutica. Ma a differenza di Lévi-Strauss, né i tragici, né Valéry, né Freud, né Husserl avrebbero mai denegato la fecondità negantropologica della noesi e della sua condizione organo-logica.

Questo stesso diniego è caratteristico di un *nichilismo subito* da coloro che non concepiscono il *nichilismo agito* dal capitalismo assolutamente computazionale, quello cioè che ha perduto lo spirito – e ciò non solo a causa della rottura con la sua origine religiosa e la dissoluzione della credenza in credito fiduciario e numerale, ma per via della distruzione che esso opera di ogni teoria attraverso l'ideologia correlativista fondata sul calcolo intensivo applicato ai "big data".

La perdita dello spirito del capitalismo si traduce allora nella proletarizzazione integrale dello stesso spirito. Combattere questo stato di fatto per restaurare uno stato di diritto significa prescrivere al *pharmakon* digitale che lo rende possibile un nuovo stato di diritto in grado di riconoscere questa situazione farmacologica, ma che possa anche prescriverle le terapeutiche per formare una nuova età del sapere.

Il discorso di Lévi-Strauss è profondamente nichilista, letteralmente disperato, e fundamentalmente disperante – ed in quanto tale, non è né lucido (illuminante), né razionale. La razionalità non è sottomessa al divenire, ed è in ciò che costituisce l'unità delle diverse dimensioni della libertà, ossia dell'improbabile in quanto orizzonte indeterminato di ogni fine, degno di questo nome nel "regno dei fini", che è il *piano di interpretazione* di ciò che chiamiamo le consistenze. Queste ultime non esistono, nel senso che

la ragione è un fattore dell'esperienza che dirige e critica l'impulso verso la realizzazione di un fine concepito nell'immaginazione ma che nei fatti non esiste.²⁶

La ragione è un organo, come dice Whitehead, e tale organo organizza il passaggio dal diritto al fatto, vale a dire la realizzazione del diritto nei fatti, dal momento che il diritto è il nuovo, ossia la neghentropia:

La ragione è l'organo che pone l'accento sulla novità. Essa procura il giudizio grazie al quale il nuovo si realizza dapprima in progetto e in seguito nei fatti.²⁷

Le consistenze sono delle promesse – intrinsecamente improbabili, ed è per questo che fanno desiderare un *neganthropos* che resterà sempre a venire²⁸, ossia improbabile²⁹. Questo improbabile è una primavera che risorge nell'inverno della degradazione universale, dal momento che l'universo localizzato sulla terra abitata è il luogo di

due tendenze fondamentali [...]. [la] decadenza della natura fisica. C'è, con una segreta ineluttabilità, la degradazione dell'energia. [...] L'altra tendenza è rappresentata dall'annuale rinnovamento della natura nella primavera, dal corso ascendente dell'evoluzione biologica. [...] La ragione è l'autodisciplina dell'elemento originario nella storia.³⁰

Questa disciplina è ciò che manca a Lévi-Strauss e alla sua entropologia.

(traduzione di P. Vignola e S. Baranzoni)

26 A.N. Whitehead, *op. cit.*, p. 12. Trad. modificata.

27 Ivi, p. 26. Trad. modificata.

28 Questo è il cantiere aperto da Gerald Moore.

29 L'oggetto del desiderio è alla lettera improbabile poiché è incomparabile - ed è anche a partire dal desiderio che Maurice Blanchot rivisita e discute l'improbabile di Yves Bonnefoy.

30 A.N. Whitehead, *op. cit.*, sommario introduttivo.