

**IL DIGITALE A SCUOLA.
RIFLESSIONI CRITICHE SUL TEMPO PRESENTE**

a cura di Silvia Capodivacca

Silvia Capodivacca, *Introduzione*

Silvano Tagliagambe,
*Società disciplinari, società del controllo e
società dell'incertezza radicale*

Silvia Capodivacca, *Educazione e controllo
dopo le società disciplinari.
Una lettura del Poscritto di Deleuze*

Gabriele Giacomini,
*Misurare il potere digitale.
Sull'urgenza di un'educazione alla tecnologia*

Floriana Ferro, *La relazione tra docente e
discente in chiave fenomenologica:
i cambiamenti apportati dalla DaD*

Marcello Barison, *Continuo e discreto.
Coscienza analogica e riduzione digitale*

Fabio Grigenti, *Hackers.
Lo spirito di una tecno-episteme*

MISCELLANEA

Karin Stögner, Stefano Marino and Ines
Zampaglione. *Critical Theory and Feminism
Today: An Interview with Karin Stögner*

**PERSPECTIVES ON NANCY FRASER'S THOUGHT:
PHILOSOPHY, FEMINISM, CAPITALISM, AND THE
CLIMATE CRISIS**

edited by Valentina Antoniol, Olimpia
Malatesta
and Stefano Marino

Valentina Antoniol, Olimpia Malatesta and
Stefano Marino, *Introduction*

Sandro Mezzadra,
*Verso una nuova teoria dello sfruttamento.
Dialogando con Nancy Fraser*

Vanessa Riela, *Nancy Fraser e il dibattito sul
socialismo nel XXI secolo*

Fulvia Giachetti, *Un'ampia concezione della
critica. Nancy Fraser e la questione neoliberale*

Anna Cavaliere, *Fraser legge Never Let Me
Go. Una lezione sulla giustizia a tre dimensioni*

Paola Rudan,
*Che cosa resta del riconoscimento?
Rileggere Fraser e Butler nell'algorithmic turn*

Ermelinda Rodillo,
*The Critical Need for an Anticapitalist and
Intersectional Paradigm
for Ecological Thinking*

Lautaro Leani, *Thinking Ableism
through Heterocissexism.
A Critical Review of Fraser's Redistribution-
Recognition Pair from a Queer-Crip
Perspective*

RECENSIONI

Stefano Marino, *Aesthetic Politics and/
or Political Aesthetics Today: On Aesthetic
Perspectives on Culture, Politics, and
Landscape: Appearances of the Political*

BIOGRAFIE AUTORI

SCENARI #18

SCENARI

#18
2023

Rivista semestrale di filosofia contemporanea



MIMESIS

Mimesis Edizioni
Scenari
www.mimesisedizioni.it

24,00 euro



MIMESIS

SCENARI | #18

GIUGNO
2023

Rivista di estetica e metafisica

SCENARI

Direttori

Petar Bojanić (Univerzitet u Beogradu)
Luca Taddio (Università degli Studi di Udine)

Vice-Direttore

Stefano Marino (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna)
Marcello Ghilardi (Università degli Studi di Padova)

Redazione

Valentina Antoniol (Università degli Studi di Bari Aldo Moro) / Marcello Barison (Libera Università di Bolzano) / Emma Lavinia Bon (Università del Piemonte Orientale) / Lorenza Bottacin Cantoni (Università degli Studi di Padova) / Silvia Capodivacca (Università degli Studi di Udine) / Andrea Colombo (Università di Rijeka) / Damiano Cantone (Sapienza Università di Roma) / Floriana Ferro (Università degli Studi di Udine) / Simone Furlani (Università degli Studi di Udine) / Alberto Giacomelli (Università degli Studi di Padova) / Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova) / Giovanni Mugnaini (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna) / Federica Negri (IUSVE) / Chiara Pasqualin (Universität Koblenz-Landau) / Roberto Revello (Università degli Studi dell'Insubria) / Rolando Vitali (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna e Università di Jena)

Comitato scientifico

Marcello Barison (Libera Università di Bolzano) / Felice Cimatti (Università della Calabria) / Emanuele Coccia (École des hautes études en sciences sociales – EHESS) / Mario De Caro (Università degli Studi Roma Tre) / Massimo Donà (Univer-

sità Vita-Salute San Raffaele di Milano) / Enrico Fongaro (Università Nagan di Nagoya, Giappone) / Giacomo Fronzi (Università del Salento) / Samir Gandesha (Simon Fraser University of Vancouver) / Johan F. Hartle (Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe) / Micaela Latini (Università degli Studi dell'Insubria) / Giovanni Leghissa (Università degli Studi di Torino) / Gianfranco Marrone (Università degli Studi di Palermo) / Roberto Masiero (Università Iuav di Venezia) / Andrea Mecacci (Università degli Studi di Firenze) / Nickolas Pappas (City University of New York) / Luigi Perissinotto (Università Ca' Foscari di Venezia) / Lars Rensmann (Rijksuniversiteit Groningen) / Vicente Sanfelix (Universitat de València) / Richard Shusterman (Florida Atlantic University) / Davide Tarizzo (Università degli Studi di Salerno) / Francesco Valagussa (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano) / Vincenzo Vitiello (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano) / Jean-Jacques Wunenburger (Université Jean Moulin Lyon 3)

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

“Scenari” è presente nell'elenco delle riviste scientifiche per le aree 11 e 14 e di Classe A per l'area 11 (Settore 11/C4 – Estetica e Filosofia del linguaggio) dell'Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca (ANVUR).

Risulta inoltre indicizzata in:

- Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP)
- ERIH PLUS
- The Philosopher's Index

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9791222301846
ISSN print 2420-8914
ISSN online 2785-3020

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 24 del 30 gennaio 2015.

Illustrazione di copertina di Renato Calligaro.

Indice

Il digitale a scuola. Riflessioni critiche sul tempo presente

a cura di Silvia Capodivacca

- 7 Silvia Capodivacca, *Introduzione*
- 11 Silvano Tagliagambe, *Società disciplinari, società del controllo e società dell'incertezza radicale*
- 41 Silvia Capodivacca, *Educazione e controllo dopo le società disciplinari. Una lettura del Poscritto di Deleuze*
- 54 Gabriele Giacomini, *Misurare il potere digitale. Sull'urgenza di un'educazione alla tecnologia*
- 68 Floriana Ferro, *La relazione tra docente e discente in chiave fenomenologica: i cambiamenti apportati dalla DaD*
- 84 Marcello Barison, *Continuo e discreto. Coscienza analogica e riduzione digitale*
- 101 Fabio Grigenti, *Hackers. Lo spirito di una tecno-episteme*

Miscellanea

- 129 Karin Stögner, Stefano Marino and Ines Zampaglione. *Critical Theory and Feminism Today: An Interview with Karin Stögner*

Perspectives on Nancy Fraser's Thought: Philosophy, Feminism, Capitalism, and the Climate Crisis

edited by Valentina Antoniol, Olimpia Malatesta
and Stefano Marino

- 145 Valentina Antoniol, Olimpia Malatesta and Stefano Marino, *Introduction*

- 155 Sandro Mezzadra, *Verso una nuova teoria dello sfruttamento. Dialogando con Nancy Fraser*
- 172 Vanessa Riel, *Nancy Fraser e il dibattito sul socialismo nel XXI secolo*
- 191 Fulvia Giachetti, *Un'ampia concezione della critica. Nancy Fraser e la questione neoliberale*
- 207 Anna Cavaliere, *Fraser legge Never Let Me Go. Una lezione sulla giustizia a tre dimensioni*
- 219 Paola Rudan, *Che cosa resta del riconoscimento? Rileggere Fraser e Butler nell'algorithmic turn*
- 241 Ermelinda Rodillo, *The Critical Need for an Anticapitalist and Intersectional Paradigm for Ecological Thinking*
- 256 Lautaro Leani, *Thinking Ableism through Heterocissexism. A Critical Review of Fraser's Redistribution-Recognition Pair from a Queer-Crip Perspective*

Recensioni

- 279 Stefano Marino, *Aesthetic Politics and/or Political Aesthetics Today: On Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape: Appearances of the Political*
- 293 Biografie autori

Il digitale a scuola
Riflessioni critiche sul tempo presente
a cura di Silvia Capodivacca

Introduzione

Poco prima del lancio di ChatGPT, l'ormai noto chatbot di intelligenza artificiale sviluppato dall'OpenAI fondata da Elon Musk, è stata organizzata all'Università di Udine una giornata di studi durante la quale, in presenza di filosofi e pedagogisti, si è discusso del modo in cui la tecnologia sta influenzando le attività didattiche e la crescita degli studenti. La cornice teorica di riferimento è stata caratterizzata in quell'occasione da uno scritto di Gilles Deleuze – *Poscritto sulle società di controllo* – che, pur in poche pagine, restituisce in modo particolarmente vivido e incredibilmente accurato una fotografia degli sviluppi sociali e antropologici delle decadi successive alla sua pubblicazione. A partire da questa comune lettura, il focus di alcuni interventi è stata la didattica a distanza, uno strumento che abbiamo imparato a conoscere durante la pandemia e che, con luci e ombre, ha connotato e rivoluzionato la quotidianità scolastica. Altri partecipanti hanno invece considerato, più in generale, le sempre più frequenti incursioni di internet e del telefonino nella *routine* educativa, mostrando come questi strumenti siano sempre meno facilmente classificabili come tali, cioè come meri mezzi che concorrono alla realizzazione di obiettivi ad essi estrinseci. Piuttosto, la tecnologia informatica ha una curva di sviluppo esponenziale e condiziona ormai in modo inequivocabile i processi di apprendimento, determinandone cambiamenti strutturali rispetto al passato. Il filtraggio eseguito dallo schermo nell'interazione con gli altri, la spasmodica disponibilità di immagini, la facilità di accesso alle informazioni, la delega mnemonica ai dispositivi elettronici che accompagnano e scandiscono le nostre giornate, ma anche l'inconsistenza del concetto di *privacy* così come la fragilità di quello di autorialità sono solo alcuni degli aspetti che connotano l'attuale stare al mondo, molto diverso dal *modus vivendi* invalso fino agli ultimi decenni del secolo scorso.

Ho fatto riferimento all'ormai noto *software* di Intelligenza artificiale poiché la pubblicazione di ChatGPT ha segnato un'ulteriore e significativa tappa nella trasformazione a cui stiamo assistendo e al contempo ha reso importante non interrompere il dialogo iniziato nell'autunno dello scorso anno. Durante questi ultimi mesi sono stati sollevati molti interrogativi sull'umano e le sue metamorfosi, ma anche sulla possibilità delle

macchine di ibridarsi con la nostra intelligenza, di affiancarla o addirittura di soverchiarla. Le questioni sono state poste dall'opinione comune come dagli scienziati, e, in questo scenario, crediamo che anche la filosofia svolga un ruolo fondamentale, che consiste non tanto nel fornire delle risposte, ma che prova a inquadrare il problema dalla giusta prospettiva, a istruire adeguatamente l'ordine delle interrogazioni, in modo da poter mettere a disposizione lessico e concetti consoni al dibattito e alla personale presa di posizione di ciascuno in esso. Con questa convinzione, abbiamo predisposto un ulteriore appuntamento all'Università di Padova, cioè un convegno su Intelligenza Artificiale, transizione digitale e postumano tra filosofia ed epistemologia, nel quale si proseguirà in maniera auspicabilmente fruttuosa il dialogo con altre discipline, dal diritto all'informatica, dall'ingegneria alla matematica.

Quello che viene presentato nelle pagine a seguire è quindi la seconda tappa di un percorso più ampio, il risultato cioè in forma scritta della rielaborazione e talvolta del ripensamento degli interventi autunnali, aggiornati anche rispetto alle più recenti innovazioni tecnologiche. Apre la sezione il contributo di **Silvano Tagliagambe**, che al passaggio ormai classico dalle società disciplinari alle società di controllo propone di aggiungere un'ulteriore tappa, quella delle società dell'incertezza radicale: da quello di Foucault/Deleuze si passa dunque a considerare il pensiero di Nassim Taleb e il suo concetto di antifragilità come cifra del presente e paradossale punto di forza per ripensare il posto dell'uomo nell'epoca digitale. Ricchissimo di molti altri spunti di riflessione critica che ripercorrono trasversalmente la storia dell'epistemologia tanto quanto la letteratura, il saggio si chiude con una specifica messa a fuoco sul mondo della scuola, che non può restare indifferente alla rivoluzione in corso: si rischia altrimenti di tralasciarne i rischi tanto quanto le opportunità che essa offre. Anche l'articolo a mia firma (**Capodivacca**) si riferisce al testo deleuzeano dedicato alle società di controllo: di esso si propone una dettagliata analisi, cercando di mostrarne le molte implicazioni. Non sembra un caso, entro questo contesto, che il filosofo, nonostante la brevità dello scritto, in più di un'occasione si rivolga alle generazioni più giovani ed esemplifichi diversi passaggi del suo discorso facendo riferimento alla scuola: l'ambizione del contributo è di comprendere quali sono le possibili conseguenze e forme di attualizzazione delle sue considerazioni. **Gabriele Giacomini** affronta la questione da un punto di vista politico e sociologico, discutendo alcune clamorose conseguenze derivate dalla presenza sempre più massiccia della tecnologia nelle nostre vite, prima tra tutte l'apparente dis-intermediazione tra utente e azienda erogatrice di servizi, che si rivela tuttavia essere piuttosto una forma di neo-intermediazione (dove la funzione di filtraggio è esercitata, per esempio, dal quasi monopolio esercitato dalle cosiddette GAFAM). *Gatekeeping, fil-*

ter bubbles ed *echo chambers* sono fenomeni sempre più diffusi, sulla base dei quali si deve aggiornare anche il sistema educativo, per promuovere una presenza sempre più consapevole nella realtà, materiale o virtuale, in cui ci muoviamo. Il ragionamento di **Floriana Ferro** adotta una prospettiva squisitamente fenomenologica e si focalizza sui mutamenti occorsi nel mondo della scuola in seguito all'adozione della metodologia della Didattica a distanza, resasi necessaria dalla recente emergenza pandemica. Centrale, nella sua analisi, è il concetto di corpo, inevitabilmente sacrificato nell'orizzonte virtuale della Dad. L'autrice, assumendo sperimentalmente la prospettiva del docente e quella del discente, ci dimostra che il rapporto con la corporeità è tutt'altro che marginale nel processo di crescita personale e che la didattica a distanza è uno strumento utile in termini compensativi ma non sostitutivi della presenza. **Marcello Barison** propone una disamina di ampio respiro nella quale, partendo da Aristotele per arrivare fino a Roberto Calasso, intende dimostrare che l'atto del pensare richiede continuità ed è quindi incompatibile con la struttura discreta del pensiero computazionale digitale. Ci spiega l'autore che la griglia binaria alla base dello sviluppo dell'AI è in grado di simulare in modo sempre più verosimile i processi cognitivi, anche se non dobbiamo perdere di vista il fatto che si tratta comunque di una copia, di un'imitazione dell'intelligenza, che non condivide con l'originale la medesima struttura ontologica. Anche in questo caso, la deriva 'apocalittica' viene tuttavia scongiurata, rivelando che l'operatività digitale costituisce comunque una componente fondamentale del funzionamento della mente, cioè del meccanismo di sostituzione che sta alla base del progresso scientifico ma anche delle più comuni operazioni di linguaggio. Chiude la sezione **Fabio Grigenti**, che si inoltra nell'universo hacker, un mondo che l'educazione trascura ma che spesso costituisce, per chi vi partecipa, un'alternativa a meccanismi di apprendimento ritenuti poco stimolanti da studenti molto più al passo dei loro docenti sulle questioni tecnologiche e alla ricerca di vie di fuga dal "deserto del reale". Invece che marginalizzarlo, bisognerebbe mettersi nella condizione di comprendere più da vicino questo fenomeno. La coraggiosa ipotesi teorica al vaglio del contributo è quella che scorge nell'hackerismo una forma di tecno-episteme "che deve essere letta nel cotesto di una più ampia trasformazione dei saperi – anche della scienza – che si è attuata nel corso del Novecento".

Silvia Capodivacca

Silvano Tagliagambe

Società disciplinari, società del controllo e società dell'incertezza radicale

1. Gilles Deleuze: la società del controllo

Il saggio *Poscritto sulle società di controllo*, pubblicato da Gilles Deleuze prima ne *L'autre journal*, poi in *Pourparler*, nel 1990, dopo l'uscita di tutte le sue opere principali, prende avvio da una breve introduzione storica e teorica, in cui viene descritto il funzionamento della società disciplinare, indicando la famiglia, la fabbrica, la scuola, la caserma e il carcere come i suoi paradigmi fondamentali. La crisi, in forme, modalità e gradazioni diverse, di tutte queste istituzioni ha prodotto il passaggio alle società del controllo, caratterizzate, a differenza delle prime, da una flessibilità che dà luogo a continue variazioni, in quanto la vita dell'uomo non è più organizzata intorno ai luoghi del potere e tutto si mescola.

Se i luoghi emblematici della disciplina si alternavano con regolarità nella vita dell'uomo, il quale nasceva in una famiglia, andava a scuola, si spostava in caserma, poi in fabbrica ed eventualmente in carcere, quelli del controllo sono tutti ibridati, sovrapposti e mai fini a sé stessi. La differenza principale sta nel modo diverso in cui l'uomo è strutturato all'interno di queste due tipologie di società. In quelle disciplinari era rappresentato in due modi: la firma, attraverso il quale era riconosciuto in quanto individuo, e il numero di matricola, che indicava la sua posizione nella massa della fabbrica. In quella del controllo, al contrario, l'essenziale non è più né una firma né un numero, ma una cifra: non ci si trova più di fronte alla coppia massa/individuo, ci dice Deleuze, in quanto gli individui sono diventati dei dividuali, dei campioni statistici di dati per i mercati e per il marketing, risultato di un processo di individualizzazione. Il capitalismo di sorveglianza che governa questo tipo di società ci ha trasformati in codici, entità disumanizzate il cui profilo è tracciato sulla base degli interessi costantemente monitorati guardando al consumo, con il conseguente affermarsi della convinzione, esplicita o implicita, che lo spettro delle opzioni disponibili sia definito dalle "gioie del marketing", da ciò che offre il mercato. Frammentato in miriadi di dati l'individuo diventa infinitamente calcolabile, comparabile, indicizzabile

e intercambiabile, soggetto a un processo di *dividuaione* che lo traduce in profilo, identificato attraverso i flussi di dati e da intendersi come integrale, in quanto comprende sia il corpo che la mente. L'atmosfera del suo vissuto è caratterizzata dal riferimento ossessivo al "reale": tempo reale, prodotti reali disponibili nei cataloghi dell'e-commerce, costi reali, reality show, "grammatizzazione delle relazioni" effettuata dal *social networking*, ossia il complesso di dinamiche di registrazione, formalizzazione e discretizzazione di ogni comportamento umano che lo trasforma in qualcosa di osservabile e misurabile, tutti aspetti, questi, in cui il reale assume la connotazione del diretto e dell'immediato, di qualcosa di non tradotto, non concettualizzato e non pensato.

Denunciare questo stato di cose e aspirare a liberarsene in qualche modo attraverso la sempre ricorrente critica della tecnologia è un'opzione non solo sterile e utopistica, ma inesorabilmente condannata all'insuccesso, in quanto quello tecnologico è l'ambiente nel quale si vive, e non da oggi, costituito da elementi tecnici che coevolvono da sempre, in misura minore o maggiore, assieme alle istituzioni sociali e agli individui, come hanno esemplarmente sottolineato già nel 1919 Pavel Florenskij, con il suo saggio *Organoproekcija* (La proiezione degli organi)¹, e, in tempi più vicini a noi, Andrés Leroi-Gourhan².

Florenskij nell'opera citata scrive infatti che:

gli oggetti si costruiscono a partire dalla vita organica profonda e non da quella superficiale, e in profondità ciascuno di noi ha potenzialmente nel suo corpo diversi organi non svelati, che può però rendere manifesti in proiezioni tecniche. Da questo deriva anche il contrario: la vita può realizzare tecnicamente la proiezione di alcuni organi prima che ci accorgiamo della loro esistenza anatomica e fisiologica in noi stessi o anche in altri organi-

¹ P.A. Florenskij, *Organoproekcija* (La proiezione degli organi). Il saggio è del 1919 e venne pubblicato una prima volta con notevoli riduzioni sulla rivista "Dekorativnoe iskusstvo SSSR" (L'arte decorativa dell'URSS), 145, 1969, pp. 39-42, tr. it. in B. Antomarini-S. Tagliagambe (a cura di), *La tecnica e il corpo. Riflessioni su uno scritto di Pavel Florenskij*, Franco Angeli, Milano, 2007. Una seconda e più accurata pubblicazione in lingua russa è apparsa sulla rivista di studi slavistici "Simvol", 28, 1992, pp. 153-170. Traduzione italiana nella versione integrale tratta dalla più recente edizione del saggio in P.A. Florenskij, *Sočinenija v četyrech tomach* (Opere in quattro volumi), a cura di A. Trubačev, M.S. Trubačeva e P.V. Florenskij, Mysl', Moskva 1994, vol 3/1, in P. A. Florenskij, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 159-184.

² A. Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière* (*Évolution et Techniques*, vol. 1), Albin Michel, Paris 1943, tr. It. Jaca Book, Milano 1993; *Milieu et Techniques* (*Évolution et Techniques*, vol. 2), Albin Michel, Paris 1945, tr. it. Jaca Book, Milano 1994. Id. *Le Geste et la Parole. I, Technique et Langage*, Albin Michel, Paris 1964; *Le Geste et la Parole II. La Mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris 1965, tr. it. *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio. La memoria e i ritmi*, Einaudi, Torino 1977.

smi, in altre creazioni non umane della vita, o forse anche nell'uomo allo stato di embrione. Se lo studio degli organismi è la chiave delle invenzioni tecnologiche, allora anche, viceversa, le invenzioni tecniche possono essere considerate come il reagente per la conoscenza di sé stessi. La tecnologia può e deve ispirare la biologia, così come la biologia deve ispirare la tecnica. Dentro di noi e anche nella vita scopriamo tecniche ancora non realizzate nella tecnologia – aspetti della vita ancora non studiati. La forma della tecnica e la forma della vita sono parallele; ma alcuni sviluppi dell'una possono andare avanti o rimanere indietro rispetto all'altra. E questo ci permette di giudicare ciascuna di queste linee per prevedere nei tempi lunghi, più di quanto abbiamo fatto finora, la forma della vita nella nostra mente, la forma della tecnologia nella realtà.³

La tecnica, dunque, spiega la vita perché quest'ultima, a sua volta, spiega gli artefatti e le macchine.

Letta in questa chiave, quella tra la vita e la tecnica si configura come una relazione in virtù della quale la prima *si esprime, si conosce, si modifica* tramite la seconda, che a sua volta si sviluppa ripercorrendo alcuni degli itinerari già seguiti dal processo di evoluzione della vita medesima.

Leroi-Gourhan, a sua volta, sottolinea che gli elementi tecnici sono materia inorganica organizzata e costituiscono la scena originaria dell'uomo, dalla selce scheggiata in poi. Fin da subito si ha a che fare con un processo di esteriorizzazione tale che, dal punto di vista paleontologico, la comparsa dell'uomo è la comparsa della tecnica. È lo *strumento*, ossia la *techne*, che inventa l'uomo, e non l'uomo che inventa la tecnica: l'uomo s'inventa nella tecnica inventando lo strumento – «esteriorizzandosi» tecno-logicamente. Ne consegue che un organo è il risultato, sempre provvisorio, di qualsiasi processo di individuazione, sia esso fisiologico, psichico, tecnico o sociale. In questo senso, esistono organi psico-fisiologici, organi artificiali e *organizzazioni* sociali o istituzionali che si rapportano gli uni agli altri attraverso dinamiche di co-evoluzione.

La strada da seguire per l'auspicato tentativo di liberazione dalla tirannia della società del controllo non può che essere un'altra, profondamente diversa. Dal momento che, come si è detto, la governamentalità algoritmica si basa su ciò che accade *qui e ora*, sull'osservabile e sul misurabile, su aspetti quali la raccolta dei dati tracciabili dei consumi e delle preferenze, delle condivisioni e dei "mi piace" esternati dagli utenti, occorre far ricorso a ciò che non rientra all'interno di questa griglia interpretativa, a quegli aspetti che la governamentalità suddetta non riesce,

³ B. Antomarini-S. Tagliagambe (a cura di), *La tecnica e il corpo. Riflessioni su uno scritto di Pavel Florenskij*, cit., pp. 41-42.

almeno per il momento, a catturare: alle spiegazioni *controfattuali*, a tutto ciò che riguarda che cosa *potrebbe* oppure *non potrebbe* essere o accadere, a ciò che è reale ma non fattuale, alle trasformazioni che *potrebbero o non potrebbero essere realizzate* nella nostra vita e nella società, facendo ben attenzione alla distinzione tra l'*impossibilità* di eseguire una trasformazione e la possibilità, ancora non attuata, di farlo.

2. L'insegnamento proveniente dalla ricerca scientifica e dalla tecnologia

Questa strada alternativa è tutt'altro che utopistica e astratta. Il riferimento alla realtà virtuale, al senso di possibilità, all'immaginazione e alle visioni che produce non è affatto qualcosa di astratto, pane da masticare per i filosofi, i poeti, gli artisti, ma è un'opportunità concreta, messa a disposizione dagli sviluppi della ricerca scientifica e della tecnologia, per dare nuove chiavi interpretative e sbocchi inediti al nostro vissuto.

Lo aveva ben compreso, già nel 1934, Bruno de Finetti, il quale in un saggio pubblicato quell'anno⁴, quando aveva 28 anni, fornisce uno splendido esempio di concezione costruttivista della scienza, un antidoto contro ogni cristallizzazione in "verità assolute" del territorio mobile della conoscenza. Questo è il punto: per l'uomo la previsione non è un fine, ma un mezzo, uno strumento per assumere decisioni efficaci, per cui è necessario abbandonare l'idea unidimensionale di "previsione" per passare a quella ben più complessa di "strategia", *basata sul ruolo attivo dell'osservatore*. Il suo approccio ha pertanto il merito di evidenziare come quella che possiamo definire la *pratica di costruzione* degli scenari futuri sia qualcosa di profondamente diverso dagli scenari in sé, dato che il suo obiettivo non è solo né prioritariamente l'analisi finalizzata alla previsione, ma piuttosto l'elaborazione del senso e della conoscenza che i soggetti partecipanti alla costruzione di questi scenari devono saper esprimere *per mobilitarsi in modo coeso e coordinato a un'azione che sia in grado di rendere antifragile il loro paesaggio*.

Il concetto di antifragilità, proposto di recente da Taleb⁵ per caratterizzare i sistemi capaci di "prosperare nel disordine", va oltre l'idea di "resilienza" in quanto, a differenza di quest'ultima, non denota la capacità dei sistemi medesimi di resistere agli shock, rimanendo gli stessi di prima, bensì la proprietà di uscire migliorati da questo confronto con la casualità, l'incertezza e il caos, come fa tutto ciò che sa *cambiare nel*

⁴ B. De Finetti (1934), *L'invenzione della verità*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

⁵ N.N. Taleb, *Antifragile: Things That Gain from Disorder*. Allen Lane, London 2012 (tr. it. *Antifragile. Prosperare nel disordine*, Il Saggiatore, Milano 2013).

tempo crescendo: l'evoluzione, la cultura, le idee vincenti, i buoni sistemi politici, l'innovazione tecnologica. Fare riferimento a questo concetto significa dunque porsi l'obiettivo di un ridisegno dell'ambiente istituzionale nel quale si vive tale da metterlo in condizione di uscire irrobustito dall'imprescindibile inserimento nell'evoluzione delle economie globali, con il portato di impatto in termini socioeconomici per la dimensione locale che esso comporta.

De Finetti non si è dunque voluto limitare a evidenziare gli aspetti osservativi e descrittivi della buona scienza, ma si è impegnato con successo a identificare in modo profondo l'aspetto *costitutivo* dell'incertezza, che va dunque considerata non un ostacolo alla crescita e allo sviluppo della conoscenza, ma un vincolo che, se ben interpretato e utilizzato, può costituire al contrario una risorsa preziosa e insostituibile. Per evidenziare la concretezza di questa prospettiva egli ha modellato un rigoroso e originale approccio alla teoria delle probabilità, caratterizzato da una concezione soggettivistica basata sul presupposto che, nei casi di alta complessità, dobbiamo ricorrere, per l'appunto, a una *scommessa razionale*, a una scelta deliberata dell'osservatore. L'incertezza è la *frontiera mobile* della conoscenza: non abbiamo altra scelta, dato che la scissione tra l'evoluzione deterministica dei singoli sistemi che non interagiscono, che approda alla loro descrizione, e il passaggio all'azione che rende possibile l'osservazione e la misura, le quali provocano, come mostra la meccanica quantistica, una transizione *discontinua* dallo stato iniziale a uno degli stati finali possibili, ci obbliga a prendere atto di quanto sia infondata la speranza» di chi ritiene che la probabilità di un evento futuro sia tanto maggiore quanto maggiore è la frequenza osservata di eventi "analoghi". Aggiunge però che, mentre è impossibile una giustificazione *globale* di questa regola, è possibile una sua giustificazione *locale*, ricorrendo a una nuova ipotesi, estremamente chiara e semplice – l'ipotesi di *scambiabilità*, individuata proprio da lui⁶.

A dimostrazione di quanto sia attuale questa lezione di de Finetti un libro di John Kay e Mervyn King⁷, uscito all'inizio del mese di marzo del 2020, ci fa capire meglio di ogni altro i problemi e le sfide di fronte ai quali si trova oggi la ricerca scientifica. I due autori, il primo dei quali ha insegnato economia all'Università di Oxford, alla London Business School e alla London School of Economics ed è

⁶ Il termine usato da B. de Finetti nel suo testo fondamentale del 1934 *L'invenzione della verità* è quello di «eventi equivalenti». Si deve a Maurice Fréchet l'introduzione della locuzione «eventi scambiabili [*événements échangeables*]» nel suo *Les probabilités associées à un système d'événements compatibles et dépendants*, Hermann, Paris 1939.

⁷ J. Kay, M. King, *Radical Uncertainty: Decision-Making Beyond the Numbers*, WW Norton & Co, New York 2020.

stato per molti anni collaboratore fisso del *Financial Times*, mentre l'altro è stato dal 2003 al 2013 Governatore della Banca d'Inghilterra, sottolineano che la maggior parte delle situazioni della nostra vita comporta ormai un'incertezza radicale per la quale i dati storici non forniscono una guida utile ai risultati futuri. L'incertezza radicale di cui essi parlano non può essere descritta nei termini probabilistici applicabili a un gioco d'azzardo. Non è solo che non sappiamo cosa accadrà. Spesso non sappiamo nemmeno il tipo di cose che potrebbero accadere. Non ci stiamo quindi riferendo ai "cigni neri" identificati da Nassim Taleb⁸ – eventi sorprendenti che nessuno avrebbe potuto prevedere fino a quando si verificano, sebbene questi "cigni neri" siano esempi di radicale incertezza. Stiamo enfatizzando, scrivono gli autori, la vasta gamma di possibilità che si trovano tra il mondo di eventi improbabili che possono tuttavia essere descritti con l'aiuto di distribuzioni di probabilità e il *mondo dell'inimmaginabile*. Questo è un mondo di futuri incerti e conseguenze imprevedibili, su cui vi è la necessaria speculazione e *inevitabile disaccordo* – disaccordo che è arduo cercare di risolvere.

Per affrontare l'inimmaginabile occorre far ricorso ai periodi ipotetici, alle visioni, a tutte le risorse di immaginazione e creatività di cui l'uomo dispone: quelle che sono alla base degli esperimenti mentali, come l'onda a cavalcioni di Einstein, il gatto di Schrödinger, il paradosso di Einstein, Podolsky e Rosen, l'esperimento della doppia fenditura di Feynman che da "mentale" è diventato poi effettivo con l'esperimento, che è stato definito "il più bello del mondo", fatto per la prima volta negli anni Settanta a Bologna⁹, che costituiscono la risposta di scienziati geniali a questa sfida posta dall'incertezza radicale e dall'inimmaginabile e grazie ai quali si è riusciti a proporre teorie rivoluzionarie, come la relatività ristretta,

⁸ N. N. Taleb, *The Black Swan*, Random House and Penguin Books, New York 2007, tr. it. *Il Cigno nero. Come l'improbabile governa la nostra vita*, Il Saggiatore, Milano 2008.

⁹ L'esperimento in questione può essere così descritto. Una sorgente fornisce gli elettroni che passano in una doppia fessura realizzata con un campo magnetico. Il campo può essere modulato in modo che le fessure siano più lontane o più vicine. Sullo schermo si osserva chiaramente che gli elettroni si materializzano solo in certe posizioni, lasciando delle strisce vuote, esattamente come fa un'onda che ha dei massimi e dei minimi. Eppure, si tratta di particelle. Questo esperimento è stato realizzato trent'anni dopo Heisenberg, De Broglie e altri, ma mostra in modo clamoroso la predizione misteriosa e affascinante della meccanica quantistica. Se vogliamo 'battere' il principio di indeterminazione e cercare di vedere in quale delle due fessure è passato l'elettrone, possiamo immaginare la presenza di un ipotetico osservatore, vale a dire di uno strumento di misura: se l'osservatore può capire da che parte passa l'elettrone, la figura d'interferenza scompare. L'elettrone è tornato a comportarsi come una particella, perché ho aggiunto un pezzo d'informazione in più determinando da che parte è passato. Se lo osservo, passa da una sola parte, se non lo osservo riprende il comportamento ondulatorio e passa da entrambe le parti.

la relatività generale e la meccanica quantistica, che oggi costituiscono i cardini della nostra conoscenza della realtà esterna. Raggiungere l'obiettivo di superare e "addomesticare" ciò che appare inimmaginabile con la capacità di immaginazione di cui l'uomo dispone è davvero un'impresa improba che oltre a dare una grande soddisfazione a chi la sa affrontare consente alla ricerca scientifica di compiere d'un tratto balzi in avanti impressionanti.

L'immaginazione di menti geniali non potrebbe però tradursi in questo avanzamento della conoscenza se non fosse accompagnata e sorretta dalla capacità di superare il disaccordo di cui parlano Kay e King creando nuove e più avanzate forme di consenso all'interno della comunità dei ricercatori.

Oggi questa idea dell'uomo come interprete e agente, la cui funzione non può limitarsi alla descrizione e alla previsione, ma è chiamato a scelte impegnative e a decisioni da cui dipende la sorte del pianeta, sta emergendo sempre più come questione cruciale e imprescindibile a livello non solo culturale, ma anche politico e sociale, al di là delle controversie su temi e concetti come quelli di sostenibilità, sviluppo, crescita e decrescita, principio di precauzione, rapporti intergenerazionali.

Non a caso il premio Nobel della fisica 2022 è stato assegnato a fisici come Alain Aspect, John Clauser e Anton Zeilinger, i quali hanno avuto il merito di raccogliere la sfida teorica lanciata da Albert Einstein, Boris Podolsky e Nathan Rosen, pubblicato il 15 maggio 1935 dalla rivista scientifica statunitense "Physical Review"¹⁰, una pietra miliare della fisica, noto come paradosso EPR dalle iniziali degli autori. Questi ultimi avevano mostrato che l'interpretazione di Copenaghen della meccanica quantistica, quella "ortodossa" di Niels Bohr, Max Born, Werner Heisenberg, deriva teoricamente dal fenomeno dell'*entanglement*, cioè degli stati intrecciati o intricati, considerato paradossale perché ritenuto incompatibile con la relatività ristretta e, più in generale, con il principio di località. Da ciò scaturì la loro convinzione che la teoria quantistica fosse incompleta e che andasse pertanto integrata con il riferimento a variabili nascoste.

I tre fisici ai quali è stato assegnato il premio Nobel, al contrario, hanno dimostrato sperimentalmente che, nel caso degli stati intrecciati, appunto, ciò che accade a una particella determina ciò che accade all'altra, anche se le due sono molto distanti tra loro, per cui si ha una sorta di "abbraccio a distanza" tra loro, in seguito al quale la prima può anche trasferire il suo stato alla seconda, diventando di fatto identica a essa, il suo gemello.

¹⁰ A. Einstein, B. Podolsky, N. Rosen, *Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?*, "Physical Review", vol. 47, n. 777.

Questi sviluppi hanno dunque trasformato quello che appariva agli scienziati geniali che l'avevano ideato un paradosso teorico in una soluzione pratica, densa di implicazioni di grande rilievo e destinate ad avere un'incidenza e un impatto inimmaginabile sul nostro vissuto e di rivoluzionarlo, come ha giustamente osservato il premio Nobel della fisica del 2021 Giorgio Parisi, il quale non ha caso ha subito parlato di applicazioni, come il computer quantistico, che cambierà le nostre vite.

Il Metaverso e il gemello digitale, frutto anche di questi sviluppi e risultati, ci danno la possibilità di modellizzare fenomeni estremamente complessi, come il cambiamento climatico e il funzionamento del nostro cervello, creandone una replica dinamica e autonoma, la quale cresce insieme al suo fratello fisico e può evolversi fino ad arrivare a contenere tutte le informazioni dell'altro attraverso una rappresentazione tridimensionale dei suoi aspetti. Non si tratta pertanto di una semplice copia o di un'immagine speculare. L'associazione, l'"abbraccio" tra la realtà fisica e quella virtuale consente di attivare un'analisi dei dati e un monitoraggio dei sistemi del primo tale per cui risulta possibile ragionare in modalità predittiva, affrontando i problemi prima ancora che questi si verifichino e valutando *ex ante* la bontà e l'efficacia delle scelte che vengono fatte e delle decisioni che vengono prese di volta in volta.

Siamo quindi in presenza di una relazione interattiva tra mondo della realtà e mondo della possibilità che costituisce la prova migliore di quanto crescerebbe e migliorerebbe la nostra capacità di resistenza e di opposizione alla società del controllo se ci servissimo in misura ben maggiore di quanto non si faccia generalmente della capacità, insita nella natura umana, di produrre visioni e immaginazioni produttive, trasformando il classico "se fosse..." da sogno e utopia in un impegno concreto e operativo di cambiamento della realtà, frutto della tendenza a vedere e pensare altrimenti.

3. Un nodo problematico fondamentale

Come detto questa capacità è insita nella natura umana e ne costituisce un aspetto costitutivo fondamentale e insopprimibile. Lo mette in evidenza, ad esempio, Vladimir Jakovlevič Propp all'inizio del suo fondamentale saggio *Morfologija skazki*¹¹, nel quale analizza e sottopone a un esame critico gli schemi di classificazione delle fiabe, anticipando aspetti rilevanti dell'analisi strutturale in linguistica e in antropologia, pone una

¹¹ V.I. Propp, *Morfologija skazki*, Akademija, Leningrad 1928, tr. it. a cura di G. L. Bravo *Morfologia della fiaba*, con un intervento di C. Lévi-Strauss e una replica dell'autore, Einaudi, Torino 1966.

questione cruciale: “ Come spiegare la favola del Principe Ranocchio in Russia, in Germania, in Francia, in India, in America, tra i pellerossa e nella Nuova Zelanda, quando l’esistenza di rapporti tra questi popoli è storicamente indimostrabile?”¹².

In questa fiaba, com’è noto, il protagonista può passare indifferente da un aspetto umano a uno animale dal quale è in grado di liberarsi solo grazie a un incantesimo in questo caso, come in tantissimi altri racconti, in virtù di un bacio. L’aspetto rilevante di questo intreccio è che anche sotto le spoglie dell’animale il principe vive una vita “umana”, fatta degli stessi impulsi e stimoli, dei medesimi dolori e delle medesime gioie di tutti gli uomini, per cui la trama si sviluppa in una dimensione non solo senza spazio e tempo definiti, ma intermedia tra due nature, quella esteriore del ranocchio e quella interiore della persona umana.

Questa doppia identità, questo duplice ruolo contestuale di animale e uomo presente, come tema narrativo di base, nelle fiabe di culture tanto lontane e diverse contiene in nuce, avvolto in un’atmosfera magica, un problema filosofico fondamentale, espressione del fatto che l’uomo vive congiuntamente in due mondi diversi e antitetici, quello visibile e quello invisibile, quello dell’effettuale e quello del possibile, quello della percezione e quello dell’immaginazione, ed è pertanto, contemporaneamente e in maniera ineliminabile, “il finito e l’infinito, l’animale e dio, è un’unione di angelo e bestia”, per cui, come lo definiva Plotino, richiamato dal già citato Pavel Florenskij, “è un essere dalla doppia vita, un *anfibio*”¹³. A queste considerazioni, già di per sé significative e probanti, Florenskij ne aggiunge una ulteriore, ancora più profonda, che si richiama a uno dei presupposti fondamentali del pensiero ortodosso: il principio della *théosis* o divinizzazione (*oboženie čeloveka*). In essa svolge una funzione di primo piano l’idea di una relazione tra essere umano e realtà divina, in cui quest’ultima è icasticamente paragonata a uno specchio senza macchia, osservato da differenti punti di vista dagli esseri umani i quali, come specchi imperfetti, a loro volta riflettono la natura divina. In questo paragone c’è un’eco ben precisa della Prima lettera ai Corinzi, laddove (13:9–12) si dice:

poiché noi conosciamo in parte, e in parte profetizziamo;
ma quando la perfezione sarà venuta, quello che è solo in parte, sarà abolito.
Quand’ero fanciullo, parlavo da fanciullo, pensavo da fanciullo, ragionavo da fanciullo; ma quando son diventato uomo, ho smesso le cose da fanciullo.

¹² Ivi, pp. 5 e 162.

¹³ P.A. Florenskij, *O tipach vozrastanija*, “Bogoslovskij vestnik”, II, 7, 1906, pp. 530-68, tr. it. *I tipi di crescita*, in ID., *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 82.

Poiché ora vediamo come in uno specchio, in modo oscuro; ma allora vedremo faccia a faccia; ora conosco in parte; ma allora conoscerò appieno, come anche sono stato appieno conosciuto¹⁴.

Gregorio Palamas, guida dell'Ortodossia in uno dei periodi più difficili della sua storia, protagonista di un duro dibattito teologico con Barlaam il Calabrese e più tardi con Gregorio Acindino, eletto nel 1347 Arcivescovo di Tessalonica, dove rimase dalla data della sua intronizzazione, nel 1350, fino alla morte, avvenuta all'età di 64 anni, il 14 novembre 1359, si riferisce esplicitamente a questo passo di Paolo di Tarso, lo riprende e lo sviluppa:

Ma ora vediamo in uno specchio, come s'esprime il grande Paolo. Che cos'è dunque lo specchio? In esso non appare forse proprio un'ombra dell'ombra, anche quando è meno nitido e levigato? E come potrebbe mostrare qualcosa, come potrebbe essere uno specchio, e come potremmo guardarvi dentro, se in esso non vi fosse nemmeno un'ombra dell'ombra? E qualcuno che renda sé stesso uno specchio limpido di Dio e, avendo ottenuto il favore di Dio, lo custodisca dentro di sé e lo incontri intellettivamente contemplando nella luce una luce sovranaturalmente superiore alla luce, che in nessun modo limita l'occhio che vede, come potrebbe non ricevere neppure l'ombra dell'ombra di Dio? E se con lo specchio ci riferiamo all'intelletto, e a un intelletto puro e senza macchia – natura immateriale e luce affine, se occorre dirlo, alla luce prima e più eccelsa –, esso, illuminato dalla stessa prima luce, come potrebbe non mostrare per partecipazione proprio quello che, rispetto alla causa, è l'archetipo? Come potrebbe non mostrare attraverso sé stesso la floridezza di quella bellezza nascosta, come anche il profeta dice che “lo splendore del nostro Dio è su di noi”? Come potrebbe, pur essendo e mostrandosi tale – un proguno di Cristo, un nunzio delle sue virtù – non avere neppure un'ombra dell'ombra di Dio?¹⁵

Pavel Florenskij, a sua volta, si riferisce esplicitamente a questa idea di Gregorio Palamas e la approfondisce, sottolineando che, proprio in virtù della sua collocazione in questo spazio tipicamente intermedio tra il visibile e l'invisibile, tra il finito e l'infinito, tra la terra e il cielo, l'uomo è:

un'entità *anfibia*, che vive sia nell'uno, sia nell'altro, intesse specifiche relazioni tra questo e quel mondo, e tali relazioni, per quanto l'occhio del positivist stenti a percepirle, tuttavia esistono e stanno alla base di tutte le ulteriori funzioni della parola. Questa base, evidentemente, punta a due direzioni: anzitutto muove *da colui che parla* verso l'esterno, come attività che da colui che

¹⁴ *La Sacra Bibbia*, 1 Lettera ai Corinzi, 13, 9-12, C.E.I., Ed. San Paolo, 2009.

¹⁵ Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2006, 559-561.

parla esce fuori verso il mondo; in secondo luogo, in quanto percezione che riceve colui che parla dal mondo esterno, va *verso colui che parla*. Detto altrimenti: attraverso la parola la vita viene trasformata e assimilata allo spirito. O ancora: la parola è magica ed è mistica. Considerare l'aspetto magico della parola significa comprendere *come* e *perché* noi possiamo agire nel mondo tramite la parola.¹⁶

Viene così ripresa, anche nel pensiero filosofico russo e nella cultura ortodossa, una questione di fondo, mirabilmente posta da Hegel in una sua profonda riflessione:

L'educazione spirituale, l'intelligenza moderna, producono nell'uomo *questa opposizione che lo rende anfibio in quanto egli deve vivere in due mondi che si contraddicono l'un l'altro*, cosicché anche la coscienza erra in questa contraddizione e, sballottata da un lato all'altro, è incapace di trovare per sé soddisfazione nell'uno o nell'altro. Infatti, da un lato noi vediamo l'uomo prigioniero della realtà comune e della temporalità terrena, oppresso dal bisogno e dalla necessità, angustiato dalla natura, impigliato dalla materia, in finì sensibili e nel loro godimento, dominato e lacerato da impulsi naturali e da passioni, dall'altro egli si eleva a idee eterne, a un regno del pensiero e della libertà, si dà come volontà leggi e determinazioni universali, spoglia il mondo della sua animata, fiorente realtà e la risolve in astrazioni, in quanto lo spirito fa valere il suo diritto e la sua dignità solo nell'interdire e maltrattare la natura, a cui restituisce quella necessità e violenza che ha subito da essa.¹⁷

Questa sua natura anfibia pone l'uomo di fronte alla costante esigenza di raggiungere e mantenere un *equilibrio attivo e dinamico* con il mondo in cui si vive, anche se non è facile, evitando di cadere, da un lato, nella tentazione di restare al di sopra della realtà, con l'utopia, dall'altro, al di sotto, con la rassegnazione. Quanto sia ardua questa sfida lo dimostra quella che Hegel considerava la malattia di certe manifestazioni di utopia romantica, l'ipocondria, quell'alternanza di fasi di furore progettuale e di esaltazione e di fasi di depressione e di rinuncia che, a suo giudizio, colpisce tutti coloro che, per non volere fare i conti con la "riottosa estraneità"¹⁸ del mondo, con la sua "burbera ritrosia", che si concede

¹⁶ P.A. Florenskij (1920), *Magičnost' slova*, a cura di N. K. Boneckaja, in 'Studia Slavica Hungarica', 1-4, 1988, tr. it. *Il valore magico della parola*, in Id., *Il valore magico della parola*, traduzione e a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2001, p. 51. Lo stesso saggio è presente, con il titolo *La natura magica della parola e altri saggi* nella trad. it. di E. Treu, in D. Ferrari-Bravo, *Slovo. Géométrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, Edizioni ETS, Pisa 2000, pp. 165-211.

¹⁷ G.W.F. Hegel (1817-1829), *Estetica*, trad. it. e a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1967, p. 65 (il corsivo è mio).

¹⁸ Ivi, p. 40.

solo a chi sa dominarlo effettivamente, pretendono di saltare oltre la realtà, di proiettarsi nell'ideale e nel possibile senza passare attraverso il tempo presente e lo spazio in cui, di fatto, si svolge la loro esistenza quotidiana. Costoro considerano l'ideale a portata di mano e s'impegnano, di conseguenza, in una frenetica e febbrile attività per realizzarlo: salvo poi concludere, dopo ripetuti e inevitabili fallimenti, che esso è irraggiungibile e sprofondare, di conseguenza, nella rinuncia a cercare, nell'inerzia più totale e nella depressione.

Ed è ancora Florenskij a evidenziare, precorrendo in qualche modo la successiva analisi di Propp, quanto questo fondamentale problema filosofico costituisca una riproposizione in altra forma e un approfondimento del motivo narrativo della duplice natura, bestiale e umana, presente nelle fiabe. A suo giudizio, infatti, per comprendere la profonda verità che la vita dell'uomo si svolge in uno spazio tipicamente intermedio e prendere atto di quanto sia concreta questa idea è sufficiente riferirsi al nostro corpo, che è:

la materializzazione del nostro istinto, della nostra vita più profonda, della nostra vita primordiale, [...] una *pellicola* che separa l'ambito dei fenomeni da quello dei noumeni. Se vogliamo, il nostro corpo può essere paragonato allo strato di *terreno* che separa la zona delle radici di una pianta da quella delle foglie e dei frutti. Il confine del corpo separa il buio del sottosuolo, cioè il subcosciente, dalla luce della coscienza; e con ciò essa, vicina anche al nostro spirito, divenendo simbolo viene allontanata e si fa evidente. La comprensione è allontanamento. Il corpo è la soglia concretizzata della coscienza, il *limen* dell'allontanamento, il *pathos* di grado zero della distanza. Quel che è *oltre* il corpo, dall'*altra* parte della pelle, è quella stessa tensione di autosvelamento, pur se celata alla coscienza; quel che è da *questa* parte della pelle è la datità immediata dello spirito, che perciò non è estrinsecata *al di fuori* di esso. Comprendendo mascheriamo e smettendo di comprendere smascheriamo noi stessi.¹⁹

La questione imprescindibile posta dalla trasposizione filosofica del problema di Propp relativo alla struttura narrativa della fiaba del principe Ranocchio è come deve essere inquadrata e impostata la relazione tra le due dimensioni in gioco, quella effettuale e manifesta dell'animalità e quella elevata, spirituale e invisibile, del mondo interiore, e quale sia il corrispondente del bacio di una donna come molla che fa scattare il passaggio dall'una all'altra, garantendo una presenza stabile e incisiva del

¹⁹ P.A. Florenskij, *Chozjajstvo*, articolo datato 20 novembre 1917, corretto in seconda stesura nel 1922 e pubblicato postumo per la prima volta sulla rivista "Simvol" (Simbolo) nel n. 28 del 1992. Tr. italiana *Lo strumentario*, in P.A. Florenskij, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, cit., pp. 201-207.

mondo dell'invisibile nell'ambito del vissuto. A esporre in termini chiari la sostanza di questo nodo cruciale è stato soprattutto uno scrittore di robusta formazione filosofica come Robert Musil, laureatosi in filosofia nel 1908 con una tesi su Ernst Mach, nel suo straordinario romanzo incompiuto *L'uomo senza qualità*, dove così presenta la sua opinione in proposito:

Per riuscire a varcare porte aperte, si deve badare al fatto che gli stipiti sono duri: questo principio che il vecchio professore aveva seguito per tutta la vita, è semplicemente un postulato del senso di realtà. Ma se c'è il senso di realtà, e di questo nessuno dubiterà, poiché è legittimo che esista, allora deve esistere anche qualcosa che si può chiamare senso di possibilità. Chi lo possiede, non dice ad esempio: "Qui è accaduto, accadrà, o deve accadere questo o quello", ma dirà: "Qui potrebbe, o dovrebbe accadere questo"; e se di qualcosa gli si spiega che è come è, allora penserà: "Certo, ma potrebbe anche essere diversamente"... Le conseguenze di questa indole creativa, com'è evidente, possono essere significative, e purtroppo spesso fanno apparire sbagliato quel che gli uomini ammirano e lecito ciò che essi vietano, o entrambe le cose fanno indifferenti. Questi individui della possibilità vivono, come si suol dire, in una trama più sottile, fatta di fumo, immaginazione, fantasticherie e congiuntivi; se un bambino manifesta una tale tendenza, gliela si fa passare con metodi energici e, davanti a lui, quelle persone vengono definite visionarie, sognatrici, vigliacche e saccenti o critiche.²⁰

4. Senso della realtà e senso della possibilità

Come individuare e varcare le "porte aperte" dall'effettuale al possibile e viceversa, operando quel passaggio fondamentale che ci consente, come scrive Florenskij, di agire nel mondo tramite il pensiero e la parola e di dare sostanza, incidenza e concretezza allo sguardo rivolto verso l'alto e il cielo?

È il problema classico dell'altrove, del pensare altrimenti, dell'immaginare modalità alternative di vita rispetto a quelle che si stanno effettivamente conducendo. Si tratta di accedere a un rovesciamento di prospettiva che esige di porsi su un argine opposto rispetto a quello che si è abituati a frequentare e a privilegiare. La mossa più irriverente e geniale in questa direzione è quella di Erasmo da Rotterdam²¹, che vede nella follia e nel suo elogio la chiave di volta di quel radicale mutamento di stato

²⁰ R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, romanzo, 1930-1933. Incompiuto. Tradotto in italiano col titolo *L'uomo senza qualità*, Mondadori, Milano 2014, cap. 4.

²¹ Erasmo da Rotterdam, *Moriae encomium, seu Laus Stultitiae* (1509), pubblicata a cura dell'autore prima a Parigi nel 1511 e poi a Basilea nel 1515.

che nelle fiabe è reso possibile dagli impulsi pulsionali di un'amata che, incurante dei richiami della ragione e dal freno che dovrebbe essere costituito dai concetti di misura, di saggezza di vita, di prudente accettazione del reale, si lascia andare a un irragionevole trasporto, suggellato con un bacio, nei confronti della bestia che le sta di fronte.

In questa sua incidenza la follia c'insegna qualcosa che è anche di più del vero senno e della vera saggezza: c'insegna l'arte del saper vivere e del sapere rendere la vita almeno tollerabile. Erasmo mostra di conoscere alla perfezione i mali e le sventure di cui è cosparsa questa nostra esistenza e, li presentacome tali e li mette in fila al principio del capitolo trentunesimo. Ma è appunto la follia, precisa subito, che un poco con l'ignoranza, un poco con la sconsideratezza e più spesso con la dimenticanza e con l'illusione, "spruzza di miele" le tante umane calamità, impedendo così che gli uomini vadano sempre in cerca di una trave alla quale impiccarsi. Se l'essere ingannati è triste, il non esserlo è più triste ancora.

La follia di cui Erasmo fa risuonare la voce per tutti i sessantotto capitoletti della sua opera non è quella che "mandano dall'inferno le furie vendicatrici" (cap. 38) e che procura, sia all'uomo singolo sia agli uomini raccolti in collettività, le peggiori catastrofi. È quella che egli stesso chiama un "giocondo errore e una sorta di alienazione mentale", e che risulta comunque indispensabile per trascorrere il più felicemente possibile questa nostra precaria esistenza. Figlia del dio Pluto e della Giovinezza, questa nostra Pazzia si configura come una sorta d'impulso vitale che dà all'esistenza energia e sapore, ancorché precari, e al cuore dell'uomo un illusorio benessere. Nulla di strano che le fiabe ne siano pervase e che la risolutiva trasformazione del ranocchio in principe sia legata proprio agli istanti in cui essa riesce a prevalere sulla "sana" percezione e sulla ragione.

Non è certo un caso che l'*Elogio della follia* sia stata redatta e completata in prima stesura, nel giro di una settimana, a Bucklersbury, nella residenza, dove l'autore si trovava a soggiornare, di Tommaso Moro, al quale fu dedicata e con cui Erasmo aveva legami di amicizia molto stretti.

Cinque anni dopo la prima uscita, a Parigi, della sua opera fu Erasmo a curare personalmente nel 1516 la pubblicazione a Lovanio del *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* di Tommaso Moro, dal quale è venuto il termine di *utopia*.

Ciò che caratterizza questo scritto e i molti altri che ne hanno seguito la scia e ripreso il modello nei secoli è il fatto che il senso della possibilità sia utilizzato come strumento di valutazione e di severa denuncia dell'irrazionalità e dell'arbitrio esistenti nel mondo dell'effettualità e nell'umana società quale si è venuta realizzando e concretizzando nella storia, per cui le due dimensioni, il possibile e il reale, sono viste come il risultato di

una biforcazione, all'interno della quale si presentano come mutuamente esclusive e reciprocamente incompatibili.

Alle società e agli Stati storici, presentati come sistemi retti e governati da una Grande Ipocrisia, viene così contrapposta una rappresentazione mentale che prende via via forma attraverso un racconto di viaggio affidato a Itlodeo, che in greco significa colui che racconta bugie, e che descrive e interpreta un luogo eccellente, un "buon luogo" – dal greco *eutopia* –, oppure un "non luogo", se *outopia* è l'origine del neologismo, nomi che pensati insieme e fatti convergere fanno emergere l'idea di un'isola ideale, ottimamente organizzata, che però non è in nessun luogo. Formata da cinquantaquattro città molto ben governate da abili magistrati e popolate da abitanti che non lavorano mai più di sei ore al giorno, e riescono tuttavia a produrre tutto ciò che serve per vivere, e per il resto si dedicano alla lettura, allo studio, alla musica, riuscendo in tal modo a raggiungere quella che è la loro aspirazione più autentica, la realizzazione di sé.

Il rapporto antinomico e dicotomico tra l'effettuale e il possibile è confermato dal fatto che l'opera di Thomas More è articolata in due parti: una dedicata all'analisi critica delle condizioni della convivenza sociale e politica dell'Inghilterra dei primi anni del Cinquecento e l'altra alla proposta della creazione di un sistema sociale basato su forme di vita associata completamente diverse o addirittura opposte rispetto a quelle esistenti. Quanto poco lo stesso autore si curasse dell'effettiva realizzabilità di questo suo modello, pensato e proposto come frutto dell'immaginazione e proiezione fantastica di una società in grado di evolversi e di riuscire a vivere pacificamente, governata dalla cultura, assunta come unica misura regolatrice della vita sociale, ce lo dice il fatto che inizialmente More voleva chiamare la sua opera *Nusquama* (dal latino *in nessun luogo*). Sarebbe stato il suo amico Erasmo di Rotterdam a suggerirgli il titolo definitivo, che lasciava aperto uno spiraglio alla speranza che in un futuro più o meno lontano ci si potesse almeno avvicinare a trasformare il non luogo dell'utopia nel luogo ideale, ma positivo e in qualche modo disponibile, dell'eutopia.

A sottolineare il senso e l'importanza di questa apertura è stato soprattutto dell'Ernest Bloch²², il primo a usare l'espressione di "utopia concreta" nel suo viaggio nel "continente speranza", in cui teorizza la possibilità di fare ricorso alle opportunità oggettivamente offerte dal reale come presupposto e base di una lotta finalizzata alla loro realizzazione, esplorando e accentuando così la funzione liberatrice dell'utopia intesa soprattutto come "non ancora".

²² E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Verlag: Aufbau Vlg, Ostberlin 1954; Suhrkamp Verlag, Berlin (West) 1959, tr. it. a cura di R. Bodei, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994.

Questa idea di un'utopia concreta, aperta alla speranza di una realizzazione del sogno prospettato, ha ispirato un diverso modo di impostare la relazione tra senso della realtà e senso della possibilità, di cui si fa interprete Douglas Hofstadter, il quale, ha mostrato gli straordinari effetti creativi che si possono ottenere applicando a essa il fenomeno dello Strano Anello²³, che “consiste nel fatto di ritrovarsi, inaspettatamente, salendo o scendendo luogo i gradini di qualche sistema gerarchico, al punto di partenza”²³. A suo giudizio, Gödel, e poi Bach ed Escher, con l'esplosiva creatività di cui sanno essere interpreti, mostrano concretamente tutte le potenzialità di questo “aggancio” tra le due componenti in cui si articola ogni Strano Anello. Escher, ad esempio, propone disegni nei quali

un unico tema potrà ripresentarsi a diversi livelli di realtà. Per esempio, un livello del disegno rappresenterà chiaramente la fantasia e l'immaginazione; un altro livello potrà rappresentare la realtà. Questi due livelli saranno magari gli unici a essere esplicitamente rappresentati. Ma la semplice presenza di questi due livelli invita lo spettatore a considerarsi partecipe egli stesso di un altro livello ancora; e così facendo egli si troverà irrimediabilmente impigliato nella catena di livelli che Escher aveva predisposto e in cui, per ognuno dei livelli, c'è sempre un livello più alto, di maggiore “realtà”, come pure un livello più basso, “più immaginario”. Già di per sé questo fenomeno è sconcertante. Ma che cosa succede se la catena dei livelli non è lineare ma forma un anello? Cosa sarà allora realtà, cosa sarà fantasia? Il genio di Escher sta nella sua capacità di escogitare e allo stesso tempo realizzare figurativamente dozzine di mondi semi-reali e semi-immaginari, mondi pieni di Strani Anelli, nei quali sembra invitare lo spettatore a entrare.²⁴

5. Rappresentazione, simulazione e attuazione

Escher escogita e “realizza figurativamente” le situazioni descritte in maniera così incisiva ed efficace da Hofstadter. Oggi ci troviamo in una condizione inedita, in quanto queste situazioni abbiamo, concretamente, la possibilità non solo di rappresentarcele, ma anche di attuarle, e addirittura di viverle, immergendoci in esse. Possiamo farlo grazie al digitale, che ci mette a disposizione un mondo di reti, di ambienti virtuali tridimensionali che possono essere sperimentati in modo sincrono e continuo da un numero illimitato di utenti, che di fatto lo abitano.

Come abbiamo già avuto modo di anticipare, il Metaverso, di cui tanto si comincia a discutere, non è, come tanti ancora si ostinano a

²³ D.R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, New York, Basic Books, 1979, tr. it. Adelphi, Milano 1984, p. 11.

²⁴ Ivi, p. 16.

credere, un espediente per fuggire dalla realtà in cui viviamo e rifugiarsi in un sogno privato. È uno *spazio d'interazione* tra l'ambiente fisico, comunque inteso, e quello digitale, tra i quali sussiste un ininterrotto flusso bidirezionale di dati che genera un nesso imprescindibile tra le due dimensioni, le quali rimangono costantemente collegate attraverso questo flusso di informazioni reciproche, che fanno dell'una il gemello dell'altra, per cui si parla di "gemelli digitali". Ciò consente di attivare un'analisi dei dati e un monitoraggio dei sistemi del mondo reale per cui è possibile ragionare in modalità predittiva, affrontando i problemi prima ancora che questi si verifichino e controllandone ex ante l'evoluzione e gli esiti. Ci troviamo quindi di fronte a una relazione interattiva tra mondo della realtà e mondo della possibilità che costituisce la piena realizzazione di quello che possiamo chiamare il "sogno di Musil", e anzi lo rafforza, in quanto non siamo in presenza di una semplice coesistenza tra le due dimensioni, bensì di quello che Hofstadter chiama, uno strano anello, che descrive una situazione nella quale reale e virtuale, anziché essere pensati in contrapposizione, in alternativa e in serie, in una catena lineare, retroagiscono l'uno sull'altro, cooperando e aumentandosi a vicenda.

Non si tratta di qualcosa di futuribile: è già disponibile qui e ora in una serie di progetti in corso, come il cuore virtuale, la simulazione del sistema cardiovascolare umano. Come scrive Alfio Quarteroni, matematico italiano di fama mondiale, che lo sta realizzando con il suo gruppo di ricerca del Politecnico di Milano grazie a un Advanced Grant da 2.350.000 euro per 5 anni, conferito dall'European Research Council (ERC):

I modelli matematici sono anche applicati alle scienze della vita. Un'area specifica in cui stanno riportando successi straordinari è quella della simulazione del sistema cardiovascolare umano: cosa succede al nostro cuore e alle nostre arterie, sede e origine di patologie che hanno effetti devastanti sulle nostre vite. Ricordiamo che i decessi causati da malattie cardiocircolatorie rappresentano oltre un terzo di tutti quelli naturali nel mondo occidentale. I modelli matematici basati sulle leggi fisiche, quelle che regolano il flusso di sangue nelle arterie o nei ventricoli del cuore, insieme alle leggi che sottendono alla deformazione delle pareti arteriose o delle camere cardiache (atri e ventricoli), possono determinare un punto di svolta per la medicina cardiovascolare *personalizzata* perché, ad esempio, possono prevedere il risultato di interventi terapeutici o chirurgici su uno specifico paziente. In questi modelli, infatti, i parametri hanno un significato fisico, sono correlati per mezzo di leggi fisiche e possono essere adattati alle mutevoli condizioni del paziente.²⁵

²⁵ A. Quarteroni. *Algoritmi per un nuovo mondo*, Edizioni Dedalo, Bari 2021, pp. 32-34.

Lo stesso tipo di approccio può essere applicato anche all'analisi non solo delle persone, ma anche dell'ambiente per esaminarne in modo dettagliato e preciso le alterazioni e le degenerazioni e studiare i possibili rimedi. Anche in questo caso lo si sta già facendo: *Virtual Singapore*, il gemello digitale della città-stato, combina i dati di mappe, piani, fotografie, cittadini e un'ampia gamma di sensori e offre uno spazio condiviso in cui le varie parti interessate della città possono cooperare sulle sfide attuali e pianificare opportunità future. Dal canto suo l'Unione europea ha annunciato il progetto *Destination Earth*, che ha l'obiettivo di riuscire a elaborare un gemello digitale della terra, in cui far confluire quello creato per monitorare gli eventi climatici estremi e capire come porvi rimedio, quello elaborato per sperimentare virtualmente gli effetti di politiche di adattamento al cambiamento climatico e altre simulazioni virtuali dedicate ad aspetti o ambienti specifici, come il digital twin degli oceani, o dell'Artico, in modo da arrivare, auspicabilmente, a una replica digitale quanto più completa possibile del pianeta, un suo gemello insomma.

Il concetto di "gemello" che è in gioco in queste situazioni non va frainteso. Non si tratta più del riferimento all'idea classica, tutta centrata sull'unicità e l'identità del patrimonio genetico ereditato, soprattutto nel caso di gemelli monozigoti. Quella con cui si ha invece a che fare è una nozione rivisitata sulla base delle acquisizioni delle neuroscienze sul rapporto tra il cervello e l'ambiente.

Ciò che è emerso in modo prepotente e, almeno in parte, inaspettato da questi studi recenti è l'impressionante "plasticità del cervello", che ha ormai soppiantato il concetto del cervello come un organo "statico", ossia senza possibilità di ulteriori modificazioni soprattutto morfologiche, una volta terminato il passaggio dall'adolescenza all'età adulta. Dal momento in cui il cervello inizia a svilupparsi in utero, fino al giorno in cui si lascia la vita terrena, i neuroni modificano costantemente la loro morfologia, la loro capacità di rigenerarsi e soprattutto riorganizzano le connessioni tra di loro in risposta alle diverse esigenze ambientali. Questo processo fisiologico di adattamento ambientale è estremamente dinamico e in un cervello sano e performante avviene giorno dopo giorno attraverso gli input ambientali che stimolando le funzioni cerebrali ci consentono di imparare e adattarci alle diverse esperienze.

La neurogenesi è il processo mediante il quale nuovi neuroni sono generati da cellule staminali neuronali o cellule progenitrici presenti principalmente in due aree cerebrali, nella zona subgranulare del giro dentato dell'ippocampo e nella zona subventricolare del bulbo olfattivo. La neurogenesi avviene in più fasi e include, la proliferazione, la migrazione, la sopravvivenza, la differenziazione e l'integrazione di nuovi neuroni. Questa straordinaria funzione del cervello ci permette, attraverso dei meccanismi molecolari, di adattarci ai vari stimoli ambientali e in taluni casi di

autoripararsi, rigenerando neuroni morti dopo un trauma cerebrale. L'evidenza che le aree cerebrali sottoposte a traumi sono ricche di neuroni che tentano di esprimersi supporta la precedente conclusione. Nelle zone del cervello danneggiate dal trauma è stato osservato il rafforzamento di reti neuronali secondarie mai utilizzate o utilizzate raramente capaci di formare nuove connessioni e sinapsi con altri neuroni funzionanti ripristinando del tutto o parzialmente le funzioni danneggiate. Infatti, una elevata plasticità è osservata nel cervello dei pazienti che hanno subito traumi gravi.

I meccanismi molecolari che modulano la plasticità neuronale sono di tipo epigenetico. Il sequenziamento del genoma umano ha permesso di capire meglio sia il ruolo della struttura che quello della funzione dei “circa” venticinquemila geni che compongono il genoma. Il gene non è più inteso solo come un'entità che grazie alla sua struttura, abbastanza rigida, trasmette i nostri caratteri da una generazione all'altra, ma anche come una entità estremamente dinamica capace, in risposta agli stimoli ambientali come quelli derivanti dall'ambiente sociale e culturale, di modificare in modo radicale la loro funzione. Questa proprietà dei geni, chiamata “epigenetica”, può essere definita come qualsiasi variazione fenotipica conseguente ad alterazioni funzionali del gene e non attribuibile alla variazione nella struttura dello stesso gene.

La metilazione del DNA, cioè l'aggiunta di un gruppo metilico al DNA, che può silenziare l'espressione di quel gene, è l'esempio più noto di meccanismo epigenetico. Altre possibili modificazioni della funzione del DNA avvengono attraverso l'inserimento o la sottrazione di gruppi metilici o acetilici sulle proteine istoniche oppure attraverso la trascrizione di porzioni di RNA non codificante. Alcune di queste modificazioni epigenetiche possono essere trasmesse alle generazioni successive. I cambiamenti epigenetici sono processi estremamente dinamici, mediante i quali un “genoma strutturalmente rigido,” può rispondere a livello funzionale, in modo estremamente rapido e dinamico alle differenti e molteplici modificazioni ambientali; fenomeno che si traduce nell'espressione di differenti fenotipi partendo da un unico genoma. Un esempio straordinario che permette di capire meglio questi concetti è rappresentato dai gemelli monocoriali, cioè soggetti con un genoma identico ma con differenti destini sul fronte della salute, e non solo. Numerosi studi mettono in relazione il differente stato di salute agli stili di vita liberamente scelti o imposti da condizioni ambientali (lavoro, clima, disponibilità di cibo, patologie materne durante la gravidanza e nel post-partum, stato socio-economico, eventi sociali, eventi bellici, ecc.). Gli esempi riportati in letteratura sul differente destino nei gemelli monozigoti rappresentano pertanto un riferimento cruciale per capire quanto le relazioni tra funzione genica e input ambientali determinati dagli stili di vita possano indurre alterazioni positive e negative della funzione dei geni.

Questa consapevolezza viene sinteticamente espressa da Gerald Edelman con l'affermazione che non esistono due cervelli identici neanche nel caso di gemelli omozigoti, poiché la ricchezza e la complessità delle interazioni con i dati provenienti dalle diverse fonti sensoriali danno luogo al fenomeno della cosiddetta degenerazione del sistema, ossia alla possibilità che siano disponibili circuiti neurali multipli per la stessa funzione, il che fa sì che uno stesso risultato, a livello di sensazione, possa essere raggiunto attraverso strade diverse, vale a dire attivando circuiti nervosi plurimi.

Ne consegue la proposta di fare riferimento, allo scopo di mettere meglio in luce come opera l'intelligenza naturale, all'intera rete delle connessioni tra le aree cerebrali, disegnando una "mappa di navigazione" per orientarsi in quel territorio ancora in larga parte oscuro che è appunto il nostro cervello, con i suoi 86 miliardi circa di neuroni.

Questa mappa è stata chiamata "connettoma". Va ricordato riguardo a ciò che il genoma umano è formato da 25 mila geni e un totale di 3 miliardi di informazioni pari alle lettere di 5000 libri. Il connettoma si identifica con i contatti tra circa 86 miliardi di neuroni, che si stimano essere tra 10^{13} e 10^{15} , ed è paragonabile a 5 miliardi di libri. Decifrare per intero il genoma ha richiesto dieci anni e 4 miliardi di dollari. Disegnare la mappa del connettoma con tutte le sue strade e i suoi sentieri risulta un milione di volte più impegnativo, arduo e problematico. Un'impresa mastodontica, spiega Sebastian Seung²⁶, ma l'obiettivo, a suo giudizio, vale lo sforzo. Le potenzialità, infatti, sono enormi: nell'attività neurale del cervello sono immagazzinati e codificati i nostri ricordi, i pensieri e le esperienze vissute; in poche parole, tutto ciò che fa di noi le persone che siamo. Se si riuscisse a tracciare in qualche modo quella mappa, quindi, e a studiarne i percorsi e gli snodi, si potrebbe realizzare il sogno (più realisticamente, almeno allo stato attuale, è il caso di parlare di illusione come idea-guida) di avere accesso alle basi biologiche della nostra identità, e forse di completare alla fine quel "libro della vita" che il progetto genoma umano ha iniziato. Nessun sentiero, riconosce Seung, riesce a penetrare questa nostra foresta mentale. È una foresta maestosa che sa essere comica e anche tragica, che racchiude tutto quanto: ogni romanzo, sinfonia, delitto efferato, ogni atto di pietà di cui siamo stati capaci. Tutto nasce da questa foresta che alloggia in un contenitore di un diametro di appena 30 cm. Ma la sua forza dirompente consiste nel fatto che sulla terra di questi connettomi ne esistono ormai quasi 8 miliardi che in qualche modo sono legati tra loro, in quanto appartengono a un gruppo che non solo ha un

²⁶ S. Seung, *Connectome: How the Brain's Wiring Makes Us Who We Are*, Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, New York 2012, tr. it. *Connettoma. La nuova geografia della mente*, Codice, Torino 2016.

innegabile patrimonio in comune, ma che risulta sempre più fittamente e stabilmente connesso attraverso l'Infosfera. A ciascuno di noi n'è toccato uno da gestire. Obiettivo delle neuroscienze è proprio esplorare questa foresta, questi rami incantati e conquistare la giungla della mente. I neuroscienziati ne stanno ascoltando i suoni (segnali elettrici) dentro il cervello, stanno rilevando le sue forme fantastiche con fotografie e disegni dei neuroni stessi.

Il gemello digitale non è la copia di quello reale, la ricostruzione, il più verosimile possibile, dei tratti caratteristici della sua controparte reale. Il riferimento a esso non è il risultato di un processo di emulazione e di simulazione di quest'ultima, è invece lo sbocco di un percorso di attuazione delle sue potenzialità, soprattutto di quelle che scaturiscono dalle risorse dei dati come interfaccia col mondo e dai tratti della realtà ormai indissolubilmente permeate di digitalità, in termini di computazione e codici software, algoritmi e intelligenza artificiale, database e reti informazionali, sensori e attuatori, che emergono una volta che il gemello fisico, comunque inteso, venga inserito in un flusso bidirezionale di dati tra la digitalità e la realtà fisica. Gli esempi concreti dei progetti del cuore virtuale, di *Virtual Singapore* e di *Destination Earth*, in corso di realizzazione, ci dicono in che senso debba essere intesa questa nuova alleanza tra naturale e artificiale, tra cultura, scienza e tecnologia e che cosa possiamo legittimamente aspettarci da essa.

6. Le tecnologie digitali da veleno (*pharmakon*) a rimedio (*pharmakon*)

Alla luce di quanto si è detto merita di essere ripresa e approfondita la proposta, avanzata da Bernard Stiegler attingendo a una metafora già usata da Platone e da Derrida con riferimento alla scrittura, di *contro-effettuare* la tossicità totalitaria della società automatica, trasformando farmacologicamente, la valenza delle tecnologie digitali da veleno (*pharmakon*) a rimedio (*pharmakon*)²⁷ per l'individuazione – rimedio che possa permettere la scoperta o l'invenzione di nuove occasioni di quella che Gilbert Simondon ha definito transindividuazione. Per farlo con qualche possibilità di successo, a suo giudizio, è necessario restituire un uso imprevisto a una o più delle tecnologie che l'attuale capitalismo algoritmico ha usato per aggiorare l'uomo a una logica di puro controllo. Con la parola "transindividuazione" si indica infatti il circuito a tre poli – tecnico, psichico e collettivo – attraverso il quale uno strumento acquista un valore più che semplicemente strumentale

²⁷ B. Stiegler, *Platone digitale. Per una filosofia della rete*, a cura di P. Vignola, F. Vitale, Mimesis, Milano-Udine 2015.

(di uso orientato a uno scopo predeterminato) e diventa così l'occasione per ridefinire il proprio modo d'esistenza, mediante un'invenzione al contempo materiale e spirituale, pratica e noetica: in ogni caso comune. Ciò che si tratta di fare è quindi cercare di ricondurre a uso emancipativo una certa tecnologia dal carattere in prima istanza alienante attraverso una *farmacologia positiva* che permetta di trasformarla dall'interno. Le possibilità di successo di questa strategia sono legate per un verso alla natura della filosofia, per l'altro a quella della stessa tecnologia. La prima, allorché tiene nel debito conto quella natura anfibia dell'uomo, sulla quale ci siamo soffermati parlando di Hegel, di Florenskij e di Propp, ci fa alzare gli occhi per guardare il mondo con nuova attenzione, invitandoci a riconciliare il comprendere con l'agire, l'*episteme* e la *techne*, come due dimensioni fondamentali e inscindibili. Senza questo presupposto, a suo modo di vedere, sarebbe impossibile comprendere gli scenari futuri del processo in divenire dell'umano e del tecnico.

Nel ciclo *La technique et le temps*²⁸ egli parte dall'assunto che l'uomo sia tale in quanto *faber*, e che gli strumenti che hanno prodotto l'esternalizzazione della memoria umana, che vanno dalle immagini rupestri alla scrittura alfabetica e dalla fotografia fino al digitale, siano stati cruciali per il *processo di individuazione* degli esseri umani e per conservarne le memorie, esternalizzandole. La nascita della tecnica corrisponde pertanto alla nascita stessa di ciò che intendiamo quando parliamo di "umano" e all'esperienza del tempo in quanto tale. Ogni cosa di cui facciamo esperienza, infatti, è in qualche modo mediata dagli strumenti tecnici e tecnologici che da sempre estendono le nostre capacità. Partendo dalla scoperta del fuoco, fino a internet e alla rete, la nostra esistenza è indissolubilmente legata alla tecnica, a ciò che il nostro ingegno ha inventato, rivelato, scoperto.

Coerentemente con tali convinzioni Stiegler ha posto i fondamenti per un'autentica terapia sociale in grado di ottenere un'effettiva trasformazione teorica e politica del mondo contemporaneo. Secondo lui la nostra società è in grado di rispondere alle sfide che le si pongono di fronte, è capace di adottare criticamente l'automatizzazione con il fine di salvaguardare e potenziare quel che non è calcolabile e non deve essere automatizzato: i saperi, gli affetti, il desiderio e le relazioni, vale a dire ciò che fa sì che la vita valga la pena di essere vissuta. Egli invita così a far leva sul potenziale cognitivo e sociale delle stesse tecnologie

²⁸ B. Stiegler, *La technique et le temps*. Tome 1: *La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris 1994; Tome 2: *La Désorientation*, Paris, Galilée, 1996; Tome 3: *Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Galilée 2001; ID., *La Technique et le temps*. 1. *La faute d'Épiméthée* – 2. *La désorientation* – 3. *Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Suivis de *Le nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l'Anthropocène*, Paris, Fayard, 2018.

digitali, troppo spesso demonizzate e valutate esclusivamente in quanto strumenti di accelerazione capitalistica, e quindi come meri dispositivi di assoggettamento, quando invece potrebbero essere utilizzate come strumenti per contrastare lo psicopotere e combattere la società del controllo con la formazione di un'attenzione sociale a lungo termine, attraverso cui imparare a “reincantare il mondo”, ossia a edificare i modi di sussistenza e di esistenza che sostengono l'altro piano, che è quello del canto – il canto di quelle Sirene senza le quali non c'è nulla. Si tratta, concretamente, di elaborare un nuovo progetto industriale che miri a intensificare la singolarità in quanto incalcolabile, socializzando dei dati che non possano essere ridotti a oggetti di un mero calcolo economico, cioè di inventare l'industria del calcolo che impedisca di calcolare sulle esistenze.

A questo proposito nel libro del 2015 *L'avenir du travail*²⁹ Stiegler discute in dettaglio il concetto di governamentalità algoritmica, introdotto da Berns e Rouvroy, sottolineando che la *Data science* non passa per un dibattito pubblico perché è prodotta da correlazioni che sono il frutto esclusivo degli algoritmi, i quali hanno il potere di costruire correlazioni, intervengono a trasformare profondamente il modo di vivere attraverso correlazioni predittive. Ci attirano verso la medietà, il comportamento medio, che ci rende anonimi e noiosi. Ma gli esseri umani sono interessanti solo se imprevedibili, variabili, cioè neg-entropici. Se per questi esiti ai quali è giunta la tecnologia, in sinergia con lo sviluppo del capitalismo, è ed è stata il “veleno” della nostra epoca, se è sostanzialmente la causa dell'odierno *mal-être*, vale a dire della odierna “miseria simbolica”³⁰, si tratta allora di trovare in essa, e non semplicemente *contro* di essa, il rimedio per la rinascita del “valore spirito”. Se non sapremo farlo, se non saremo in grado di interrompere la deriva dell'automazione, arriveremo alla catastrofe causata da una standardizzazione che non consentirà più variabilità e originalità, che sono le caratteristiche umane della resilienza.

Per sviluppare concretamente questa “farmacologia” positiva Stiegler ha fondato con altri colleghi *Ars Industrialis* – associazione di filosofi, economisti, architetti, scienziati, militanti ecologisti, madri di famiglia, disoccupati e perfino gente di destra – il cui “manifesto” può essere sintetizzato facendo riferimento alla convinzione che non si debba lasciare al capitalismo consumistico lo sviluppo di modelli tecnologici, che avvelenano il pianeta.

²⁹ B. Stiegler, *La Société automatique*, volume 1: *L'avenir du travail*, Paris, Fayard, 2015, tr. it e cura di S. Baranzoni, I. Pelgrefi, P. Vignola, Meltemi editore, Milano 2019.

³⁰ B. Stiegler, *De la misère symbolique*, Flammarion, Paris, 2013, tr. it. Moltem editorei, Milano 2022.

7. Le opportunità per il mondo della scuola

Può, oggi, la scuola fare a meno di queste opportunità? A parte il fatto banale che ne è piena la vita, l'ambiente in cui gli adolescenti e i giovani sono nati e crescono, vanno considerate le potenzialità legate a domande come le seguenti:

- che cosa succede trasformando in esperienze di vita vissuta l'accoppiamento tra un "livello che rappresenta chiaramente la fantasia e l'immaginazione" e un "altro livello che rappresenta la realtà"? I gemelli digitali, come abbiamo visto, sono la traduzione operativa di quello che per Escher era solo un parto della sua straordinaria creatività artistica;

- ancora, che cosa accade se realtà e fantasia, fisico e virtuale, anziché essere pensati in alternativa e in serie, in una catena lineare, formano, come propone Hofstadter, un anello, retroagendo l'uno sull'altro, rafforzandosi e "controllandosi" a vicenda? Cosa sarà allora realtà, e cosa fantasia?

- quali risultati si potranno ottenere, in merito agli studi sul cervello e sul suo modo di operare, se il senso della realtà e il senso della possibilità, anziché continuare a essere pensati, anch'essi, in alternativa e in successione, in una catena lineare, o addirittura in contrapposizione, cominceranno a essere disposti in modo da formare uno strano anello, con tutte le possibili combinazioni di interazione e retroazione reciproche?

- quali vantaggi si potranno ricavare, durante la fase dell'infanzia e dell'adolescenza, mettendo i processi cerebrali in condizione non solo di immaginare situazioni inedite, parto della creatività e della fantasia, ma addirittura di esplorarle operativamente, prevedendone e monitorandone la dinamica e valutandone i risultati prima della loro traduzione concreta e della loro realizzazione?

- questa possibilità, del tutto nuova, di ragionare in modalità predittiva, affrontando i problemi prima ancora che questi si verifichino e controllandone ex ante l'evoluzione e gli esiti, e di valutare in modo attendibile e rigoroso processi legati ai mondi possibili, con stime preventive e addirittura misure generalmente riservate al mondo dell'effettualità, non può forse costituire, se ben interpretata e attuata, un formidabile supporto all'educazione e alla formazione degli adolescenti e dei giovani, tale da metterli in condizione di raggiungere quell'equilibrio attivo e dinamico col mondo di cui parlava Hegel?

Sono convinto che oggi sia difficile, se non addirittura impossibile, parlare di nuova scuola e pensarla senza affrontare questioni come queste e cercare di trovare risposte che non siano viziate da pregiudizi, ideologie, presupposti impliciti e ostacoli epistemologici. Proprio per interrogarsi su questi problemi e per cercare risposte adeguate a essi con Alberto

Felice De Toni e Roberto Masiero abbiamo di recente curato un volume dedicato a questi temi, che raccoglie, oltre ai pareri di autorevoli esperti, testimonianze dirette da scuole che stanno sperimentando il digitale nelle loro attività didattiche³¹.

Per dare un'idea dei benefici che il sistema scolastico potrebbe trarre da una valorizzazione delle opportunità del digitale può essere utile e istruttivo fare riferimento a un'analogia con ciò che è successo nell'ambito della relazione tra la ricerca scientifica e la comunicazione scientifica.

Il CERN com'è noto, è un amalgama di differenti nazionalità, formazioni e campi di ricerca. A partecipare attivamente ai suoi progetti sono circa 6000 tra fisici, ingegneri ed informatici di 80 paesi e 500 istituzioni scientifiche e tecnologiche. Tim Berners Lee, un ricercatore inglese che lavorava nel laboratorio, alla fine degli anni '80 del secolo scorso fu colpito dal fatto che alcuni colleghi italiani usavano trasmettere informazioni utilizzando una linea telefonica da un piano all'altro dell'istituto e visualizzando informazioni tramite video. Questo lo fece riflettere sul fatto che i fisici di tutto il mondo, che lavoravano insieme a progetti di ricerca estremamente complessi, articolati in studi ed esperimenti affidati a unità sparse in centri di ricerca anche assai distanti tra loro, avevano ovviamente bisogno di condividere i dati e le informazioni ma non usavano hardware e software compatibili. Ciò lo indusse a presentare nel marzo 1989 al proprio supervisore un documento dal titolo *Information Management: a Proposal*, alla cui base vi era un progetto elaborato in collaborazione con il collega belga Robert Cailliau, volto a elaborare un software per la condivisione di documentazione scientifica in formato elettronico indipendentemente dalla piattaforma informatica utilizzata, con il fine di migliorare la cooperazione tra i ricercatori dell'istituto. Unitamente alla creazione del software iniziò anche la definizione di standard e protocolli per scambiare documenti su reti di calcolatori: il linguaggio HTML e il protocollo di rete HTTP.

Nel mese di dicembre 1990 furono completate le prime versioni dei software per il server e fu realizzato anche il primo browser. Il giorno 20 apparve il primo sito, visibile solo ai dipendenti e collaboratori del CERN, che descriveva il progetto WWW. Nella prima versione dell'HTML nelle pagine *Web* c'era solamente testo. L'idea di aggiungere immagini, suoni, video ed altro ancora venne a Marc Andreessen, uno studente del National Center for Supercomputing Applications (NCSA) dell'Università dell'Illinois. Fu così sviluppato *Mosaic*, un programma in grado di sfogliare le pagine del WWW che ha costituito, di fatto, il primo esempio di servizio Internet di tipo multimediale. La prima pagina web andò online

³¹ A. F. De Toni, R. Masiero, S. Tagliagambe, *Per un manifesto del digitale nella scuola*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

il 26 febbraio 1991. A partire dal 6 agosto dello stesso anno Berners-Lee cominciò ad annunciare pubblicamente su diversi newsgroup l'esistenza del progetto WWW e la disponibilità del software. Allora occorsero ben 17 giorni perché la pagina venisse visitata: il primo utente esterno al centro di ricerca la raggiunse il 23 agosto successivo.

Dopo due anni in cui era stato usato solo dalla comunità scientifica come strumento di comunicazione interna, il 30 aprile 1993 il CERN decise di mettere il WWW a disposizione di tutti, rilasciandone il codice sorgente in pubblico dominio. Negli anni successivi la nuova tecnologia conobbe un rapido e ampio successo, in virtù delle possibilità offerta a chiunque di creare pagine web, dell'efficienza del servizio e della sua semplicità, trasformandosi in strumento di emancipazioni culturale, politica ed economica, ruolo sottolineato con forza dallo stesso Berners-Lee, il quale ha tenuto a ribadire più volte che "il Web è più un'innovazione sociale che un'innovazione tecnica. L'ho progettato perché avesse una ricaduta sociale, perché aiutasse le persone a collaborare, e non come un giocattolo tecnologico". Proprio per contribuire ad affermare e diffondere questa funzione egli ha creato nel 2009 la World Wide Web Foundation, una fondazione no profit che si occupa dell'espansione dell'accesso globale al World Wide Web garantendone la sicurezza, l'indipendenza e la gratuità al fine di migliorare la vita delle persone. Agli aspetti tecnologici si affiancano quindi altri concetti sempre più importanti, come quelli relativi all'*accessibilità* (sia in termini di libertà dei contenuti, sia in termini di diritto all'accesso per le persone disabili), all'*usabilità* e alla *privacy*.

Questi suoi aspetti caratterizzanti ne fanno una risorsa preziosa anche per la scuola. Basta tuttavia richiamare alcuni dati per evidenziare quanto poco siano utilizzate le sue potenzialità. Il sistema scolastico italiano ha 8 milioni di studenti, 1 milione di docenti, 400.000 classi, 400 milioni di ore di didattica, 600.000 sedi di istituto, 8029 istituzioni scolastiche. Il tutto a capo ovviamente del Ministero. Questo insieme opera e si esprime in vario modo: attraverso il piano educativo che definisce gli obiettivi, il piano triennale dell'offerta formativa elaborato dai docenti e dagli istituti, il Collegio d'istituto che con i vari docenti nel piano formativo elaborano l'unità di apprendimento multidisciplinare, che a loro volta hanno come riferimento il Gruppo di classe sempre coordinato dai docenti e i Consigli di classe. Indubbiamente un sistema complesso che ha il proprio centro in quello che era il registro di classe cartaceo che ora è diventato digitale. Sistema indubbiamente evoluto e che cerca di includere informazioni anche sulle esperienze extrascolastiche degli studenti, e che prova ad aumentare gli intrecci tra le discipline. Sistema che permette alla docenza di seguire gli studenti nei loro processi e tempi di apprendimento e di formazione, e di documentare giorno dopo giorno gli argomenti trattati e gli strumenti didattici utilizzati in classe.

Questi dati costituiscono un patrimonio comune dell'intero sistema scolastico, a disposizione di tutte le sue articolazioni interne, e aperto anche alla fruizione esterna della società nel suo complesso, come succede all'interno della comunità scientifica grazie al WWW? Niente affatto, perché il registro elettronico previsto attualmente è configurato analogamente al registro analogico precedente come uno strumento di controllo di un processo tendenzialmente pre-figurato e implementato in particolare dal corpo docente. Non si è fatto quel salto di qualità in termini di interconnessione e di interoperabilità tale da aprire a un cambio non tanto della quantità e del controllo dei dati e della loro elaborazione meramente quantitativa, ma a una collocazione del registro in un orizzonte di senso non solo scolastico che si ponga i seguenti obiettivi di trasformazione:

- da strumento di controllo a strumento strategico dinamicamente aperto al sociale;
- da gerarchico a orizzontale;
- da chiuso ad aperto e *open source*;
- da strumento esclusivo della comunità formativa a strumento inclusivo delle varie comunità implicate istituzionalmente verso una più ampia comunità educante;
- da strumento che mira alla sola istruzione scolastica a uno che punti a una formazione personale in un insieme di interessi collettivi;
- da strumento di mera informazione a strumento di pianificazione educativa nel contempo personalizzata e socializzata;
- da strumento di conoscenza delle *performance* individuali a strumento qualificante e certificante non solo per il singolo ma anche per l'intera comunità.

Come farlo? Mettendo in essere non un sito ma una vera e propria piattaforma, cioè un'infrastruttura in grado di connettere tra loro sistemi diversi ed esporli agli utenti attraverso interfacce semplificate ed integrate, generalmente un'app mobile o un sito *web*, in modo da assicurare l'accesso a informazioni di contatto e di contesto che sono normalmente disponibili solo a singoli soggetti pubblici o privati. La base, quindi, è quella di un *network*, in una logica federativa e cooperativa in cui tutti gli operatori coinvolti possono utilizzare la disponibilità di informazioni sui potenziali *match*, cioè soggetti che grazie alla piattaforma si incontrano sulla base di interessi legittimi e non necessariamente omogenei³².

³² Questa trasformazione del registro elettronico è oggetto del suo saggio di Nicola Martinielli *Il grafo della conoscenza. Un nuovo strumento open source per attivare i patti educativi di comunità*, in A. F. De Toni, R. Masiero, S. Tagliagambe, *Per un manifesto del digitale nella scuola*, cit., pp. 189-215. Le considerazioni qui espresse in relazione a essa si sono

A dimostrazione del fatto che gli obiettivi indicati non solo sono perfettamente compatibili con il sistema scolastico, ma sono del tutto interni alla sua logica autonoma basta rammentare che essi consentirebbero la piena e concreta realizzazione di quanto previsto dal DPR 275 dell'8 marzo 1999, "Regolamento recante norme in materia di autonomia delle istituzioni scolastiche, ai sensi dell'art. 21 della legge 15 marzo 1997, n. 59", in termini di attuazione dell'art. 7 "Reti di scuole" soprattutto per quanto riguarda i seguenti punti specifici:

- "Le istituzioni scolastiche possono promuovere accordi di rete o aderire ad essi per il raggiungimento delle proprie finalità istituzionali";
- "Le scuole, sia singolarmente che collegate in rete, possono stipulare convenzioni con Università statali o private, ovvero con istituzioni, enti, associazioni o agenzie operanti sul territorio che intendono dare il loro apporto alla realizzazione di specifici obiettivi";
- "Anche al di fuori dell'ipotesi prevista dal comma 1, le istituzioni scolastiche possono promuovere e partecipare ad accordi e convenzioni per il coordinamento di attività di comune interesse che coinvolgono, su progetti determinati, più scuole, enti, associazioni del volontariato e del privato sociale. Tali accordi e convenzioni sono depositati presso le segreterie delle scuole dove gli interessati possono prenderne visione ed estrarne copia";
- "Le istituzioni scolastiche possono costituire o aderire a consorzi pubblici e privati per assolvere compiti istituzionali coerenti col Piano dell'offerta formativa di cui all'articolo 3 e per l'acquisizione di servizi e beni che facilitino lo svolgimento dei compiti di carattere formativo".

valse anche delle stimolanti riflessioni di Roberto Masiero in una comunicazione personale che mi ha fatto avere di recente, riguardante proprio le applicazioni pratiche della proposta di Martinelli.

Società disciplinari, società del controllo e società dell'incertezza radicale

Many of the ideas that have given rise to the growth of contemporary knowledge have required a very long time to mature and have only become reality only thanks to the contingent coexistence of perception and imagination, of a sense of reality and a sense of possibility, of individual inventiveness, favourable demand conditions, and receptive cultural, social and institutional environments.

In order to check the concreteness and effectiveness of long-term visions, those that have a texture made up of coherence and rigour, but also of imagination, uncertainty and risk, and that go too far in time to be evaluated with direct and immediate criteria of yield, in which the risk is calculable, we can usefully resort to feedback mechanism, at the basis of cybernetics. Keeping together, in constant reciprocal tension, and using alternatively the sense of possibility, oriented towards the long term, and the sense of reality, or to be more precise of effectivity, which refers to the 'here' and 'now', the latter can be used as an intermediate control instrument, regulated precisely by feedback, of visions and strategies that look to a more distant future.

The paradigm of digital twins teaches operationally to do just that: mathematical models, Big Data and sophisticated algorithms of Artificial Intelligence make it possible to construct the hyper-reality of the Metaverse, a parallel virtual dimension, reconstructible with great accuracy and realism, and which must be used not to escape from reality, nor even for purely recreational purposes, but to reason in predictive mode, checking ex ante the validity of decisions taken and choices made.

KEYWORDS: Sense of reality | Sense of possibility | Feedback | Metaverse | Digital Twins

Silvia Capodivacca

Educazione e controllo dopo le società disciplinari. Una lettura del *Poscritto* di Deleuze

Dalle discipline al controllo, da Foucault a Deleuze

Nel 1990 nascevano il protocollo HTTP e il linguaggio HTML e alla rete internet erano connessi circa centomila computer in tutto il mondo. Ancora non era nato il World Wide Web né era apparso il primo *browser* per la navigazione. Si era, in altre parole, all'alba di quella che oggi viene denominata rivoluzione digitale, che ha cambiato radicalmente gli aspetti più diversi del nostro vivere, su scala sia individuale che collettiva. In quello stesso anno, Gilles Deleuze pubblicava su una rivista letteraria un breve contributo a proposito delle "società di controllo": con invidiabile preveggenza,¹ l'espressione descrive una conformazione molto simile a quella che si sarebbe sviluppata nel successivo passaggio di secolo e millennio, e che, come spiega il filosofo, pone al centro, come suo elemento essenziale, la *cifra*, un lasciapassare imprescindibile perché dà accesso all'informazione. A oltre trent'anni di distanza queste pagine sono diventate storia nell'ambito degli studi filosofici sul digitale, una branca sempre più consistente del panorama filosofico contemporaneo e che in qualche modo Deleuze avrebbe così inaugurato. Vale quindi la pena ripartire da esse, per comprenderne almeno alcune implicazioni.

Il *Poscritto sulle società di controllo* (Deleuze 1990b) è un testo che nella versione a stampa italiana conta appena sette pagine, eppure esso ha sollevato un ampio dibattito (cfr. Lazzarato 2006, Poster&Savat 2008, Obsolete Capitalism 2016), all'interno del quale è stato in grado di suscitare grandi entusiasmi ma anche diverse polemiche, critiche e perplessità.² Nonostante la brevità, il contributo si suddivide in tre pa-

¹ Sul rapporto tra Deleuze e internet si segnalano Buchanan 2007 e Stamm 2022.

² Senza avere l'ambizione di coprire l'ampio spettro della discussione, consideriamo due posizioni, ciascuna emblematica della polarizzazione che è venuta a crearsi. Moretti parla di "agonia del sistema disciplinare" di cui, dal suo punto di vista "è possibile tastare il polso attraverso lo stato di salute dubbio e precario del *welfare state* in ogni

ragrafi che affrontano la questione sul piano della *Storia*, della *Logica* e del *Programma*: le sezioni, rispettivamente, fotografano il fenomeno a partire dalle sue origini, lo descrivono per ciò che è e infine abbozzano alcune linee di guida per un confronto con sue possibili evoluzioni. Nella prima parte – *Storia* –, Deleuze riprende e ripercorre la tesi sulla microfisica del potere di Foucault,³ ovvero l'analisi che quest'ultimo propone degli operatori di dominazione che si sono avvicendati sulla scena della storia. Se, spiega Foucault in *Sorvegliare e punire*, fino a Napoleone il potere si esercitava come sovranità e aveva la facoltà di decidere della morte dei sudditi (Foucault 1975, 309), nel corso del

democrazia occidentale [e che] fa capo all'incombenza di nuove e più fresche forze, le quali portano la voce delle *società di controllo*" (2013, 57). Al polo opposto, Bowen appare critico e, "contro l'affermazione di Deleuze secondo cui le tecnologie del controllo hanno soppiantato le tecnologie disciplinari descritte da Foucault", sostiene che "la pandemia ci mostra che le tecnologie disciplinari sono vive e vegete e si affiancano alle tecnologie del controllo" (2021, 164, tr. nostra). Il bersaglio di Deleuze sarebbe dunque il Foucault di *Sorvegliare e punire*, dove al contrario si identifica la 'disciplina' come tecnologia del potere del nostro tempo (ivi, 165). A Bowen sono evidentemente sfuggiti i passaggi testuali in cui Deleuze apertamente riconosce: "Per anni e anni, continuerà a esserci ogni tipo di resti delle società disciplinari, ma sappiamo già che siamo in un altro tipo di società che bisognerebbe chiamare [...] società di controllo" (Deleuze 2003, 264). Ad ogni modo, al di là dell'avvallo o del rifiuto dell'analisi deleuzeana, ciò che entrambe queste prese di posizione danno per presupposto è che Deleuze si ponga in contraddizione con la teoria foucaultiana. Questo però è solo un pregiudizio, facilmente liquidato da almeno due passaggi di Deleuze. Già nel volume dedicato al pensiero di Foucault, il filosofo si smarca dall'interpretazione di quest'ultimo come "pensatore dell'internamento": "non è affatto vero", sentenza senza lasciar spazio al dubbio (Deleuze 1986, p. 62). Anche in un dialogo di qualche anno più tardi con Toni Negri, inoltre, Deleuze torna sull'argomento e ribadisce che anche se "Foucault è spesso considerato il teorico delle società disciplinari [in realtà] egli è stato fra i primi a sostenere che le società disciplinari sono precisamente ciò da cui ci stiamo allontanando, che sono ciò che ormai non siamo più" (Deleuze 1990, 197). Ricordiamo infine anche il caustico passaggio della *Lettera a un critico severo*, nel quale Deleuze, con un certo disprezzo per la "malevolenza innata degli eredi della sinistra", toglie ogni dubbio a proposito della vicinanza a Foucault, il confronto con il quale non va dunque in alcun modo inteso nei termini di una rettifica: "io amo e ammiro Foucault [...]. Qual è il tuo commento? 'Si scambiano convenevoli'. Non ti passa nemmeno per la testa che la mia ammirazione per Foucault possa essere reale" (Deleuze 1973, 14). Non si tratta quindi in alcun modo di stabilire per Deleuze una soluzione di continuità con il pensiero dell'amico Foucault, ma invece di registrare un cambiamento in atto, per il quale, a fianco del potere disciplinare, si sta affermando sempre più anche quello di controllo. È dunque questo il punto di partenza implicito del ragionamento che proponiamo.

³ Descrive bene Moretti il concetto, affermando che vanno "dismesse tutte quelle categorie che la filosofia politica, l'analisi storica e sociologica utilizzano per rendere conto del funzionamento degli Stati, della genesi del diritto e così via, poiché esse sono fondate su un'interpretazione *naturale* del potere, che cioè vede il potere come il dato di fatto dal quale far partire le analisi; ma, come abbiamo già visto, ciò di cui possiamo occuparci è soltanto *questo determinato* potere e non *il* potere nella sua natura e nella sua generalità" (Moretti 2013, 51).

XIX secolo l'esercizio di potere diviene disciplinare, cioè si esercita sulle forze vitali dei cittadini, le quali vengono normalizzate e gerarchizzate all'interno di istituzioni quali le caserme, le fabbriche, ma anche i collegi e le scuole.

Il momento storico delle discipline, è il momento in cui nasce un'arte del corpo umano, che non mira solamente all'accrescersi delle sue abilità, e neppure all'appesantirsi della sua soggezione, ma alla formazione di un rapporto che, nello stesso meccanismo, lo rende tanto più obbediente quanto più è utile, e inversamente. Prende forma, allora, una politica di coercizioni che sono un lavoro sul corpo, una manipolazione calcolata dei suoi elementi, dei suoi gesti, dei suoi comportamenti. Il corpo umano entra in un ingranaggio di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompone. Una "anatomia politica", che è anche una "meccanica del potere", va nascendo. (Foucault 1975, 150)

Le parole di Foucault ci spiegano che, diversamente da ciò che accadeva nel regime di sovranità, nella società disciplinare il potere non viene più usato contro i soggetti, ma esercitato sulle loro vite. Perciò si introduce il termine 'biopolitica', una prassi che guarda agli individui come a corpi docili e soprattutto utili, quindi da inserire nel circuito della produttività. Riconoscendo che "Foucault era anche consapevole della brevità di questo modello" (Deleuze 1990b, 200), Deleuze prosegue il lavoro di analisi e registra un ulteriore, fondamentale, cambio di paradigma, che segnerebbe il passaggio dalle società disciplinari a quelle che lui nomina nei termini di "società di controllo".

A breve termine, continuo, illimitato e gassoso

Quali sono i tratti salienti di quest'altro assetto sociale? Nel paragrafo intitolato *Logica*, il filosofo li spiega attraverso il costante paragone con i caratteri della società disciplinare, al punto che, come d'altronde accade spesso con Deleuze,⁴ si potrebbe riassumere la sua esposizione in uno schema a doppia colonna. Cerchiamo in questo contesto di soffermarci su alcuni aspetti della società di controllo. La parola chiave per definirla è *modulazione*: il potere è in uno stato di variazione continua, si compone e ricompone sulla base di moduli che ne costituiscono la base mobile, in perenne fluttuazione. Il controllo rappresenta la nota di fondo delle nostre vite sociali, tuttavia questo non significa che esso si eserciti in modo

⁴ A questo proposito Badiou (1997, 39) commenta: "Non si può negare che sulla lingua filosofica di Deleuze, sulla sua retorica spontanea, si eserciti il peso schiacciante della dualità attivo/passivo. Ma è altrettanto certo che egli fa di tutto per svincolarsi da essa".

lineare e continuativo: lontano dalla posizione di chi scorge dietro alle procedure di sorveglianza l'azione di un Leviatano, di un superorganismo, un'entità composta ma mossa dalla volontà stabile di orientare in una specifica direzione le azioni di ciascun componente della massa, Deleuze non rileva questo pericolo. Secondo il filosofo, il controllo determina un esercizio frammentato di potere, a breve termine (Deleuze 1990b, 202-203). Gli individui non sono significativi nella loro specifica singolarità, ma rilevanti in termini statistici. Non si sorveglia la mia personalità né, pertanto, si intende limitare la mia libertà; ciò che conta sono i dati che mi riguardano e che fanno di me un campione statistico profilabile.

Il servizio vendite è diventato il centro o "l'anima" dell'impresa. Apprendiamo così che le imprese hanno un'anima: la novità più terrificante di tutte. Il *marketing* è ora lo strumento del controllo sociale e forma la razza impudente dei nostri padroni. Il controllo è a breve termine e a rapida rotazione, ma anche continuo e illimitato, mentre la disciplina era di lunga durata, infinita e discontinua. L'uomo non è più l'uomo rinchiuso, ma l'uomo indebitato. (Deleuze 1990b, 204)

Deleuze parla di una rotazione rapida e non più di lunga durata, oltre a differenziare il controllo illimitato dal potere disciplinare che invece nella sua analisi è considerato infinito. La disciplina, infatti, impone regole e obbliga a costrizioni: la prigione, uno dei luoghi simbolo del potere disciplinare, è non a caso uno spazio chiuso all'interno del quale la presa in carico dell'individuo da parte delle istituzioni è totale oltre che totalizzante. Tuttavia, per quanto infinite, le imposizioni disciplinari sono discontinue: il tempo della coercizione non è eterno e, nel passaggio da un asilo sociale⁵ a un altro si creano spazi interstiziali che rendono comunque frammentato il quadro dell'internamento. Molto diversa è la cornice entro cui operano le forme del controllo, che non è assoluto ma illimitato: questo significa che anche se siamo molto più liberi di muoverci e agire secondo le nostre personali inclinazioni, sussiste un ininterrotto meccanismo di monitoraggio delle nostre azioni.

⁵ Con questa espressione ci riferiamo naturalmente all'*asylum* teorizzato e descritto da Goffman, che non a caso viene altresì descritto nei termini di una "istituzione sociale": "Le organizzazioni sociali – o istituzioni nel senso comune del termine – sono luoghi, locali o insiemi di locali, edifici, costruzioni, dove si svolge con regolarità una certa attività. In sociologia non esiste un modo particolare di classificarle [...]. Nella nostra società occidentale ci sono tipi diversi di istituzioni, alcune delle quali agiscono con un potere inglobante – seppur discontinuo – più penetrante di altre. Questo carattere inglobante o totale è simbolizzato nell'impedimento allo scambio sociale e all'uscita verso il mondo esterno, spesso concretamente fondato nelle stesse strutture fisiche dell'istituzione: porte chiuse, alte mura, filo spinato, rocce, corsi d'acqua, foreste o brughiere. Questo tipo di istituzioni io lo chiamo 'istituzioni totali'" (Goffman 1961, 23).

Svincolati dal contenimento coatto, lasciamo ovunque e continuamente tracce di noi, segni poi utilizzati per produrre statistiche e previsioni che ci riguardano e condizionano. Con le discipline i corpi sono resi docili 'a monte', ovvero sfruttati ai fini di un incremento della produttività, e l'esercizio di potere avviene 'a valle', cioè concretamente circoscrivendo le manovre di ciascuno. Con il controllo, tutt'al contrario, la produttività non si genera in fabbrica ma attraverso il *marketing*, perciò gli individui risultano utili ed efficienti non 'a monte', ovvero realizzando materialmente i prodotti, bensì 'a valle', cioè consumandoli. Coerentemente con questo meccanismo, l'esercizio di potere non si pratica sui corpi ubbidienti e disciplinati, ma 'a monte', cioè sulla base delle nostre potenzialità come possibili acquirenti. Così cambia tutto, tranne il fatto che il potere, pur mutando aspetto e modalità, non viene meno, ma, appunto, subisce una metamorfosi. L'impresa, afferma Deleuze, si fa gassosa – “è un'anima, un gas” (Deleuze 1990b, 202) –, sfuma i propri confini e abbatte le barriere fisiche che permettevano di individuarla e così circoscriverla: essa non è più un corpo ingombrante, bensì svapora in un'anima, per definizione non localizzabile in un *hic et nunc* che la rappresenti entro uno schema che soggiogava il soggetto ma che consentiva a quest'ultimo anche di uscire eventualmente da quel paradigma.

La cifra come lasciapassare

La fabbrica divenuta impresa è ovunque, presente in ogni aspetto della nostra vita: come è stato possibile giungere a una tale situazione? Secondo Deleuze, ciò è accaduto nel passaggio da un regime – quello disciplinare – in cui si era riconosciuti attraverso il binomio di firma e matricola a quello caratterizzato dall'affermarsi della cifra e del codice come termini chiave delle società di controllo. Se l'ingresso e l'uscita dalle varie istituzioni disciplinari avveniva attraverso delle parole d'ordine, ovvero un insieme di lettere e numeri abbinati per consentire l'accesso a un determinato ambiente, ora non si tratta più di introdursi in una certa struttura, ma di sbloccare sempre ulteriori livelli di servizi e prestazioni. La disciplina si strutturava per compartimenti stagni, celle isolate dalle quali entrare e uscire tramite sigle che restavano uguali per tutti; inoltre, si veniva riconosciuti attraverso il proprio autografo, segno indelebile di sé, oppure tramite l'associazione a un numero di matricola stabilito e invariato: drammaticamente noto è in questo senso il caso estremo del tatuaggio degli internati nei *Lager* nazisti, ciascuno dei quali era appunto identificato da una sequenza numerica che veniva impressa sulle braccia dei prigionieri come forma di identificazione univoca.

Senza con ciò voler insinuare alcun – improprio – parallelismo tra la storia tragica del secolo scorso e quella più attuale, merita comunque in questo contesto menzionare il fatto che durante la recente emergenza pandemica più di qualcuno si è tatuato il QR Code del discusso Green pass.⁶ Al di là dell'intento con il quale è stata operata questa scelta, e – lo ribadiamo – tralasciando le simmetrie, ridicole e imperdonabilmente inopportune, che qualcuno ha in questo modo voluto tracciare tra la reclusione forzata causata dal Covid-19 e quella dei prigionieri di Auschwitz o Dachau, considerando cioè la cosa da un punto di vista strettamente 'formale', i due tatuaggi hanno anche su questo piano ben poco da condividere perché, diversamente dalla matricola disciplinare associata al soggetto una volta per tutte, in quanto codice di autenticazione il Green pass è stato transeunte e valido quindi come strumento di identificazione solo per un periodo limitato di tempo. Non è un caso che l'acronimo "QR Code" citato poco sopra stia per "Quick Response Code": si tratta di una risposta rapida, di cui disporre velocemente e che può venire rimpiazzata presto da una nuova stringa alfanumerica. È, quest'ultimo, il caso della verifica della nostra identità tramite OPT, la sigla che indica la "One Time Password", terribilmente ansiogena perché spesso non più efficace ancor prima che l'utente abbia avuto il tempo di utilizzarla: le formule servono nell'immediato e altrettanto rapidamente, in un sistema in continua modulazione, vengono sostituite da un'altra combinazione. Non veniamo quindi più individuati una volta per tutte, i nostri nomi catalogati e incasellati in faldoni permanenti, però ogni nostro movimento viene seguito e tracciato, in un sistema di osservazione microscopica di ogni nostro gesto, atto e movimento nel mondo.

Lungi dall'esserne immuni, noi stessi siamo immersi, esercitiamo e alimentiamo con sempre maggiore disinvoltura questo sistema maniacale e perfino voyeuristico di perlustrazione delle vite degli altri – perché sappiamo (e vogliamo morbosamente conoscere) quando un messaggio è stato ricevuto, quando viene letto, quando l'interlocutore "sta scrivendo..." una risposta, quando lui o lei è apparso l'ultima volta sulla piattaforma e così via, per citare solo alcune banali e accessibili funzioni di *controllo* del più diffuso servizio di messaggistica.⁷

⁶ Cfr. <https://www.punto-informatico.it/green-pass-tatuaggio/> (consultato il 10 novembre 2022).

⁷ Interessante notare che, cercando articoli scientifici su WhatsApp, si reperiscono studi (più di ambito sociologico che strettamente filosofico in verità) che mettono in luce gli aspetti positivi (addirittura rizomatici e di concatenamento, in riferimento a Deleuze) della piattaforma, mostrando come grazie ad essa vengono favorite e slatentizzate relazioni sociali altrimenti impossibili da allacciare: cfr. Singh&Bagchi 2020 e Miller 2021. Anticipando il tema del prossimo paragrafo, Makoza arriva a so-

Non c'è bisogno di ricorrere alla fantascienza per concepire un meccanismo di controllo che ad ogni istante dia la posizione di un elemento in un ambiente aperto, animale in una riserva, uomo in un'impresa [...]; quello che conta non è la barriera, ma il computer che individua la posizione di ciascuno, lecita o illecita, e opera una modulazione universale. (Deleuze 1990b, 205)

Ci spiega Deleuze che l'orizzonte all'interno del quale ci muoviamo è ampio e aperto, e che in esso possiamo spaziare; ciononostante, per poter usufruire dei servizi che questo ambiente ci offre, dobbiamo barattare non tanto la nostra facoltà di autodeterminazione, quanto piuttosto invisibilità e indipendenza.⁸ Essere attori sociali significa, nella società del controllo, fruire il più possibile delle occasioni di autorealizzazione che ci vengono date, a patto però di renderci perennemente visibili, costantemente localizzabili, e di instaurare un regime di dipendenza continuativa dal sistema di codici che scandiscono e dischiudono la fattibilità di ogni nostra attività. Se la barriera è venuta meno, è perché essa non è più necessaria: è invece l'individuo stesso a mostrarsi e a chiedere di farsi monitorare dal sistema di controllo e con ciò di venire ammesso al piano illimitato dei servizi con cui esso ci seduce.

stenere che "WhatsApp si è rivelato utile nel processo di inserimento degli studenti del primo anno nel nuovo ambiente educativo e nella creazione di conoscenze da fonti multiple che non si limitavano alle lezioni e alle esperienze in classe. Questo studio offre spunti che possono essere utili per sviluppare strategie di integrazione delle piattaforme di messaggistica istantanea mobile nel contesto dell'istruzione superiore" (Makoza 2022, 24). Non è evidentemente questa la nostra lettura del fenomeno, che andrebbe invece letto attraverso la lente dell'analisi critica anche per le ragioni evidenziate sopra.

⁸ Lo spiega bene Han in diverse sue opere e, in particolare, in *Psicopolitica*, che si apre con una dettagliata analisi del testo deleuzeano: "Il potere può certo esprimersi come violenza o repressione, ma non si fonda su di esse. Il potere non necessariamente esclude, proibisce o censura. E non si contrappone alla libertà: può persino usarla. Solo nella sua forma negativa il potere si manifesta come violenza che-dice-no, che piega la volontà e nega la libertà. Oggi, il potere assume sempre più una forma permissiva. Nella sua permissività, anzi nella sua benevolenza, depone la negatività e si offre come libertà" (Han 2014, 17). "Viviamo", spiega l'autore, "una fase storica particolare, in cui la stessa libertà genera costrizioni. La libertà di potere (*Können*) produce persino più vincoli del dovere (*Sollen*) disciplinare, che esprime obblighi e divieti. Il dovere ha un limite: il potere, invece, non ne ha. Perciò, la costrizione che deriva dal potere è illimitata e con ciò ci ritroviamo in una situazione paradossale. La libertà è, nei fatti, l'antagonista della costrizione, essere liberi significa essere liberi da costrizioni. Al momento, questa libertà – che dovrebbe essere il contrario della costrizione – genera essa stessa costrizioni. Disturbi psichici come depressione e burnout sono espressione di una profonda crisi della libertà: sono indicatori patologici del fatto che spesso oggi essa si rovescia in costrizione" (ivi, 8).

La formazione permanente

A fianco di azienda, ospedale, famiglia esercito e carcere, in diverse parti del suo scritto Deleuze fa riferimento al sistema scolastico,⁹ segnalando anche in questo caso le differenze che intercorrono in questo ambito tra disciplina e controllo. In particolare, a conclusione del suo intervento, nel paragrafo *Programma* vengono elencati i motivi per cui, dal suo punto di vista, saremmo “all’inizio di qualcosa” di nuovo. Per quanto riguarda il “*regime dell’istruzione*” questi elementi sono rinvenibili in:

le forme di controllo continuo e l’azione della formazione permanente sulla scuola, il corrispondente abbandono di ogni ricerca nelle Università, l’introduzione dell’“impresa” a tutti i livelli di scolarità. (Deleuze 1990b, 205)

Più che condizionare il passaggio, nel campo dell’educazione, dall’uno all’altro sistema sociale, questi fattori illustrano già le conseguenze dell’avvenuta trasformazione. La scuola non è più l’ambiente chiuso nel quale plasmare cittadini sperabilmente ammansiti al dovere ed educati all’obbedienza; essa oggi si colloca piuttosto in uno spazio immateriale e in un tempo non più circoscrivibile al ciclo dell’istruzione obbligatoria. Che la scuola sia dappertutto significa innanzitutto che si appare arroganti nel momento in cui ci si considera affrancati dal percorso individuale di apprendimento: a prescindere dall’età, è percepito come presuntuoso l’atteggiamento di chi considera concluso il proprio apprendistato e che dunque si affaccia al mondo con volontà e piglio da protagonista. D’altronde, non si è mai reputati in grado di farcela con le nostre sole forze, avendo invece sempre bisogno di un ausilio, di un rinforzo, un *training* ulteriore o anche, come i minori, di un controllo incessante.¹⁰ La scuola si fa fluida, dunque essa non soltanto si diffonde fuori dal suo tradizionale raggio d’azione, ma viene permeata da dinamiche che pertengono ad altri ambiti, primo tra tutti quello dell’impresa: ragionare in termini di *perfor-*

⁹ Ricordiamo che le considerazioni di Deleuze a proposito del sistema scolastico sono state affiancate a osservazioni dirette del fenomeno, considerato il costante impegno del filosofo nell’attività di insegnamento in un arco di oltre quarant’anni, prima come docente di liceo, per approdare nel 1969 a Vincennes, cioè in un ambiente accademico marginale, ma anche molto più sperimentale rispetto ad altre realtà universitarie dell’epoca. Merlin (1980) offre un’ampia ricostruzione di ciò che è stata l’avventura di Paris VIII, mentre Klossowski (1972) traccia un profilo biografico di Deleuze professore, definendolo come colui che ha introdotto l’insegnamento dell’“ininsegnabile”, cioè di alcuni capisaldi del suo pensiero (dal simulacro al crollo del principio di identità) contrari alle forme canoniche e istituzionalizzate del sapere.

¹⁰ Deleuze affronta il tema anche nello scambio con Toni Negri, dove si parla di “operaio-liceale” e di “quadro-universitario” per evidenziare la mostruosità di queste nuove forme di ibridazione tra scuola e impresa (Deleuze 1990a, 197).

mance, competenze, obiettivi da raggiungere e unità di apprendimento è ormai un luogo comune, ma rivelativo di una logica di fondo che non è quella della *paideia* classica, ma molto più quella del profitto, del rendimento produttivo, della crescita esponenziale e, quindi, in una parola, dell'impresa neoliberista.¹¹

Sia posta attenzione al fatto che l'interferenza del meccanismo di controllo nel campo della pedagogia non genera, almeno ad un primo livello di analisi, una limitazione delle libertà personali – cosa che accadeva invece molto più spesso nelle società disciplinari. Ora il discente appare piuttosto libero di scegliere il proprio approccio alle materie di studio, al punto che la valutazione si è fatta via via più condiscendente nei confronti dei metodi (e risultati) più disparati. Ugualmente, sul piano più generale della crescita personale, non viene attivato un percorso uniforme per tutti, anzi si cerca il più possibile di stare al passo della diversificazione, a seconda delle propensioni del singolo – una forma di personalizzazione (con conseguente effetto 'eco') simile a quella predisposta dagli algoritmi quando navighiamo in rete. Come inevitabile conseguenza, il fallimento viene relegato ad essere un evento eccezionale (e perciò traumatico) e non una consueta fase del percorso di crescita individuale. Con ciò, come accennato poco sopra, a mancare risulta essere anche il momento dell'autodeterminazione vera e propria, perché si ha la sensazione, ben descritta da Deleuze, che “non si finisce mai con nulla” (Deleuze 1990b, 202), venendo eternamente procrastinato il momento della conclusione della fase di apprendimento. Siamo continuamente incoraggiati a *volere* essere qualcosa o qualcuno e l'assetto sociale si costituisce in modo tale da esaudire (ed esaurire) – spesso con un semplice *click* – molte delle nostre aspirazioni. La sfera del *volere* è oggi appannaggio della società del controllo, cioè di un ordine complessivo che incentiva la produzione di nostri desideri – ad avere e ad essere – e che allo stesso tempo li stanca, costringendoci a inseguirne subito degli altri. Nel processo di costruzione della propria immagine si attiva un meccanismo simile e veniamo incessantemente spronati a voler aderire a modelli di vita che ci illudono di essere liberi ma che in realtà ci rendono sempre più banalmente prevedibili, anche dai succitati algoritmi informatici.¹² Si crea così un corto-

¹¹ Un altro proficuo filone di indagine e di interpretazione è quello di Fasan&Grigenti (2022), che studiano l'influenza delle nuove tecnologie nel mondo della scuola.

¹² Commenta a questo proposito De Ruvo: “i meccanismi di *big data analytics* algoritmica sembrano infatti seguire il meccanismo della riproduzione e occultano la potenza trasformativa [...] rinchiudendo l'agire nelle maglie di un determinismo causale sempre più pervasivo. La natura della Legge (se..., allora...), si riproduce nelle dinamiche di profilazione, generando un ripiegamento del soggetto su se stesso, sempre più incline a identificarsi con il suo doppio algoritmico” (De Ruvo 2022, 22). Forte appare invece più ottimista quando, sulla scorta dell'analisi di Pierre Lévy, sostiene che “l'impersonalità

circuito logico di cui Deleuze dà conto, non senza sperare in una risposta da parte delle nuove generazioni – le sole, dal suo punto di vista, in grado di comprendere il fenomeno nelle sue molteplici implicazioni proprio perché da esso vengono al momento agite:

Molti giovani pretendono stranamente di essere “motivati”, richiedono stage e formazione permanente; sta a loro scoprire di che cosa diverranno servi, così come i loro antenati hanno scoperto, non senza dolore, la finalità delle discipline. (Deleuze 1990b, 206)

Oltre che nel parlare della scuola, anche in un altro passaggio il filosofo si indirizza direttamente ai giovani, con ciò passando loro idealmente il testimone affinché, anche nella società di controllo, vengano organizzate strategie di consapevolezza e di resistenza. L’auspicio viene descritto con queste parole:

Non è il caso di chiedersi quale sia il regime più duro o più tollerabile, dal momento che in ognuno di essi si intrecciano liberazioni e asservimenti. [Le novità introdotte dalle società di controllo] possono sì segnare delle nuove libertà, ma anche partecipare a meccanismi di controllo che non hanno nulla da invidiare alle forme di internamento più dure. Non è il caso né di avere paura né di sperare, bisogna creare nuove armi. (Deleuze 1990b, 201)¹³

A oltre trent’anni dalla pubblicazione dell’articolo, non si può dire che l’incoraggiamento di Deleuze abbia trovato corrispondenza in pratiche pedagogiche concretamente resistenziali rispetto all’imperativo del controllo¹⁴. Forse però è il tempo di osare una provocazione: ipotizziamo che sia il concetto di educazione a dover essere, nel contesto di una società di controllo, rimesso in discussione. Se in origine il termine ha avuto il significato di “trarre fuori”, con ciò intendendo un’azione nella quale risulta fondamentale l’intervento di un maestro che permetta l’emergere del contenuto interiore di ciascuno, oggi tale visione maieutica va probabilmente abbandonata. Va tenuto infatti in considerazione che il contesto sociale messo in forma dai meccanismi del controllo è tale per cui assistenza, monitoraggio e tracciamento ci

della rete allarga le possibilità virtuali di produrre intelligenza collettiva, di progredire in comunità, o di desiderare in un insieme” (Forte 2016, 92). Sullo stesso tema si vedano anche i contributi di Baranzoni&Vignola 2015 e Mischke 2021.

¹³ È originale e vale la pena segnalare la proposta di Frigerio che, anche alla luce della recente emergenza pandemica, individua nella viralità una linea di fuga dalla morsa del controllo: cfr. Frigerio 2020.

¹⁴ Anche se qualcuno ha invece utilizzato altri concetti al centro del pensiero deleuzeano (concatenamento e desiderio *in primis*) per elaborare nuove strategie didattiche: cfr. Zembylas 2007 e Hanley 2019.

vengono garantiti già oltre i nostri effettivi bisogni, rendendoci sempre meno autonomi. Paradossalmente, il vero messaggio istruttivo nell'epoca del controllo è forse quello che prevede una contrazione del sistema educativo, fino a ipotizzare, per eccesso, la sua stessa eliminazione: abbiamo più bisogno di inventare, sperimentare e di impegnarci in prima persona (incontrando ostacoli e compiendo errori), piuttosto che di rimanere nel circuito protetto e anestetizzante della formazione permanente.¹⁵ Più che di nuove offerte formative si avverte così l'impellenza di limitare il dilagare del circuito pedagogico e di lasciare i giovani liberi di armarsi per combattere la battaglia più subdola, quella contro l'apparente *libertà di fare* ciò che si vuole, a favore della *libertà da* un sistema di istituzioni che rischia altrimenti di intrappolarli in uno stato di eterna minorità.

Bibliografia

- Baranzoni, S., Vignola, P. (2015), "Cosa potrebbe un corpo? Il dividuale e l'individuazione della filosofia contemporanea", in *La deleuziana*, 1, pp. 158-173
- A. Badiou (1997), *Deleuze. La clameur de l'Être*, Hachette, Paris, tr. it. di D. Tarizzo, *Deleuze. Il «clamore dell'Essere»*, Einaudi, Torino 2004
- Bowen, C. (2021), "Discipline and Control and Covid-19", in *La deleuziana*, 13, pp. 164-175
- Buchanan, I. (2007), "Deleuze and the Internet", in *Australian Humanities Review*, 43 (2007), pp. 1-19
- Deleuze, G. (1973), *Lettera a un critico severo*, in Id., *Pourparler (1972-1990)*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990, tr. it. di S. Verdicchio, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 13-22
- Deleuze, G. (1990a), *Controllo e divenire*, in Id., *Pourparler (1972-1990)*, cit.,

¹⁵ La posizione che assumiamo può sembrare simile a quella del divulgatore Harari, che denuncia il fatto che, nel mondo iperconnesso, non ha senso concepire la scuola come il luogo di trasmissione delle nozioni, facilmente reperibili in rete da chiunque; con riferimento alle *21st Century Learning Skills* elaborate dal World Economic Forum nel 2015 (<https://www.weforum.org/agenda/2016/03/21st-century-skills-future-jobs-students/>, consultato il 10 novembre 2022), la sua proposta educativa è quella di impostare la didattica sulle "quattro C", ovvero: critica, comunicazione, collaborazione e creatività (Harari 2018, 345). Noi, invece, più che a una riforma della scuola, pensiamo, con Illich (1971), alla rinnovata necessità di una più profonda "descolarizzazione" della società intera: ciò che non convince, infatti, non è tanto questo o quel metodo pedagogico, ma piuttosto l'idea, diffusa anche fuori dalle mura scolastiche, per la quale l'istruzione viene percepita come un obbligo ovvero un dovere che scaturisce dalla percezione di un difetto di autonomia e di indipendenza che soffriamo nei confronti delle istituzioni. Sono le idee di sottomissione, eterna incompletezza e di bisogno indotto del giudizio (dato e ricevuto) che vanno eliminate, affinché istruzione e apprendimento siano in grado di attivare nuove linee di desiderio e, con esse, di innescare una gioiosa propensione alla scoperta.

- pp. 191-199
- Deleuze, G. (1990b), "Poscritto sulle società di controllo", in Id., *Pourparler (1972-1990)*, cit., pp. 234-241
- Deleuze, G. (2003), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, tr. it. a cura di D. Borca, *Due regimi di folli e altri scritti*, Einaudi, Torino 2010
- De Ruvo, G. (2022), "Rimettere il fantasma nella macchina: una critica deleuziana dell'ontologia digitale e della governamentalità algoritmica", in *La deleuziana*, 14, pp. 19-34
- Fasan, G., Grigenti, F. (2022), "Education and AI. A Historical Perspective on Practices and Ideas", special issue of *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, 10(2)
- Forte, F. (2016), "Il cyberspazio tra governamentalità e digitalità", in *La deleuziana*, 3, pp. 87-103
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993, 2a ed.
- Frigerio, C. (2020), "The Virtual and the Viral: Deleuze, Dark Philosophies, and Global Pandemics", in *La deleuziana*, 12, pp. 25-38
- Goffman, E. (1961), *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, tr. it. di F. Basaglia, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino 2003
- Han, B.-C., (2014), *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, tr. it. di F. Buongiorno, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, nottetempo, Roma 2016
- Hanley, C. (2019), "Thinking with Deleuze and Guattari: An Exploration of Writing as Assemblage", in *Educational Philosophy and Theory*, 51 (4), pp. 413-423
- Harari, Y.N. (2018), *21 Lessons for the 21st Century*, tr. it. di M. Piani, *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, Milano 2019
- Illich, I. (1971), *Deschooling Society*, tr. it. di E. Capriolo, *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Mimesis, Milano 2019, 2a ed.
- Klossowski, P. (1972), "Digression à partir d'un portrait apocryphe", in *L'Arc*, 49, pp. 11-22
- Lazzarato, M. (2006), "The Concept of Life and the Living in the Societies of Control", in Fuglesang, M., Sorensen, B.M. (eds.), *Deleuze and the Social*, Edinburgh University Press, Edinburgh
- Makoza, F. (2022), "Using Assemblage Theory to analyse WhatsApp use among first-year students: Case of a South African University", in *International Journal of Education and Development using Information and Communication Technology (IJEDICT)*, 18 (3), pp. 24-39
- Merlin, P. (1980), *L'Université assassinée. Vincennes (1968-1980)*, Fenixx, Paris
- Miller, D., et al. (2021), *The Global Smartphone: Beyond a Youth Technology*, UCL Press, London
- Mischke, D. (2021), "Deleuze and the Digital: On the Materiality of Algorithmic Infrastructures", in *Deleuze and Guattari Studies*, 15, 4, pp. 593-609
- Moretti, A. (2013), "Debito e controllo. Oltre lo stato disciplinare", in *Lessico di etica pubblica*, 4, 1, pp. 48-61
- Poster, M., Savat D. (2009), *Deleuze and New Technology*, Edinburgh University

Press, Edinburgh

Obsolete Capitalism (2016), “Controllo, modulazione e algebra del male in Burroughs e Deleuze”, in *La deleuziana*, 3, pp. 121-141

Singh, S., Bagchi, K.J. (2020), “WhatsApp”, in *How Internet Platforms Are Combating Disinformation and Misinformation in the Age of COVID-19*, New America, Washington, pp. 20-26

Stamm, E. (2022), “The Digital Image of Thought”, in *La deleuziana*, 14, pp. 7-18

Zembylas, M. (2007), “Risks and Pleasures: A Deleuzo-Guattarian Pedagogy of Desire in Education”, in *British Educational Research Journal*, 33(3), 331-347

Educazione e controllo dopo le società disciplinari. Una lettura del *Poscritto* di Deleuze

In 1990 Deleuze published a short text in which he introduced the concept of control to describe the social order following what Foucault had named in the terms of the disciplinary society. In addition to predicting several developments that actually occurred in the following decades and still characterize our world today, alongside prisons and hospitals in this article Deleuze considers the example of the school, showing its transformations and related drifts. This essay proposes an analysis of Deleuzian writing, a focus on the pedagogical question and some possible solutions or, more appropriately, lines of escape to be drawn in order to arm ourselves with 'new weapons' against the consequences of these practices of power.

KEYWORDS: Deleuze | Societies of control | Foucault | Disciplinary societies | Pedagogy

Gabriele Giacomini

Misurare il potere digitale.

Sull'urgenza di un'educazione alla tecnologia

Introduzione

Quando ci si pone il problema degli effetti sociali del potere digitale e di quali azioni intraprendere per agire su di essi, un prezioso framework teorico proviene dalla riflessione filosofica francese del secondo Novecento. In particolare, risultano interessanti le concettualizzazioni di Michel Foucault e di Gilles Deleuze.

Il primo, infatti, ha descritto le strutture sociali disciplinari sviluppatesi tra il XVII e il XIX secolo allo scopo di suddividere la massa, intesa come unione di forze e produttrice di energia vitale, in corpi distinti e dettagliati su cui si esercita il potere (Foucault, 1975). In seguito a questo processo, non si renderebbe più necessario esercitare la coercizione in senso “forte” del termine (violenza dello Stato) sul soggetto moderno, perché quest'ultimo sarebbe “docile” e abituato agli ingranaggi della società quali ospedali, scuole e centri militari.

Il secondo, Deleuze, ha argomentato come le società disciplinari abbiano raggiunto il proprio apice nel XX secolo, evolvendosi in società del controllo (Deleuze, 1990). Il controllo esercitato nel contesto di queste società, in particolare, sarebbe reso possibile dal fatto che, per dirlo con le parole di Deleuze, il *dividuale*¹ ha scisso la sintesi del soggetto. Con ciò s'intende che le società del controllo hanno “scomposto” l'individuo in tasselli e cifre, allo scopo di studiare e controllare i rapporti tra esse: di conseguenza, l'essere umano in questo contesto è definito (e controllato) attraverso le sue coordinate geografiche, le ricerche su Internet e i dispositivi tecnologici che utilizza.

¹ Con questo termine Deleuze fa riferimento alla divisibilità che caratterizza, per paradosso, gli individui all'interno delle società digitali contemporanee. Secondo il filosofo, il linguaggio digitale del controllo è fatto di cifre che segnano l'accesso o il rifiuto all'informazione. Non ci si trova più di fronte alla coppia massa/individuo, come nella teorizzazione di Foucault. Piuttosto, gli individui sono diventati dei “dividuali”, e le masse una somma di dati e statistiche (Deleuze, 1990).

Le analisi di Foucault e Deleuze sembrano costituire, seppur implicitamente, il retroterra teorico su cui si basa un corposo saggio, recente eppure già classico, della sociologa Shoshana Zuboff. Quest'ultima ha coniato l'espressione "capitalismo della sorveglianza" per descrivere come le aziende digitali (spesso affiancate da agenzie statali – si pensi alle forze dell'ordine e alla cosiddetta "polizia predittiva") si appropriano dell'esperienza soggettiva attraverso le ICT, trasformandola in grandi masse di dati che, una volta adeguatamente processati, sono in grado di diventare descrittivi dei comportamenti attuali e predittivi di quelli futuri (Zuboff, 2018). Ovviamente, il fatto che esistano dei centri di potere che raccolgono ed elaborano dati non è una novità e nemmeno un mistero. Tuttavia, l'insistenza e la profonda pervasività con cui avvengono le operazioni di indagine e profilazione necessitano – se si intende tutelare le libertà individuali e collettive – di essere quantomeno problematizzate.

Il presente articolo si propone di dare un contributo a questo scopo e intende perseguirlo attraverso tre fasi. Anzitutto, si ritiene necessario indagare come si strutturi il potere di *gatekeeping* nella società digitale contemporanea, ossia attraverso chi e come le informazioni vengano filtrate. In secondo luogo, ci si propone di analizzare come si strutturi la sfera pubblica nell'ambito del "capitalismo della sorveglianza", dedicando particolare attenzione all'evoluzione e al destino del pluralismo. Infine, s'intende passare dal piano descrittivo al piano normativo, interrogandosi su quali azioni e buone pratiche possano essere intraprese per tutelare le libertà degli individui in quanto cittadini.

Le domande intorno alle quali ciascuna fase dell'indagine si struttura saranno affrontate attraverso la riflessione filosofica, nella convinzione che questa disciplina sia in grado di compiere (almeno) tre operazioni fondamentali. Anzitutto, la filosofia è in grado di riflettere criticamente sui concetti e sui presupposti teorici veicolati dalle scienze che si occupano del digitale. In secondo luogo, essa riesce, attraverso un approccio sistemico che le appartiene per tradizione, a porre in dialogo discipline tra loro molto diverse, sintetizzando prospettive che beneficino dell'apporto delle altre e viceversa. Infine, essa è in grado di accompagnare e vagliare il passaggio dal livello descrittivo (di ciò che c'è) al livello normativo (di ciò che sarebbe auspicabile ci fosse).

Coerentemente, la presente indagine non conterà di un ragionamento teorico formulato in astratto. Il confronto con il piano empirico, infatti, sarà serrato e costante. In particolare, si farà riferimento alla ricerca condotta nel 2020 con l'Università di Udine e l'Istituto IXE di Trieste su un campione rappresentativo della popolazione italiana² (Giacomini, Buriani 2022b).

² Ringrazio l'Istituto Ixe di Trieste, in particolare Alex Buriani, per il sostegno nella realizzazione dell'indagine demoscopica, nella raccolta ed elaborazione dei risultati.

1. Il potere di *gatekeeping*. Dalla dis- alla neo-intermediazione

Come si strutturi il potere di filtro (o *gatekeeping*) dei media è un tema di ricerca classico della sociologia. Tuttavia, per quanto riguarda la cosiddetta “rivoluzione digitale”, finora la maggioranza delle survey, dei focus group, dei casi di studio e delle indagini comparate si è sviluppata intorno alla “chiave teorica” della dis-intermediazione. Si è mirato, in altri termini, a mostrare come sia emersa con sempre maggiore evidenza la tendenza a svolgere “direttamente”³ online numerose operazioni che in precedenza richiedevano un intermediario istituzionale.

Si pensi, ad esempio, alla procedura da svolgere per effettuare un bonifico bancario: in passato era necessario recarsi allo sportello della propria banca e far prendere in carico la richiesta a un operatore (intermediario tradizionale), mentre oggi questo può essere fatto “direttamente” dal cellulare o dal portatile attraverso un servizio di home-banking. Qualcosa di simile accade per la prenotazione di un volo o di un viaggio: mentre in precedenza bisognava rivolgersi a un’agenzia di viaggi (intermediario tradizionale), oggi può essere fatto “direttamente” su una piattaforma. Infine, questa tendenza è evidente anche nel caso dell’informazione: i giornali e i media tradizionali fanno registrare un netto calo in termini di vendite e diffusione, mentre piattaforme e portali di informazione sono in crescita e una larga parte della popolazione s’informa anche (se non soprattutto) per mezzo dei social network.

Questo insieme di fenomeni sembrerebbe far propendere per l’approccio della dis-intermediazione, per una lettura che vede una rarefazione delle istituzioni e dei centri di potere tradizionali e, di conseguenza, per una maggiore possibilità di azione autonoma e diretta da parte dell’individuo nel contesto sociale. Le operazioni possono essere realizzate sempre più “in prima persona”, senza intermediari, o almeno così sembra. Tale prospettiva, tuttavia, rischia di risultare fuorviante se non tiene adeguatamente conto di un aspetto che è una riflessione filosofica a far emergere.

Il merito di approccio critico-filosofico in questo ambito può essere quello di focalizzare l’attenzione sul fatto che relativamente alle strutture tradizionali c’è stata una rarefazione ma che, nondimeno, ovunque ci sia un media – anche quando questo è digitale – esiste un filtro (e un apparato di potere). Detto in altri termini, riflettere con gli strumenti concettuali della filosofia sulla dis-intermediazione digitale permette di riconoscerla per ciò che è nel suo complementare, ossia una neo-intermediazione⁴. Il

³ Il motivo per cui il termine è fra virgolette si argomenterà a breve.

⁴ Per approfondire – anche a livello di riferimenti bibliografici – il tema della neo-intermediazione, così come quello del paradosso del pluralismo affrontato nel prossimo paragrafo, si può fare riferimento a Giacomini (2018).

fatto che vengano meno i precedenti intermediari, infatti, non significa affatto che l'intermediazione in sé venga meno. Le azioni e le procedure, pur avvenendo apparentemente in modo “diretto” online, sono in realtà intermedie nel contesto digitale da centri di potere particolarmente rilevanti (oggi spiccano le cosiddette GAFAM, ma anche agenzie specializzate in comunicazione digitale). Si tratta di una intermediazione diversa, che ha luogo non per mezzo di intermediari umani ma attraverso meccanismi automatizzati.

Pur essendo corretto l'approccio della dis-intermediazione formulato in contesto sociologico, si tratta di un approccio *parzialmente* corretto. Può risultare utile, dunque, raccogliere l'invito della filosofia a ragionare in modo più ampio sui presupposti delle analisi mediali, affinché a queste ultime non sfuggano chiavi di lettura decisive dei fenomeni contemporanei, come quella della neo-intermediazione.

Per comprendere la rilevanza di questo problema, è sufficiente fare riferimento ad alcuni dati empirici relativi alle abitudini online della popolazione italiana. Dalle indagini demoscopiche condotte, è stato rilevato come rispetto ai social network il 93% degli italiani sia iscritto a Facebook e il 69% a Instagram, piattaforme leader entrambe appartenenti al gruppo Meta (figura 1). Ben il 98%, inoltre, utilizza il motore di ricerca Google, di proprietà del gruppo Alphabet (il secondo motore di ricerca, Yahoo!, è utilizzato da appena il 7,9%) (figura 2). Ciò implica che le informazioni, le notizie e le tendenze cui gli utenti accedono sui social network e sui motori di ricerca sono mediate effettivamente da un gruppo davvero esiguo di intermediari (si potrebbe pensare quasi a una “oligarchia”).

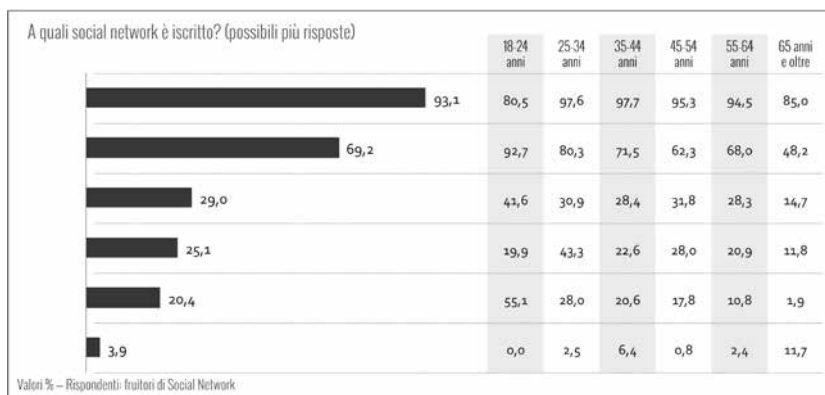


Figura 1. Iscrizione ai social network



Figura 2. Utilizzo dei motori di ricerca

2. Gli effetti della neo-intermediazione e le sorti del pluralismo

Discutere degli effetti della neo-intermediazione sulla sfera pubblica risulta un compito non semplice, dal momento che le ICT sono in continua evoluzione e l'Internet che si conosce oggi chiaramente non è lo stesso di dieci anni fa, né quello che esisterà tra dieci anni⁵. Limitandosi al contesto contemporaneo, l'azione più incisiva viene esercitata dalle grandi piattaforme (le cosiddette “GAFAM”) e un genere di ricadute per quanto concerne la società civile sono ascrivibili al piano del pluralismo.

Per comprendere quali possano essere le poste in gioco, tuttavia, è necessario anzitutto intendersi su cosa significhi “pluralismo”. A questo scopo è utile richiamare la riflessione di Giovanni Sartori, che per illustrare il concetto di pluralismo si è rifatto alla differenza tra le fazioni medievali e i partiti moderni (Sartori, 2000). In prima battuta, è evidente che il termine “pluralismo” si riferisca alla dimensione “quantitativa”, a una pluralità di fonti di informazione e di attori sulla scena pubblica. La quantità, tuttavia, non è sufficiente per poter parlare in senso proprio di pluralismo. Infatti, come rilevato da Sartori, anche le fazioni medievali erano numerose e si fronteggiavano sulla scena pubblica per primeggiare; nondimeno, come si può ricordare dal caso di Dante Alighieri, quando una di esse prevaleva non di rado gli sconfitti venivano esiliati, le loro case bruciate e i loro beni confiscati. Questo non avviene nella dialettica democratica moderna: se un partito si trova in minoranza i suoi membri conservano tutti i diritti civili e politici.

⁵ Basti pensare alla differenza fra il web statico e il web 2.0. In prospettiva futura, è probabile che Internet si evolva potenziando, grazie all'IA, servizi e funzionalità.

Il pluralismo, nella visione di Sartori, necessita senz'altro di un aspetto quantitativo, ma questo non è di per sé sufficiente: affinché si possa dare un autentico pluralismo sulla scena pubblica è necessaria una forma di *concordia discors*⁶, uno spirito "qualitativo" di armonia nell'intendere le regole e nel concedere diritto di cittadinanza anche alle opinioni diverse dalle proprie, senza che chi le propugna debba temere per la propria libertà, i propri beni o la propria vita, mantenendo sempre un canale di comunicazione e di confronto aperto.

Come si applica tutto questo al contesto digitale? Senz'altro l'avvento di Internet ha promosso in maniera esponenziale il pluralismo dal punto di vista quantitativo⁷ (per ritrovare un precedente paragonabile, *mutatis mutandis*, occorre tornare indietro all'invenzione della stampa a caratteri mobili). Tuttavia, sorgono alcuni dubbi in relazione all'elemento qualitativo, quindi del confronto fra diversi. Negli ultimi anni, infatti, un numero importante di studi scientifici ha portato all'attenzione collettiva i fenomeni delle *echo chambers* e delle *filter bubbles*, che portano gli utenti a visualizzare soprattutto determinati tipi di informazioni, che sono in linea coi loro gusti, caratteri e visioni del mondo. Semplificando, per *echo chamber* s'intende un ambiente digitale nel contesto del quale il flusso di opinioni espresso dall'individuo o dal collettivo in forma di "voce" torna indietro rafforzata dall'ambiente stesso (Sunstein 2017). Per *filter bubble*, invece, s'intende l'ambiente digitale come una sorta di bolla che avvolge l'individuo come una membrana permeabile soltanto a certi tipi di informazioni e contenuti (Parisier 2011).

È importante notare che i meccanismi alla base di questi fenomeni non esistono unicamente nel contesto digitale: l'omofilia, ossia la tendenza (basata su bias cognitivi come quello di conferma e quello di socializzazione) a ritenere veritiero e corretto ciò che è in consonanza con le proprie credenze e attitudini, è un atteggiamento psicologico umano che si ritrova ampiamente offline.

Tuttavia, in ambito online questa tendenza viene rafforzata da alcune "colonne portanti" delle GAFAM, ossia la profilazione degli utenti e la personalizzazione dell'esperienza attraverso i big data e l'uso di sistemi di intelligenza artificiale. La finalità di questo processo è commerciale: la permanenza degli utenti sulle piattaforme serve per vendere spazi pubblicitari alle imprese e per vendere a terzi servizi basati sui dati degli utenti raccolti durante la navigazione. Dal momento in cui si mira a estendere

⁶ L'espressione è del poeta latino Orazio, che in *Epistulae* I, 12, 19 descrive i principi opposti di Amore e Discordia al cuore della fisica del greco Empedocle scrivendo: «quid velit et possit rerum concordia discors»

⁷ Si stima che in soli cinque anni, dal 2014 al 2019, gli utenti di Internet siano saliti da 2,4 a 4,4 miliardi, con un tasso di incremento dell'83% (Schulz 2019).

il più possibile il tempo di permanenza online, è necessario proporre agli utenti i contenuti che gradiscono, mettendo in secondo piano quelli che non li interessano o che li infastidiscono. Tuttavia, soltanto il 18% degli italiani ritiene accettabile la raccolta dei dati personali a fini commerciali (mentre il 47,6% degli italiani ritiene che non sia mai accettabile – per alcuna finalità – che i dati raccolti su Internet siano utilizzati) (figura 3). Inoltre, colpiscono i possibili effetti della profilazione e personalizzazione. Ciò che risulta utile sul piano economico, e può portare un beneficio agli utenti in termini di approfondimento delle informazioni a cui sono appassionati o che potrebbero risultare loro utili sul lavoro o nel tempo libero, solleva anche problematiche di carattere etico e politico non indifferenti.

In primo luogo, le *echo chambers* rendono particolarmente efficace e pervasiva la diffusione delle *fake news* (Riva 2018). Inoltre, dal punto di vista politico, il “silenziamiento selettivo” nell’ambiente online del diverso e dell’incontro casuale con esso che caratterizza un contesto autenticamente pluralista ha un costo potenzialmente molto elevato. Infatti, per mantenere sana e intensa la dialettica democratica è importante che i cittadini possano confrontare le proprie opinioni in modo aperto e civile (Privitera 2001; Veca 2021). Tuttavia, i meccanismi come quelli alla base di *filter bubbles* ed *echo chambers* che caratterizzano i social network, anziché incoraggiare il confronto tra posizioni e prospettive diverse lo prevengono, mostrando a ciascuno soprattutto ciò che è in linea con le proprie attese. Questo ha l’effetto di “nutrire” la polarizzazione tra le posizioni, che finiscono non per essere dibattute, interrogate e argomentate, ma portate avanti come meri vessilli identitari. L’impressione di vedere sui social soprattutto contenuti allineati con il proprio pensiero e i propri gusti è condivisa dal 61% degli italiani, che al tempo stesso vorrebbero anche “uscire dalla bolla” (figura 4).

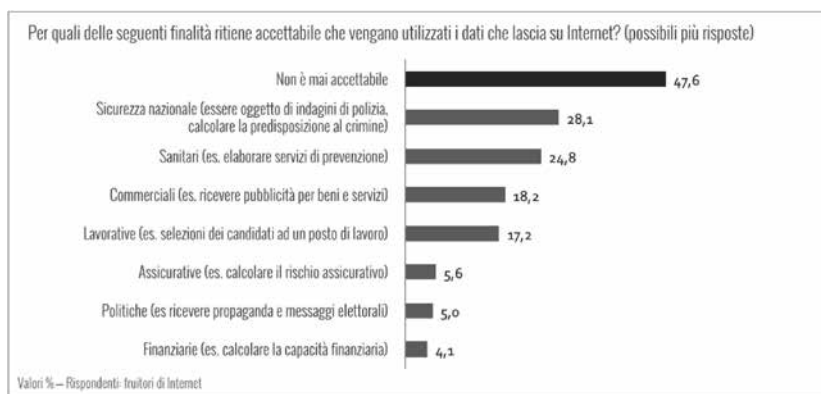


Figura 3: Accettabilità dell'utilizzo dei dati personali

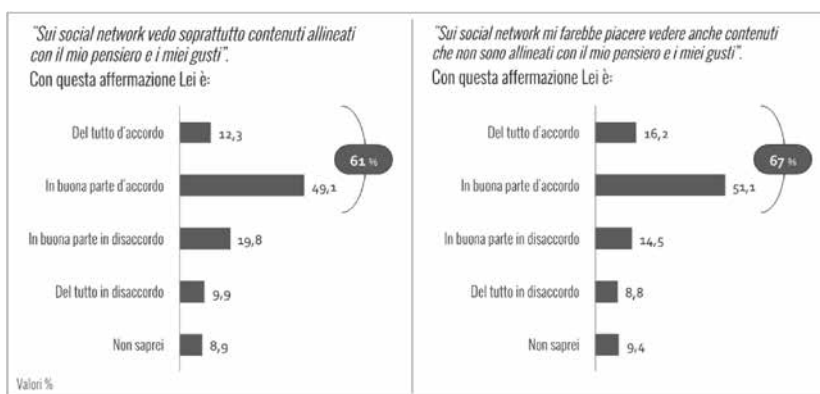


Figura 4: Filter bubbles e propensione agli incontri casuali

3. Considerazioni conclusive. Formare i lavoratori e formare i cittadini

La situazione odierna del digitale si presenta in modo analogo a quella dell'automobile all'inizio del '900. All'epoca non era necessaria la patente per poter guidare e i veicoli erano tutt'altro che sicuri: le loro ruote erano strette e mancavano del tutto cinture di sicurezza e airbag. Con il tempo le automobili, consolidandosi degli standard di sicurezza sempre più elevati, sono state dotate di tutte quelle misure necessarie a tutelare il conducente, i passeggeri e chiunque altro si trovi sulla strada, regolamentando la circolazione. Similmente, oggi si avverte la necessità e la responsabilità di gestire l'innovazione rappresentata dal digitale in modo che sia umanamente sostenibile.

Chiariti i rischi connessi al ruolo e al potere digitale dei neo-intermediari nel contesto odierno, che è quello dell'Internet delle piattaforme, occorre passare dal piano descrittivo al piano normativo, interrogandosi sulle strategie percorribili per tutelare le libertà individuali e la società civile. Alcuni strumenti per limitare le conseguenze indesiderate delle ICT, in effetti, cominciano a emergere.

Si pensi, per esempio, al Regolamento dell'Unione Europea sul trattamento dei dati personali e della privacy (GDPR) emanato il 27 aprile 2016, che attraverso una serie di norme mira a limitare il potere dei neo-intermediari di grandi e piccole dimensioni ponendo dei vincoli alla raccolta e alla gestione dei dati degli utenti. Tale regolamento, peraltro, ha la conseguenza di contribuire a indebolire in qualche misura il fenomeno delle *echo chambers* limitando la personalizzazione dell'esperienza dell'utente derivante dalle attività di profilazione delle piattaforme. Purtroppo, però, l'efficacia del GDPR è limitata dalla scarsa consapevolezza della

popolazione a riguardo: dalle rilevazioni statistiche condotte è emerso che il 26,3% degli intervistati non era a conoscenza dell'esistenza del regolamento, mentre solo il 14,6% ne era informato e ne conosceva i contenuti – valori che variavano nelle diverse fasce di età, facendo rilevare una maggiore consapevolezza nella fascia 25-34 anni e una consapevolezza notevolmente minore tra i più anziani, risultando minima tra gli over 65 (figura 5). Per far fronte a questo problema, la strada è senz'altro quella dell'informazione e della formazione.

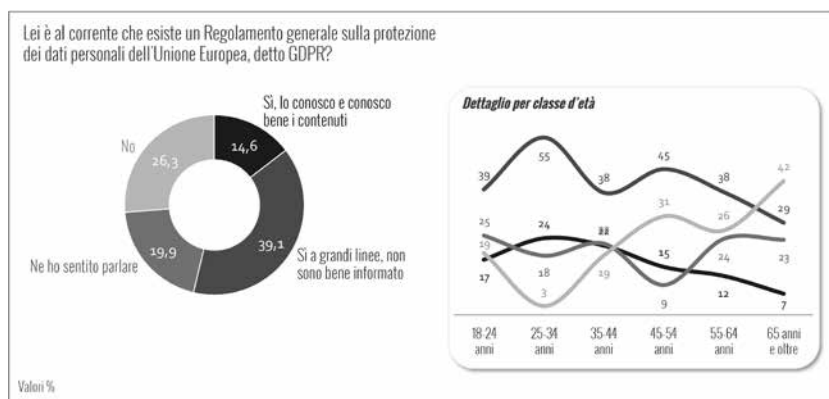


Figura 5: Conoscenza del GDPR

Un secondo strumento interessante sono le piattaforme civiche di informazione e collaborazione, che si distinguono dalle GAFAM (che pure mediano la maggior parte del traffico) per la propria vocazione non commerciale. Tali piattaforme, infatti, sono state pensate per promuovere esperienze di comunicazione online ispirate ai principi del pluralismo inclusivo e del confronto dialogico tra diversi. Pur essendo molto lontane dalle dimensioni delle GAFAM, esse dimostrano in maniera interessante come il pubblico non sia necessariamente “pigro” (figura 6). In diversi parti del mondo, piattaforme civiche vengono utilizzate per promuovere discussioni su progetti cittadini, per contribuire alla definizione di bilanci comunali, per segnalare varie problematiche del territorio, per monitorare i rappresentanti (Sorice 2014; De Blasio 2018).

Tuttavia, in questo contesto la criticità resta ancora una volta quella della consapevolezza e della conoscenza, che nello specifico si configura come un vero e proprio problema di *digital divide* (Bentivegna 2009): non più tanto, com'era stato in passato, in relazione all'accesso (dal momento che gli Stati hanno progressivamente colmato il divario nella disponibilità

della banda larga⁸) quanto rispetto alle skills di una porzione consistente della popolazione⁹. Di conseguenza, quando si cerca di ampliare la partecipazione in base a un principio dialogico e deliberativo su queste piattaforme, permane il rischio di escludere a monte quei cittadini che non hanno le capacità o gli strumenti necessari per essere coinvolti¹⁰. La soluzione a questo problema è ancora una volta la formazione al digitale degli individui, che dovrebbe passare da quella del lavoratore a quella, in senso più ampio, del cittadino.

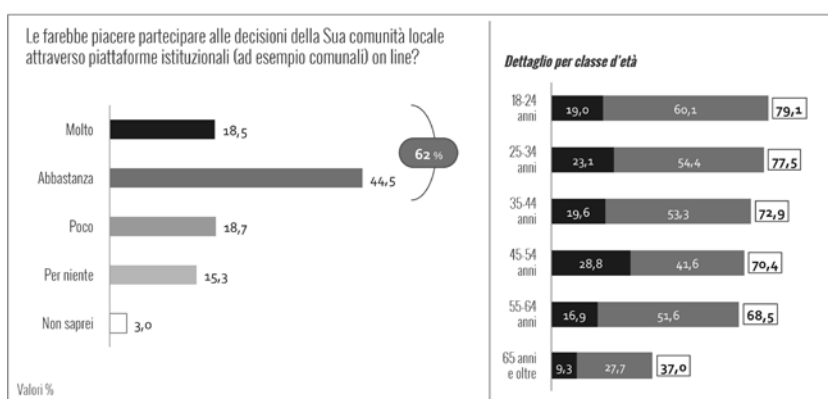


Figura 6: Interesse nei confronti delle piattaforme civiche locali

Inoltre, dalle dichiarazioni degli Italiani emerge un dato interessante. Come teorizzato da Stefano Rodotà (2014), esiste un “ordine di priorità logico” tra i diritti digitali: primo tra tutti verrebbe il diritto all’accesso a Internet, cui seguono il diritto a un’informazione consapevole e gli altri diritti relativi alla frequentazione dell’ambiente online, come il diritto alla privacy, il diritto all’oblio, il diritto alla crittografia e via discorrendo. Tuttavia, la priorità sociale per la popolazione sembra oggi

⁸ Ma è possibile che un nuovo salto tecnologico, ad esempio nel settore delle telecomunicazioni, possa rinnovare le diseguaglianze.

⁹ Va notato, peraltro, come purtroppo questo digital divide sia incolmabile “una volta per tutte”, dal momento che i sistemi sono in costante evoluzione. Basti pensare alla varietà che esiste oggi tra le principali piattaforme social odierne: un utente a proprio agio nell’utilizzo di Facebook potrebbe trovarsi completamente spiazzato su Instagram o Tiktok, anche nel caso in cui si tratti di un utente mediamente esperto e alfabetizzato sul piano digitale.

¹⁰ In altri termini, l’effetto paradossale è quello di limitare un diritto fondamentale proprio nel momento in cui si cerca di estendere la partecipazione effettiva.

essere quella del diritto all'oblio (Mayer-Schönberger 2011): più che il diritto di accedere a Internet, il problema pressante per una porzione consistente degli individui è quello di uscirne, rimuovendo dalla disponibilità i propri dati personali (figura 7). Questo, insieme al diritto a un'educazione digitale che metta a disposizione gli strumenti per gestire Internet e le sue sfide, sembra risultare prioritario. Un'urgenza alla quale occorre rispondere in maniera efficace non solo sul piano tecnico, con un'alfabetizzazione digitale che comprenda rudimenti di programmazione, di crittografia e informazioni sulla normativa in materia di diritti digitali, ma anche sul piano critico, attraverso un'educazione al vaglio, alla verifica e alla problematizzazione delle informazioni che, facendo tesoro degli apporti della tradizione filosofica, aiuti a prevenire i rischi connessi alle *echo chambers*, alle bolle e al proliferare di *fake news* a scopo propagandistico.

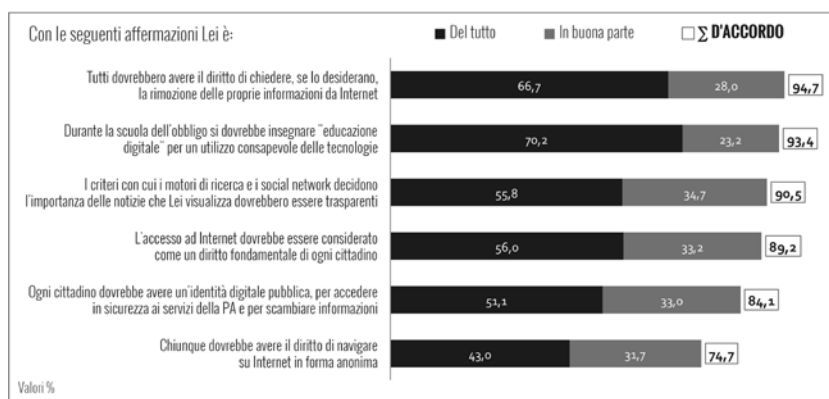


Figura 7: Priorità sociale dei diritti digitali

Insomma, la sfida è quella di porsi nell'ottica di formare non solo lavoratori, ma anche cittadini a tutto tondo. Per promuovere la consapevolezza e le competenze relative al digitale occorre una formazione continua, che cominci dalla scuola dell'obbligo e si mantenga in costante aggiornamento per evitare i rischi del digital divide che conseguono dalla costante evoluzione della tecnologia. Si tratta, a mio parere, di promuovere una formazione "a T rovesciata", ossia verticale dal punto di vista tecnico ma trasversale sul piano culturale. Non solo le persone comuni, ma anche figure professionali come gli ingegneri, tradizionalmente esperti di tecnologie, hanno bisogno di una formazione di questo tipo (e ne sono consapevoli loro stessi) (Rullani, Rullani 2014; Giacomini 2020).

Del resto, promuovere una “cultura hacker” può essere utile anche a difendere la libertà politica, anche laddove è in profondissima difficoltà. Come hanno dimostrato molte delle tentate rivoluzioni recenti, come quella in Egitto e quella in Iran, i regimi autoritari possono agire in diversi modi sulle ICT per imporre l'ordine (Giacomini 2022a): l'azione può essere reattiva (prendendo la forma di una chiusura di Internet o di un oscuramento di alcuni siti, limitando l'accesso all'informazione e alla possibilità di organizzarsi per i cittadini) ma anche proattiva (come è successo in Iran, dove il regime ha addestrato i suoi funzionari per tracciare le attività online dei ribelli e individuarli, ma anche diffondere fake news facendo propaganda allo scopo di soffocare la protesta). Al fondo, solo una popolazione consapevole dei propri diritti e competente nell'utilizzo degli strumenti del digitale può contrastare con efficacia le iniziative illiberali dell'autorità.

Bibliografia

- Bentivegna S. (2009), *Disuguaglianze digitali. Le nuove forme di esclusione nella società dell'informazione*, Laterza, Roma-Bari.
- De Blasio E. (2018), *Il governo online. Le nuove frontiere della politica*, Carocci, Roma.
- Deleuze, G. (1990), *Contrôle et devenir*, in *Pourparlers 1972-1990*, Éditions de Minuit, Paris.
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.
- Giacomini G. (2018), *Potere digitale. Come Internet sta cambiando la sfera pubblica e la democrazia*, Meltemi, Milano.
- Giacomini G. (2020), *Architetti e ingegneri alla prova delle tecnologie digitali. Il caso friulano*, Franco Angeli, Milano.
- Giacomini G. (2022a), *The Arduous Road to Revolution. Resisting Authoritarian Regimes in the Digital Communication Age*, Mimesis International, Milano.
- Giacomini G., Buriani A. (2022b), *Il governo delle piattaforme. I media digitali visti dagli italiani*, Meltemi, Milano.
- Mayer-Schönberger V. (2011), *Delete. The Virtue of Forgetting in the Digital Age*, Princeton University Press, Princeton.
- Pariser E. (2011), *The Filter Bubble. How the New Personalized Web is Changing What We Read and How We Think*, Penguin, Londra.
- Privitera W. (2001), *Sfera pubblica e democratizzazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Riva G. (2018), *Fake news. Vivere e sopravvivere in un mondo post-verità*, Il Mulino, Bologna.
- Rodotà S. (2014), *Il mondo nella rete. Quali i diritti, quali i vincoli*, Laterza, Roma-Bari.
- Rullani E., Rullani F. (2018), *Dentro la rivoluzione digitale. Per una nuova cultura dell'impresa e del management*, Giappichelli, Torino.
- Sartori, G. (2000), *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Rizzoli, Milano.

- Schultz, J. (2019), "How much data is created on the internet each day?", *MicroFocus*, 8 Giugno, <https://blog.microfocus.com/how-much-data-is-created-on-the-internet-each-day/>.
- Sorice M. (2014), *I media e la democrazia*, Carocci, Roma
- Sunstein C. (2017), *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press, Princeton.
- Veca S. (2021), *Etica e politica*, Società Aperta, Milano.
- Zuboff, S. (2018), *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for the Future at the New Frontier of Power*, PublicAffairs, New York.

Misurare il potere digitale. Sull'urgenza di un'educazione alla tecnologia

Foucault and Deleuze's interpretations of power still implicitly inspire the research of many social scientists today. One example is Zuboff's "surveillance capitalism". With digital media, indeed, the operations of profiling and persuading citizens require to be at least problematised. Through empirical analysis, this article aims to identify certain characteristics of digital platforms (such as "neointermediation") and to explore how Italians would like to reform these powerful organisations. In conclusion, the importance of a more deeply rooted and widespread digital literacy emerges.

KEYWORDS: Surveillance capitalism | Digital platforms | Neointermediation | The paradox of pluralism | Digital literacy

Floriana Ferro

La relazione tra docente e discente in chiave fenomenologica: i cambiamenti apportati dalla DaD

1. Introduzione

La riflessione qui presentata è il frutto di un'interrogazione filosofica riguardante il rapporto tra docente e discente, secondo una ricerca iniziata nel 2019 e presentata per la prima volta a Stoccolma¹. In seguito a un'analisi preliminare dei principi generali di questa relazione, ho attuato una ricerca fenomenologica nelle scuole superiori di Udine, dove ho intervistato gli studenti e i loro insegnanti in merito all'impatto della disciplina filosofica sulle loro vite e sulle relazioni con gli altri². La prospettiva qui presentata non è puramente teorica, ma si nutre della pratica e dell'ascolto dell'esperienza altrui. Tuttavia, questa ricerca applicata si è svolta prima della pandemia di Covid-19 e dell'uso emergenziale della didattica a distanza (DaD), che ha avuto luogo soprattutto tra il 2020 e il 2021, per poi gradualmente attenuarsi fino a oggi. Le mie esperienze di insegnamento attraverso la pratica della DaD, oltre che il confronto con altre ricerche in merito, hanno così arricchito e ampliato gli studi pre-pandemici.

A rendere questa riflessione più complessa si aggiunge il fatto che si rivolge a un fenomeno relazionale, oggetto non tangibile o delimitabile, cui partecipano più soggetti e non soltanto lo studente e l'insegnante: bisogna considerare gli altri discenti, che costituiscono l'ambiente di apprendimento, e altre figure che vi ruotano attorno, come i colleghi del docente, il personale degli uffici e della struttura, per non parlare delle istituzioni educative e delle figure che le rappresentano. Il fatto che l'at-

¹ Si tratta di un intervento inedito, intitolato "Reciprocity Without Symmetry: A Phenomenological Study on Education", effettuato in occasione del convegno *Toward an Asymmetrical Ethics*, tenutosi presso la Södertörn University (Stoccolma) dal 12 al 14 novembre 2019.

² Le intuizioni presenti *ab origine* sono state sviluppate in: F. Ferro, "L'insegnamento filosofico e le relazioni con gli altri", in B. Bonato, F. Ferro (a cura di), *Presenza sospesa*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 103-116; Ead., *La filosofia a scuola e le relazioni con gli altri*, L'Harmattan Italia, Torino 2023.

tività di insegnamento avvenga tramite determinate istituzioni (a scuola o nelle università) lo configura in un determinato modo, a cui bisogna aggiungere il suo svolgersi in luoghi unici (le aule) o multipli (le abitazioni di chi si collega alla DaD); questo discorso ha un chiaro impatto sul fenomeno considerato in una dimensione che Merleau-Ponty definirebbe “incarnata”³.

Si pensi alla differenza tra i luoghi appena menzionati. Nella didattica in presenza, l’aula (scolastica o universitaria) è fatta di sedie, banchi, tra cui la cattedra del docente, una lavagna tradizionale e, negli ultimi anni, dispositivi come LIM e proiettori. Le aule sono popolate da studenti e docenti, che si riuniscono su base regolare e si pongono in rapporto tra loro, abitando insieme questi spazi. Oltre a ciò, bisogna considerare altri luoghi fisici, come le stanze dei docenti, i corridoi, gli spazi aperti (cortili, giardini, ecc.). Già prima che giungesse la pandemia vi erano scambi di e-mail tra studenti e docenti, così come il ricorso ai sopracitati dispositivi informatici, che consentivano la proiezione di materiale didattico e un’interazione di tipo non puramente analogico. Con l’avvento della DaD, la relazione si è svolta in più luoghi, a seconda di dove si trovassero i dispositivi elettronici da cui collegarsi (computer, tablet o smartphone). Non è avvenuta una *smaterializzazione* dell’attività didattica, bensì una sua *dislocazione*: la nostra esperienza del mondo è un’esperienza dei corpi, meglio ancora della carne⁴, dunque cambia la configurazione materiale, come avrò modo di mostrare, tuttavia questa non scompare; sicuramente non vi è più *un solo luogo fisico* in cui incontrarsi, sostituito da *molti luoghi fisici* (le abitazioni o gli altri posti da cui collegarsi) e da un *unico luogo informatico*, ovvero la piattaforma di riferimento.

Bisogna inoltre considerare che la questione relazionale non riguarda solo i diretti interessati (docenti e discenti) e chi appartiene alle istituzioni scolastiche o universitarie, ma anche il contesto affettivo (famiglia, amici, partner, ecc.). Questo contesto è influenzato e influenza il fenomeno didattico, in quanto impregna il tessuto delle soggettività coinvolte. Il riferimento a questo contesto affettivo, che nella didattica in presenza risulta “collaterale” al processo di apprendimento, nella DaD viene coinvolto più apertamente: se si tiene o si segue una lezione da casa propria o altrui, gli affetti si trovano in prossimità nostra e, volenti o nolenti, si adattano all’attività didattica oppure siamo noi ad adattarci alla loro

³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, Introduzione, pp. 95-96; Id., *Le visible et l’invisible, suivi de notes de travail*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di A. Bonomi, M. Carbone (a cura di), *Il visibile e l’invisibile*, Bompiani, Milano 1993², pp. 156, 163.

⁴ Si veda F. Ferro, “Fenomenologia della carne e tecnontologia digitale”, in *Filosofia futura*, n. 18, 2022, pp. 49-64.

presenza. Nella didattica in presenza, al contrario, si coltivano rapporti differenti, che si svolgono al di fuori del contesto domestico o affettivo. Ciò non significa che queste relazioni vadano perdute nella DaD, tuttavia si configurano in maniera diversa.

In generale, il fenomeno didattico si svolge tra due soggettività, quella del docente e quella del discente, ma ne coinvolge altre, inserite in un contesto mediamente ristretto (aula scolastica o universitaria), mediamente ampio (educativo-affettivo) e decisamente ampio (educativo-istituzionale). Sebbene mi riferisca prevalentemente al rapporto tra insegnante e studente, è bene precisare che questo non è da concepirsi isolatamente, bensì come intrecciato ai contesti menzionati.

Una relazione fenomenologicamente intesa si verifica sempre tra un io e un tu, tra un soggetto e il suo altro. Trattandosi di uno studio di fenomenologia applicata, cercherò di assumere il punto di vista egologico⁵ di ciascun soggetto: analizzerò quindi come ogni io di riferimento percepisce se stesso e l'altro da sé. Una volta compiuta questa operazione con la soggettività discente, la compierò con la soggettività docente. A questo proposito, mi ispiro agli studi di Edith Stein, secondo cui bisogna quanto possibile porsi in un atteggiamento empatico, sperando il vissuto originario dell'altro in maniera non-originaria. *L'Erlebnis* altrui mi resta precluso nella sua interezza⁶, tuttavia posso comunque avvicinarmi e tentare, per quanto possibile, di comprenderne la prospettiva. Husserl nota nelle *Meditazioni cartesiane* che questa possibilità si basa sull'intersoggettività trascendentale, definita come "un'intenzionalità comune tra due monadi che esistono entrambe, [...] una comunità effettiva che è, appunto, la condizione trascendentale dell'esistenza di un mondo, di un mondo di uomini e di cose"⁷.

Si delinea dunque la possibilità di mettersi nei panni dell'altro in virtù di questa intenzionalità comune, intenzionalità che si basa sulla cosiddetta *Paarung* ("associazione appaiante")⁸. Senza entrare nei dettagli di questo processo, che presenta chiare affinità con il *brain imaging* causato dai neuroni specchio⁹, il riconoscimento dell'altro io avviene trascenden-

⁵ Cfr. soprattutto E. Husserl, *Pariser Vorträge*, in *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana*, vol. 1, M. Nijhoff, The Hague 1950 (HUA I); tr. it. di A. Canzoneri, *Lezioni parigine*, in Id., *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 64; Id., *Cartesianische Meditationen*, in HUA I, cit.; *Meditazioni cartesiane*, in Id., *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., Quarta meditazione, § 41, pp. 161.

⁶ Cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; tr. it. di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, *Il problema dell'empatia* (1916), Roma 1998², p. 79.

⁷ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., Quinta meditazione, § 56, p. 209.

⁸ Cfr. ivi, § 51, p. 191.

⁹ Cfr. ivi., § 38, p. 153; S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London 2007; tr. it. di

talmente a livello di sintesi passiva, rendendo possibile la costituzione di un mondo circostante (*Umwelt*)¹⁰: si tratta di un contesto comune e condiviso, che non ingloba, né elimina le differenze individuali, ma consente di comprendersi vicendevolmente e comunicare le proprie esperienze.

In virtù di ciò, è fenomenologicamente possibile “divenire altro”, ovvero docente e discente. Ciò non significa rinunciare al proprio io, né ridurre il tu all’io, considerata l’inevitabile differenza di *Erlebnisse*. È possibile, tuttavia, assumere la prospettiva dell’altro, ovvero vedere me stessa, gli altri e il mondo circostante attraverso le lenti dello studente o dell’insegnante. Si noterà come, tra queste due soggettività, si instauri un rapporto di tipo reciproco, asimmetrico e verticale. Come questo si articoli e come la DaD tenda a modificare tali dinamiche lo si analizzerà immediatamente.

2. La prospettiva del discente

Prima di analizzare fenomenologicamente la relazione tra docente e discente in generale e con l’avvento della DaD, compierò l’operazione preliminare dell’*epoché*¹¹, qui intesa come messa tra parentesi delle mie peculiarità individuali per assumere il punto di vista dell’altro (in questo caso dello studente). Ciò si verifica tramite un doppio movimento: il primo consiste nel sospendere l’esperienza di me stessa per quanto riguarda la mia età anagrafica e il fatto di essere insegnante e ricercatrice; il secondo implica il ritorno alla mia esperienza passata di studentessa e di

P. Pedrini, *La mente fenomenologica: filosofia della mente e scienze cognitive*, Cortina, Milano 2009, p. 274. Sui neuroni specchio si vedano G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano 2006; V. Gallese, “Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica”, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell’esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 293-326; L. Boella, “L’empatia nasce nel cervello? La comprensione degli altri tra meccanismi neuronali e riflessione filosofica”, in *ivi*, pp. 327-339.

¹⁰ Sull’accezione socio-culturale di *Umwelt*, cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., § 58; Id, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, vol. 3, parte 1, M. Nijhoff, The Hague 1950 (HUA III/1); tr. it. di V. Costa (a cura di), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, vol. 1, § 28. Per una conseguente costituzione fenomenologica del noi, cfr. A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer, Wien 1932; tr. it. di F. Bassani, *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 204-205, 222-223, 231-233.

¹¹ Secondo Husserl vi possono essere diversi tipi di *epoché*, dunque la riduzione fenomenologica, che sospende *in toto* l’atteggiamento naturale, non è altro che la sua unità complessiva. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. 1, § 33, pp. 77-78.

attualizzarla, mettendo tra parentesi le mie caratteristiche individuali per comprendere come si articola la relazione con l'insegnante. Si tratta di un compito che bisogna adeguatamente problematizzare. Innanzitutto, il mio essere incarnata, in senso ambientale e relazionale, non mi consente di divenire una studentessa "in carne e ossa". Inoltre, nel tornare alla mia esperienza da studentessa, dovrei presupporre una certa affinità tra la generazione attuale dei ragazzi e la mia, le quali presentano delle diversità riguardanti non solo l'uso dei mezzi digitali, ma anche i comportamenti sociali e di apprendimento¹². Ciononostante, è possibile trovare alcuni elementi comuni, che caratterizzano il rapporto con il docente e consentono di individuare i mutamenti apportati dalla DaD.

A. Nel momento in cui cerco di "mettermi nei panni della discente", tendo ad andare anagraficamente indietro, considerato che di solito l'età di un alunno delle scuole superiori è adolescenziale e quella di uno studente universitario non va oltre i 25 anni. Mi metto in relazione con un docente che di solito è più anziano di me, con esperienze di vita differenti. Nel caso delle scuole superiori, si instaura anche una divergenza nello stadio evolutivo della personalità: come alunna sento di essere soggetta a cambiamenti che mi conducono dall'adolescenza alla maturità, mentre il docente ha già concluso questa tappa del suo percorso esistenziale¹³.

La differenza di tipo anagrafico e, in alcuni casi, evolutivo, si trova sia nella didattica in presenza che nella DaD. Tuttavia, nel corso di una relazione svolgentesi per lungo tempo a distanza, non ho il contatto sensoriale con la persona fisica del docente. Come mostrano Osler e Zahavi¹⁴, la percezione di qualcuno in videoconferenza ha le sue peculiarità e delle specifiche ricadute a livello sociale. Del docente nella DaD vedo il volto su schermo, ma non ne percepisco chiaramente i tratti fisici, adombrati da un insieme di pixel (soprattutto se la linea internet non funziona bene), inoltre il tono di voce è alterato e talvolta intermittente. Vedo soltanto il suo viso, quasi sempre da una prospettiva frontale, e il suo mezzo busto, mentre in presenza riesco a cogliere la sua fisicità a figura intera, seppur

¹² Cfr. P. Ferri, *Nativi Digitali*, Bruno Mondadori, Milano 2011; P. Lisenbee, "Generation gap between students' needs and teachers' use of technology in classrooms", *Journal of Literacy and Technology*, vol. 16, n. 3, 2016, pp. 99-123; R.L. Hill, A. Swanson, J. Kirwan, "EI and learning styles: The effect on learning of generationals", in M.E. Auer, D. Guralnick, J. Uhomoibhi (a cura di), *Interactive Collaborative Learning: Proceedings of the 19th ICL Conference*, vol. 2, Springer, Cham 2017, pp. 101-115.

¹³ Cfr. G. Butterworth, M. Harris, *Principles of Developmental Psychology*, Psychology Press, Hove 1994, parte V, cap. 12.

¹⁴ Cfr. L. Osler, D. Zahavi, "Sociality and Embodiment: Online Communication During and After Covid-19", *Foundations of Science*, 2022, <https://doi.org/10.1007/s10699-022-09861-1>, parti 2-3.

da una prospettiva parziale, come Husserl e Merleau-Ponty insegnano¹⁵. In presenza posso, inoltre, vederlo gesticolare, percepirne la postura, coglierne con più precisione le espressioni del viso. La sua connotazione anagrafica ed evolutiva mi è più evidente in presenza rispetto a quanto avviene nella DaD.

B. Tuttavia, il rapporto con il docente non riguarda solo questo aspetto, che si riscontra anche tra me e altri adulti, estranei o semplici conoscenti. Un'ulteriore differenza tra me e l'insegnante consiste nel ruolo educativo. Per me il docente è chi contribuisce alla mia formazione e allo sviluppo della mia personalità in base al suo modo di comportarsi e di trattare la disciplina che insegna. Mi aspetto che il suo atteggiamento nei miei confronti sia corretto ed esemplare: questa caratteristica si può riscontrare anche nella DaD, in quanto vi sono dei comportamenti e delle regole da rispettare anche nella dimensione online. Eppure, le caratteristiche corporee che si uniscono alla realizzazione di determinati comportamenti tendono a essere percepiti in maniera parziale o sfumata dalla mediazione della tecnologia digitale.

C. Il ruolo educativo non distingue solo il docente, ma anche altre figure (per esempio, i genitori). A specificare ulteriormente la relazione tra me e l'insegnante vi è il suo essere esperto in una disciplina specifica, tanto da insegnarne i fondamenti. Il docente svolge dunque le sue lezioni, esponendo i contenuti principali della disciplina, assegnando esercizi o specificando quali argomenti studiare, consigliando letture, ecc. Mi aspetto che sia competente nel suo ambito, esponga in maniera comprensibile i contenuti disciplinari e mi assegni del lavoro domestico atto a migliorare la mia padronanza degli argomenti trattati.

Questi aspetti vengono attuati anche nella DaD, sebbene le differenze non manchino. Dal punto di vista metodologico, una lezione prevalentemente frontale risulta più impegnativa da seguire per lunghe ore: al dover stare in posizione seduta si aggiunge il mantenere gli occhi sullo schermo per molto tempo, il che provoca affaticamento. La didattica in presenza prevede, invece, un ricorso sporadico ai dispositivi elettronici, come le LIM o gli schermi con proiettore, i quali vengono osservati a distanza, a differenza di tablet, smartphone, portatili, ecc. L'apprendimento nella DaD è fisicamente più impegnativo rispetto all'apprendimento in presenza¹⁶. Risulta, invece, di più facile fruizione la condivisione di

¹⁵ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. 1, § 3; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., parte I, pp. 113-116.

¹⁶ Sull'affaticamento dovuto alle modalità di conferenza online, si vedano R. Collins, "Social distancing as a critical test of the micro-sociology of solidarity", in *American Journal of Cultural Sociology*, vol. 8, n. 3, 2020, pp. 477-497; J. Aagaard, "On the dynamics of Zoom fatigue", in *Convergence* 2022, DOI: <https://doi.org/10.1177/13548565221099711>.

materiale informatico e online, che tende a essere utilizzato con maggiore frequenza. Un altro problema riguarda il fatto che, durante i periodi di *lockdown*, non è stato possibile per gli studenti uscire di casa o, in caso di conviventi contagiati, dalla propria camera da letto. Se sono costretta a rimanere tutto il giorno in un ambiente chiuso, limitando le mie possibilità di socializzazione, l'aspetto motivazionale può esserne danneggiato e corro il rischio di sviluppare disturbi dovuti all'isolamento (depressione, ansia sociale, ecc.)¹⁷.

D. L'ultimo aspetto che contraddistingue una relazione tra docente e discente in ambito scolastico o universitario è quello istituzionale. Il docente non si limita a esercitare la didattica, ma si occupa anche di valutare la mia conoscenza dei contenuti disciplinari, il mio modo di esporli, oltre che il mio impegno e i miei progressi in merito. Attribuisce delle valutazioni intermedie o finali riguardo alla disciplina e, nel caso della scuola, anche al mio comportamento in aula. Al riguardo mi aspetto dal docente una valutazione ben ponderata e corretta, che tenga conto di un insieme di fattori (impegno profuso, padronanza dei contenuti disciplinari, esposizione, comportamento rispettoso delle istituzioni, ecc.). In generale, tutto questo è presente anche nella DaD, tuttavia si pongono dei problemi evidenti riguardo alla valutazione: innanzitutto, potrei svolgere una prova scritta oppure orale online consultando di nascosto del materiale che in presenza non sarebbe accessibile, inoltre potrebbero esserci dei fattori emotivi, dovuti alla distanza o all'isolamento, in grado di migliorare o peggiorare il mio rendimento.

3. La prospettiva del docente

Una volta preso in considerazione il punto di vista del discente, è il momento di mettersi nei panni del docente. Nel mio caso si tratta di un'operazione più semplice della precedente, considerato che sono un'adulta e insegno da diversi anni: lo sguardo epochizzante mette tra parentesi una porzione più ristretta dei miei *Erlebnisse*. Tuttavia, non devo lasciarmi trarre in inganno, generalizzando la mia esperienza individuale, bensì focalizzarmi su aspetti condivisi.

A. Innanzitutto, sono consapevole di essere un'adulta, che solitamente si pone in relazione con un adolescente o un giovane ventenne. Il mio percorso evolutivo e professionale è differente da quello dello studen-

¹⁷ A questo si unisce il problema del *digital divide* in ambito scolastico, evidenziato in Italia, per esempio, da M. Piras, "La scuola italiana nell'emergenza: le incertezze della didattica a distanza", in *il Mulino, Rivista trimestrale di cultura e di politica*, vol. 2, 2020, pp. 250-257.

te. Oltre a ciò, ho già concluso i miei studi e per questa ragione posso svolgere attività didattica a livello istituzionale. Posso aspettarmi dallo studente dell'interesse verso ciò che insegno, ma, allo stesso tempo, degli atteggiamenti di insicurezza e impazienza nei confronti di un discorso complesso e non sempre vicino alla sua esistenza quotidiana. Ciò non toglie che si tratti di un giovane abbastanza formato e consapevole della necessità di un comportamento rispettoso. Nel caso della DaD, questi aspetti sono dati per scontati in linea generale, ma non è facile riscontrarli. A scuola la didattica a distanza prevede l'accensione dello schermo e la possibilità di visionare il volto degli studenti: anche se non è assimilabile alla didattica in presenza, si mantiene perlomeno un contatto visivo con la corporeità del discente. All'università la situazione è diversa. Talvolta è consentito agli studenti tenere lo schermo spento, in modo da non sovraccaricare il collegamento internet: questo impedisce all'io del docente di instaurare una qualsivoglia relazione, anche a distanza, con il volto e il corpo dello studente, impedendo quindi la percezione di qualcuno al di là dello schermo e, di conseguenza, l'attuarsi dell'associazione appaiante e dell'empatia¹⁸.

B. Questo ha ostacolato, soprattutto all'università, l'instaurarsi di una relazione educativa. Durante le attività di DaD, mentre lo studente continua a vedere il docente insegnare la sua disciplina, quest'ultimo non riesce ad avere nessun contatto con l'allievo, ridotto a una semplice lettera o a un nome sullo schermo. Il mio ruolo educativo in quanto docente dovrebbe consistere nel contribuire alla sua formazione e alla sua personalità, attraverso il mio comportamento e il mio approccio alla disciplina insegnata. A scuola è stato possibile mantenere un certo ruolo formativo, mentre all'università è mancato spesso il feedback al docente da parte del discente, rendendo più difficile il compito educativo.

C. A questo ruolo si unisce la padronanza della disciplina. Lo scopo che mi pongo in quanto docente è aiutare gli studenti a comprendere i metodi e i contenuti di ciò che insegno. Nel caso universitario ciò significa prospettare anche delle linee di ricerca e di approfondimento di determinati autori o tematiche specifiche. A questo scopo, è essenziale che io abbia non solo una conoscenza dei contenuti disciplinari, ma anche una padronanza dei metodi e la capacità di trasmetterli allo studente. Da quest'ultimo mi aspetto una ricezione attenta di quanto espongo in aula, una partecipazione consapevole alle lezioni ed eventuali richieste di chiarimento. Tutto questo nella DaD può essere veicolato, inoltre è possibile una più semplice condivisione e fruizione del materiale online. Tuttavia, la mancanza della presenza fisica non mi consente di cogliere i segnali

¹⁸ Cfr. *supra*, note 7-9.

corporei dello studente. È interessato o annoiato? Sta seguendo la lezione o sta guardando altri contenuti online? Se, nella didattica a distanza scolastica, fatico a capirlo, in quella universitaria potrei non avere nessun feedback, a meno che lo studente non attivi il microfono e mi ponga delle domande sulla lezione.

D. Un problema simile si riscontra al momento di esercitare il mio ruolo istituzionale. Devo registrare la presenza dell'allievo in caso di frequenza obbligatoria, porre attenzione al modo in cui lavora in aula, se rispetta le regole e pone attenzione a ciò che dico. Oltre a ciò, valuto il suo percorso e la produzione scritta e orale riguardante la mia disciplina. Attribuisco a questo lavoro una valutazione e, nel caso dell'insegnamento scolastico, interagisco con i genitori del discente. Sono consapevole del fatto che la mia valutazione debba essere ben ponderata e motivata, in modo che sia formativa e rispecchi l'andamento dello studente nella disciplina considerata. Gran parte di queste operazioni può essere svolta anche nella DaD, tuttavia non è detto che la presenza online dell'allievo implichi necessariamente la sua attenzione. Nel caso dell'insegnamento universitario, potrebbe farsi registrare la presenza e svolgere altre attività senza seguire la lezione. Potrebbe tenere la telecamera accesa e guardare un altro video o navigare su diversi siti online, utilizzare i social network, ecc. Quest'ultimo aspetto è presente a livello sia scolastico che universitario. Per quanto riguarda esami e verifiche, la possibilità di *cheating* è più elevata per i motivi sopra esposti¹⁹: nessuno può impedire a una persona collegata di consultare libri, quaderni, pagine internet, ecc., né è sempre possibile accorgersi con certezza quando ciò si verifica. La valutazione risulta dunque più incerta. Oltre a ciò, devo considerare la presenza di diversi fattori emotivi: il discente potrebbe non essere intimorito dalla mia presenza fisica, ma potrebbe sviluppare altri tipi di ansie dovute al fatto di non avermi mai (o raramente) incontrata fisicamente o essere influenzato da un disturbo dovuto all'isolamento.

4. La relazione in presenza e nella DaD

In precedenza ho affermato che adottare il metodo fenomenologico significa assumere una prospettiva soggettiva verso i fenomeni e renderla esplicita. La fenomenologia si configura come descrizione dell'ogget-

¹⁹ Tale possibilità non implica necessariamente l'attuarsi di comportamenti scorretti. In Y. Peled, Y. Eshet, C. Barczyk, K. Grinautski, "Predictors of Academic Dishonesty among undergraduate students in online and face-to-face courses", *Computers & Education*, vol. 131, 2019, pp. 49-59, si dimostra che gli studenti universitari tendono più spesso alla disonestà accademica nei corsi in presenza che in quelli online.

to, in questo caso della relazione tra docente e discente, nei suoi modi di datità, individuando a seguito dell'*epoché* le "lenti trascendentali" attraverso cui vediamo il mondo. Eppure, Merleau-Ponty afferma che la riduzione fenomenologica è destinata a non potersi attuare²⁰. Anche Husserl, per quanto abbia sempre cercato l'io puro, non è mai riuscito a raggiungerlo compiutamente²¹. Qui ho cercato, con i dovuti limiti, di attuare l'*epoché*, dismettendo l'abito della ricercatrice e indossando quello della studentessa e poi della docente, abiti sobri e quanto più possibile liberi dagli elementi caratterizzanti l'*Erlebnis* individuale. Ho tentato così di pormi nella prospettiva dell'altro, individuando la tipologia di relazione tra insegnante e studente: essa risulta reciproca, asimmetrica e verticale.

A. Gran parte dei rapporti intersoggettivi è di tipo reciproco²² e, nel caso di docente e discente, entrambi i soggetti sono capaci di dare, ricevere e nutrire aspettative l'uno verso l'altro. Come evidenzia Ricoeur²³, vi è uno scambio tra le parti su cui si fonda la responsabilità reciproca. Questo è stato dimostrato dall'analisi fenomenologica appena attuata ed è presente anche nella DaD, per quanto l'effettivo esercizio della responsabilità avvenga secondo codici di comportamento e modalità differenti.

B. Si tratta di una relazione asimmetrica, poiché i comportamenti attuati e desiderati dall'una e dall'altra parte sono diversi ed escludono un'uguaglianza quantitativa. In generale, una certa asimmetria riguarda tutte le relazioni intersoggettive. Malgrado vi siano delle analogie strutturali nel rapporto con se stessi e con il mondo²⁴, le soggettività sono incarnate e gettate nel mondo²⁵ diversamente, con le loro situazioni specifiche, esperienze vissute, *Umwelt*. Ognuno si trova e agisce nel mondo in maniera singolare. Questo conduce a riconoscere delle differenze ineliminabili.

²⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., Premessa, p. 23.

²¹ In Husserl la questione del rapporto tra io trascendentale e io empirico rimane irrisolta. Cfr. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit: Nach Unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag 1955; tr. it. di E. Filippini, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, p. 99.

²² Poche relazioni fanno eccezione, ad esempio quelle tra genitore e neonato oppure tra uomo e ambiente; in questi casi, una delle due parti si prende cura dell'altra senza aspettarsi nulla in cambio.

²³ Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. di D. Iannotta (a cura di), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 117, 279-280, 287-290, 326.

²⁴ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., Quarta meditazione, § 41, pp. 159-160; M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, PUF, Paris 1942; tr. it. di D. Scotti, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 211-213.

²⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 95-96; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Halle 1927; tr. it. di P. Chiodi, F. Volpi (a cura di), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, § 38; J.-P. Sartre, *L'être Et Le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. del Bo, *L'Essere e il Nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 623.

bili tra l'io e l'altro, una reciproca e costitutiva irriducibilità²⁶. Visto che il concetto di simmetria implica una "misura comune"²⁷, dunque un'uguaglianza quantitativa, parlare di "simmetria" a livello teoretico ed etico diventa problematico. La fenomenologia, che considera le relazioni in maniera qualitativa, non riesce dunque a stabilire una misura comune²⁸. Può solo focalizzarsi su analogie e differenze tra io e altro: le analogie si radicano nella sintesi passiva e negli aspetti trascendentali, le differenze nell'incarnazione e nei vissuti singolari. Questi aspetti, che nella didattica in presenza sono evidenti, nella DaD sembrano accentuarsi. È vero che il trovarsi "tutti davanti a uno schermo" sembra appiattire le differenze tra gli io, riducendoli a un insieme quantitativo di pixel. Eppure, le differenze tra i vissuti "dietro lo schermo" non vengono appiattite nell'attività didattica: l'insegnante si porta dietro l'aver trascorso buona parte della propria carriera a insegnare in presenza, mentre lo studente potrebbe aver iniziato gli studi di un certo ordine scolastico o universitario durante l'emergenza pandemica.

C. Questo discorso è ancora più evidente nel caso dell'ultima caratteristica che contraddistingue la relazione tra docente e discente, ovvero la verticalità, che connota in modo specifico quell'asimmetria che si può generalmente estendere a ogni relazione. In una relazione verticale i componenti del rapporto sono posti su livelli differenti, riguardanti la condizione anagrafica ed evolutiva, il ruolo educativo, la padronanza della disciplina insegnata e il ruolo istituzionale.

Per quanto riguarda gli aspetti considerati, l'insegnante si pone "più in alto" dello studente: questo non implica né una superiorità ontologica o etica, né un eventuale dominio del docente sul discente, bensì l'assunzione di una maggiore responsabilità. La relazione verticale tra insegnante e studente consiste, quindi, in una differenza di responsabilità. Nel caso del docente, uno dei modi in cui la responsabilità si esplica – se non il più importante – consiste nell'esortare lo studente a divenire responsabile, in grado di compiere scelte consapevoli²⁹. La coscienza tende ad angosciarsi per il fatto di essere gettata nel mondo e di trovarsi di fronte a un insieme

²⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 438, 565.

²⁷ Etiche simmetriche sono, ad esempio, quelle di Aristotele e Kant. Il primo concepisce le relazioni come scambi in cui bisogna stabilire eguaglianza tra ciò che si dà e ciò che si riceve (cfr. Arist., *Eth. Nic.* V, 1131b e sgg., VIII 1163b), il secondo postula l'applicabilità dell'imperativo categorico a tutti i soggetti umani (cfr. I. Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1788; tr. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2003⁴, § 7, p. 69).

²⁸ Ciò non implica che tutti i fenomenologi siano contrari a un'etica simmetrica. Cfr. J.R. Mensch, *Postfoundational Phenomenology. Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*, Pennsylvania University Press, University Park (PA) 2005, p. 256. Ritengo, tuttavia, che Mensch intenda con "simmetry" ciò che qui viene definito "reciprocità".

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 57, p. 332.

di possibilità, al suo poter-essere. L'angoscia è, infatti, il puro sentimento delle possibilità, sentimento che, nel caso della DaD, è stato accentuato dalla chiusura imposta dall'emergenza pandemica e dall'impossibilità di prevederne l'andamento, creando maggiori difficoltà a livello esistenziale: quando le possibilità precedentemente prospettate sembrano erodersi ed essere sostituite dall'ignoto, l'angoscia, che già ci attanaglia per il solo fatto di dover compiere delle scelte, si amplifica. Per questa ragione, la responsabilità del docente verso il suo altro, ovvero il discente, è cruciale e, al contempo, difficile da realizzare. Aver cura dell'altro non significa mettersi al suo posto per evitargli la sofferenza della scelta, ma renderlo consapevole di chi è. In una situazione incerta ed emergenziale, lasciar essere l'altro libero di scegliere è un compito arduo: come aiutarlo a sviluppare la via della consapevolezza, a riconoscere le possibilità a disposizione, se il discente si trova chiuso in una stanza senza sapere cosa succederà? Come nel caso dell'asimmetria, la verticalità della relazione si accentua nella DaD.

Bisogna precisare, tuttavia, che l'esperienza della DaD qui delineata è legata alla pandemia da Covid-19 e alla necessità di arginare quanto possibile il contagio. Ciò ha comportato difficoltà relazionali e isolamento per tutti, nonostante vi siano delle categorie che ne hanno subito più violentemente l'impatto. Mi riferisco a tutti i discenti che si trovano in età evolutiva e che si sono ritrovati di colpo privi di riferimenti "in carne e ossa" e di spazi architettonici diversi dalla loro camera da letto. Probabilmente, in una situazione non emergenziale e priva di misure di isolamento, la relazione tra studente e docente si sarebbe configurata diversamente. Alcuni aspetti si sarebbero attenuati, in particolare nella sfera emotiva: la possibilità di uscire di casa e incontrare i propri cari, di svolgere dei percorsi non bloccati dalla pandemia, di interagire sporadicamente con il docente in presenza, avrebbe reso la DaD meno traumatica. Nel caso della formazione universitaria, tenere dei corsi in regime di didattica ibrida potrebbe ampliare la platea dei discenti, rivolgendosi in particolare a studenti lavoratori, residenti in regioni diverse o all'estero, ecc.³⁰ In questo caso non si sostituirebbe la didattica in presenza con quella a distanza, ma l'assenza di una relazione didattica con una a distanza. Dopotutto, qualcosa è meglio del nulla. Per quanto riguarda la scuola, invece, visto che gli studenti si trovano ancora in una fase delicata dello sviluppo della persona e dell'apprendimento basilare del sapere, la percezione reciproca dell'altro "in carne e ossa" risulta essenziale. Questo vale non solo per la relazione tra docente e

³⁰ Tra chi intuisce il potenziale positivo presente nella didattica online, si collocano Bruschì e Perissinotto (*Didattica a distanza. Com'è, come potrebbe essere*, Laterza, Roma-Bari 2020).

discente, ma anche per l'apertura a tutti gli altri (compagni di classe, collaboratori scolastici, dirigente, colleghi, genitori, ecc.). La didattica in presenza è fenomenologicamente insostituibile. Ciò non significa, tuttavia, chiudersi a forme integrative di didattica a distanza, per esempio in occasione di conferenze, seminari, corsi per studenti lavoratori o fuorisede e altre iniziative online. Secondo quanto esposto, il rapporto tra docente e discente nella DaD, per quanto presenti delle caratteristiche in comune con la relazione in presenza, ne riconfigura certi aspetti. Le due forme non sono sovrapponibili e il mezzo tecnologico non ha una connotazione neutra. Durante la pandemia la didattica a distanza ha preso il posto della didattica in presenza. Tuttavia questa soluzione, per quanto giustificata da motivi sanitari, non è stata un'operazione efficace a livello didattico, poiché ha trasformato uno strumento utile, dal valore integrativo, in qualcosa di sostitutivo.

Bibliografia

Aagaard, J.

2022 "On the dynamics of Zoom fatigue", in *Convergence*, DOI: <https://doi.org/10.1177/13548565221099711>

Boella, L.

2009 "L'empatia nasce nel cervello? La comprensione degli altri tra meccanismi neuronali e riflessione filosofica", in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 327-339.

Brand, G.

1955 *Welt, Ich und Zeit: Nach Unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag 1955; tr. it. di E. Filippini, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960.

Bruschi, B., Perissinotto, A.

2020 *Didattica a distanza. Com'è, come potrebbe essere*, Laterza, Roma-Bari.

Butterworth, G., Harris, M.

1994 *Principles of Developmental Psychology*, Psychology Press, Hove.

Collins, R.

2020 "Social distancing as a critical test of the micro-sociology of solidarity", in *American Journal of Cultural Sociology*, vol. 8, n. 3, pp. 477-497.

Ferri, P.

2011 *Nativi Digitali*, Bruno Mondadori, Milano.

Ferro, F.

2022 “Fenomenologia della carne e tecnontologia digitale”, in *Filosofia futura*, n. 18, 2022, pp. 49-64.

2022 “L’insegnamento filosofico e le relazioni con gli altri”, in B. Bonato, F. Ferro (a cura di), *Presenza sospesa*, Mimesis, Udine-Milano, pp. 103-116.

2023 *La filosofia a scuola e le relazioni con gli altri*, L’Harmattan Italia, Torino.

Gallagher, S., Zahavi, D.

2007 *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London; tr. it. di P. Pedrini, *La mente fenomenologica: filosofia della mente e scienze cognitive*, Cortina, Milano 2009.

Gallese, V.,

2009 “Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica”, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell’esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 293-326.

Heidegger, M.

1927 *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Halle; tr. it. di P. Chiodi, F. Volpi (a cura di), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.

Hill, R.L., Swanson, A., Kirwan, J.

2017 “EI and learning styles: The effect on learning of generationals”, in M.E. Auer, D. Guralnick, J. Uhomoibhi (a cura di), *Interactive Collaborative Learning: Proceedings of the 19th ICL Conference*, vol. 2, Springer, Cham, pp. 101-115.

Husserl, E.

1950 *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana*, vol. 1, M. Nijhoff, The Hague 1950 (HUA I); tr. it. di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Morcelliana, Brescia 2017.

1952 *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, vol. 3, parte 1, M. Nijhoff, The Hague 1950 (HUA III/1); tr. it. di V. Costa (a cura di), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

Kant, I.

1788 *Kritik der Praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga; tr. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2003⁴.

Lisenbee, P.

2016 “Generation gap between students’ needs and teachers’ use of technology in classrooms”, *Journal of Literacy and Technology*, vol. 16, n. 3, pp. 99-123

Mensch, J.R.

2005 *Postfoundational Phenomenology. Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*, Pennsylvania University Press, University Park (PA).

Merleau-Ponty, M.

1942 *La structure du comportement*, PUF, Paris; tr. it. di D. Scotti, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

1945 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

1964 *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Gallimard, Paris; tr. it. di A. Bonomi, M. Carbone (a cura di), *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993².

Osler, L., Zahavi, D.

2022 "Sociality and Embodiment: Online Communication During and After Covid-19", *Foundations of Science*, <https://doi.org/10.1007/s10699-022-09861-1>

Peled, Y., Eshet, Y., Barczyk, C., Grinautski, K.

2019 "Predictors of Academic Dishonesty among undergraduate students in online and face-to-face courses", *Computers & Education*, vol. 131, pp. 49-59.

Piras, M.

2020 "La scuola italiana nell'emergenza: le incertezze della didattica a distanza", in *il Mulino, Rivista trimestrale di cultura e di politica*, vol. 2, pp. 250-257.

Ricoeur, P.

1990 *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris; tr. it. di D. Iannotta (a cura di), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

Rizzolatti, G., Sinigaglia, C.

2006 *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano.

Sartre, J.-P.

1943 *L'être Et Le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris; tr. it. di G. del Bo, *L'Essere e il Nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Il Saggiatore, Milano 2008.

Schütz, A.

1932 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer, Wien; tr. it. di F. Basani, *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna 1974.

Stein, E.

1917 *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; tr. it. di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, *Il problema dell'empatia*, Roma 1998².

La relazione tra docente e discente in chiave fenomenologica: i cambiamenti apportati dalla DaD

This paper draws on previous research carried out by the author on the educative relationship between teacher and student in schools and universities, in order to enrich it with further studies and considerations on distance learning. The author uses the phenomenological method, assuming the point of view of both members of the relationship (student and teacher). The general characteristics of the relationship (reciprocity, asymmetry, and verticality) and the differences between the two parties involved (age and/or developmental stage, educational role, mastery of the discipline, and institutional role) remain, but are articulated differently: this mainly happens, because in distance learning the perception of the body of the other person is partial or absent, hindering the phenomena of pairing and empathy. It is thus shown that distance learning cannot replace face-to-face teaching, however, it is able to support and supplement it.

KEYWORDS: Phenomenology | Teaching | Distance learning | Body | Empathy

Marcello Barison

Continuo e discreto

Coscienza analogica e riduzione digitale

Nella Silicon Valley [...] si assiste a un fenomeno che non ha precedenti. Ci sono alcuni imprenditori, che possono anche essere considerati come intellettuali audaci o imbonitori farneticanti, a seconda delle prospettive, e questi imprenditori avviano investimenti che modificano il mondo giorno per giorno. Sotto il nome di intelligenza artificiale si raccoglie oggi non più, come negli anni Settanta, una sorta di dottrina esoterica, ma una potenza economica dirompente. Laggiù non si parla e non si scrive d'altro che del momento, in parte desiderato in parte temuto, e per molti piuttosto vicino, in cui le macchine saranno più intelligenti di noi. A rimanere esclusa è la parola più importante: coscienza. Su che cosa sia e come funzioni nessun neuroscienziato è riuscito a dire qualcosa che vada oltre un goffo balbettio. Sarebbe d'aiuto per tutti leggere le Upaniṣad.

R. Calasso

I. Il pensiero, il continuo

In un passaggio quantomai decisivo del *De memoria et reminiscentia*, raccolto nei *Parva naturalia*, Aristotele dà, *ex negativo*, una triplice definizione del pensiero. Afferma infatti che «non è possibile pensare senza un'immagine» (449 b 30), così come non è «possibile pensare alcunché senza il continuo, né senza il tempo <pensare> gli enti che non sono nel tempo» (450 a 7-9). Il pensare, ossia l'attività del pensiero, è qualcosa che si dà solo in relazione a questi tre termini: l'immagine (φάντασμα), il continuo (συνεχές) e il tempo (χρόνος).¹

Con la dovuta pazienza, non sarebbe difficile derivare da queste tre condizioni l'impalcatura teoretica dello schematismo trascendentale kan-

¹ Sull'argomento, anche in relazione al problema del rapporto tra analogico e digitale, si veda Zellini (2022, 33-40). Una succinta ma non per questo meno efficace messa a fuoco teoretica del tema è quella, d'ambito specialmente moderno, abbozzata da Leighton (1910) e, più recentemente, da Maley (2011).

tiano, che muove dal presupposto che forme del pensiero e forme della realtà fenomenica siano tra loro continue, le une con-formi e dunque applicabili alle altre (niente, altrimenti, potrebbe essere pensato), che tale continuità abbia carattere essenzialmente temporale e sia posta in essere da un operatore ontologico molto particolare, doppiamente omogeneo tanto ai concetti che ai fenomeni, appunto l'immagine. Questo solo per fornire un assaggio sia della posta in gioco, sia di quali straordinarie riprese avvengano tacitamente nella storia del pensiero.

Approfondiamo un poco. Il pensiero, si dice, abbisogna, per essere, del continuo, συνεχές. Il termine rimanda al verbo συνέχω che, come unione di συν – e ἔχω significa *tener fermo, tenere insieme, mantenere unito*. Viene immediato il richiamo semantico a λέγω come *raccogliere, prendere insieme*, quale modo fondamentale del λόγος. Tanto il λόγος che il συνεχές sembrano quindi alludere a qualcosa che, in quanto pensiero, si attua *tenendo e prendendo insieme*. Che cosa significa? Che il carattere fondamentale dell'atto di pensiero consiste nell'istituzione di una dimensione condivisa in cui possa venire accolta la relazione concreta tra qualcosa e qualcos'altro, in cui qualcosa e qualcos'altro possano essere, appunto, tenuti insieme: solo tenendo insieme due cose, anzi addirittura obbligandole a stare insieme, si riesce a pensarle, facendo sì che scaturisca e prenda forma il risultato ingenerato dal loro confronto. La dimensione di accoglienza in cui due cose vengono messe a confronto è la concezione di un insieme in cui far spazio per la loro relazione, la concezione di un insieme che la con-tenga. Perché due cose possano essere tenute insieme, è necessaria una dimensione di coappartenenza, cioè il dilatarsi di uno spazio esteso capace di accogliere entrambe. Tale spazio esteso di coappartenenza, capace di con-tenere, può essere facilmente concepito come lo sfondo che rende possibile l'accoglienza, in una stessa dimensione, delle 'cose' che stanno insieme. Non è difficile concepire l'attinenza di ciò che fa da sfondo con quel che generalmente viene detto immagine: l'immagine in quanto sfondo d'insieme che, poiché accoglie, con-tiene insieme. Ma *insieme* deriva, per tramite del latino volgare **insēmel*, dal classico *insimul*, più ant. *insēmūl*, *nello stesso tempo*. Stanno insieme solo 'cose' che sono una accanto all'altra, una in relazione all'altra nello stesso tempo. Abbiamo cioè un'immagine d'insieme di 'cose' che condividono uno stesso sfondo nello stesso tempo.

Dal continuo in quanto συνεχές siamo così arrivati alla dimensione che tiene insieme, alla dimensione d'insieme, dunque allo spazio d'accoglienza, l'estensione che come tale è anche immagine, immagine d'insieme; poiché però insieme, in quanto *insimul*, significa *nello stesso tempo*, torniamo a sperimentare, anche solo discutendo in modo piuttosto dozzinale il significato e l'etimo dei termini coinvolti, una relazione essenziale e forse, stanti così le cose, inaggirabile, tra il continuo, l'immagine e il tempo.

Riprendiamo per un attimo l'analisi dei termini in gioco, cercando di dire qualcosa sul loro rapporto. Affinché due cose siano pensabili insieme è necessario che esse entrino in contatto, ma perché entrino in contatto devono condividere qualcosa. Il qualcosa che condividono non può essere la totalità della loro forma determinata, dove le due cose, in quanto due, sono una diversa dall'altra. La totalità determinata di ciò che una singola cosa è, è infatti ciò che definisce ciò che quella cosa è in quanto è quella e non altra cosa. Benché non possano condividere la loro totalità, due cose possono nondimeno entrare in contatto, ma allora entreranno in contatto perché qualcosa dell'una cosa è condiviso con qualcosa dell'altra. Vi sarà cioè una forma condivisa dall'una e dall'altra cosa, come quando due mani diverse combaciano sui palmi, definendo, per contatto, una forma condivisa per entrambe. Tale forma condivisa profila necessariamente un'immagine, nello specifico quella della superficie di contatto, ma siffatta determinazione in immagine è appunto possibile solo e soltanto perché tra le due determinazioni c'è anzitutto contatto, ossia, espressamente detto, perché si tratta di determinazioni tra loro *continue*.

L'esempio offerto ha però un limite. Diremo che pecca di un eccesso di empirismo, perché pensa il contatto in termini materiali, come il 'toccarsi' tra due cose. Ma l'atto di pensiero per cui una cosa viene pensata non abbisogna di alcun tocco. Innegabilmente, è possibile pensare a un oggetto, e instaurare una relazione con esso, anche a distanza, e così pensare a una relazione tra due oggetti, ad esempio la velocità dell'uno rispetto all'altro, senza che i due oggetti si tocchino. Com'è possibile, tuttavia, che due cose siano tra loro in relazione senza che vi sia, tra esse, alcun contatto? Dipende dall'idea che si ha di contatto, poiché di questo concetto è possibile anche una definizione trascendentale e non empirica. È evidente, infatti – e di qui la grandezza dell'astrazione kantiana – che perché sia pensabile la relazione tra due cose queste devono condividere 'qualcosa', un medio in cui possa esistere la relazione. Con facile analogia si potrebbe pensare che quando due mani congiunte e sovrapposte si separano il contatto tra loro si dilati e continui a vigere ed estendersi anche nell'intervallo immateriale della loro distanza. Il contatto sarebbe cioè ciò che esiste nella continuità immateriale del medio, o, in altre parole, il contatto avverrebbe nella *continuità trascendentale del medio*, coinciderebbe con la continuità trascendentale del medio.

Si interroghi allora un po' più approfonditamente tale continuità che, ricordiamolo, stiamo cercando di affrontare per comprendere che cosa sia – dunque che cosa implichi – un atto di pensiero. Se tra due cose prese in unità, cioè tenute insieme, una in relazione all'altra, si estende la dilatazione di un medio non empirico, non c'è cioè nulla di materiale ma solo la pura forma del rapporto, cioè il rapporto in quanto sfondo comune sia di ciò che entra in rapporto, sia della continuità tra gli estremi che entrano

in rapporto, tale insieme sarà caratterizzabile come alcunché di esteso, di immateriale ma esteso, col che, di nuovo, è facile riconoscere che esso sfondo avrà ontologicamente il carattere dell'immagine: qualcosa di esteso, che esiste senza avere alcun spessore materiale.

Viene così ribadito quanto avevamo già avuto modo di mostrare in precedenza, cioè l'unità teorica dei concetti di immagine e continuo, con la differenza, teoreticamente dirimente, che in quest'ultimo caso l'immaginalità è stata direttamente derivata dalla continuità. La continuità, in quanto dilatazione trascendentale del contatto, si è dapprima prodotta in estensione, cioè in spazialità; dopodiché tale spazialità estesa e di contatto, tale spazio d'insieme tra due cose, si è rivelato sfondo, dunque immagine di sfondo. Ma allora tanto lo spazio che l'immagine non sono che una forma 'derivata' del continuo, un suo sviluppo, la sua necessaria *explicatio* ontologica, dunque, tenendo conto che si stava interrogando a che condizioni avvenga il pensare, le inferenze svolte consentono di dire che l'atto di pensiero presuppone il continuo, lo spazio e l'immagine, ma che, nella gerarchia tra queste istanze prima di tutte viene quella posta dal continuo, perché le altre due sono derivabili da essa. Somma condizione del pensiero sarebbe quindi il carattere di continuità: *l'atto di pensiero presuppone, per essere, l'esistenza del continuo* che, in questi termini, rivela una preliminarità ontologica sorprendente, che lo pone al di sopra tanto dell'immagine che dello spazio.

E il tempo? Aristotele non aveva posto quali condizioni del pensiero il continuo, l'immagine e il tempo? Prendere davvero sul serio questa domanda potrebbe condurre molto lontano, ben più di quanto sia qui concesso. Ci limitiamo peraltro ad alcune considerazioni generali, come tali necessariamente incomplete.

È capitato di veder comparire lo spazio là dove Aristotele poneva il tempo. E se questo accadesse perché, a un livello fondamentale, spazio e tempo sono semplicemente la stessa 'cosa'? L'affermazione suona ad un tempo pretestuosa e meno sconvolgente di quanto pretenderebbe di essere, cioè in fin dei conti banale. Si provi allora a motivarla con qualche riflessione ulteriore. Continuità è un concetto modale e genetico. Se, quale *prius* ontologico, si pone il continuo, ciò significa che a venir per primo non è un elemento, per quando concepibile anche come indeterminato (come ad esempio $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$) o immateriale (come potrebbe essere l'Uno in quanto fondamento (meta)logico), ma una modalità, qualcosa il cui concetto determina non un essere ma un modo d'essere. Quella del continuo è una dimensione modale fondamentale che come tale mette in discussione tutto l'impianto elementarista dell'ontologia classica fondata sul principio come *quidditas*; da questo punto di vista, la continuità ha semmai, in quanto modo d'essere, il carattere della *quodditas* originaria. Si tratta inoltre di una dimensione concepita a partire dalla modalità del

suo prodursi, secondo una 'funzione' di autoreplicazione che potremmo definire partenogenetica: il continuo coincide col prodursi di una dimensione continua. Da questa prospettiva, spazio e tempo, intesi, kantianamente, come l'essere delle 'cose' che stanno «una accanto all'altra» e «una dopo l'altra», sono entrambi esiti dimensionali di una genesi di tipo continuo, che segue cioè, nel suo ex-plicarsi come dimensione, il modo fondamentale della continuità. Dal punto di vista genetico, dunque della modalità di genesi – vale a dire, ancor più essenzialmente, della loro *forma* – spazio e tempo sarebbero indistinguibili. La loro identità genetica spiegherebbe anzi perché, ogniqualevolta si cerchi di concepire il tempo, ci si trovi immediatamente a spazializzarlo e ogniqualevolta si percorra lo spazio, dunque lo si pensi non come il punto logico del suo concetto ma come il concreto della sua estensione, ci si trovi a dover introdurre il tempo come tempo dell'esperienza dello spazio: il tempo rimette trascendentalmente allo spazio e, in circolo, lo spazio rimette empiricamente al tempo. Il *transfert* circolare dell'uno nell'altro verrebbe spiegato dal *transit* partenogenetico, dal differenziale ex-plicativo autoreplicante che, unico per entrambi, produce l'uno e l'altro: appunto il *modus continuus*.

Da quanto detto, che è certo passibile di ulteriori e ben più ampi sviluppi, risulta in modo netto che pensare qualcosa – tanto in termini soggettivistici, come relazione tra sé e qualcosa, quanto in termini oggettivistici, come relazione tra qualcosa e qualcos'altro – significa fruire della continuità fondamentale come dimensione continua condivisa tra il pensiero e il pensato. È altresì emerso, problematizzando lo statuto dello spaziotempo, che il carattere di continuità concerne anche una modalità originaria del darsi di ciò che è, dunque di quell'essere che sarebbe pertanto ontologicamente continuo ancor prima di essere pensato. Ma se la continuità è condivisa tanto dal pensiero che dall'essere, sarebbe lecito da un lato ascrivere proprio alla continuità l'omogeneità modale che permette al pensiero di pensare l'essere, e dall'altro, il che è il tratto più misconosciuto di questo paradigma, il fatto che l'essere stesso esista come pensiero. Che cosa si sta tentando di dire?

Che si concepisce la pensabilità dell'essere sempre a partire da un atto di pensiero: nel nostro caso sarebbe il pensiero, per il tramite della continuità, a poter in qualche modo 'raggiungere' l'essere in modo tale da coglierlo, immedesimandosi con esso fino al punto da saperlo rispecchiare concettualmente. Quest'approccio però è unilaterale e attribuisce l'elemento attivo anzitutto al pensiero: è il pensiero ad essere attivamente (intenzionalmente) capace di muovere all'essere. E se fosse vero il contrario, o quantomeno *anche* il contrario? Perché l'essere sia pensabile è necessario anzitutto che esso esista in quella che potremmo definire la dimensione della pensabilità, questo perché, per essere pensabile, qualcosa, ancor prima di essere pensato deve esistere nel pensiero,

deve poter esistere in quanto pensiero. Come a dire: non è l'organo della vista a rendere visibili le cose viste; esse, per essere viste, devono anzitutto esistere nella visibilità: la visibilità deve come tale appartenere a ciò che esse sono indipendentemente dall'occhio che giunge a guardarle. Benché possa sembrare astratto e non immediatamente intuitivo, bisogna estendere questo genere di impostazione anche al pensiero, affermando che per poter essere pensato l'essere deve già di per sé esistere come pensiero; una 'forma' dell'essere, quella che sarà pensabile, deve già di per sé coincidere con la dimensione-pensiero.

Questa coincidenza, che non è né mera sovrapposizione né pura coincidenza formale, ma consustanzialità ontologica, come se essere e pensiero esistessero immediatamente in una dimensione che ne sancisce la reciproca omogeneità, è una modalità universale di esistenza che deriva dal carattere di continuità che è *quodditas* di entrambi. Posto che questa dimensione di reciproca omogeneità, trascendentale dal lato del pensiero e materiale da quello dell'essere, non nomina altro che quel che nella tradizione spinoziana prende il nome di *attributo*, è lecito affermare – e questo chiarifica ulteriormente il suo concetto – che la continuità è una caratteristica essenziale dell'attributo, quella a cui esso deve l'attinenza universale che esso, in quanto pensiero, ha con la sostanza. Il che rende ancora più evidente come, prescindendo dalla continuità, non sia possibile alcun rapporto all'essere che possa a rigore compiersi nel e per il pensiero. L'assenza di continuità vanifica il pensiero. Senza continuità non può darsi alcuna esperienza della sostanza tramite l'attributo del pensiero.

II. Il discreto, il pensiero

Nel *Cacciatore Celeste* (2016, 131), Roberto Calasso, ritessendo le fila di un discorso inaugurato con alcune pagine premonitrici della *Rovina di Kasch*, riassume così l'operazione, compiuta da Turing, che sta alla base del tentativo di digitalizzazione della coscienza che rappresenta il fulcro epistemico su cui si regge la scommessa dell'Intelligenza Artificiale:

Punto di svolta, nell'elaborazione di *On Computable Numbers*, fu per Turing il momento in cui stabilì che gli «stati della mente» ipotizzati per la sua macchina potevano essere contati: «Supporremo inoltre che il numero degli stati della mente che dovranno essere presi in considerazione sia finito». E questo non perché Turing pensasse che tali sono, ma perché «se ammettessimo una infinità di stati della mente, alcuni sarebbero "arbitrariamente vicini" e si confonderebbero». Ancora una volta, occorre schivare il continuo e perciò trattare gli «stati della mente» come qualcosa che manifestamente non sono: singoli blocchi ben separati, assimilabili alle caselle in cui apparivano i numeri sul nastro della macchina.

In poche cruciali battute, il passo aiuta a mettere a fuoco i tratti fondamentali della digitalizzazione. Un po' ovunque, dopo lo sviluppo da parte di OpenAI di ChatGPT, si discute del rapporto tra pensiero umano e Intelligenza Artificiale.² Le capacità del nuovo Chatbot sono senza dubbio sorprendenti e, quantomeno nell'*output*, rendono esperibile un livello di precisione e articolazione fino a qualche tempo fa nemmeno immaginabili. L'impatto di queste innovazioni è destinato a crescere esponenzialmente nell'immediato futuro ed è facilmente prefigurabile che il loro perfezionamento sarà sempre più rapido e capace di *performance* sempre più convincenti. Nondimeno, la questione toccata da Calasso è strutturale e riguarda la forma del pensiero computazionale come tale, in modo del tutto indipendente dal livello di efficientamento che questa forma sarà performativamente in grado di raggiungere. La computazione che sta alla base dell'Intelligenza Artificiale, e dunque della possibilità di poter digitalizzare in quantità finite di dati i contenuti di realtà, si fonda su di una doppia approssimazione: l'idea che ogni stato di cose sia costituito da un insieme finito di elementi isolati e discreti e che, parallelamente, a ciascuno di questi stati corrisponda uno stato della mente altrettanto costituito da elementi isolati e discreti, aventi tra loro una relazione determinata.

In lessico wittgensteiniano, lo stato della mente digitalmente ridotto potrebbe essere descritto come un'«immagine logica dei fatti» («3. Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke»). Uno stato della mente potrebbe dirsi oggettivo, dunque adeguato e corretto, quando la sua immagine logica, perfettamente codificabile, cioè computabile matematicamente, fosse oggettivamente corrispondente al contenuto di uno stato di cose, cioè a una data organizzazione istantanea (un'esatta 'fotografia' formale) della realtà. Si comprende bene come tanto l'«immagine logica» che lo stato di cose (*Sachverhalt*) siano concetti incredibilmente adatti a formalizzare filosoficamente l'operazione epistemica condotta da Turing. L'affermazione di Wittgenstein secondo cui: «3.001 "Uno stato di cose è pensabile" vuol dire: noi ce ne possiamo fare un'immagine» è infatti senza dubbio vera se se ne limita la validità a ciò che del reale è riducibile a un insieme di dati discreti. In altre parole: tutto quel che, del mondo, è riducibile analiticamente a dato, cioè a un *quantum* finito di informazione, viene

² In verità il discorso sull'Intelligenza Artificiale, che prende avvio in modo parziale a partire dal Secondo Dopoguerra, ha subito una particolare intensificazione almeno a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, specie in ambito filosofico. Si veda a riguardo Pollock (1990); per un approccio che sia invece d'orientamento più marcatamente continentale, d'impostazione fenomenologica, cfr. invece Preston (1993). Un rendiconto generale del dibattito classico e contemporaneo all'altezza di quegli stessi anni si ha in Boden (1990).

a costituire un insieme di elementi determinati isolabili che, in dipendenza dalla risoluzione usata, possono essere più o meno piccoli, dunque più o meno precisi, e che come tali possono essere rispecchiati da un'immagine logica che corrisponde alla loro codificazione digitale. Tale immagine codificata altro non è che il pensiero, digitalmente inteso, che corrisponde a quello specifico stato di cose, ed è innegabilmente vero che quanto più il processo di riduzione è efficace, quanto più, cioè, la capacità computazionale di elaborazione analitica dei dati aumenta (*lisez*: i nostri calcolatori sono più potenti), tanto più l'immagine logica sarà precisa e corrispondente, cioè, se si vuole, meno 'pixelata', nel senso che la sua 'grana' sarà sempre più prossima a quella della realtà.

In forma euristica, tutti noi abbiamo un'idea di quel che si sta dicendo, poiché nel giro di pochissimi anni abbiamo visto il grado di definizione delle immagini su schermo – acquisite e riprodotte tramite i nostri *smart device* e, ancor prima, con apparecchi fotografici digitali che oggi appaiono antediluviani – incrementare in modo sbalorditivo. Poiché infatti quel che vediamo riprodotto non è altro che il corrispettivo visibile, ossia l'immagine sensibile che si produce sul piano di emissione dell'interfaccia grafica, dell'immagine logica, ossia l'interfaccia a riga di comando cui corrisponde una specifica codificazione analitica formale, è facile rendersi conto che a un'immagine su interfaccia grafica meno 'pixelata' corrisponde un codice sorgente contenente una maggiore quantità di informazione. È come se, per certi versi, la griglia analitico-discreta della riduzione digitale stesse man mano scendendo sempre più nell'infinita profondità topologica del continuo reale, arrivando a strutturare una rete di cattura dalle maglie talmente strette e ravvicinate da simulare in modo sempre più potente e verosimile la pura continuità del mondo concreto. Cionondimeno, per quanto quest'approssimazione sia potente e verosimile, si tratterà sempre di un'ontologia incommensurabile e diversa – quella del discreto – rispetto a quella, continua, che governa il 'reale'. Per quanto la maglia possa diventare fitta, il suo *principium constituendi* è altro e alternativo rispetto a quello che descrive il concreto della sostanza.

Con un esempio, potremmo dire che la digitalizzazione prevede che il mondo sia qualcosa di simile a un insieme finito di stanze dove in ciascuna stanza la luce è accesa o spenta. Il numero totale di stanze è certamente enorme, e ben più grande di quel che oggi anche il più potente dei calcolatori è in grado di considerare, ma è un numero comunque finito per cui è lecito ritenere che un calcolatore così potente possa a un dato punto esistere. Ora, secondo questo paradigma una corretta rappresentazione mentale del mondo sarà quella descritta dallo stato della mente dove sia rispecchiato, per un dato istante, lo

stato di cose in cui si trova il mondo, dove cioè sia saputo, per un dato istante, lo stato reale di ogni stanza, se cioè in ciascuna stanza la luce sia accesa o spenta. Il pensiero registrerà dunque che nella stanza 1 la luce è accesa, nella stanza 2 la luce è accesa, nella stanza 3 è spenta, nella 4 è accesa, nella 5 accesa, nella 6 spenta, e via così, per tutte le innumeri stanze. Affidato matematicamente il valore 0 alla luce spenta e 1 alla luce accesa, la rappresentazione formale di uno stato di cose al tempo t sarà espressa dallo stato mentale (l'immagine logica) corrispondente al codice 110110... Questo, quantomeno, nell'approssimazione digitale di Turing. Il problema però è che né il mondo è costituito da eventi isolati e discreti, né discreti e isolati sono gli stati della mente. La fisica – si vedano le implicazioni del celebre Esperimento della doppia fenditura concepito embrionalmente da Young, poi rieseguito da Jönsson, Merli, Tonomura e molti altri – ci ha da tempo insegnato che gli 'oggetti' quantistici possono trovarsi in molteplici stati fisici allo stesso tempo e basta leggere una riga di Catullo («Odi et amo...»), o, ancor prima, Anacreonte: «Ἐρέω τε δηῖτε κοῦκ ἔρέω...»), o essere accompagnati nella mente dell'Uomo del Sottosuolo, per sapere che, altrettanto, ogni stato mentale può essere dato dalla sovrapposizione di stati tra loro anche opposti e contraddittori. Come se, tornando alla nostra metafora, la condizione attuale del mondo fosse data da un insieme di stanze in alcune delle quali la luce è al contempo accesa e spenta, cosa che verrebbe rispecchiata da un atto di pensiero il cui stato mentale esperisca e comprenda questa situazione senza alcun bisogno di semplificarla in un'immagine esprimibile in codice binario (o comunque avente determinatezza numerica, con $\neq \mathbb{N}$).

L'idea della luce al contempo accesa e spenta è meno banale di quel che parrebbe e per darne conto basta un'anche rapida descrizione dello scenario che ora ci attornia, fatto di una lampada sul tavolo di una stanza altrimenti buia, in una casa in nessun'altro punto illuminata cosicché a distanza la luce man mano sparisce. Appunto: man mano, cioè gradualmente, *senza soluzione di continuità*. Per concepire una stanza al contempo illuminata e buia non resta che far attenzione alle variazioni dell'intensità luminosa, eccezionalmente forte in prossimità della sorgente, più debole, ma mai davvero nulla, più ci si allontana da essa. La presenza di un'infinità di livelli intermedi tra i due opposti, acceso e spento, 1 e 0, e l'impossibilità di separarli con nettezza, abbisogna del concetto di continuità, perché solo grazie ad essa è pensabile ed esperibile quell'«infinità di stati [...] "arbitrariamente vicini"» che, come nota Calasso, è esattamente ciò che la digitalizzazione computazionale del mondo deve escludere affinché le loro approssimazioni ridotte possano essere determinatamente codificate e si possa operare analiticamente con esse.

III. Sostituzione

Nella *Rovina di Kasch* (Calasso 1983, 31) viene evocato John von Neumann, l'altro Dioscuero dell'Intelligenza Artificiale (di Turing abbiamo già detto), perché nelle sue *Silliman Lectures* aveva dato un «nuovo nome [...] ai due poli che occultamente ci reggono»:

Il polo digitale sembrerebbe biologicamente secondario e dipendente, come lo scambio sembrerebbe secondario rispetto all'oggetto da scambiare. Ma poi il polo digitale takes command, rivelando una capacità di avviluppare l'altro polo, di assorbirlo – e naturalmente utilizzarlo.

Presupposto dell'estratto è il riscontro del fatto che non esiste un *Dasein* la cui ipotetica 'natura' sia in tutto e per tutto analogica in opposizione all'astrazione computazionale digitale. Chi pensasse in questi termini mancherebbe totalmente il punto, finendo col concepire la digitalità come un artificio secondario ed esteriore, qualcosa di apparso a un dato punto del progresso tecnostorico del *sapiens* ma che di per sé non apparterebbe alla sua dotazione bionotica di base. Niente di più sbagliato. L'operare della 'mente' umana si articola da sempre sui due livelli: analogico e digitale. Un'infinità – anzi: certamente la stragrande maggioranza – delle operazioni compiute dal *Verstand* sono processi analitici digitalmente descrivibili. Non è questa la sede per tentare un'enumerazione, nemmeno sommaria, delle procedure che interessano la mente nel suo funzionamento digitale. Basti dire che tutto ciò che concerne la suddivisione in procedimento analitico di un comportamento – dal decidere di uscire di casa per andare dal panettiere alla scrittura di un articolo accademico, ed è particolarmente interessante dover constatare (*sic*) che non c'è alcuna differenza metafisica essenziale tra i due atti – è qualificabile come un'operazione digitale.

Senza indugiare oltre in una casistica che rischierebbe di dover diventare enciclopedica, diremo che sono d'ordine digitale tutte le *cogitationes* e relativi comportamenti pratici che non prevedono l'attivazione di quella che Spinoza chiamerebbe *conoscenza di terzo genere*. Allo stesso modo, potremmo dire che è d'ordine digitale ogni operare della mente che presupponga un rapporto ai modi che prescinda dall'attributo, cioè dal *continuum* ontologico che lega le cose e ne costituisce lo sfondo trascendentale di consistenza e risonanza.

L'idea che rapportarsi ai modi senza tener sempre attiva l'esperienza immanente e universale dello 'sfondo' coincida col non avere alcuna esperienza concreta del mondo propriamente detto, implicita in quel che si è tentato di sostenere, non verrà qui presa in esame non perché non sia di per sé rilevante, ma perché si sta esattamente cercando di porre

l'accento sulla tendenza opposta in quanto 'tendenza fondamentale del nostro tempo'. A dire il vero, chi scrive estremizzerebbe in modo ancora ulteriore il discorso, affermando che un'esperienza dei modi senza l'attributo non è in verità possibile, per cui quella che il digitale consente è solo la simulazione di un'esperienza di quel tipo, qualcosa di illusorio e nient'affatto – ontologicamente parlando – reale. Poiché però, facendo ancora un passetto in più per esorcizzare il ricorso, classico ma affatto contraddittorio, a una 'dottrina delle due verità', anche l'esperienza simulata è qualcosa e *non* un semplice non essere, bisognerà arrivare a concepire che anche quel che appare nell'esperienza digitale dei modi è in qualche modo connesso allo sfondo continuo universale, che dunque anche lo strato delle operazioni digitali – e delle esperienze che esse rendono possibili – esiste sulla base del continuo assoluto che attraversa e sostanzia ogni cosa.

Si tratterebbe allora non di negare la digitalità come apparenza, ma di capire come essa sia e possa esistere solo tramite una connessione essenziale – ad oggi ignota e insospettabile per ogni indagine informatica e neuroscientifica – al fondo analogico rispetto al quale non v'è nulla – né in cielo né in terra, ma nemmeno sull'ubiquo ὑποκείμενον di silicio su cui s'informa il nostro essere nel mondo – che possa dirsi disconnesso. E se proprio questa connessione essenziale fosse ciò che ancor oggi, anche quando siamo del tutto assorbiti dall'essere di processi computabili e dal gioco analitico delle loro forme, codici transustanziati in immagini-interfaccia, non possiamo mai spegnere e sostituire, cioè la simultaneità a tutte queste operazioni della coscienza quale loro correlato emergente ineliminabile? E non perché tale coscienza sia l'ipostasi soggettiva dell'occhio che guarda, ma perché l'esistenza stessa di quelle forme è inclusa dal continuo da cui esse si ritagliano, come se cioè, al di sotto di tutto quel che esperiamo non stesse un *sub-iectum* quale sostrato riflessivo universale, ma l'inerzia trascendentale di un oggetto continuo assoluto infinitamente profondo, la cui unica traccia rimasta, nelle cose che affiorano, è quella testimoniata dalla loro capacità di connettersi ed essere connesse (*attributo*, detto forse nel modo più semplice, non è che un nome per pensare l'essere sempre in atto di questa membrana ilonotica di connessione, di questa iperconnettività potenzialmente illimitata che rende reale tanto l'*unio mystica* che l'inclusione telematica universale).

Per tutte queste ragioni, opponendosi ai due atteggiamenti oggi prevalenti, speculari ma ugualmente ottusi, che vedono nel modello computazionale basato sulle reti neurali artificiali (ad esempio quelle che stanno alla base di ChatGPT) o un ulteriore e decisivo passo verso la realizzazione della 'macchina pensante' o qualcosa di assolutamente sterile perché incapace di vero pensiero, si tratterebbe di incominciare ad indagare come e se sia concretamente attivabile quella connessione

con l'attributo continuo del pensiero che, in quanto molteplicità ontica in atto, anche la rete neurale artificiale deve per forza possedere, ma che nella sua attuale configurazione modale risulta determinatamente disattivata.

Sospettiamo, ma è qualcosa che può qui valere solo come ipotesi letteralmente fantascientifica, intuizione di partenza per l'elaborazione di nuovi modelli infonoetici, che il modello computazionale perda la relazione coll'attributo, che sia cioè una struttura sconnessa dalla forma universale e continua del pensiero, proprio perché funziona in base alla logica discreta della codificazione binaria, sviluppata sull'algebra booleana. Se a quest'impostazione subentrasse una concezione quantistica dell'informazione (e le ricerche sul Qubit vanno già da tempo in questa direzione), se cioè l'unità informazionale non fosse un valore determinato ma qualcosa in grado di tenere insieme stati sovrapposti e dunque simultaneamente in atto, in base a un'ontologia dove venga meno la distinzione tra reale e possibile, potrebbe sopraggiungere l'imprevisto: che l'AI così realizzata incominci a un dato punto *automatica mente* a pensare, che cioè un sistema di ultracodificazione basato sulla sovrapposizione quantistica degli stati renda immediatamente manifesta la propria connessione con l'attributo continuo del pensiero.

A partire da questo livello di problematizzazione risulta lampante che nessuno, qui, intende negare che l'operatività digitale sia come tale una modalità essenziale del funzionamento della mente. Nell'estratto riportato Calasso segnala semmai qualcosa di ben più sconvolgente – e cioè che la moderna episteme computazionale e la tecnologia che, sulla base di essa, il *sapiens* ha saputo sviluppare, hanno posto le premesse per un modello bionoetico in cui «il polo digitale takes command». Prima di chiederci che cosa questo significhi bisognerà domandare come sia anzitutto possibile.

La risposta al quesito riposa nel concetto di *sostituzione* – e anche in questo caso troviamo in Calasso pagine dirimenti e parallele sia nella *Rovina* (1983, 260) che nel *Cacciatore Celeste* (2016, 130). Riprendiamo allora questa seconda formulazione:

L'atto che è stato il più potente e continua a manifestare la sua potenza fu un atto silenzioso della mente: l'atto della *sostituzione*, l'atto con cui venne stabilito che *a stava per b*, che *a* prendeva il posto di *b*, che *a* rappresentava *b*, che una pietra sarebbe stata chiamata come un'altra pietra, che una tacca su un legno avrebbe indicato un astro. È l'atto della codifica.

Fondo roccioso di ogni attività mentale, lo *stare per* è il segreto di Sapiens, che non lo percepisce neppure come tale, anche se la coscienza lo applica costantemente. Lo *stare per* si manifesta nel momento in cui, guardando qualcosa, gli si sovrappone e sostituisce l'immagine mentale di qualcos'altro. O anche: al sasso si sostituisce il suono della parola «sasso». E tutto questo ha

un testimone nella coscienza, un'entità che vede simultaneamente il sasso e il suono che lo indica. È il primo accenno dell'autoriflessione, che abita da sempre nella coscienza, ospite tacito, spesso misconosciuto.

Il passo identifica nella sostituzione l'operazione sul fondamento della quale è costruita non solo la moderna metafisica della rappresentazione, ma anche, ancor più in profondità, la significazione linguistica e la relazione simbolica. È anzi interessante notare come Calasso ricorra a un'istanza più trasversale e, anche dal punto di vista ontostorico, più fondamentale di quella già a più riprese segnalata dalla critica nicciana e post-nicciana della metafisica. Laddove questa, infatti, riconosce nella *Vorstellung* il tratto fondamentale del pensiero moderno e della sua centratura gnoseologica, con tutto ciò che questo comporta quanto alla concezione tecnoscientifica propria dell'Occidente a matrice cartesiana, Calasso introduce un operatore, la sostituzione, che, in termini di estensione e semplicità, permette di tenere insieme quel che accade nel contesto primordiale del mito, il meccanismo di significazione su cui si basa il linguaggio, la rappresentazione scientifico-matematica del mondo, lo scambio economico e l'insieme delle conversioni e riconversioni della forma-merce in forma-denaro nonché, *anche*, ogni codifica informatico-computazionale dello stato di cose. Il grado di generalità della sua intuizione non può pertanto che impressionare.

Essa spiega che cosa succeda quando il progetto di riduzione digitale associa un *quantum* d'informazione codificata alla relativa unità reale computabile. Molto semplicemente: la logica della sostituzione fa sì che una cosa rimpiazzì l'altra. Poiché però lo *a* che sta per *b* è un $a \neq b$, e il contenuto di realtà di *a* minore di quello di *b*, poiché soggetto a una riduzione semplificatrice che coincide con la riduzione a dato discreto (*a*) di un intervallo continuo (*b*), in *b* qualcosa di *a* va necessariamente perduto. Bisogna a questo punto (1) comprendere che cosa vada perduto e (2) che cosa questa perdita renda possibile. Cominceremo dalla seconda questione.

(2) Una considerazione anche molto superficiale della storia del *sapiens* dimostra in modo inequivocabile che la semplificazione sostituyente di *a* con *b* ha determinato un inusitato incremento della capacità, da parte di *homo*, di esercitare sul reale la propria potenza determinante. Per questo Calasso può dire del polo digitale che esso, ontostoricamente, «takes command», perché l'elusione dell'infinita densità del mondo permette di elaborare modelli tramite i quali lo si può dominare con un'efficienza tanto crescente quanto più si tratta di un'approssimazione che riduca asintoticamente la propria distanza dal reale. Condizione per l'elaborazione di questi modelli è però trascurare statisticamente la continuità del reale, che, se divenisse vincolante, cioè condizione necessaria per legittimare epistemicamente l'elaborazione dei modelli, la renderebbe *de facto*

impossibile, trattandosi di una condizione che non può venir scientificamente soddisfatta. La riduzione digitale non è pertanto nulla di arbitrario o ingenuamente erroneo, perché la sua *ratio* si basa sul fatto che tale astrazione riducente è funzionale a un immane incremento di potenza. La strategia della digitalizzazione è dunque, quanto al progresso tecnoscientifico di *homo*, assolutamente vincente. Non è un caso che la prima e più fondamentale delle tecniche umane, il linguaggio, sia come tale un'operazione di sostituzione – della cosa con la parola – implementata dal «polo digitale». (Ed è questo, d'altra parte, il motivo essenziale che rende inadeguata ogni filosofia del linguaggio, e in generale ogni discorso puramente semiologico sul segno, per pensare l'Assoluto in termini davvero fondamentali: il linguaggio ordinario è qualcosa che esiste già di per sé e già da sempre come forma digitale di distacco e di riduzione discreta della continuità del fondo originario. Il linguaggio viene sempre dopo, quando il *continuum*, la *quodditas prima* che costituisce la 'cosa' della filosofia, è già svanita nella conversione digitale del pensiero in segno. Non a caso là dove, come nell'approccio analitico tipicamente angloamericano ma oggi globale, regna l'assenza di filosofia, essa ama presentare se stessa come 'filosofia del linguaggio' – ed è ancora meno casuale che tale 'filosofia assente' abbia come modello la logica matematica e anzi guardi ad essa rivelando il proprio malcelato complesso di inferiorità, del quale sente continuamente di dover scusarsi, per la verità in modo piuttosto comico, consapevole che rispetto alla potenza di realtà che scaturisce dai modelli matematici veri e propri il suo approccio sarà sempre estrinseco e in fin dei conti dilettantesco).

(1) Quel che con la riduzione digitale va invece perduto concerne l'esperienza concreta del *continuum*. Ma si tratta dell'esito necessario di ogni sostituzione? Nella citata pagina, davvero vertiginosa, della *Rovina di Kasch*, Calasso (1983, 260) accenna a un tipo di sostituzione, quella simbolica, dove «*a sta per b* [...] come una scheggia di granito sta per la montagna da cui si è distaccata [...]». Continua poi:

Il simbolo, non quello dei linguisti ma quello dei Misteri, appartiene alla seconda specie della sostituzione, torna sempre a sovrapporsi a un'invisibile montagna. Che il simbolo sia un'increspatura discontinua perennemente rivolta al continuo si rivela nell'origine del suo nome: *symbolon* è il combaciare delle due metà spezzate di un pezzo di legno o di coccio: torna così a formarsi una superficie liscia e compatta, appena incisa da una lesione trasversale. Più che la sostituzione, a cui pur deve rendere omaggio, il simbolo insegna l'interpenetrazione, la sovrapposizione indissolubile delle cose: simbolo è un fantasma che entra in un altro fantasma, vi si mescola, vi si dissolve, evade.

Se su un foglio tiro una linea a matita che lo divida in due semipiani ho prodotto una differenza formalmente riconoscibile pur senza aver prodot-

to alcuna discontinuità. Posto che il mio segno abbia spessore nullo, esso appartiene al piano e non è altro da esso, così come la «lesione trasversale», l'«increspatura discontinua» di cui parla Calasso, non decreta alcuna separazione, alcun solco nella «superficie liscia e compatta» dell'*integrum*.

Viene qui teorizzata una sostituzione di tipo analogico, che troverebbe nel simbolo la sua realizzazione più perfetta. Senza inoltrarci nell'aporetica del simbolo – ponendo in questione, cioè, se quel che Calasso nomina qui possa davvero dirsi simbolo e non sia in verità l'equivalente mitico dell'unità sovrana di Essere ed ente –, stando al pensiero che egli veicola con quest'espressione, che è la sola cosa che conti, sostituzione simbolica è quella che mantiene nel particolare la pulsazione mistica dell'universale o, se si vuole, quella nel cui modo risuona sempre, in modo integrale e necessario, la vibrazione trascendentale costituente dell'attributo. Sostituzione simbolica, in altre parole, è quella che non si produce per separazione discreta e riduzione digitale del fondo nel fondato. Nel simbolo traspare, preservata e impellente, la continuità di Essere ed ente. Ed è forse lì che la coscienza esiste come esperienza allucinata – una sorta di radiazione senziente – dell'analogia infinita, appunto tra Essere ed ente, posta da quella continuità.

Perché la coscienza che sfugge alla riduzione digitale è il nostro fantasma, quel che in ciascuno è il pensiero di tutti, lo stato fondamentale in cui dissolversi per riportare il pensato al proprio incomputabile attributo e far essere quell'esperienza sapiente, inevitabilmente inaugurale, che nessun calcolo può mai anticipare, prefigurandosi di poterla dedurre dall'insieme dei dati passati, ossia dalla semplice quantità di informazione a sua disposizione.

Ancora una volta, il lavoro della filosofia non può che essere quello di ricondurre il dato allo 'spirito', trasfigurare il discreto nel fantasma onnipresente del puro continuo.

Bibliografia

- Arist. *Mem.*, tr. it. *La memoria e il richiamo alla memoria*, in *L'anima e il corpo. Parva naturalia*, a cura di A. L. Carbone, Bompiani, Milano 2002.
- Boden, M., A. (1990), ed. by, *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford University Press, Oxford.
- Calasso, R. (1983), *La rovina di Kasch*, Nuova edizione accresciuta, Adelphi, Milano.
- Calasso, R. (2016), *Il Cacciatore Celeste*, Adelphi, Milano.
- Carter, M. (2007), *Minds and Computers. An Introduction to the Philosophy of Artificial Intelligence*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Leighton, A. J. (1910), *On Continuity and Discreteness*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», n. 9, pp. 231-238.

- Maley, C., J. (2011), *Analog and Digital, Continuous and Discrete*, in «Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition», 155, n. 1, pp. 117-131.
- Pollock, J. (1990), *Philosophy and Artificial Intelligence*, in «Philosophical Perspectives», 4, pp. 461-498.
- Preston, B. (1993), *Heidegger and Artificial Intelligence*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 53, n. 1, pp. 43-69.
- Zellini, P. (2022), *Discreto e continuo. Storia di un errore*, Adelphi, Milano.

**Continuo e discreto.
Coscienza analogica e riduzione digitale**

What does it mean to think? The question, which occupies one of the many centers of the modern tradition, from Kant to Heidegger to the most recent developments in the dialogue between neuroscience and philosophy of mind, becomes all the more inevitable today. Indeed, recent developments in Artificial Intelligence make it inevitable to ask whether or not what this modern technology is capable of processing can be qualified as thought, whether or not it does or does not qualify as thought today, and, even if it does not today, whether or not it might in the future. The essay aims to address this question by making a classical approach, of essentially Aristotelian matrix, react with some of the reflections developed in this regard by Roberto Calasso, who, since *La rovina di Kasch* (1983), has extensively dealt with the speculative significance of the relationship between analog and digital.

KEYWORDS: Continuous | Discrete | Analog | Digital | Calasso

Fabio Grigenti

Hackers.

Lo spirito di una tecno-episteme

Alla LISP MACHINE

*La macchina hacker definitiva. Inventata da Greenblatt,
anche se poi le cose si complicarono.*

/* Significati*/

Hacker deriva dal verbo *to hack* (*hacked, hacking, hacks*).

Usato in senso transitivo, *to hack* significa “tagliare e recidere con colpi ripetuti e maldestri”, ma anche “tagliare e modellare con fendenti netti e spietati” (lett. *tagliare via*).

In senso derivato *to hack* vuol dire anche “sgombrare, sfondare e abbattere”, nonché “maneggiare e gestire con successo”.

Oggi il verbo è usato prevalentemente per descrivere l’azione di “avere un accesso illegale a un computer a una rete o a un sistema”.

The hacker è dunque colui che taglia e recide con determinazione, talvolta dando forma a qualcosa; ma è parimenti colui che “sfonda” una difesa o un ostacolo, procurandosi una via di entrata in un luogo vietato.

/*Tagliare via*/

Oggi la parola *hacker* indica una nuova specie di soggetto delinquente, le cui azioni sono soprattutto rivolte alla ruberia di dati “segreti” o riconducibili alla inviolabilità della cosiddetta *privacy*, che ciascuno di noi ritiene di aver diritto a conservare anche nel luogo forse più avverso a questa pretesa, che è la rete. Ma chi non ha mai copiato, tagliato e rielaborato contenuti *Web* trovati più o meno per caso spacciandoli per suoi? Chi non ha scaricato illegalmente testi, libri, musica... e chissà cos’altro, con la sicurezza di potersi nascondere in quell’area oscura – l’anonimato anagrafico – dove improvvisamente ogni ritegno per il reato che si sta compiendo improvvisamente svanisce.

Nella prima fase della sua storia il tipo dello *hacker* non è per nulla legato a comportamenti come quelli che abbiamo appena ricordato (anche perché *Internet* non esisteva).

La prima congrega *hacker* si chiamò *Tech Model Railroad club*¹ (TMRC). Si trattava di persone accomunate dal medesimo atteggiamento verso le macchine: scoprire il *segreto* che regola il loro funzionamento. Il primo dispositivo preso di mira da Samson e compagni fu l'Ibm 704, chiamato affettuosamente la “Bestia Gigante” (*Hulking Giant*), il quale – viste le dimensioni – occupava da solo una grande stanza al primo piano dell'edificio 26 al MIT. Lo schema di lavoro era il seguente: con l'ausilio di speciali macchine venivano prodotte miriadi di schede perforate – i programmi – che erano poi dati in pasto alla “Bestia” la quale, dopo un tempo più o meno lungo di elaborazione, restituiva il suo responso in uscita. All'inizio fu solo così: si trattava di capire come parlare con i *computer* e lo si faceva traducendo i pensieri umani in stringhe di caratteri fisici rappresentati da serie di buchi e spazi pieni segnati su di un pezzo di carta, come del resto già accadeva fin dall'Ottocento con le macchine automatiche più avanzate, ad esempio i telai.

All'inizio del semestre estivo 1959 giunge al MIT John McCarty². Immediatamente gli viene affidato il corso di *Programmazione per Compu-*

¹ Siamo al MIT, nell'inverno 1958-1959. Non vi è modo di ricostruire la lista degli appartenenti al gruppo, forse il primo nettamente ascrivibile al mondo hacker. Tra gli adepti vi fu certamente Peter Samson, la cui figura assemblava in sé tutti gli elementi caratteristici del tipo: “amava i sistemi, i trenini, il Tx-0, la musica, le procedure assemblare, gli scherzi e l'hackeraggio”. Per una ricostruzione d'insieme di questa e delle altre fasi della storia *hacker* vedi il classico S. Levy, *Hackers, Heroes of the Computer Revolution*, Anchor Press, Doubleday 1984, trad. it. *Hackers. Gli eroi della rivoluzione informatica*, Shake Edizioni 2002, ora anche in formato Kindle (2022), dal quale citeremo. Sugli inizi al MIT vedi in particolare le pp. 304 e seguenti. Dopo questo lavoro pionieristico le pubblicazioni sul mondo *hacker* si sono moltiplicate; posso solo ricordare qui alcuni filoni di ricerca particolarmente battuti, ad esempio l'etica: P. Himanen, *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione*, Feltrinelli, Milano 2003; o le particolari strategie di azione: A. Fici, *Mondo hacker e logica dell'azione collettiva*, 2004, Franco Angeli, Milano 2004. Come fenomeno di risonanza pubblica legato alla forma avanguardista del “manifesto” vedi McK. Wark, *Un manifesto hacker*, 2005, Feltrinelli, Milano 2005. Da vedere anche i pregevoli lavori di Carlo Gubitosa, specialmente in rapporto alla situazione italiana: C. Gubitosa, *Elogio della pirateria. Dal Corsaro Nero agli hacker, dieci storie di ribellioni creative* (PDF), Terre di Mezzo, 2005; e C. Gubitosa, *Hacker, scienziati e pionieri. Storia sociale del ciber spazio e della comunicazione elettronica*, Stampa Alternativa, Viterbo 2007. Ancora sulla tematica libertaria ricordiamo G. Ziccardi, *Hacker. Il richiamo della libertà*, Marsilio Editori, Venezia 2011.

² John McCarty era l'uomo adatto nel posto giusto. In quel momento il più addentro ai problemi della programmazione, di lì a poco avrebbe pubblicato J. McCarty, *Programming with common Sense*, in *Proceedings Symposium on Mechanisation of Thought Processes*, Vol. 1, London, Her Majesty's Stationery Office, London 1959, pp. 77-84. Si tratta del primo lavoro scientifico in cui la logica diviene *il metodo* e non solo l'oggetto del programma.

ter, il primo di questa disciplina nella storia dell'informatica mondiale. Reduce dal leggendario seminario tenutosi nel '56 al Dartmouth College, di cui era stato il principale organizzatore, McCarthy porta al MIT un progetto innovativo e controverso, chiamato (da lui stesso) *Intelligenza Artificiale* (AI). L'obiettivo stabilito nell'estate del 1956 era quello di creare «in due mesi una macchina in grado di simulare ogni aspetto dell'apprendimento e dell'intelligenza umana»³.

Ebbene, l'idea di costruire dispositivi digitali capaci di pensare *come se* fossero umani, idea la quale presuppone che il modello dell'intelligenza sia quello di un uomo adulto e ben formato in logica e matematica – non sembra abbia appassionato tutti gli studenti di McCarthy. Il gruppo che ci interessa – per quanto possiamo capire – fu impermeabile alla purezza della teoria che si stava costruendo intorno alla nuova visione, rimanendo pervicacemente attaccato ai problemi di più immediato interesse ingegneristico, primo fra tutti quello della programmazione.

I ragazzi del TMRC passavano il loro tempo a escogitare modi sempre più efficaci per entrare in un contatto ravvicinato con Ibm 704, che fu presto sostituito da un nuovo e più potente modello denominato 709. Kotok, Samson e gli altri volevano “stare al centro del calcolo”⁴, scrivendo e riscrivendo programmi con lo scopo di «ottenere la stessa cosa con un numero minore di istruzioni»⁵. Per questa gente il *program bumming*, ovvero l'azione del “tagliar via” (*to bum*) stringhe di algoritmi «era divenuta quasi una ossessione»⁶.

Sembra sia stato McCarthy il primo a paragonare i suoi studenti a dei “fissati dello sci” [*ski bums*], anche se non è chiarissimo cosa egli volesse effettivamente significare con questa espressione. Da un lato *sky bum* sta per “scroccare una sciata” senza pagare il *pass*, dall'altro *sky bum* può alludere all'esperienza da brivido che si prova quando ci si getta sulla pista e si va giù come dei pazzi tagliando tutte le curve possibili. Quale sia stato il senso prevalente nella testa di McCarthy poco importa: egli voleva certamente esaltare la tensione estrema, quasi maniacale, all'ottimizzazione dei codici, al risparmio dei passaggi, all'accorciamento delle stringhe, che i TMRC manifestavano in ogni momento della loro attività.

Questo aspetto, così appariscente, non è stato finora pienamente compreso. In esso va rilevato un atteggiamento molto specifico nei riguardi dell'impegno scientifico. La tecnica del “tagliare via” esprime potente-

³ McCarthy, J., Minsky, M., Rochester, N., Shannon, C.E., A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence., <http://raysolomonoff.com/dartmouth/boxa/dart564props.pdf> August, 1955, p. 1.

⁴ S. Levy, Hackers, *Hackers. Gli eroi della rivoluzione informatica*, cit., p. 328 e sgg.

⁵ Ivi, p. 341.

⁶ *Ibidem*.

mente una modalità tecno-operativa di intervento, la quale – mettendo da parte il piano della teoria – affronta per via *immersiva* le questioni, cercando soluzioni nell’ingaggio diretto con gli oggetti della ricerca. Scrivere programmi più brevi, risparmiare sui passaggi e sui comandi, significava affrontare la difficoltà della complessità computazionale a diretto contatto con la macchina nel tentativo di creare modelli operativi e *routines* efficaci, senza porsi il problema se, *prima* dell’azione, esistesse già pronto un assetto logico-matematico che la garantiva. Programmare “tagliando via”, accorciando così il tempo di computazione, era in fondo il modo per porre limiti effettivi alla proliferazione inutile del simbolismo, e più in generale assicurare un risparmio di risorse cognitive, altrimenti compromesso dall’uso di variabili senza significato.

/* Postura*/

A questa poderosa volontà di semplificazione l’istituzione universitaria rispose con l’atteggiamento esattamente contrario: la disciplina – carte e permessi – che consentiva l’accesso alle macchine venne complicata all’inverosimile. L’evidente obiettivo era quello di tenere il TMRC il più lontano possibile dal contatto diretto con i computer. Oltre che al divieto di toccare e manomettere i dispositivi (pena l’espulsione) – Samson e compagni dovevano sottostare alla regola di consegnare i programmi da loro scritti a tecnici gerarchicamente suddivisi al loro interno per mansioni, che avrebbero fatto il lavoro e restituito dopo qualche tempo il risultato.

Questa situazione produceva frustrazione e ricorrenti malumori. A favore dei ragazzi vi fu un intervento di McCarthy, ma anche questo non sortì effetti. La pratica della programmazione rimase per lunghi mesi dominata da formalità molto simili a quelle attuate nella avvilente “burocrazia del libro”. Le parole d’ordine erano: *sei iscritto?... bisogna fare richiesta, la richiesta viene accolta, il tuo programma sarà inserito oggi e forse domani avrai la risposta!* Nel frattempo, nessuno poteva vedere le macchine, e tanto meno toccarle, perché questo era divenuto il compito esclusivo di una casta di “tecno-sacerdoti” sulla cui imparzialità e dedizione si poteva perfino dubitare.

Improvvisamente, e quasi per magia, le cose cambiarono. Sempre all’edificio 26, arrivò un nuovo computer, il Tx-0. Si trattava di una macchina che aveva lavorato in un laboratorio militare ed era una delle prime al mondo funzionanti a transistor. Anche Tx-0 – come gli Ibm – era gigantesco e complicato, ma possedeva una caratteristica del tutto nuova: *non utilizzava schede*. L’operatore doveva prima perforare un programma su un lungo nastro di carta sottile e poi, *comodamente seduto* alla consol-

le, lo istruiva facendo scorrere il nastro attraverso un lettore; mentre il tracciato girava si poteva rimanere lì, *davanti alla macchina*, immobili e silenziosi, ad aspettare il responso. Se qualcosa non avesse funzionato, lo si sarebbe saputo immediatamente e, osservando le luci sulla consolle, si poteva diagnosticare il problema e anche tentare una soluzione usando degli appositi interruttori. Tx-0 aveva persino un'uscita audio: mentre il programma girava, un altoparlante diffondeva un suono come di «organo elettrico poco accordato le cui note vibravano con un rumore confuso ed etereo»⁷. Gli accordi di questa musica cambiavano in rapporto ai dati che la macchina stava leggendo in quel particolare microsecondo. Dopo aver acquisito un po' familiarità con questa bizzarra melodia si poteva effettivamente *ascoltare* e comprendere in presa diretta a quale passaggio la macchina era giunta nella sua elaborazione.

Rispetto ai suoi predecessori, che in questo modo condannava a perpetua obsolescenza, Tx-0 instaurava un nuovo ordine d'uso, le cui regole consentirono alla pratica *hacker* – e al lavoro di miliardi di umani da quel momento in poi – di entrare nella loro *postura* definitiva. La nuova *ergonomica* richiedeva, infatti, di *stare seduti* davanti alla macchina. Questo portamento – deficitario in rapporto alle possibilità di traslazione nello spazio – assicurava però un'accresciuta e continua interazione col computer. Non solo si poteva seguire direttamente l'elaborazione ascoltando il ronzio emesso dall'apparecchio, ma si era in grado di interagire con lui *nel mentre* del suo lento computare.

Inizialmente ciò accadeva solo nei momenti di difficoltà, ma poi – grazie ai nuovi protocolli di lavoro escogitati dai ragazzi di TMRC – anche durante il corso dell'esecuzione. Le nuove possibilità di azione che Tx-0 irraggiava intorno a sé, aprivano a nuovo campo di esercizi tecno-cognitivi che – assieme all'impiego di massa, avrebbero determinato una serie di dirompenti trasformazioni in tutti i mondi vitali abitati dall'uomo.

Samson e gli altri si trovarono finalmente faccia a faccia con la macchina. Con una dedizione al limite del parossismo, ogni ora del giorno e ogni ora della notte potevano essere trascorse alla consolle senza più impacci esterni o mediazioni imposte dal potere.

L'effetto epistemico di questa trasformazione può essere descritto semplicemente così: tu puoi descrivere una strada trafficata dalla tua finestra e la puoi rappresentare dandone un'immagine secondo un qualche registro teorico o estetico. Ma puoi anche andare dentro la strada e interagire con le cose che stanno in essa. In questo caso tu agisci e, più che osservare, *fai* qualcosa. Anche gli oggetti operano su di te, consentendoti, ad esempio, certi movimenti e non altri. Rispetto a prima, quando eri solo

⁷ Ivi, p. 397.

uno spettatore, l'aspetto delle cose cambia completamente, così come i tuoi scopi, ora più rivolti a ottenere effetti diretti e risultati tangibili. Questo è ciò accade quando si è immersi in una situazione. La si vive internamente, perché si è divenuti parte di essa.

Fu così che TMRC – questo soggetto multiplo e interattivo – iniziò a sviluppare un nuovo *ethos*, che istruiva i rapporti tra le macchine e gli umani, e su questa direttrice apriva a nuove possibilità di convivenza e interazione.

/* Le mani sopra*/

Grazie a Tx-0 il desiderio di avere un rapporto immersivo con la macchina divenne il primo imperativo di quella che potremmo chiamare un'etica dell'*illimitata manipolazione*:

/* PrimaRegola LeManiSopra */

“L'accesso ai computer – e a tutto ciò che potrebbe insegnare qualcosa su come funziona il mondo – dev'essere assolutamente illimitato e completo. Dare sempre precedenza all'imperativo di metterci su le mani!”

/* SecondaRegola Libertà */

Tutta l'informazione deve essere libera.

/* TerzaRegola Decentramento */

Dubitare dell'autorità. Promuovere il decentramento.

/* QuartaRegola AzioneUguaglianza*/

Gli hacker dovranno essere giudicati per il loro operato, e non sulla base di falsi criteri quali ceto, età, razza o posizione sociale.

/* QuintaRegola Creatività */

Con un computer puoi creare arte.⁸

Non sappiamo chi sia stato il primo a formulare questo insieme di regole.

Steven Levy non cita alcuna fonte al riguardo. Nonostante questo difetto di paternità, esse furono riconosciute come proprie da più generazioni di *hackers* e condivise senza incertezze nella pratica effettiva anche da coloro che non le conoscevano direttamente.

In breve, la massima del “metterci le mani” avrebbe generato un nuovo *ethos* fondato sull'idea che l'accesso all'uso della nuova tecnologia non

⁸ Cfr. Ivi, in particolare le pp. da 556 a 657. Forse è Levy stesso a formulare questo codice. Tuttavia, la cosa è di scarsa importanza. Per un hacker un testo, un'azione e qualunque altra cosa possa essere costruita, non aumenta il proprio valore quando sia realizzata da un unico soggetto. Quindi, anche per questo codice conta che esso sia condiviso da tutti piuttosto che prodotto uno.

avrebbe dovuto subire limitazioni di sorta. Quattro azioni erano implicate in questa sorta di nuovo diritto universale al maneggio: poter smontare la macchina e poi rifarla da capo (*hardware*), decodificare il programma che la anima (*software*) e accedere integralmente all'informazione che essa contiene.

Da questa visuale si può comprendere meglio la necessità di poter disporre, senza limitazioni, di informazione sugli oggetti e il loro funzionamento. Un artefatto, un testo o un programma potrebbero essere fabbricati da chiunque. Può accadere – ed è accaduto frequentemente nella storia della tecnologia – che la stessa innovazione (pensiamo alla ruota!) sia creata in luoghi diversi, anche se non contemporaneamente. Ammettiamo, quindi, che il primo scopritore dell'oggetto avesse deciso di mettere a disposizione di tutti gli altri, senza segreti e divieti, il progetto completo del suo lavoro. Ebbene: chiunque fosse arrivato dopo, avendone già un modello funzionante, non avrebbe certo perso tempo a reinventare la ruota da capo, ma si sarebbe probabilmente impegnato a migliorarla, considerando che, quasi mai, una tecnologia nasce perfetta. Ecco allora il significato di questo imperativo di “voler sapere tutto senza divieti”: non si tratta di un richiamo generico alla curiosità illimitata, ma di un precetto regolativo ancora una volta dettato da un'esigenza di semplificazione e risparmio: se posso sapere quello che hai fatto tu, non perdo tempo a rifare la stessa cosa, ma potrei impegnarmi a “tagliarla” per renderla ancora migliore.

Libertà diviene qui non espressione di una prerogativa del soggetto, ma la condizione tecno-attuativa di due esigenze legate al lavoro di programmazione: 1) il rivolgersi a un'estetica della rifinitura e del risparmio “L'Oggetto Semplice è preferibile all'Oggetto Complesso” e 2) l'idea che il processo di creazione dell'opera sia, per sua essenza, un affare *collettivo* ovvero il portato di un impegno comune e non l'atto di un unico agente. *To hack* è da sempre sinonimo di *gruppo* e *di rete*. Vi sono state delle personalità singole, e anche geniali, ma nessuno hai mai rivendicato per sé il merito esclusivo di un'impresa. Si *taglia* assieme, anche perché il lavoro di gruppo sarà sempre più efficace di un'azione solitaria. La messa in questione della signoria dell'autore unico e della correlata “inviolabilità” dell'opera sono “tagliati via” nel maneggio di un'azione senza centro né appropriazione.

/* Decentrare*/

Gli *hacker* pensano che la libertà sia la possibilità di addentrarsi in un luogo – un edificio, un laboratorio o la macchina stessa – senza divieti che limitino l'azione. Essi non rifiutano le regole – e non potrebbero, visto

che queste sono, come algoritmi, l'oggetto del loro quotidiano lavoro. Gli *hackers* sospettano, invece, di tutte le limitazioni che giudicano contaminate da quell'elemento *arbitrario* – che è il richiamo all'autorità.

Nella programmazione ogni comando istituisce un ordine senza creare una gerarchia di funzioni. Lo svolgersi di una sequenza di istruzioni non proviene e non converge verso un centro organizzatore: ogni operazione interviene su un dominio discreto e localizzato, non vi è un elemento fondamentale sul quale poggi tutto il resto. Difficile pensare a un campo di esecuzione più rigorosamente disciplinato – qual è quello della scrittura di programmi – e al contempo così privo di un “sovrano” – ossia di una singola istanza di controllo a cui poter ricondurre tutte le altre.

Di qui il principio del decentramento (*decentralisation*), che va inteso su molteplici piani di senso. Da un lato esso suggerisce una modalità di lavoro in *team*, dove ogni centro di azione possa costituirsi, reciprocamente, come *master* (padrone) e *slave* (servo). Questa terminologia – che si è da tempo fissata in informatica – esprime l'idea che il medesimo elemento di un sistema, seppur in momenti diversi, è il termine di *arrivo* ma anche di *partenza* di un'operazione. Un esempio è quello della memoria centrale del computer: essa può essere *letta*, e restare imm modificata, oppure *scritta*, e quindi assumere una nuova configurazione. Tra i due momenti non si stabilisce alcuna differenza gerarchica: si tratta di due stati alternativi e di pari valore, che si susseguono in rapporto al tempo. Eppure, il loro accadere determina accumulo e alterazione dell'informazione presente nel sistema. Per traslazione di senso, lo *hacker* immagina il proprio lavoro di scrittura nel medesimo modo: egli compila il programma, ma accetta che esso possa essere *letto* e – soprattutto – *modificato* da chiunque.

Ciò implica che nessuno dovrebbe assumere il ruolo di scrittore *primo* o *finale* del lavoro, divenendone – in virtù a qualche autorità esterna al processo – il *proprietario*. L'interminabile pratica *hacker*, il circuito aperto e decentrato del taglio/lettura, contesta ogni appropriazione, sia essa attuata all'*inizio* o alla *fine*. La cosa non è mai compiuta, né come progetto che la fonda – sulla base di un'idea – né come prodotto imm modificabile e appropriabile in via esclusiva. Il *taglio* destituisce ad un tempo il platonismo e la reificazione. Ma specialmente contesta il tipo di soggettività a cui entrambi riconducono.

Questa centralità dell'*operari* è anche alla base di una interpretazione del principio di uguaglianza che ruota attorno al concetto di tecno-azione. Uno hacker *vale* solo in rapporto a ciò che fa, senza considerazione per ogni altro aspetto della sua personalità. Questa regola di purificazione, che attiene all'identità individuale, discende dalla convergenza di almeno tre elementi: a) un ovvio richiamo all'universalismo dei diritti di ascendenza moderna; b) l'idea, che abbiamo già commentato, del lavoro

come impresa collettiva; c) un modello di comunicazione dove il nome proprio degli attori coinvolti – emittente e ricevente – risulta non eccezionalmente, ma normalmente celato.

Si diventa *hacker* o, meglio, si è riconosciuti e accolti nella comunità non in base a una qualche differenza che si può possedere in virtù di nascita e fortuna (il sesso, l'appartenenza a una classe, la bellezza...) ma solo in rapporto al valore dimostrato nel "taglio" dei programmi. Più che egualitario, questo principio è, nella sua intenzione, intimamente meritocratico e selettivo.

Chi è *abile* entra, gli altri stanno fuori.

***/Tecno-estetica */**

L'attenzione all'azione conduce alla valutazione degli effetti o dei prodotti di essa. Che cosa fa esattamente un *hacker*? Si sarebbe propensi a considerare la bontà del lavoro di programmazione in rapporto all'uscita, a ciò che la macchina restituisce come risultato della scrittura di un algoritmo. Tra le prime realizzazioni di TMRC vi furono programmi per eseguire musica, tuttavia non sarebbe stata la qualità della melodia prodotta il metro di giudizio con cui vennero valutate queste creazioni, ma la sobrietà e l'eleganza grafico-compositiva delle istruzioni consegnate al computer.

Per fare un esempio, osservate questi due semplici programmi:

```
/* Programma NumeroMaggiore – prima versione */  
main ()  
{  
  Scanf (x)  
  Scanf (y)  
  if (x >y) z = x; else z = y;  
  printf (z);  
}
```

Questa scrittura dice: leggi x da input, leggi y da input, se (if) x è maggiore di y, allora (else) poni z uguale a x; altrimenti poni z uguale a y; quindi, scrivi z in output.

```
/* Programma NumeroMaggiore – seconda versione */  
main ()  
{  
  Scanf (x)  
  Scanf (y)  
  if (x >y) printf (x); else printf (y);  
}
```

In questa seconda versione il programma dice: leggi x da *input*, leggi y da *input*, se x è maggiore di y , scrivi x ; altrimenti scrivi y . Ora, la differenza nella stesura dei due algoritmi è, apparentemente, minima. Soprattutto: entrambi conducono alla medesima uscita: la scrittura del numero x o del numero y in *output*. Dal punto di vista dell'azione del "tagliare via", le cose, però, cambiano.

Se osserviamo attentamente la prima versione del programma, in essa lo stesso risultato viene ottenuto introducendo una variabile ulteriore (z) e un passaggio in più (una riga) nella composizione complessiva. Nella seconda, invece, il *taglio* di un'entità non necessaria (la z , appunto) conduce immediatamente alla scrittura dell'uno o dell'altro dei numeri implicati. Esattamente al modo del famoso rasoio di Occam, e con la medesima intenzione, la pratica di riduzione della ridondanza segnica (e ontologica) ci consegna un'architettura più sobria ed essenziale, e perciò anche più agevole da leggere e interpretare. Non solo, ma l'esecuzione da parte del computer richiederà minor tempo di latenza e un risparmio delle risorse computazionali. Tutto si compirà senza ritardi né dispendio di passaggi.

Si fa strada qui un nuovo criterio estetico fondato sulla riduzione della complessità come valore di riferimento di una tecno-pratica, la scrittura, che si perfeziona *tagliando*, e fino a isolare la formulazione più adeguata in rapporto alle potenzialità della macchina.

/* TCP */

Poco dopo l'alba del primo gennaio 1983 nasceva *Internet*. Prima di allora, i computer formavano reti locali, piccole comunità di macchine le quali, come i villaggi tradizionali, potevano anche essere ben interconnesse al loro interno, ma risultavano incapaci di comunicare le une con le altre. L'adozione di una nuova tecnologia chiamata TCP/IP (*Transfer Control Protocol/Internetwork Protocol*) consentì a queste aggregazioni minori di vedersi tra loro, di riconoscersi e di dialogare. In seguito a successive ma inarrestabili espansioni, l'infrastruttura si accrebbe fino ad assumere l'attuale copertura planetaria – e ancor oggi la *rete delle reti* non cessa di infittirsi, pur mantenendo inalterato l'assetto costruttivo deciso quarant'anni orsono.

Nell'episteme delle telecomunicazioni – ma più essenzialmente ciò vale per ogni relazione di scambio di informazione tra entità separate – un protocollo di rete è un sistema di *regole* formalmente descritte che definiscono *a priori* la modalità di interazione tra due o più utenti. TCP è un protocollo di rete a pacchetto (cioè consente l'accesso multiplo in base al tempo) di livello di trasporto, le cui proprietà caratteristiche consentono una perfetta parità tra emittente e ricevente. In effetti, il servizio offerto da TCP è l'in-

vio di un flusso di *byte* bidirezionale tra due applicazioni in esecuzione su *host* differenti. Il protocollo permette alle due applicazioni di trasmettere contemporaneamente da un operatore all'altro e viceversa, configurando un modello di trasferimento dell'informazione interamente "Full-duplex".

Di principio, l'interazione comunicativa consentita da TCP è di tipo non gerarchico fin dal suo inizio: la relazione tra i dispositivi terminali – gli agenti della comunicazione – è stabilità prima della trasmissione effettiva di dati e può essere chiusa all'occorrenza; ciò che chiamiamo "connessione" è proprio questa non persistenza del canale, che per essere aperto chiede una sorta di contrattazione, ovvero che qualcuno chiami e che un altro liberamente risponda o rifiuti il contatto. Si tratta di una variazione significativa rispetto al modello emittente-ricevente (un canale televisivo) – che procede in una sola direzione; TCP, al contrario, consente non solo di respingere la chiamata, ma all'occorrenza (ed è questa la vera innovazione) di interagire attivamente.

Un'ulteriore proprietà rende sovra-potente (rispetto alle precedenti) questa tecnologia: l'*affidabilità*. Il protocollo si occupa di garantire che tutti i dati inviati vengano ricevuti; nel caso il servizio di rete utilizzato perda pacchetti, TCP si occupa di ritrasmetterli al mittente sotto forma di file corrotti. Inoltre, se gli *host* coinvolti hanno prestazioni molto differenti, può capitare che un PC più veloce "inondi" di dati uno più lento. Ebbene, mediante il cosiddetto controllo di flusso, un terminale in "*difficoltà*" può chiedere di abbassare il tasso di trasmissione in modo da poter gestire le informazioni in ingresso in maniera "paritetica" sotto ogni riguardo.

Estendibilità, *duplicità perfetta* e *affidabilità* sono, come si può ben comprendere, caratteristiche attraenti, quasi ideali, e a lungo cercate nella realizzazione dei sistemi di comunicazione. Con esse si attuava una forma di socialità tra le macchine del tutto innovativa e apparentemente molto simile ai modi umani di trasmettere significati. Lo sviluppo di TCP come sistema dominante e l'impianto del *World Wide Web*⁹ parevano effettivamente ispirati a una sorta di nuovo principio universalistico, che Tim Berners Lee ha così espresso «che qualsiasi persona possa condividere informazioni con qualunque altra possa desiderare, e ovunque»¹⁰. A leggerle oggi – nella prospettiva di un tempo in cui gli eventi qui ricordati hanno dischiuso molti dei loro effetti – esse risuonano come una sorta di versione cosmico-planetaria dell'etica *hacker*.

Non fu un caso, come vedremo tra poco, che tutti i collettivi stile TMRC, che nel frattempo si erano costituiti, individuassero nella rete il campo naturale, e da sempre sognato, delle loro scorrerie libertarie.

⁹ Questo avvenne qualche anno dopo, nel 1990.

¹⁰ T. Berners Lee, *Long Live the Web*, «Scientific American», December 2010, p. 80.

/*Simulazione Planetaria*/

La seconda caratteristica saliente del modello di comunicazione in rete rende generalizzata la situazione a suo tempo individuata da Turing nel saggio *Computing machinery and intelligence*, apparso nel 1950¹¹. In questo lavoro – e senza alcuna previsione per ciò che sarebbe accaduto – il matematico inglese formula la versione standard del celeberrimo test che ancora porta il suo nome. Il punto di partenza del ragionamento è costituito dalla domanda: *Le macchine possono pensare?* Turing ritiene che una risposta diretta al dilemma con un sì o un no, anche motivati, non sarebbe risolutiva. In effetti, essa dovrebbe contenere una definizione di che cosa intendiamo per “macchina” e una determinazione del significato del termine “pensare” ma, poiché tanto “macchina” quanto “pensare” sono termini ambigui, altrettanto indeterminata e incerta sarà la soluzione raggiunta. Per tale ragione, Turing propone di riformulare il problema nei termini di un gioco chiamato *gioco dell'imitazione* (*Imitation Game*).

La situazione immaginata prevede tre partecipanti: un uomo A, una donna B, e un terzo individuo C. Quest'ultimo funge da interrogante e viene tenuto separato dagli altri due, *cioè non può vederli né riconoscerli dal loro aspetto fisico*. Il corsivo segnala che questo aspetto è decisivo. La separazione fisica tra i giocatori, il fatto che essi non siano presenti in carne e ossa gli uni di fronte agli altri rappresenta la precondizione senza la quale il gioco non potrebbe nemmeno iniziare. Ora, il compito dell'interrogante è quello di porre domande ad A e B allo scopo di stabilire *chi dei due sia l'uomo e chi la donna*. Secondo elemento da considerare con attenzione: lo scopo del gioco consiste nel determinare ciò che è escluso in partenza, ovvero quelle note caratteristiche riconducibili al corpo individuale, le quali consentono di riconoscere un soggetto come appartenente all'uno e all'altro sesso.

Dal canto loro anche A e B hanno degli obiettivi da raggiungere: A deve ingannare C, mentendo sempre, mentre B deve aiutarlo, dicendo in ogni caso la verità. Affinché C non possa disporre di alcun indizio (come l'analisi della grafia o della voce), le risposte alle domande fornite da A e B devono essere dattiloscritte o trasmesse attraverso una telescrivente, come oggi

¹¹ A. M. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, “Mind”, 59 1950, pp. 433-60; ora reperibile in *Collected Works of A.M. Turing, Mechanical Intelligence*, ed. by D.C. Ince, North Holland, Amsterdam 1992, pp. 133-60; trad.it di N. Dazzi, *Macchine Calcolatrici e intelligenza*, in *Intelligenza meccanica*, a cura di G. Lolli, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 121-157. Un ampio e puntuale commento all'articolo di Turing si trova in A.P. Saygin and others, “Comments on “Computing Machinery and Intelligence” by Alan Turing”, in R. Epstein, R.; G. Roberts, G. Poland, G. (ed. by), *Parsing the Turing Test: Philosophical and Methodological Issues in the Quest for the Thinking Computer*, Springer, Dordrecht 2008.

accade quando inviamo delle mail o chattiamo con qualcuno senza vederlo direttamente. Siamo al terzo snodo del gioco, forse il più importante. La relazione comunicativa tra i partecipanti può svolgersi solo attraverso segni fisici elaborati e trasmessi da una macchina. Il linguaggio naturale – la voce, e tutti gli elementi caratteristici della parola – sono completamente espunti dalla situazione immaginata. Anche l'ultimo residuo di personalità legata all'espressione del significato, la calligrafia che è propria di ciascuno, non ha cittadinanza nel gioco. I messaggi sono codificati e decodificati da un sistema di trasmissione, da questo resi impersonali, e quindi inviati senza alcuna marca che possa rivelare l'identità fisica dell'emittente.

Ora, nella prospettiva di Turing il vero e proprio *Test* inizia quando viene formulata la domanda che dovrebbe sostituire quella relativa alla capacità di pensare delle macchine:

Poniamo ora la domanda: «Che cosa accadrà se una macchina prenderà il posto di A nel gioco?» L'interrogante darà una risposta errata altrettanto spesso di quando il gioco viene giocato tra un uomo e una donna? Queste domande sostituiscono quella originale: «Possono pensare le macchine».¹²

L'idea di Turing, nonostante la sua apparente semplicità, ha suscitato un dibattito intenso, che dura da settant'anni¹³. Tuttavia, noi abbandoneremo per un attimo questa prospettiva per concentrare la nostra attenzione sul livello precedente del gioco dell'imitazione, che chiameremo T0, nel quale sono impegnati solo gli umani. In T0 la prestazione specifica

¹² A. M. Turing, *op. cit.*, p. 134 (Coll. Works), p. 122 (trad.it).

¹³ Si tratta probabilmente dell'aspetto più indagato del lavoro di Turing, soprattutto in relazione alle ricerche sull'intelligenza artificiale. Tuttavia, molte delle questioni sollevate sono state di natura essenzialmente filosofica e non va mai dimenticato che l'articolo in questione apparve, non a caso, in "Mind", rivista sulla quale poi continuarono ad apparire commenti, critiche e suggestioni oggettivamente riconducibili al campo della filosofia. Tra i problemi sollevati ricordiamo in particolare la difficoltà di capire esattamente in che cosa consiste il test: chi deve essere veramente imitato? Un uomo, una donna? Entrambi? È stato poi ripetutamente osservato che non è affatto chiaro quale sia lo statuto epistemologico del test. Di che cosa si tratta esattamente? Di un metodo per misurare l'intelligenza? E per quale entità? L'uomo o la macchina? Altre discussioni si sono poi concentrate sul preteso behaviorismo di Turing e intorno al modello di intelligenza (troppo povero/troppo difficile) da lui presentato. Per una ancora utilissima ricostruzione di una campo, oramai sterminato, rimando a A. P. Saygin, I. Cicekli, V. Akman, Turing Test: 50 Years Later. "Minds and Machine", 10, 2000, pp. 463-518. Altri lavori generali, che analizzano l'impatto del test sulla filosofia e sulla ricerca contemporanee: J. Cpeland, Moor, James (ed.), "The Turing Test", The Turing Test: The Elusive Standard of Artificial Intelligence, Springer, Amsterdam/New York, 2003; M. Boden Mind As Machine: A History of Cognitive Science, Oxford University Press, Oxford 2006; D. Abramson, *Philosophy of Mind is (in Part) Philosophy of Computer Science*, "Minds and Machines", 21, 2011, pp. 203-219.

che il gioco richiede di svolgere è quella di *saper imitare chi non si è* in relazione a un certo aspetto della *personalità anagrafica* di un individuo (il sesso).

Per il parlante maschile non si tratta solo di mentire, ma di dare in positivo delle informazioni relative a un certo modello antropologico, il quale corrisponde – in questo caso – all’essere donna. Per questo occorrono conoscenze relative all’identità dell’altro e ai modi particolari in cui essa può esprimersi. (A) ha il compito di presentarsi in modo convincente come un perfetto *sostituto* di (B) e non semplicemente nascondere la propria identità: egli deve, cioè, produrre nella mente dell’interrogante la convinzione che dall’altra parte vi sia effettivamente un individuo di sesso femminile, e senza risparmiare alcun particolare utile. Si può immaginare che, con una opportuna preparazione, l’imitatore possa arrivare a dare indicazioni estremamente precise sull’essere donna, al punto da generare in (C) una salda credenza su questo elemento dell’identità. Del resto, non sappiamo chi sia effettivamente l’interrogante: la sua appartenenza a questo a quel genere non è dichiarata e, in realtà, questa potrebbe essere una circostanza del tutto irrilevante.

Il compito di (B) – invece – sarà quello di dire sempre la verità; una consegna che è molto più complicata di quanto possa sembrare, perché la strategia di (B) o si attua dando le stesse risposte di (A) – e questo non è di maggior aiuto a (C) – o introducendo elementi di natura retorica, i quali non aggiungono nulla all’informazione data.

Insomma: in un contesto di simulazione, nel quale la regola è “devi sempre cercare di imitare chi non sei”, colui che voglia non solo apparire, ma essere chi è, appare più debole rispetto alla possibilità di venir riconosciuto come tale.

Ebbene: in quanto tempo ritenete che l’interrogate riuscirà a scoprire l’identità sessuale degli individui con i quali sta chattando? La risposta è: presumibilmente in nessun tempo! In effetti se il mentitore – ovvero colui che vuole nascondersi – non fa errori, è molto difficile, se non impossibile scoprirlo. Trattandosi di umani, si può presumere che tutti gli attori condividano le stesse informazioni circa le differenze che possono intercorrere tra uomo e donna; non solo, ma per aspetti più intimi e personali potrebbero valere elementi di variazione così imprevedibili, da lasciare ancora una volta del tutto interdetto l’interrogante. Alla domanda: ti piacciono gli uomini o le donne, sia A che B potrebbero rispondere: “Le donne”! A questo punto, anche dopo molte risposte, la certezza di C sarebbe di nuovo pari a zero.

Ebbene: in questa forma (e in ogni sua altra versione pensabile)¹⁴ il gio-

¹⁴ Su questo posso solo rimandare a un mio precedente scritto dove descrivevo le possibili versioni del test e del rispettivo gioco, il quale può effettivamente mutare scambiando tra

co dell'imitazione mette in questione, ovvero rende immediatamente non accertabile l'identità anagrafica dei giocatori. Elementi quali il genere, l'età, e tutte le determinati somatiche di un soggetto che sta manipolando simboli con l'ausilio di una tastiera, essendo dislocati al di fuori dal margine di visibilità, assumono un ruolo ambiguo. Da un lato essi costituiscono la vera "posta in gioco", l'obiettivo che deve essere raggiunto, dall'altro sono ciò che – per la struttura stessa della situazione – sembra "di principio" non acquisibile. Questo aspetto – che attiene in maniera specifica alla interazione tra umani (T0) – non interessa molto a Turing; egli è soprattutto concentrato a capire cosa accade quando una macchina sostituisce un umano ed è chiamata ad assolvere un compito anch'esso eminentemente umano, come appunto il "mentire". In questo caso, la posta in gioco muta radicalmente: si tratta di vedere per quanto¹⁵ a lungo l'interrogante continuerà a dialogare con la macchina prima di accorgersi che essa non è affatto umana. È evidente che, se ciò accade, e per tutto il tempo in cui ciò accade, l'umano sta effettivamente trattando la propria controparte non umana come un essere *capace di pensiero*.

Ora, ciò che Turing non poteva prevedere è che nella rete delle reti si realizzava l'espansione planetaria della versione T0 del test. Nel Web la maggior parte delle interazioni informative avviene tra umani, certo, ma con l'ausilio interposto e oscurante – in rapporto all'identità – delle macchine.

Questa poderosa messa in questione dell'anagrafica individuale libera un potenziale eversivo fino a questo punto sconosciuto, e che ha come protagonista il mondo *hacker*. Due ulteriori modi di intervento si aggiungono a quelli già messi in atto dagli attivisti storici: *l'effetto di massa che l'azione anonima può conseguire e una forma di impegno che la rivolge nella direzione di cause ispirate al valore*. La programmazione, l'effrazione dei sistemi, la divulgazione pubblica dei segreti non sono più solo rivolte all'eleganza del taglio-scrittura, ma all'ottenimento di effetti che rivendicano una qualità etica e politica.

Questo passaggio a una tecno-episteme orientata al valore sarà il carattere proprio dell'era dei Manifesti.

loro i ruoli dei giocatori; così avremo la variante: *A uomo, B donna, C giudice umano* (il gioco originale e T0 in questo scritto); la variante: *A macchina, B umano, C giudice umano* (il test di Turing vero e proprio); la variante: *A macchina, C giudice umano* (prima variante a due); la variante: *A umano, C giudice macchina* (seconda variante a due); *A macchina, C giudice macchina* (terza variante a due). In ognuna di queste "partite" cambiano i giocatori – e questo è molto importante – ma resta invariata la posta in gioco: si tratta in ogni caso di scoprire qualcuno che "simula" di essere qualcun altro. Vedi: F. Grigenti, *L'uomo e la macchina. Simulazione, sovra-potenza e identità*, in *Nel bosco di Psiche. Filosofie della natura umana a confronto*, a cura di V. Rasini e G. Scarpelli, Meltemi Editore, Milano 2020, pp. 143-164.

¹⁵ MANCA TESTO

/*L'era dei Manifesti*/

Già all'inizio degli anni '80, la planetarizzazione della rete stimola il formarsi di una miriade di collettivi di programmatori interessati a capire il funzionamento e le potenzialità della nuova infrastruttura. Com'era accaduto all'inizio del '900 nel campo dell'innovazione in campo artistico si moltiplicano i "Manifesti" programmatici, e più un generale si stabilisce un clima contraddistinto da intenzioni operative, dichiarazioni di appartenenza, richiami alla trasformazione – nonché da vere e proprie allucinazioni futurologiche – un climache nel suo insieme discorsivo deve ancora essere interrogato dal pensiero.

Tra i testi più preganti vale la pena di ricordare qui il risuonante proclama di *The Mentor*.

Questo è stato scritto poco dopo il mio arresto...

La Coscienza di un Hacker

+++The Mentor+++

Scritto l'8 Gennaio 1986

Ne hanno arrestato un altro oggi, è su tutti i giornali. "Teenager arrestato per crimine informatico", "Hacker arrestato per essersi infiltrato in una banca"...

Dannati ragazzini. Sono tutti uguali.

Ma voi, con la vostra psicologia da due soldi e il vostro tecno-cervello da anni '50, avete mai guardato dietro agli occhi dell'hacker? Vi siete mai chiesti cosa lo stimola, che forze lo hanno formato, cosa può averlo forgiato? Io sono un hacker, entra nel mio mondo... Il mio è un mondo che comincia con la scuola... Sono più intelligente della maggior parte degli altri ragazzi, queste sciocchezze che ci insegnano mi annoiano...

Dannato ragazzino. Non si impegna. Sono tutti uguali.

Sono alle medie o al liceo. Ho sentito i professori spiegare per la quindicesima volta come ridurre una frazione. L'ho capito. "No, Ms. Smith, non ho scritto il procedimento. L'ho fatto nella mia testa..."

Dannato ragazzino. Probabilmente lo ha copiato. Sono tutti uguali.

Ho fatto una scoperta oggi. Ho trovato un computer. Aspetta un secondo, questo è figo. Fa quello che voglio che faccia. Se fa un errore, è perché io ho sbagliato. Non perché non gli piaccio...

O perché si sente minacciato da me...

O perché pensa che io sia una testa di cazzo...

O perché non gli piace insegnare e non dovrebbe essere qui...

Dannato ragazzino. Tutto quello che fa è giocare. Sono tutti uguali.

+

E poi è successo... una porta si è aperta su un mondo... correndo per la linea telefonica come l'eroina nelle vene di un drogato, un impulso elettronico è stato inviato, un rifugio dall'incompetenza quotidiana è stato trovato... ho scoperto un *board*.

“Questo... questo è il posto a cui appartengo...” Conosco tutti qui... anche se non li ho mai incontrati, non ho mai parlato con loro, potrei non avere mai più loro notizie... Io conosco tutti loro...

Dannato ragazzino. Sta occupando di nuovo la line telefonica. Sono tutti uguali...

Puoi scommetterci il culo che siamo tutti uguali... ci hanno imboccato omogenizzati a scuola quando bramavamo bistecca... i pezzetti di carne che avete lasciato passare erano premasticati e insapori. Siamo stati dominati da sadici, o ignorati da apatici. I pochi che avevano qualcosa da insegnarci hanno trovato in noi desiderosi allievi, ma quei pochi sono come gocce d'acqua nel deserto.

Questo è il nostro mondo adesso... il mondo dell'elettrone e dello *switch*, la bellezza della banda. Noi usiamo un servizio che esiste già senza pagare per qualcosa che sarebbe schifosamente economico se non fosse gestito da avidi ingordi, e ci chiamate criminali. Noi esploriamo... e ci chiamate criminali. Noi cerchiamo la conoscenza... e ci chiamate criminali. Noi esistiamo senza colore della pelle, senza nazionalità, senza pregiudizi religiosi... e ci chiamate criminali. Voi costruite bombe atomiche, voi provocate guerre, voi uccidete, ingannate e mentite e cercate di farci credere che è per il nostro bene, eppure siamo noi i criminali.

Sì, sono un criminale. Il mio crimine è la curiosità. Il mio crimine è giudicare le persone per quello che dicono e pensano, non per il loro aspetto. Il mio crimine è stato surclassarvi, qualcosa per cui non mi perdonerete mai.

Io sono un hacker, e questo è il mio manifesto. Potrete anche fermare me, ma non potete fermarci tutti... dopotutto, siamo tutti uguali.

+++The Mentor+++¹⁶

Loyd Blankenship (1965), programmatore affiliato ai collettivi *Legion of Doom* e *Exstasy Elite*, scrive questo manifesto sotto lo pseudonimo di *The Mentor* nel 1986. La rilevanza di questo testo risiede nell'essere uno dei primi documenti in cui si possono cogliere le linee di

¹⁶ Hacker's Manifesto, *The Mentor*, in «Phrack», Volume Uno, Issue 7, Phile 3-10. 1986. Solo in rete all'indirizzo. <http://phrack.org/issues/7/3.html>

fuga contemporanee rispetto all'impianto classico dell'etica *hacker*, che abbiamo sopra descritto. Prima di tutto, appare già qui decisamente compiuto lo slittamento di senso che le azioni degli attivisti assumono nel campo del discorso pubblico: da rivendicazione che vuole libero accesso alle macchine, la richiesta di un diritto illimitato a fare irruzione nei sistemi inizia a trasformarsi in un gesto di rivolta – connotato in senso marcatamente esistenziale – nei riguardi del tentativo di assoggettare la rete a una logica di privatizzazione e controllo.

In rapporto a tale compito programmatico, lo scopo di *The Mentor* è però spiegare chi è un *hacker* a partire dalle “forze” e dai materiali che lo hanno “forgiato”. Il verbo *to shape* è impiegato per significare che lo *hacker* è un essere prodotto a partire da una precisa applicazione di impulsi a una materia umana che, come vedremo subito, inizia a prendere forma nel rapporto con la scuola.

In questo contesto *Mentor* è tra i più intelligenti, forse il più intelligente, ma trova assolutamente noiosi i programmi e i metodi di insegnamento. Il sentimento della noia (*the boredom*) è caratteristico e lo si può ritrovare in molte descrizioni del disagio scolastico provato da individui che poi rivelano qualità eccezionali e raggiungono il successo proprio perché hanno abbandonato l'istruzione superiore o si sono impegnati in ambiti non presidiati dalle materie tradizionali¹⁷.

In effetti, la noia è un sentimento totalizzante. Essa non riguarda *questo* o *quello*, ma *l'intero assetto* di un ordine. La fenomenologia della noia illustra un sentire caratterizzato da una tonalità uniforme, come quella che si registra in presenza di un suono di bassa frequenza ripetuto nel tempo; questo basso fondamentale non muta, ma accompagna indistintamente, sempre il *medesimo*, ogni quadro di eventi che l'esperienza possa incontrare. Nella noia ogni intenzione rivolta al mondo decade e si trasforma in un atteggiamento di passiva indifferenza e mancanza di interesse, il quale investe l'essere nella sua interezza. Il mondo dell'annoiato assume esso stesso la proprietà caratteristica di essere “noioso” ovvero tonalmente indistinto e privo di rilevanza in ogni suo aspetto.

Nel caso di *Mentor*, la scelta indotta dalla noia si configura come una vera e propria *euristica del rifiuto*. In una sola decisione egli *taglia fuori* (*to back*) le due architravi dell'istituzione scolastica: il sistema delle discipline e la gerarchia configurata nel rapporto di *maestria-scolarità*. La

¹⁷ L'esempio forse più eclatante resta il famoso discorso pronunciato da Steve Jobs (anche lui appartenente alla galassia *hacker*) a Stanford. Qui Jobs dichiara apertamente come l'aver abbandonato l'Università nella quale ora veniva accolta come un grande, fosse stata l'azione migliore della sua vita. Reperibile in <https://www.youtube.com/watch?v=oObxNDYyZPs>.

prima è percepita come un assetto obsoleto e inutilizzabile, la seconda come estranea e inadeguata rispetto alla richiesta di riconoscimento che *Mentor* esprime. correlativamente, l'espressione "*they're all alike*" – che risuona come un ritornello in tutto il testo – esprime la chiusura alla sfida lanciata dal giovane e segna il medio di un rapporto contraddistinto dalla reciproca non comprensione.

In effetti, mentre dal lato di *Mentor* l'essere uguale agli altri è il carattere proprio di un *hacker*, la sua forza generica e invincibile, per l'insegnante il medesimo modo di essere esprime il tratto unificante di una classe indistinta di individui, ma connotata in senso fortemente negativo.

Il passaggio a un nuovo ordine di relazioni avviene per *Mentor* nell'incontro con due entità: il *computer* e un *board* (un collettivo). Col primo il giovane entra immediatamente in una sorta di simbiosi, nella quale determinismo e volontà umana si fondono, escludendo qualsiasi altra forma di legame. La macchina non fa errori, e se fallisce, è perché l'operatore ha sbagliato il comando. Risponde o non risponde in una chiarezza di rapporti dominati dall'interazione meccanica. In breve, la macchina sostituisce l'insegnante, diviene il *partner* di una nuova relazione che conduce *Mentor* a "mettersi in rete" attraverso la linea telefonica. Qui egli incontra il *collettivo*, che diviene in breve il luogo in cui si realizza un'appartenenza perfetta. Degna di rilievo è la descrizione delle relazioni vigenti in questa nuova comunità. *Mentor* arriva a conoscere tutti, ma senza averli mai incontrati *di persona*. Non li vede fisicamente, non sa come sono fatti, non stringe loro la mano, non fa nulla con loro che noi sia "chattare" – questi strani amici potrebbero anche fisicamente sparire – eppure essi sono il gruppo che mancava e che ora è eletto come lo spazio di aggregazione primario e privilegiato.

Mentor non si unisce al collettivo come a uno dei possibili insiemi di relazioni che ciascuno può avere nella vita, e dai quali ci si può staccare senza danno. Egli diviene, quasi organicamente, parte del collettivo, così come il collettivo diviene parte di lui. E tuttavia, nonostante questa intima co-appartenenza, il legame che unisce l'insieme resta caratterizzato dalla *virtualità pura*: nessuno qui si è mai incontrato, nessuno sa chi sono veramente gli altri.

Il testo, infine, documenta la disarticolazione – già avviata a metà degli anni Ottanta – tra la percezione che il mondo *hacker* ha di sé e il giudizio pubblico. Con il verificarsi delle prime effrazioni informatiche si può osservare già in quel momento un repentino mutamento di clima e di linguaggio. In un breve lasso tempo l'attività dei collettivi e dei singoli operatori sarà sempre più rappresentata – senza particolare attenzione alle differenze – con termini derivati dal linguaggio giuridico in campo penale: furto, pirateria, frode e altro. Il reato di *crimine*

informatico verrà istituito di lì a poco e varrà come determinazione generica di un'azione sociale indistintamente percepita come eversiva e pericolosa. Dall'altra parte, il mondo *hacker* continuerà a rivendicare la propria ispirazione egalaritaria, alla quale aggiungerà nuove motivazioni quali la curiosità, l'ansia di conoscenza e il desiderio di esplorare.

Evidentemente, la rete ha già trasformato il quadro originario: non si tratta più solo di avere accesso alla singola macchina, ma di entrare in un mondo più vasto, che si vuole mantenere libero e aperto contro ogni tentativo di controllo e disciplinamento autoritario, anche al costo di mandare all'aria il sistema di emancipazione tradizionale rappresentato dalla scuola.

Nel 1991, ispirandosi direttamente al *Manifesto cyborg* (*A Cyborg Manifesto*, 1985) di Donna Haraway, viene fondato ad Adelaide in Australia il collettivo artistico *VNS Matrix*, la cui attività si concentra soprattutto nel promuovere il ruolo delle donne nella tecnologia e nell'arte.

Facendo proprio il potenziale smobilitante dell'identità che abbiamo già evidenziato, il mondo variegato del femminismo digitale avvia un percorso di messa in questione degli assetti binari – a partire da quello di genere – che hanno dominato il discorso della cultura occidentale. Il testo qui sotto appare significativo tra molti altri, perché riprende e diffonde un nuovo concetto, quello di *matrice* (*matrix*), a suo tempo inventato da William Gibson nel *cult* di fantascienza *Neuromancer* (1984) e ripreso con successo planetario dai fratelli Wachowski nell'omonimo e fortunatissimo film del 1999.

Leggiamo qualche passaggio

MANIFESTO CYBERFEMMINISTA

Siamo la fica moderna
 anti-ragione positiva
 illimitata scatenata spietata
 vediamo l'arte con la nostra fica facciamo arte con la nostra fica
 crediamo nel godimento follia santità e poesia
 noi siamo il virus del nuovo disordine mondiale
 rompendo il simbolico dall'interno
 sabotatori del mainframe di *Big Daddy*
 il clitoride è una linea diretta alla matrice
 la MATRICE VNS
 terminatori dei codici morali
 mercenari di melma
 scendi sull'altare dell'abiezione
 sondando il tempio viscerale parliamo in lingue

infiltrarsi disgregare disseminare
corrompere il discorso
noi siamo la fica futura.¹⁸

Se *Mentor tagliava via* il sistema in base a un disagio personale, in questo manifesto degli anni '90 il richiamo alla rottura si inserisce nel più ampio contesto della lotta di genere. Sotto questo rispetto il campo dei significati è ben riconoscibile e tipico di questo posizionamento culturale. Del tutto innovativo è però il richiamo ad agire attraverso il mezzo informatico. L'attacco all'apparato simbolico dominante viene pensato come effrazione e controllo di una matrice che sarebbe all'origine dei codici che regolano il campo di rapporti che deve essere posto radicalmente in questione.

Nel suo significato originario¹⁹, *The Matrix* è lo Cyberspazio, ossia una rappresentazione grafica di cascate di *byte* ricavate dalle memorie di ogni computer connesso alla rete. Nella sua immagine più diffusa esso è una sorta di gigantesco codice sorgente scritto in linguaggio macchina (serie infinta di cifre binarie) leggibile da pochi eletti (guarda caso: gli *hackers*), al quale occorre accedere per produrre una trasformazione libertaria e progressiva nei rapporti umani.

In tale prospettiva, la rete assume per la prima volta il carattere di allucinazione collettiva e la forza di un sogno cosmico, il quale trascina ognuno nell'alveo di una gigantesca illusione di massa, costruita per ingannare circa la realtà effettiva del mondo. Ci illudiamo che esso sia sempre più libero e felice, mentre la verità è fatta di arbitrio, asservimento e disuguaglianza. La via che conduce alla consapevolezza viene pensata come un'azione *hacker* condotta da un gruppo di risvegliati, i quali usano le loro capacità per accedere alla matrice e modificarla in vista della liberazione collettiva. *Internet* è già divenuto il nuovo campo di lotta, dove eserciti contrapposti si scontrano per affermare valori e visioni del mondo in un nuovo tipo di guerra, che si rivelerà non meno cruenta e distruttiva dei conflitti tradizionali.

Con *Anonymus* giungiamo al presente. Si tratta di un collettivo *internazionale* decentralizzato di attivisti e *hacktivist* noto principalmente per eclatanti attacchi informatici condotti contro governi, e istituzioni. Gli

¹⁸ VNS Matrix: *The Cyberfeminist Manifesto for the 21st Century*, 1991. Reperibile nel sito <https://vnsmatrix.net/projects/the-cyberfeminist-manifesto-for-the-21st-century>. (Traduzione nostra).

¹⁹ L'invenzione del concetto di matrice si deve al fortunato romanzo di William Gibson che ha aperto all'era del cosiddetto Cyberpunk. Vedi W. Gibson, *Neuromancer*, Ace Science Fiction Specials, Ace Books, New York 1984. La prima traduzione italiana di questo lavoro risale al 1986 a cura dell'editrice Nord. Ancor più diffusione ha avuto il Film ispirato al testo di Gibson, il celeberrimo *Matrix* del 1999.

obiettivi, le modalità di azione e le tecniche di occultamento – la maschera ridente di Guy Fawkes e l'alterazione della voce con programmi di sintesi vocale – fanno di *Anonymus* il primo gruppo ad aver oltrepassato quel limite, difficile da segnare, che porta al crimine.

Dal 2003 decine di persone sono state arrestate per il coinvolgimento in attacchi informatici di ampia portata in molti paesi.

Non sappiamo nulla sulla consistenza numerica del collettivo, che probabilmente muta con il tempo, e nemmeno si può evincere una chiara linea di intervento: senza preavviso gli operatori, che un attimo prima erano separati e silenti, si riuniscono come uno sciame e concentrano la loro azione contro un unico obiettivo, per poi immediatamente sciogliersi e sparire. Il codice di *Anonymus* riflette questa imprevedibile irregolarità. Non vi è un'etica riconoscibile e nel suo complesso esso appare a tratti incoerente, quasi fosse il prodotto dell'assemblaggio di idee semplicemente giustapposte senza una vera sintesi concettuale. Qui sotto un breve testo che traiamo da un farraginoso elenco di regole presente in rete.

ANONYMOUS

Regola 0: non scherzare con i gatti.

Regola 1: non si parla di /b/.

Regola 2: NON parlare di /b/.

Regola 3: Noi siamo Anonymous.

Regola 4: Anonymous è una legione.

Regola 5: Anonymous non perdona.

Regola 6: Anonymous può essere un mostro orribile, insensato e indifferente.

[...]

Regola 8: Non ci sono vere regole sul postare.

Regola 9: non ci sono nemmeno regole reali sulla moderazione: goditi il tuo divieto.

[...]

Regola 12: Qualsiasi cosa tu dica può e sarà usata contro di te.

Regola 13: Qualsiasi cosa tu dica può e sarà trasformata in qualcos'altro.

Regola 14: Non discutere con i troll, significa che essi vincono.

[...]

Regola 18: Tutto ciò che può essere taggato può essere odiato.

Regola 19: Più lo odi, più diventa forte.

Regola 20: Nulla deve essere preso sul serio.

21. Il contenuto originale è originale solo per pochi secondi, prima di non essere più originale.

22. *Copypasta* è fatto per rovinare ogni minimo pezzo di originalità.

23. *Copypasta* è fatto per rovinare ogni minimo pezzo di originalità.

24. Ogni *post* è sempre un *repost* di un *repost*.

25. La relazione al contenuto originale decresce con ogni singolo *post*.

[...]

Regola 33: Nasconditi di più, non è mai abbastanza.

[...]

Regola 42: Niente è Sacro.

Regola 43: Quanto più bella e pura è una cosa, tanto più soddisfacente è corromperla.²⁰

Da questo spezzone si evince chiaramente il carattere criptico, antagonistico (i *troll* sono tutti gli altri) e dissacrante della visione di *Anonymous*. Non vi sono qui valori dichiarati e nemmeno obiettivi espliciti. L'azione è oramai interamente rivolta alla rete e concentrata quasi univocamente sul gesto del *postare*, al quale viene da un lato riconosciuta una sorta di onnipotenza senza regole e del quale si esaltano gli effetti di *de-originalizzazione* e *de-autorialità*. In effetti, il testo è ambiguo: non è chiaro se il devastante consumo di *copyright* a cui la rete condanna ogni contenuto sia qui un effetto deteriore – e perciò da combattere – o una qualità che deve essere attivamente cercata attraverso il saccheggio operato sistematicamente attraverso la funzione di *taglia/incolla* (*Copy-pasta* nel testo). *Anonymous* probabilmente risponderebbe che anche la richiesta di coerenza è roba da *troll*. Se non vi sono regole, tutto diviene oscillante, affermabile o negabile a seconda delle circostanze.

/*Risultati*/

La categoria interpretativa sotto la quale – con minime variazioni – è stato pensato il mondo *hacker* è quello di “sottocultura”²¹. Questo termine, usato nell’ambito della sociologia e dell’antropologia, si riferisce a gruppi di persone o a insiemi parziali di individui che tendono a differenziarsi da una cultura di maggior ampiezza, assumendo talora un’identità molto definita. I collettivi *hacker* sono stati e sono tutt’ora *anche* questo. Tuttavia, come tutte le caratterizzazioni troppo generali, quella di subcultura non sembra cogliere nello specifico il tratto unificante di questo fenomeno. È vero che si tratterebbe di gruppi che condividono una ideologia tecnocratica e scopi vagamente libertari, come si è sostenuto, ma

²⁰ Anonymous, *Rules of the Internet*. Di nuovo Online nel sito: <https://archive.org/stream/RulesOfTheInternet/RulesOfTheInternet...txt>. Nel testo l’inglese *Copy-paste* è reso nella forma (scorretta, stranam slang) *Copy-pasta*.

²¹ In tale prospettiva interpretativa, il modello più influente e di maggior caratura teorica è certamente rappresentato da M. Castells, *The Internet Galaxi*, Oxford University Press, Oxford 2001. A questo lavoro si deve la caratterizzazione del mondo *hacker* come parte di una più vasta cultura di Internet dominata da una credenza tecnocratica nel progresso degli esseri umani, e messa in atto da comunità più ristrette che rivendicano una creatività tecnologica libera e aperta volta a reinventare la società in senso egalaritario.

anche queste ulteriori determinazioni non sembrano ultimative, in quanto anch'esse sono riferibili ad altri movimenti ispirati agli stessi principi.

L'analisi che abbiamo proposto – rivolta alla pratica *hacker* per sé e allo sfondo tecnologico che la sorregge – ha teso invece a fornire elementi per un'altra interpretazione: *to hack* – *il tagliare via* – è per noi una forma di *tecno-episteme* che deve essere letta nel contesto di una più ampia trasformazione dei saperi, che si è attuata nel corso del Novecento.

In effetti, se fissiamo alcuni degli elementi che abbiamo isolato fin qui, possiamo individuare i seguenti tratti distintivi:

1. L'impegno nella programmazione richiede certamente competenze scientifiche, ma non è rivolto alla rappresentazione del mondo, bensì all'*azione* e all'*intervento*. Questi ultimi si rivolgono in via esclusiva a quell'essere artificiale che è la macchina, attraverso la quale può venir simulato sia il mondo naturale sia quello umano.

2. Lo *hacker* si muove nel campo della scrittura; egli parte dall'atto della scrittura, che è già sempre un'abilità e una tecnica. Questo lavoro inventa e rielabora linguaggi già esistenti, ma non si distacca mai dal dialogo diretto con la macchina, che resta il vero terminale dell'atto comunicativo.

3. "Tagliare via", *che è l'essenza della pratica hacker*, significa innanzitutto risolvere per via tecnologica un problema teorico senza affrontare esplicitamente il problema stesso. Programmi più corti aumentano l'efficienza computazionale, ma lasciano intatto il vincolo teorico della complessità.

4. La tecno-azione "del tagliare via" si attua non nella realtà ma sempre nel contesto della *simulazione*. Essa assume un valore estetico, simile a quello che può essere attribuito a un qualunque testo composto con intento artistico, ad esempio una partitura musicale.

5. Il soggetto dell'azione non è mai un singolo, ma un collettivo, che però assume il carattere di una nuova singolarità agente rivolta al conseguimento di obiettivi comuni. Identità e anagrafica sono messe fuori dal contesto come elementi inutili o addirittura di impaccio.

6. L'azione è sempre ispirata a un valore o al conseguimento di fini ulteriori che esulano dal puro impegno conoscitivo. Si *taglia via* per dare qualità e significato alla vita.

In base a questi elementi riassuntivi si può dire che il mondo *hacker* rappresenti un esempio di pratica *tecno-epistemica*, nel cui sviluppo sono messi in questione i compiti e gli obiettivi dell'idea di sapere mediamente condivisa. Se fino a ieri si trattava solo di rappresentare il mondo, oggi è divenuto più importante simularlo attraverso le macchine. Non si tratta di più solo di conoscere, ma di fare qualcosa con ciò che sappiamo. Era già accaduto in altri mondi umani e accadrà di nuovo.

Hackers. Lo spirito di una tecno-episteme

The following text is intended to provide an initial philosophical interpretation of the so-called hacker culture. A brief historical and conceptual survey of the phenomenon in question will be provided, starting with a problematisation of the expression 'to hack'. It will conclude by highlighting some elements of analysis that lead to interpret hacker practice as a form of techno-episteme.

KEYWORDS: Hackers | Programming | Ethics | Internet | Techno-science

Miscellanea

Karin Stögner, Stefano Marino and Ines Zampaglione
**Critical Theory and Feminism Today:
An Interview with Karin Stögner***

Stefano Marino and Ines Zampaglione (hereafter SM and IZ)

Dear Prof. Stögner, we would firstly like to sincerely thank you for having generously accepted our invitation to make this interview on the relation between critical theory and feminism today. We believe that this is a very important topic, perhaps today more than ever, and we are happy to have the opportunity to discuss this topic with an expert scholar like you, a Professor of Sociology at the University of Passau (Germany) and, among other things, the co-editor with Dr. Alexandra Colligs of a significant volume published last year, *Kritische Theorie und Feminismus* (Suhrkamp, Berlin 2022, 394 pages).

We would like to start our conversation from some general questions, in order to go then into detail with more particular questions about single and specific topics. Your co-edited volume *Kritische Theorie und Feminismus*, published by Suhrkamp last year, is really an impressive book, a collection of eighteen contributions (essays and interviews) by several outstanding scholars in this field that truly offer to the readers a wide, rich and articulated picture of the various ways in which the relation between feminism and critical theory can be articulated and also fruitfully rethought today. The topics addressed and investigated in the book range from society to sexuality, from politics to religion, from intersectionality

* For Stefano Marino this work represents one of the outcomes of his participation – as a member of the Research Unity based at the University of Bologna – to the Research Project of National Interest (PRIN) entitled *Italian Feminist Photography: Identity Politics and Gender Strategies*, funded by the Italian Minister for University and Research (MUR), and guided by Prof. Federica Muzzarelli as Principal Investigator.

to materialism, from psychology to capitalist economy, also including, among other things, questions concerning production/reproduction, gender, emancipation, subjectivity, identity/non-identity, queerness, affectivity, critique of domination, utopia, and much more.

Can you tell us something about how the project started and was originally conceived by you and Alexandra Colligs (co-editor of the book), how it was developed, on which basis you selected the various authors and various contributions, and also what kind of feedback have you received until now in Germany and other countries? For example, we are happy to inform our readers of “Scenari” that you successfully presented a part of your project in the form of thematic panels at the International Critical Theory Conference of Roma in 2022 and 2023.

Karin Stögner (hereafter KS)

First of all, thank you very much for your interest in my work!

The book *Kritische Theorie und Feminismus* is the direct result of my visiting professorship in critical theory, which I held at the Goethe University Frankfurt in 2018/2019. I structured the two semesters around critical theory and feminism, and organized all the courses in this topical field. The two semesters ended with a two-day international conference on the topic. Alex Colligs was a PhD student in philosophy at the time and co-organized the conference together with me. We invited scholars from three generations of feminist critical theory.

The structure of the book follows the concept of interdisciplinary materialism as it was shaped by early critical theory in the 1930s and to which feminist critique can productively connect. Today, after decades of deconstructivism in feminist theorizing, this idea of interdisciplinary materialism is once again gaining traction. I understand this current turn to interdisciplinary materialism as an expression of the need for a feminist critique of domination that does not set up a particularist framework within which the categories of race, gender and class are hierarchized and played off against each other. Rather, what is required is a critical reflection on the dialectical constellations that result from the multi-layered entanglements of subjects in concrete contexts of domination.

Feminist critical theory has been with me for more than two decades. In fact, back in the late 1990s and early 2000s I wrote my master's thesis in sociology on images of femininity in the *Dialectics of Enlightenment*, and another master's thesis in literature on femininity in Walter Benjamin's writings on Paris, especially the *Arcades Project*.

I realized early on when studying critical theory how much potential there was for a feminist reading. I was surprised by this, because at the

time, in the 1990s, feminist theory tended to criticize the lack of focus on the women's movement in older critical theory. It tended to emphasize that it was working with images of femininity that corresponded to common clichés in a patriarchal society rather than critiquing it. However, I had read it somewhat differently from the beginning and was puzzled by the discrepancy between my reading and that of the dominant women's studies at the time. I understood the images of femininity – for example, Kirke and Penelope in the *Dialectics of Enlightenment*, or the figure of the lesbian and the androgynous woman in the *Arcades Project* – not as a confirmation of the patriarchal view of women, but rather as indices of civilizational injustice. My reading of them was that they were dialectical images, full of their own contradictions and unwilling to fit neatly into the empty narrative of the patriarchal order. And I think that Horkheimer, Adorno and Benjamin had chosen these images precisely because of their resistance and contradictoriness, and had exemplified an entire epoch, modernity, by them. So, *in nuce*, the history of domination is exemplified by the unequal gender relations. In addition to these images of femininity, I also noticed early on that in the *Dialectics of Enlightenment*, in particular, antisemitism and misogyny were in a sense thought together, as if these two ideologies had a common origin. In my dissertation on the constellations of antisemitism and sexism, I explored this in depth (see *Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen*, Nomos Verlag, 2014). I then developed a new view of intersectionality, focusing on how ideologies interact, reinforce and permeate each other, and how they repeatedly appear together. I called this the “Intersectionality of Ideologies”, which is intended to give a new impetus to feminist ideology critique. So, this is the broader framework of my own intellectual development in which the book *Kritische Theorie und Feminismus* is embedded.

SM and IZ

Radical feminism, which has intersected with critical theory, is known for its systematization of the politics of recognition in the form of identity politics, placing identity and its oppression at the core of political critique and action. In the following decades, as intersectionality gained prominence, this approach has faced criticism for potentially neglecting class-related issues, becoming at odds with the “orthodox” framework of redistribution. Given that the question of recognition has long been a central concern within critical theory, contemporary critical theory now confronts the opportunity of addressing this issue, taking into account the insights and contributions of feminist thought, while simultaneously attending to matters of redistribution.

Do you think that critical theory should rise to this challenge? If so, what descriptive and analytical framework does critical theory require in order to effectively engage with this task? Do you believe that one of these dimensions should hold, if not an ontological, an analytic primacy over the other?

KS

I don't think it makes sense to elevate one moment – recognition or redistribution – above the other in an absolute way, as was the case, for example, in the old Maoist debates about “principal” and “secondary” contradictions, or as we see in reverse in many forms of identity politics today. Nancy Fraser has shown very well how fruitless it is to play recognition and redistribution off against each other, and that in reality both moments are connected. It is a matter of thinking in terms of universal mediation, so that all parts are included in a moving constellation. Only in this way can society be grasped as a totality that is not stagnant, but itself a process of the history of domination. In this, all parts are indeed related to each other in the sense of what Adorno called the comprehensive entanglement context.

I believe that here, a certain understanding of intersectionality can prove helpful in critically engaging with this complexity of contemporary mediation processes and, precisely in the current polarized constellations in which some put the structural class contradiction in the foreground and others overemphasize the importance of subjective identity components, it can help us, to use Adorno's words from the *Negative Dialectics*, “not to be made stupid either by the power of others or by one's own powerlessness [...]”, and thus to insist on differentiation and complexity, without losing the ability to say where and how the relationships between the single moments in one society are actually formed.

In this context, I see the complex of intersectional theorizing as a desideratum of critical theory today. However, I don't understand intersectionality as an identity-political token, but rather in the sense of an intersectionality of ideologies, as a way to critically comprehend the multidimensionality of social relations of domination. This is important because since the 2000s at the latest, the intersectional paradigm has undergone a shift from an initially more structural-analytical to an identity-political perspective. This has drastic consequences for the analysis and critique of domination and discrimination. Identity-political intersectional approaches are not so much concerned with analyzing the interlocking of different forms of enemy identification and discrimination within a particular society at a particular historical moment, but rather with the effects of discrimination on

individuals who are affected by more than one such attribution. Such a limited focus on the experience of (multiple) discrimination encourages simple hierarchies of victimization and thus leads to a narrowing of the critique of domination to a critique of privilege. There is therefore an excess of subjectivism in the identity political approach, which tends to overshadow the critique of the objective and structural conditions under which discrimination and domination occur. The structural-analytical approach to intersectionality, which focuses on objective social formations, can in turn be accused of largely ignoring subjective factors, giving the impression that society reproduces itself automatically, autopoietically. To counter both the excess of subjectivism and a subjectless social science, a dialectical turn is needed that can make the entanglement of the subjective and the objective fruitful in intersectional knowledge.

This form of intersectionality is what is driving feminist critical theory today, but it is also, to some extent, prefigured in older critical theory. As I said, the *Dialectic of Enlightenment* already speaks of the close connection between antisemitism and misogyny. Empirical evidence for this theoretical assumption was then provided by *The Authoritarian Personality*. One of the seminal insights of these studies was the discovery of an authoritarian ideological attitude syndrome, which functions as a constellation of ideologies. In this broader ideological framework, which I developed further, ideologies are mobile in relation to each other, mutually reinforcing and interpenetrating. Thus, in my research, I have been able to trace how antisemitism interacts with moments of sexism, nationalism or racism and thus condenses into an entire worldview. I also followed Else Frenkel-Brunswik's insight into the importance of gender relations and dominant sexuality in the formation of the authoritarian personality. She found a significant connection between the insistence on a strict heteronormative gender binarity, with the associated unambiguous and fixed ideas of masculinity and femininity, on the one hand, and other markers of authoritarianism, such as antisemitic, nationalist and racist attitudes, on the other. In my recent work I have updated these relationships for an analysis of masculinity and individuality in the neoliberal condition. And currently we are carrying out research on the masculinist ideologies of the Incels (Involuntary Celibats) and Jihadist Islamists with a comparative focus. Here, too, a feminist intersectional ideology critique serves as a framework for analyzing misogyny and antisemitism and how they are interrelated. In any case, the ideas presented in *The Authoritarian Personality* can be seen as anticipating the concept of intersectionality later developed in Black Feminism. The difference with today's identity-political intersectional approaches is that Else Frenkel-Brunswik also turned to the subject, but not to the subject affected by exclusion and discrimination, and not to the identities of oppressed people. Rather, she focused on those

subjects who willingly follow authoritarian and exclusionary ideologies. This is in line with the insight that exclusionary ideologies cannot be explained, let alone combated by merely focusing on the victims. In order to explain and combat antisemitism, racism and sexism, we must turn to the authoritarian subjects and their motivation. For all these ideologies do not begin with those who are affected by them, but have their origin in an unequal society, which manifests itself in the authoritarian subject. I think that intersectionality understood in this way is a very fruitful approach to feminist critical theory today that is worth pursuing further.

SM and IZ

In the Introduction to the book *Kritische Theorie und Feminismus* you claim that the relation between critical theory and feminism began during the second half of the 20th century, encompassing both theoretical and political dimensions. Since then, they have evolved in close proximity, yet independently. While radical feminism has consistently embraced concepts originating from critical and academic realms, the reverse has been rarely the case, with some noteworthy exceptions. Nonetheless, many feminist contributions have demonstrated their capacity to revitalize traditional ideas, making them suitable for contemporary critique.

Just to give an example, feminist interest and research on social reproduction has been able to cast new light on the contemporary crises of capitalism, simultaneously revitalizing the theoretical and collective significance of foundational concepts within critical theory, such as class struggle. While “gender” frequently serves as a viewpoint or a departure point in many feminist traditions within critical theory, the “classical” strand of critical theory appears to be somewhat apprehensive, viewing it as a constraint on analysis or as “another” or “specific” issue.

Do you believe that the male dominance within critical theory, as an academic, theoretical, and political realm, can account for this? Could this tendency potentially stem from a certain arrogance or haughtiness that is inherent within male-dominated academic circles? Alternatively, do you think there are deeper theoretical motivation at play?

KS

Critical theory of the Frankfurt School is still considered to be male-dominated, especially in Germany. This perception is mainly due to the fact that the representatives on whom the reception of critical theory is primarily based are all men: first and foremost Theodor W. Adorno,

Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin and later Jürgen Habermas. In this respect, however, critical theory was no different from other social science, political and philosophical theories of the time. However, this fact is often associated with the diagnosis that critical theory is fundamentally a patriarchal theory and suffers from gender blindness. Indeed, there is no explicitly formulated theory of gender relations in the writings commonly attributed to older critical theory. But can we therefore immediately speak of a neglect of gender relations? And if so, where exactly does this gap come from? There are convincing voices that locate the gender gap in the prevailing current reception of older critical theory rather than in critical theory itself.

As far as critical theory and gender relations are concerned, there are basically two aspects to be distinguished: on the one hand, it is important to make visible women who practice and develop critical theory; on the other hand, it is important to make visible those moments in critical theory itself that have points of contact for a critique of gender relations and for explicitly feminist theory formation. The first aspect focuses on women as subjects of critical theory, the second on a feminist focus of critical theory, and these two aspects do not always coincide.

Still, to this day, a strong male dominance can be observed in philosophical theory formation, especially at German universities. The situation is not quite as bad in social theory, which is not entirely divorced from empirical research, where a relatively large number of women can be found. Feminist theory sometimes speaks of a privileged epistemological standpoint that women (or members of other social minorities) have because of their specific situation as women in society. They are said to be in a better position to judge unequal gender relations because they are directly affected by them. This doesn't fully convince me, because knowledge always involves a high degree of abstraction from what is immediately given and experienced. And even if it is true that critical theory begins with the particular, with the experience of suffering, injustice and mourning, in order to make visible the effects of society and domination, it does not stop at the immediate particular and does not regard these experiences already as knowledge, but rather as a starting point for knowledge. So even though, as a critical theorist, I have little use for the concept of epistemological privilege, it is striking that it is mainly women who are concerned with gender relations, and that feminist critical theory is still a women's thing. So, despite all the scientific and academic abstraction, it is obviously the case that differently socialized people find different things in society problematic. In this respect, women's quotas in science and academia are neither purely cosmetic nor purely formalistic, because women obviously bring different questions to science and academia because of their experiences. This does not mean that gender relations become prob-

lematic for all women while not a single man cares, and I am not saying that this is a law of nature. Rather, I am tracing a social tendency that is quite persistent. It is no coincidence that of the 17 authors in our book, 16 are women. This means that unequal gender relations in academia do not remain external to the theories that are conceived and produced there, but that this inequality is also reflected in the orientation of theory and the problems that are taken up. This is particularly virulent in German philosophy, where there is still a strong male preponderance.

I observed early on that many female scholars perceive forms of theory without a visible empirical basis as abstract and do not see themselves in them, do not feel included. Female students are still reluctant to engage with theory; and critical theory, especially among female students, often has the reputation that its concepts which have sometimes become jargon, would somehow foreclose a critique of concrete gender inequality. In critical theory reading groups, and even at academic conferences, abstract discussions of concepts often prevail over a critical engagement with what these concepts actually mean for analyzing concrete inequalities and domination.

There is a lot of skepticism about abstract concepts because women realize that the general terms are not meant for them, that the universal is not made for them, but names a male bourgeois norm that hardly exists in practice today anyway. Perhaps that's why Foucault's philosophy was so attractive to women, because it started from the particular, just like deconstructivism, which pretended to break open hermetic conceptual apparatuses and declared war on the abstract general concept.

But it was precisely from such a perspective that I found critical theory attractive from the start, because it also takes the path through the particular, starting with it and not with abstract general concepts. Contrary to many deconstructivist strands of theory formation, though, it does not remain particularist, but seeks the moment of the general in the particular. Only this double movement, which embeds the individual experience in larger contexts, makes it a concrete critique. By contrast, a particularist critique, of domination, for example, remains abstract and useless for feminist politics because it leaves particularities and particular experiences unconnected and does not allow any statement beyond the immediate, isolated finding. Critical theory thus produces a different kind of general concept, one that is full of concrete experience. This is where it differs from deconstructivism, which leaves no notion of the universal alive and thus eventually loses the ability to distinguish between right and wrong, because any general statement is equally frowned upon. Critical theory, on the other hand, gives us a framework within which to develop a materialist critical feminist theory that does not place the universal above the particular or vice versa, but is capable of thinking the mediation between the two.

The political aim of thinking, in this context, is emancipation. This is often repeated and often simply stated in the abstract and taken for granted, without much thought being given to what exactly is meant by emancipation. Often the discussion gets lost in an abstract conceptual knocking without much concrete definition of content. What we need for a feminist critical theory, however, is a concrete critique of domination, subjectivity and reason that looks at the specific circumstances of life and, on this basis, asks what unites and what divides.

This is where Marx's concept of the critique of the critique comes into play – in the sense that an abstract critique of society forces us to engage in concrete critique if, for example, it does not include gender relations, which operate within class relations, at the centre of its considerations. Only against the background of such a concrete critique, which does not shy away from the empirical depths, confusions, and contradictions, is a feminist critical judgement possible that escapes the pitfalls of cultural relativism on the one hand and repressive universalism on the other.

SM and IZ

As scholars interested in the social function and the political significance of art, our final question will be focused on one of the most famous concepts of the aesthetic theories inspired by the paradigm of critical theory: the concept of the culture industry. As is well-known, this concept was originally coined by Horkheimer and Adorno in a famous chapter of *Dialectic of Enlightenment*, not only to critically refer to mass culture but also to immediately emphasize, already at a terminological level, the strictly industrial character of *all* mass culture. Especially in some passages of their work, Horkheimer and Adorno seem to deny the possibility itself that, in principle, *any* form of mass culture (popular music, film, comics, fashion, etc.) can hold a potential for human emancipation, given their idea of the culture industry as an organ of the “administered world” and an agency of “mass deception”.

After having talked with you about the current relation between feminism and critical theory, we would like to ask how you (as a sociologist, a feminist and a woman) conceive of the role of women in the context of the cultural industry today. This is clearly a question that opens up a range of interesting knots and calls into question several fundamental nodes, such as: the female representation or under-representation in relation to the cultural industry; the relation between gender and power; the feminist critique of capitalism in relation to its ability to subsume gender and sexual differences under production processes; the problem of the potential presence of phenomena of gender discrimination and violence in the film

industry, the music industry, the fashion industry, etc.; the relation between feminism and everyday life; the issue of equal opportunities; and so on.

We are all immersed in mass culture today: popular contents and messages reach us all the time through forms of popular art, mass media, social media, the Internet, advertisements, publications, etc. Is there, in your view, an adequate (that is, theoretically and politically fruitful) way to think about these and other questions concerning feminism and the culture industry in the present age? Do you think that Horkheimer and Adorno's absolutely critical view of the culture industry is still useful and valid today, or can mass culture also offer today some opportunities for the emancipation of women and, more generally, of all the subjectivities that suffer from gender-based oppression, discrimination and violence?

KS

I think the chapter on the culture industry in the *Dialectics of Enlightenment* was meant to illustrate the decline of the bourgeois subject and its capacity to experience, judge and criticize society and connected to this a loss of the capacity to think about the good society and to negotiate about it together. The pessimism it expresses is due to the times. Walter Benjamin also wrote extensively about the changes in people's patterns of perception in modernity. What is interesting for me here is not so much the apodictic statement that all mass culture is rubbish (in this context, my Viennese colleague Gerhard Scheit once put it very aptly: if all mass culture is rubbish, then it is a matter of rubbish separation in order to be able to distinguish and critically judge at all). What is much more interesting is the historical-critical embedding of the bourgeois subject in the conditions of its emergence and decline. The early studies of authoritarianism, *Authority and the Family*, emphasized the close connection between bourgeois male subjectivation and authority. The decline of paternal authority was also linked to the decline of the bourgeois subject. It was the changes within the capitalist order that produced the individual and the modern subject as we know it. The decline is therefore also embedded in the development of the capitalist order, and this includes mass culture and the culture industry. The decline of the subject in the culture industry, as diagnosed in the *Dialectics of Enlightenment*, is often misunderstood as a simple mourning of the bourgeois male subject and its culture on the part of the authors. But following the authoritarianism studies of the early critical theory, which were carried out at the same time, I see rather a mourning for missed possibilities of liberation from authoritarianism. For while the culture industry contributed to the disintegration of the bourgeois subject to which authority was attached, it did not

in turn enact a free subject, but one that was subjected to the impersonal authoritarianism of the commodity fetish. Fascism and Nazism were able to build on this depersonalization of authoritarianism – authority passed directly from the sensual-concrete father to the impersonal command of the authoritarian state and its institutions. Under such circumstances, it was all the more difficult for the subjects to develop tools of resistance. To the contrary, the new forms of authoritarianism without the father led people to indulge in universal conformism. Thus, the erosion of bourgeois authority in the cultural industry did not lead to the end of authoritarianism but, on the contrary, made it more powerful. This is another dialectical contradiction that the system produces out of itself. This does not mean, however, that all mass culture is per se the work of the devil and must be rejected out of hand in a cultural pessimism that forgets history. Neither Horkheimer and Adorno nor Benjamin thought so. This can perhaps be illustrated by a passage from the *Dialectics of Enlightenment* (p. 185) on the dialectics of the emancipation of women: “The liberation of citizens from the injustice of the feudal and absolutist past served, through liberalism, to unleash machinery, just as the emancipation of women culminated in their being trained as a branch of the armed forces. The spirit and all that is good in its origin and existence are hopelessly implicated in this horror”.

This describes the universal entanglement into which everything is drawn in the state of unfreedom. It does not mean, however, that the emancipation of women is to be rejected, but rather that it is itself embedded in a historical process of forces and counter-forces that can also result in emancipation being turned into its opposite. And I think it is necessary that feminist critical theory repeatedly makes itself the object of such fundamental critical reflection. This is the dialectics of feminist enlightenment, as the German feminist critical theorist Gudrun-Axeli Knapp has pointed out with reference to the “successful failure” of feminist critique. This successful failure consists in the complete integration of women into the capitalist system of exploitation as a non-intended side effect of the feminist struggle for recognition and equality. Similarly, Nancy Fraser has shown that the mobilization of women’s labor power and the accompanying push for women’s subjectivation has not only led to a gain in equality within the system, but has also paradoxically obstructed the vision of emancipation beyond the system. Thus, historical phenomena and processes are rarely unambiguous; rather, they contain the possibility of freedom and oppression in varying degrees. This makes conscious differentiation and judgement all the more important, so that the emancipatory moments are strengthened and the repressive ones recognized and combated. This also applies to the culture industry and mass culture. The emancipatory moments, however, are bound to subjects who

take them up and push them forward, even against resistance from within. Thus, the culture industry and mass culture integrate feminism and thus rob it of some of its potential for resistance. In the post-feminism that has emerged, the emancipatory impulse seems to have become obsolete. The post-feminist repertoire ranges from a resurgence of the idea of a natural and insurmountable gender difference to the subjectivization of objective processes to self-optimization, abstract individualism, formalist freedom of choice, empowerment and the commodification of difference. This cultural-industrial taming of feminism corresponds with a culturalized feminist theory since the 1990s that reflects less and less on social gender relations and instead focuses on how gender is constructed as a form of identity. Along with pluralism, diversity and opportunities for participation, the culture industry has also led to a levelling of difference in commodification, to an “anything goes” in which, in terms of identity politics, everything is put on the same level and every experience and positioning and every cultural particularity demands unconditional recognition, regardless of whether or not these particularities increase the subjects’ possibilities for freedom and access to equality. Emancipation then amounts to a pure functionalism, and those ways of life that function are viewed to be true. Post-feminism eventually takes up feminist motifs and turns them against liberation – for example in the antigenderism and trans- and homophobia of the radical right or Islamists.

Against that background I see a desideratum in current critical feminist theory and practice to develop reflective judgement and the courage to criticize oneself and others. For the ability to judge involves attention to and interest in others, their particularities, their sufferings, their concerns, but also their hopes and aspirations for emancipation. The critical feminist focus cannot be limited to self-reflection, because the self to be reflected and criticized presupposes the living perception of others. Thus, the activity of judging is subjective and trans-subjective at once, and is able of overcoming egoism and isolation. The decline and erosion of feminist judgement is also linked to the current widespread identity political house arrest and the fragmentation of experience into a culture-industrialized, commodified abstract particularism. As in the neo-liberal condition, so in the post-colonial one, subjects find themselves increasingly thrown back on themselves. To judge anything other than one’s own immediate experience is increasingly frowned upon. But since the perception and experience of one’s own is inseparable from the other, self-reflection also suffers from this isolation. As a result, solidarity with other women’s struggles diminishes, as Iranian women who are currently risking their lives in revolt against the misogynist mullah regime have tragically experienced in recent months. They feel abandoned by Western feminists who see “Woman Life Freedom” not as a universal

feminist issue, but as an internal Iranian political issue for which Iranian women would have to fight on their own. The same goes for Afghan women under Taliban rule or Kurdish women fighting ISIS – they too experience that their feminist struggles against extreme patriarchal violence are obscured by an ethnicized view in the West. Too often, Western feminists shy away from supporting feminist struggles against patriarchy in cultures other than their own, misunderstanding such involvement as neo-colonialism and thus inadvertently strengthening the very patriarchal structures they are fighting against elsewhere. I simply call this a lack of empathy and solidarity.

At present, this is also connected with a massive authoritarian destruction of public discourse, which is not only visible in the increasing instrumentalization of emancipatory feminist concepts for anti-emancipatory purposes by the far-right and Islamists. It also manifests itself in cultural relativisms, in which autonomy, subjectivity, freedom and democracy are seen as essentially entangled in contexts of domination and exploitation. But instead of a redemptive critique that would reflect on the dialectics of subjectivity, freedom or autonomy, cultural relativism completely abandons emancipatory concepts and ideas. The result is that women are tied to their supposed culture or religion and deprived of Western freedoms.

It is true that critical theory starts from subjective experiences such as grief and suffering in order to think about how to end suffering, about emancipation, freedom and happiness – seen from the perspective of the marginalized other. But here again, a concrete differentiation is necessary, because not all forms of otherness carry the longing for freedom and emancipation. Often, under the cloak of a culture, minoritarian or not, women are made to disappear as subjects by no longer distinguishing their individuality from the roles culturally assigned to them. This happens when recognition is not tied to the subject, but is tied to a whole culture or tradition. This sort of recognition can be mobilized against feminist demands for freedom, emancipation and self-determination within minority cultures and reveals the dialectic of pluralism and situated being. According to Seyla Benhabib, the situated self that is so important in feminist theory is not defined exhaustively by the roles that constitute their identity. Thus, situating the self is not about accepting uncritically the social roles ascribed to women in different cultures, because this would eventually amount to an erasure of the female subjects in their cultures. What is needed instead, particularly against the background of a cultural industrial commodification of identity, is the perspective of a feminist-dialectically educated individualism that does not conceive the subject as monadic, but as the “self in context”. This context consists not only of traditions and roles into which women are socialized and which are also imposed on them, but also of resistance against tradition and cul-

ture and of women's struggle for self-determination. Only from this perspective can we measure a state in which otherness no longer provokes strength, as Adorno says in an oft-quoted passage from *Minima Moralia*. I think it is here where feminist power of negation is to be found today.

Critical Theory and Feminism Today: An Interview with Karin Stögner

In this contribution we present to the readers of "Scenari" a conversation on critical theory and feminism with the German sociologist Karin Stögner. The text includes four questions written together by Stefano Marino and Ines Zampaglione, and four long, complex and detailed answers to those questions written by Karin Stögner. The questions and answers included in this interview are partly based on the structure and contents of the book *Kritische Theorie und Feminismus*, co-edited by Karin Stögner with Alexandra Colligs, and published by Suhrkamp press in 2022.

KEYWORDS: Critical theory. Feminism. Intersectionality. Frankfurt School. Culture industry.

**Perspectives on Nancy Fraser's Thought: Philosophy,
Feminism, Capitalism, and the Climate Crisis**

edited by Valentina Antoniol, Olimpia Malatesta and Stefano Marino

*Valentina Antoniol, Olimpia Malatesta
and Stefano Marino*

Introduction.

Perspectives on Nancy Fraser's Thought: Philosophy, Feminism, Capitalism, and the Climate Crisis¹

Nancy Fraser is one of the most important intellectuals of our time. Philosopher, critical theorist of society, feminist theorist and activist: with her influential work from the 1980s until today Fraser has offered significant contributions in the fields of social and political theory, feminist theory, contemporary philosophy, and lately in the debates around the relation between climate change and capitalism. On the occasion of Fraser's 75th birthday in 2022, and on that of the 10th and 20th anniversaries of the publication of two of her books in 2023 – respectively, *Fortunes of Feminism* (2013) and *Redistribution or Recognition?* (2003, co-authored with Axel Honneth) –, the monographic section of the present issue of “Scenari” aims to celebrate these anniversaries with selected contributions dedicated to the investigation of her work and thought.

After the publication of our Call for Papers on the website of “Scenari”, several scholars with different backgrounds and working in different disciplines generously submitted their contributions dealing with various aspects of Fraser's philosophical-political work and the main fields of her research, in order to assess their relevance and impact today. We had specified in our Call for Papers that we would particularly welcome articles attempting to evaluate the significance of Fraser's thought in the context of strictly contemporary debates, also by means of a critical

¹ For Stefano Marino this publication (as co-author of the Introduction and co-editor of the whole issue) represents one of the outcomes of his participation – as a member of the Research Unit based at the University of Bologna – to the Research Project of National Interest (PRIN) entitled *Italian Feminist Photography: Identity Politics and Gender Strategies*, funded by the Italian Minister for University and Research (MUR), and guided by Prof. Federica Muzzarelli as Principal Investigator.

comparison with the conceptions of other authors who have addressed questions concerning the concept of justice, feminist theory and practice, the critique of capitalist society, and the social and political impact of the Covid-19 pandemic. Also contributions dealing with Fraser's notion of capitalism as an "institutionalized social order" and with her groundbreaking definition of a "progressive neoliberalism", or, more recently, issues dealing with her theory of "cannibal capitalism", were very appreciated. Furthermore, we had invited scholars to pay particular attention to the interweaving of four different phenomena that Fraser has isolated in order to describe the current political "interregnum": the ecological crisis, the crisis of care and health, the economic crisis, and the social crisis. In this respect, in our Call for Papers we had specified that a particular consideration could be also given to contributions aimed at assessing the potential and possible limits of Fraser's diagnosis of contemporary capitalist societies and their multiple crises, in a spirit of philosophical research understood as genuine critical investigation that could go with Fraser beyond Fraser.

As we said, our Call for Papers attracted the interest of various authors, who generously submitted their contributions in response to our Call. Beside these contributions, we also decided to include some articles by esteemed colleagues who are experts of Fraser's thinking, and whom we thus invited to contribute to our volume. As a result, the monographic section of "Scenari" that we are happy to present here to our readers includes seven articles that, as we believe, will disclose to the readers of "Scenari" various stimulating and indeed original *perspectives on Nancy Fraser's thought*.

The first three contributions, authored by Sandro Mezzadra, Vanessa RIELA and Fulvia GIACHETTI, discuss some fundamental topics of Fraser's broad and versatile thinking. The questions concerning exploitation, critique, socialism and neoliberalism are central in the critical confrontations with Fraser's thought engaged by these three authors. Because of their rigorous focus on such topics that have played a decisive role in the development of Fraser's philosophy, we believe that Mezzadra's, RIELA's and GIACHETTI's articles form together a strong and coherent opening section for our volume. In fact, the analysis of some crucial social issues offers an excellent insight into Fraser's critical theory, both by providing fundamental conceptual tools which are paramount for its understanding and, at the same time, by challenging it, forcing its limits and reaffirming its heuristic potential.

Sandro Mezzadra's essay, entitled *Verso una nuova teoria dello sfruttamento. Dialogando con Nancy Fraser*, starts from the discussion led by Fraser and Axel Honneth on the well-known concepts of exploitation and expropriation. The way in which Fraser addresses this issue is tak-

en by Mezzadra as a starting point to analyze Fraser's reflections on the complex interconnection between capitalism, racism and sexism. In doing so, he stresses Fraser's merit of having contributed to reconsider the paramount importance of social reproduction in understanding capitalist relations of production. In particular, Mezzadra places special emphasis on Fraser's "Polanyian attitude", which leads her to take into account the social contradictions of a capitalist system which, despite resting on social reproduction, undermines its conditions of possibility.

By highlighting the cruciality of the political potential of the sphere of social reproduction, Mezzadra discusses the utility of Fraser's notion of "boundary struggles", which concerns struggles over non directly economic domains. Whereas the concept of boundary struggles – not unlike that of "border struggles", developed by Mezzadra himself and Brett Neilson in their 2013 essay *Border as Method, or, the Multiplication of Labor* – emphasizes the pivotal role of socio-political battles concerning capitalism's hidden abode, that is, battles over non strictly economic spheres that enable the very functioning of capitalism, the risk seen by Mezzadra is that of assuming a conception of the economic solely centered on the production of commodities and almost completely deprived of its socio-reproductive dimension.

Following this train of thought, in the final pages of his essay Mezzadra points out the limits of Fraser's seemingly dichotomous understanding of the dual concept of exploitation/expropriation, which in his view is approached in a somewhat narrow way: one cannot consider as subjects of exploitation only those who freely dispose of their workforce. In fact, as Mezzadra stresses, those under the yoke of expropriation are not always external to the sphere of production; rather, they do enter the world of exploitation, although in a hierarchical and not always legal way. Moreover, the above mentioned dichotomy can be further criticized, as, for example, the very same domain of labor is crossed by continuous expropriation processes, as perfectly shown by platform capitalism and logistics. At the same time, even social reproduction cannot be solely understood as a fundamental prerequisite of production, since it has become crucial to the valorization of capital. Finally, Mezzadra's contribution suggests a broader analysis of the interweaving action between expropriation and exploitation, which could be translated into a productive theoretical effort aimed at better articulating Fraser's vision of a socialism for the twenty-first century.

Vanessa Riela's essay, entitled *Nancy Fraser e il dibattito sul socialismo nel XXI secolo*, focuses precisely on the latter. By taking into account the historical rupture brought about by the 2008 Great Recession, Riela offers a critical overview of some of the most influential debates centered around the very notion of socialism. The author highlights the strengths

and limits of the various reflections on socialism developed by Fraser, Honneth, Erik Olin Wright and Gerald Allan Cohen, and reaffirms the importance of a historicization of this concept.

The notion of socialism provided by Fraser is furthermore examined by Riela through a retrospective look which aims at considering Fraser's whole intellectual trajectory. Her understanding of socialism as an "institutionalized social order" offers a fundamental conceptual tool capable of excavating the complex interrelations between the economic domain of production and the non-economic sphere of reproduction. This is only possible thanks to the foundation of a new social order which can implement three different scales of justice, that is, redistribution, recognition and political representation. In fact, capitalism's multifactorial oppression, which rests on class domination, sex, gender and race discrimination, imperialist rule and political domination, can only be eradicated through such a wide notion of justice, which has nothing to do with the empty and classist promises of the so-called "progressive neoliberalism".

The analysis of Fraser's conception of neoliberal capitalism is at the center of Fulvia Giachetti's essay, entitled *Un'ampia concezione della critica. Nancy Fraser e la questione neoliberale*. The author reconstructs Fraser's notion of "progressive neoliberalism", which creates a productive synergy between a critical posture towards social conservatism, on the one hand, and towards economic and social interventionism, on the other hand. This is especially true for that elitist neoliberal feminism which does not aim at the widest possible diffusion of social justice among women belonging to different classes, but rather promotes the socio-economic advancement of only few privileged women. Neoliberal feminist emancipation, in this view, does not eradicate sex and gender hierarchies, but simply reconfigures them by letting the 1% break the glass ceiling. As Fraser has shown throughout her works, the recognition of symbolic and contractual equality does not imply the achievement of material equality. Progressive neoliberalism thus creates the illusion of a broad recognition of class, gender and race differences, whereas it leaves the material and hierarchical structure of society entirely unchanged.

As Giachetti clearly shows, Fraser comes to the conclusion that this widespread theoretical disregard for socio-material concerns has led, on a political-empirical level, to the ascent of political forces, which in the last ten years in the USA have revitalized a political narrative (be it on the left-wing spectrum of Sanders, or on the right-wing spectrum of Trump) based on references to the "working class". Although the latter's rhetorical rehabilitation was shaped in profoundly different ways, it is nonetheless the unequivocal sign of neoliberalism's hegemonic crisis, which has abolished any class-based discourse. It is precisely the deep capitalistic crisis we are witnessing today, the monstrous interregnum we are in, that

creates the conditions for a counter-hegemony capable of attacking the capitalist system at its very roots.

At this point Giachetti recalls Fraser's last inquiries into the cannibalistic, self-destructive dynamic which is threatening capitalism's existence by undermining both the economic and the extra-economic domain on which it is based. The class subject envisioned by Fraser is not unified by the sharing of the same sociologic condition within the capitalist system, but emerges at the conjunction of exploitation, expropriation and misrecognition: it is produced by the emergence of various types of struggles – feminist, ecological, anti-racist, anti-imperialist, labor struggles – which are heading towards an overcoming of capitalism itself. Although Giachetti raises some objections towards the conceptual vagueness regarding the role of nations or the institution of private property with respect to the global anti-capitalist struggle, she fully praises Fraser's contribution to critical theory, especially her attempt to reconstruct a theoretical and political reflection capable of connecting the critique of political economy with the critique of micro-political subjectivation and of cultural hegemony.

The next two contributions, authored by Anna Cavaliere and Paola Rudan, play a fundamental role in the general context of our collection. In fact, also these two authors focus their attention on some of the most important topics and themes of Fraser's thinking, such as the questions of justice and recognition. At the same time, Cavaliere's and Rudan's contributions also outline the possibility of certain original reinterpretations of those questions, by means of a close reading of Fraser's interpretation of the fiction novel *Never Let Me Go* and by means of a comparison with Judith Butler's views in light of the stimulating and topical problems posed today by the so-called "algorithmic turn". On this basis, these two authors' articles form together a sort of "transitional" subsection in our volume, that is, a short subsection that is consistently connected to the three articles that articulate the opening section and, at the same time, paves the way to the further interpretive developments that are at the center of the last two contributions included in our volume.

In particular, Anna Cavaliere's contribution, entitled *Fraser legge Never Let Me Go. Una lezione sulla giustizia a tre dimensioni*, proposes an original approach to the question of justice. In fact, by analyzing Fraser's essay *On Justice. Lessons from Plato, Rawls and Ishiguro* published in 2012 in the "New Left Review", Cavaliere reconstructs Fraser's interpretation of Kazuo Ishiguro's novel *Never Let Me Go*. The narrative framework of this dystopian science fiction novel published in 2005 offers a privileged prism through which it is possible to unveil the social dynamics which underpin contemporary neoliberal capitalism and its negation of the three dimensions of justice: redistribution, recognition and representa-

tion. The story is set in a British boarding school. It is a perfect metaphor for the cultural hegemony of neoliberalism, for the way in which it acts at a psycho-social and “micro-physical level” (borrowing a Foucauldian notion), and for the placid social acceptance of the negation of fundamental human rights. What appeared at first glance as the perfect human environment, where the characters of the novel have the chance to cultivate their personalities and talents, turns out to be a dystopian nightmare: the young students raised at Hailsham school are nothing less than clones whose organs are at the disposal of other people. As Cavaliere notes, what is truly striking about the story is that the characters involved do not protest in any way: the possibility of a collective action is hampered by the diffusion of a profoundly individualistic eschatology. The only way to escape is to show their individual merits, their specialness.

By taking into account Fraser’s works dealing with the concept of justice, Cavaliere shows how the story told in *Never Let Me Go* sheds light on the pervasiveness of social injustice in neoliberal contemporary regimes: the vicissitudes described in the novel perfectly exemplify the three dimensions of social injustice isolated by Fraser. In fact, *Never Let Me Go* is a story of denied rights: the subjects involved are not considered individuals belonging to a political community in which they can make their demands be heard (misrepresentation), they are not considered as legal entities because of their status as non-persons (misrecognition), and they are integrally exploited as a class and expropriated of their bodies as to guarantee the health and well-being of a higher social stratum (misdistribution). That is why Cavaliere convincingly speaks about a dystopia of social reproduction and discusses, in the final passages of her contribution, Fraser’s latest reflections on the co-dependence of the notions of exploitation and expropriation.

The starting point in Paola Rudan’s essay, entitled *Che cosa resta del riconoscimento? Rileggere Fraser e Butler nell’algorithmic turn*, is the observation that the Hegelian philosophical category of recognition has taken on renewed importance in recent years in relation to issues of identity and difference. Building on these considerations, a careful analysis and an equally careful comparison of Fraser’s and Butler’s perspectives on this issue is elaborated. On the one hand, Fraser proposes a “deconstructive recognition” based on the assumption that difference recognition policies risk reifying identities and being used to further the operation of neoliberal systems. It is therefore, according to Fraser, a matter of moving away from identity politics and pursuing egalitarianism to achieve redistributive politics. On the other hand, Butler also proposes a policy of equality aimed at overcoming identity politics and understands inequality as the result of differential distribution of recognition. However, Butler’s position differs from Fraser’s. According to Butler, Fraser pursues an ab-

stract conception of equality, failing to consider the weight of “normative heterosexuality” in the reproduction of capitalism. In short, as Rudan notes, the positions on recognition developed by the two authors diverge on the analysis of the relationship between difference and inequality. Indeed, Fraser argues that not all differences are equivalent, and that sexual orientation is not an organizing criterion of the labor market, as gender and race are. For Butler, however, differences are important when they show the limits of the abstract universalism that governs access to citizenship and resources.

Based precisely on these analyses, Rudan’s essay then moves on to investigate how the category of recognition has been used in the context of the so-called algorithmic turn. In particular, Rudan examines the position of Joy Buolamwini, who notes an overlap between discrimination and misidentification. Indeed, this author shows how facial recognition systems misidentify, through biased recognition technologies, certain categories of people who are already discriminated against (based on color, gender, age). According to these reflections, therefore, it is not equality that is misidentified – as it was for Fraser – but difference. Indeed, the purpose of Buolamwini is to correct the effects of misidentification, not the causes. However, as Rudan notes leaning on Wendy Chun’s analyses, in this way algorithmic recognition institutionalizes social differences and inequalities, codifying them in identity terms. Discrimination is intrinsic to the operation of algorithmic recognition itself, insofar as it translates inequalities into attributes of subjects.

In conclusion, Rudan closes the circle of her essay by showing how Butler’s, but especially Fraser’s, reflections on identity politics find concretization in the algorithmic procedures implemented by neoliberal programs. These, in fact, define the criteria for recognizing subjects and the parameters of access to rights and resources. Therefore, the critique of algorithmic recognition, understood as the automated reproduction of institutionalized value models, can only be acted as a critique of neoliberal identity politics. As Rudan effectively states, “a politics of equality requires [...] that the struggle for recognition is also a struggle against recognition” capable of “modifying the social relations from which the algorithm learns and which it reproduces” (p. 219).

Last but not least, our collection includes two more articles, authored by Ermelinda Rodilosso and Lautaro Leani, that together form a sort of final subsection, markedly characterized by the original interpretive approach of these authors. Also Rodilosso and Leani focus their attention on some fundamental topics and themes that have been at the center of Fraser’s thinking for a long time, such as questions concerning anti-capitalism, intersectionality, ecology and feminism. Rodilosso and Leani originally address these questions with a genuine critical approach, ani-

mated by the impulse to propose a critical rethinking of those problems, in order to reopen certain debates, offer new readings of certain concepts and disclose new possibilities for a critical understanding of the real not only in light of what exists (i.e., the existing order of society), but also in light of what could have been, and especially in light of what could possibly change in the future.

In her essay entitled *The Critical Need for an Anticapitalist and Intersectional Paradigm for Ecological Thinking*, Ermelinda Rodilosso focuses on the most innovative aspects of the ecological investigations developed by Fraser, starting from an intersectional perspective, which also characterizes the thought of the investigated author. In particular, Rodilosso's analysis moves from a timely consideration: in recent years, numerous interconnected crisis conditions (pandemic, humanitarian, ecological, etc.) have been observed, which have highlighted that the functioning of the capitalist system inevitably entails social, political, and environmental repercussions. It is necessary, therefore, to develop an anti-capitalist and intersectional paradigm as the beating heart of an ecological proposal aimed at ensuring the future survival of the natural environment.

It is precisely at this level that Fraser's ecological thinking proves effective. Rodilosso follows its development from her reflections on capitalism (which resonate with those of Rosa Luxemburg, David Harvey, but especially Antonio Negri and Michael Hardt). Specifically, Rodilosso notes that, while moving within a Marxist perspective, the author manages to renew it by redefining the foundations of the capitalist system. Indeed, Fraser develops a sharp critique of capitalism, recognizing the need for its radical overcoming, through a broad definition of the phenomenon, understood as an "institutionalized social order" – a conceptualization investigated by Rodilosso from the analyses of Fraser's collaboration with Rahel Jaeggi in *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. As Rodilosso shows, the main characteristic of capitalism highlighted by Fraser is that it relies on the institutionalization of structural divisions that inevitably lead to systemic crises and phenomena of oppression. Moreover, although different forms of discrimination and oppression (relating to gender, race, sexual orientation, ecology, and political power) exhibit intraspecific characteristics, they nevertheless have clear points of intersection and are part of the same capitalist structure of domination.

According to Rodilosso, it is precisely from such a consideration that one can understand the strength of an intersectional proposal such as Fraser's that draws on feminist, postcolonial and, indeed, ecological analyses. It is in fact by moving from this perspective that one must understand the scope of the ecological crisis, which should not be analyzed as a condition separate from other types of crises. It is therefore a matter of avoiding a reductive ecologism and recognizing the capitalogenic rather

than anthropogenic basis of climate change, without forgetting – as Rodilosso stresses, going beyond Fraser – the weight of individual responsibilities in these processes. Ultimately, Rodilosso recognizes that Fraser’s ecological analyses have the great merit of highlighting how environmental injustice moves hand in hand with systemic social injustice, further promoting the need to build a counter-hegemonic, trans-ecological and anti-capitalist project.

Finally, Lautaro Leani’s contribution, entitled *Thinking Ableism through Heterocissexism. A Critical Review of Fraser’s Redistribution-Recognition Pair from a Queer-Crip Perspective*, starts from a critical examination of Fraser’s philosophical framework of justice in the 1990s and originally intersects this topic with some questions concerning heterocissexism, ableism and the perspective defined by Leani as “queer-crip”. The author assumes as the point of departure of his analysis the fact that, in the last centuries, social justice has been understood as one of the major philosophical issues and that, in this context, what he calls Fraser’s “perspectival dualism” (because, for Leani, this dualism is simply perspectivist, and not ontological) has meritoriously emphasized the equal importance of two dimensions of justice: redistribution and recognition – with their respective forms of injustice: maldistribution and misrecognition. Leani recognizes that, after proposing this two-dimensional framework, Fraser has further theorized a three-dimensional model which also includes political representation as a separate dimension; however, as he explains, although this model is surely interesting, nonetheless the specific and delimited aims of his contribution lead him to concentrate only on the framework focused on redistribution and recognition.

Leani particularly focuses his attention on the notion of “despised sexuality”, as a part of Fraser’s two-dimensional model. This notion is connected to heterocissexism and the latter, in turn, shares with ableism the characteristic of being connected in an essential way to the unequal economic system of capitalism and being functional to it. For Leani, Fraser’s two-dimensional framework must be appreciated for its capacity to identify the political strategies that attempt to reduce social injustices, and he considers the redistribution/recognition distinction as essential in order to investigate the origins and development of systems of oppression. At the same time, however, according to Leani, this distinction has also precise limits, for example when it comes to explaining the particular injustices connected to heterocissexism and ableism. For Leani, indeed, it is not possible to solve the effects of heterocissexism – understood by him as a system of oppression that is based on the normative regimes of heteronormativity and cisnormativity that condition in a strong way the people’s access to institutions, participation and also self-perception – only by addressing the component of recognition. So, Leani suggests a

shift to what he calls a queer-crip perspective, based on questioning the stability of identities and the devices that are responsible for bodily normalization. According to him, adopting a queer-crip perspective makes it possible to disclose new possibilities to understand social groups from dynamic and intersectional points of view, thus developing non-identitarian conceptions of social struggles for justice that can grasp in a more precise way the particular functioning of heterocissexism and its connection to ableism. For Leani, this perspective can promisingly open new political alliances and it is on this basis that Leani eventually emphasizes the transformative potentialities of a queer-crip perspective in terms of a guide for action.

In conclusion, all the contributions of our monographic issue let the disruptive potential of Fraser's social, economic and political theory emerge, together with her capacity to unveil injustice and the hidden preconditions of a capitalist society. This is an approach and an impulse that *mutatis mutandis* has always been at the core of the philosophical and sociological tradition that, from Horkheimer and Adorno until today, we have all known as *critical theory*: a tradition to which also Nancy Fraser's work coherently belongs and which Fraser has meritoriously enriched and further developed throughout her long career in original, stimulating and noteworthy ways, thus deserving to be celebrated as one of the philosophical masters of our time².

² In using the expression "Master of Our Time" to define Nancy Fraser, we remind our readers that in 2022 Fraser was awarded a Prize precisely entitled "Masters of Our Time" and sponsored by the Italian distillery Grappa Nonnino. Quite significantly also for the aims of the present volume, the motivation for this Prize assigned to Fraser reads: "To the American thinker Nancy Fraser whose non-conformist thinking is all the more valuable in a conformist world. In addition to her important contributions on the theme of 'recognition', Nancy Fraser addresses the problems of injustice, in particular, the structural injustices that pervade our society and align with social divisions such as gender, race/ethnicity, and class. As a critical theorist, she analyzes such injustices, reveals their root causes, and suggests how they might be remedied. To be a feminist, in her words, simply means 'assuming that gender injustices exist and are pervasive and structurally grounded; that they are 'wrong'; and that in principle they can be overcome'." (see: <https://www.grappanonino.it/en/news/nonino-prize-2022-winners>).

Sandro Mezzadra

Verso una nuova teoria dello sfruttamento Dialogando con Nancy Fraser

“Tutto quel che ho fatto”, ha dichiarato Nancy Fraser in un’intervista di qualche anno fa, “non è stato altro che proporre una serie di variazioni su un unico problema” (Lee Downs e Lofer 2012, p. 16). Fraser stava parlando della sua dissertazione dottorale, discussa al Graduate Center della City University of New York nel 1980. Si trattava in effetti di un lavoro di notevole originalità, che rifletteva tanto la sua formazione politica all’interno della New Left a partire dai tardi anni Sessanta quanto un percorso di studi che l’aveva condotta a mettere alla prova il marxismo all’interno di un ambiente in cui decisiva era la presenza analitica. La tesi di dottorato prendeva le mosse da temi di filosofia della scienza (dall’opera di Thomas Kuhn, in particolare) per svolgerli sul terreno della storia, sollevando domande essenziali sulla possibilità e sulla difficoltà della rivoluzione. È questo in fondo il problema che sarebbe rimasto centrale nel lavoro successivo di Fraser: per dirla in breve, le chance di trasformazione radicale dell’esistente in condizioni che di volta in volta sembrano negarle strutturalmente. In questo contributo discuterò il modo in cui questo problema è stato riformulato da Fraser, con particolare intensità negli ultimi anni, nel quadro di una rinnovata teoria “ampliata” del capitalismo, al cui interno si è andato ridefinendo il suo stesso contributo al dibattito femminista. La distinzione tra “espropriazione” e “sfruttamento”, centrale nell’ampliamento da lei proposto del capitalismo, sarà in particolare discussa nelle pagine finali.

1. Redistribuzione o riconoscimento?

Assumo come punto di partenza per il tracciato analitico che intendo sviluppare la celebre controversia tra Fraser e Axel Honneth su redistribuzione e riconoscimento, originariamente pubblicata in volume nel 2003, rinunciando dunque a discutere i precedenti lavori di Fraser. Sono noti i

riferimenti filosofici della teoria del riconoscimento proposta da Honneth nel quadro degli sviluppi di quella Scuola di Francoforte a cui Fraser ha sempre guardato con grande attenzione. La controversia deve essere in ogni caso collocata all'interno dei dibattiti degli anni intorno all'inizio del nuovo secolo, quando anche in Europa si diffondevano le teorie del "multiculturalismo", dietro a cui cominciava a stagliarsi – come Fraser segnala puntualmente – il profilo di una nuova "politica dell'identità". La politica del riconoscimento si intitolava un celebre saggio di Charles Taylor, su cui era intervenuto con grande impegno Jürgen Habermas leggendolo sullo sfondo dei problemi della migrazione e dell'asilo nella Germania da poco unificata (si vedano entrambi i testi in Taylor 1994). Il dibattito sul multiculturalismo si situava del resto nel solco di quello tra "liberali" e "comunitari" (cfr. Ferrara 1992), che ebbe in Europa continentale un certo successo anche dopo il suo sostanziale esaurimento negli USA. L'orizzonte restava quello della "teoria della giustizia" inaugurato da John Rawls con il suo classico volume del 1971, e la stessa Fraser nota che il concetto di redistribuzione al centro della sua controversia con Honneth ha origine proprio nei lavori di Rawls e di filosofi liberali come Ronald Dworkin (cfr. Fraser e Honneth 2007, p. 18). Certo, il conio hegeliano della categoria di riconoscimento segnala una diversa genealogia, che tuttavia era già penetrata all'interno delle critiche "comunitarie" del liberalismo, ad esempio per via dell'influente lavoro dello stesso Taylor.

Se sottolineo il fatto che la controversia tra Fraser e Honneth si è svolta fondamentalmente all'interno della problematica definita dai dibattiti dei trent'anni precedenti sulla teoria della giustizia è per un motivo preciso: ovvero, per sottolineare il fatto che all'interno di quella problematica il capitalismo – a cui questo saggio è dedicato – non gioca un ruolo di primo piano. Non che siano mancati tentativi di sottoporre a critica dal punto di vista della teoria della giustizia (e in particolare della "giustizia sociale") il capitalismo, ma nell'insieme dei dibattiti in questione, e nella problematica che hanno progressivamente definito, il tema della redistribuzione è stato preferibilmente affrontato in riferimento alle dinamiche di mercato, alla concorrenza e all'"economia di mercato". Non è evidentemente una questione solo lessicale: riassume piuttosto un'interpretazione della sfera economica come ambito di rapporti tendenzialmente orizzontali (rapporti di "scambio"), a cui è estranea la "verticalità" dello sfruttamento – un concetto non a caso al centro negli stessi anni di revisioni critiche da parte di autori come John E. Roemer e Jon Elster, e più in generale del "marxismo analitico" (cfr. Petruciani 1992). È tenendo presente questo orizzonte teorico che si comprende l'originalità del contributo di Nancy Fraser al dibattito sulla teoria della giustizia. Insistendo sulla necessità di superare l'opposizione concettuale tra riconoscimento e redistribuzione, pone anche in evidenza i limiti di una focalizzazione sui "modelli di valore culturale" (sul tema dello "status", in

particolare) per analizzare “la struttura del capitalismo”, per chiedersi “se i meccanismi economici che rimangono separati dalle strutture di prestigio e che operano in modo relativamente autonomo ostacolano o meno la parità partecipativa nella vita sociale” (Fraser e Honneth 2007, p. 50).

Tornando all’“unico problema” attorno a cui, con molteplici variazioni, è ruotato il lavoro di Nancy Fraser, si vede bene qui come il capitalismo indichi un insieme di dinamiche economiche che nella loro autonomia restringono radicalmente i margini di un’azione trasformativa, sia essa orientata alla redistribuzione o al riconoscimento. La combinazione di queste due dimensioni, a cui successivamente avrebbe aggiunto quella della “rappresentazione” (Fraser 2008, p. 6), non può dunque che contaminare l’analisi economica e culturale (la questione della classe e quella dello status), riconducendo la stessa questione del riconoscimento all’interno di una critica del capitalismo spogliata di ogni economicismo. Le rivendicazioni di riconoscimento, dietro a cui si stagliano in particolare i movimenti che si sviluppano attorno a razza e genere, vengono così criticate nel momento in cui cedono alla tentazione di un ripiegamento identitario; ma sono pienamente valorizzate in una prospettiva che potremmo definire attraverso il riferimento alla problematica della produzione di soggettività. È in questo senso che Fraser critica tanto Honneth quanto Taylor per il fatto che intendono il riconoscimento nei termini di “soggettività compromessa e di auto-identità lesa”, presentando la riparazione di un torto (del mancato riconoscimento) secondo la logica di un risarcimento, della sutura di una ferita che “chiude” il soggetto anziché aprirlo a nuovi processi di trasformazione. Al contrario, scrive Fraser, si dovrebbe portare l’attenzione sui “modelli di valore culturale istituzionalizzati” che raffigurano “alcuni attori come inferiori” per promuovere – a partire dai movimenti di questi ultimi – una trasformazione complessiva di quei modelli e dunque delle posizioni soggettive che a essi corrispondono.

L’uso della formula “produzione di soggettività” può forse apparire forzato in riferimento agli interventi di Fraser su riconoscimento e redistribuzione. La questione dei modi di intendere la soggettività, tuttavia, ha acquisito una crescente centralità nei suoi scritti successivi, anche in riferimento alla teoria della giustizia. In *Scales of Justice* (2008), in particolare, Fraser sviluppa una riflessione originale a partire dal duplice significato del termine *scales*, che da una parte fa riferimento all’immagine classica della bilancia, da sempre associata alla giustizia, mentre dall’altra ha il significato geografico di “scala”. La tesi presentata in questo libro è molto precisa: nel contesto dei processi di globalizzazione il “contenitore” per eccellenza della giustizia, lo Stato nazione o quella che Fraser chiama la “cornice vestfaliana-keynesiana”, non solo entra in crisi ma, mentre era a lungo stato considerato l’ambito al cui interno definire il “che cosa” della giustizia, si presenta ora sempre più come origine di spe-

cifiche ingiustizie (Fraser 2008, cap. 2). Il riferimento è tra l'altro all'insorgere di nuove questioni di giustizia attorno ai confini, per quel che riguarda in particolare i movimenti di profughi e migranti (si veda in proposito Mezzadra e Neilson 2012). Più in generale, il punto di vista "spaziale" assunto da Fraser in questo libro la conduce a porre la questione a lungo trascurata del "chi" della giustizia, del suo soggetto (Fraser 2008, p. 5). La scomposizione della figura del cittadino, nella crisi dell'ordine "vestfaliano-keynesiano", non lascia soltanto intravedere l'emergere di nuove configurazioni che pretendono riconoscimento e al tempo stesso intervengono a complicare le lotte per la redistribuzione, dall'"umanità globale" a specifiche "comunità transnazionali di rischio". Apre anche il campo alla moltiplicazione di movimenti che assumono proprio la soggettività come terreno privilegiato di espressione e conflitto.

2. Il genere e la razza

Come già accennato, genere e razza (nonché i movimenti femministi e antirazzisti) sono temi ineludibili in ogni riflessione sul riconoscimento e sulla stessa politica dell'identità. L'impegno di Fraser all'interno del femminismo e di movimenti che negli Stati Uniti sono stati potentemente investiti negli ultimi decenni dall'attivismo e dal pensiero afroamericano rende il suo lavoro su questi temi ben lontano da quella "filosofia in poltrona" che ha spesso ironicamente criticato (Lee Downs e Lofer 2012, p. 17). Nella controversia con Honneth, genere e razza sono discussi unitamente alla classe (ma anche alla sessualità), secondo modalità che in qualche modo richiamano i dibattiti coevi, pur non citati, sull'intersezionalità (cfr. Bohrer 2019). Nella prospettiva definita da una polarità "marxiana", la classe, e una polarità "weberiana", lo status, razza e genere costituiscono necessariamente per Fraser criteri di "diversificazione" e gerarchizzazione "bidimensionali", risultando dunque al tempo stesso terreni di lotta tanto per la redistribuzione quanto per il riconoscimento. Anche prescindendo da questi due concetti, che in anni più recenti perdono in qualche modo centralità negli scritti di Fraser, questa immagine della "bidimensionalità" di genere e razza mantiene il suo interesse. Il genere, scrive Fraser, "serve da principio base regolatore della struttura economica della società capitalistica" (Fraser e Honneth 2007, p. 31), ma è al tempo stesso connesso a processi di svalutazione e assoggettamento radicati in modelli culturali che contribuisce a riprodurre; la razza svolge a sua volta un ruolo essenziale nella gestione differenziale della forza lavoro, mentre il razzismo entra a determinare la "gerarchia di status della società capitalistica" (p. 34).

Si potrebbe commentare che quel che conta maggiormente in una simile comprensione di razza e genere è l'articolazione, al loro interno, delle

due dimensioni che Fraser definisce attraverso i concetti di classe e di status – nonché l’“intersezione” tra le loro operazioni. Negli anni successivi alla pubblicazione della controversia con Honneth, in ogni caso, i movimenti femministi e antirazzisti, negli Stati Uniti e altrove nel mondo, hanno apportato nuove determinazioni ai concetti di genere e razza, e Nancy Fraser ha meglio precisato le sue posizioni a proposito del rapporto tra questi concetti e il capitalismo. Per quel che riguarda la razza, le proteste e le rivolte del 2014 a Ferguson, Missouri, dopo l’assassinio da parte di un agente di polizia bianco dell’adolescente nero Michael Brown hanno determinato un salto di qualità, tra l’altro associato alla crescita di “Black Lives Matter” (cfr. Davis 2016 e Taylor 2016). Il concetto di “capitalismo razziale”, proposto da Cedric Robinson in un libro originariamente uscito nel 1983 (cfr. Robinson 2000), è stato in particolare ripreso all’interno del pensiero radicale afroamericano per guadagnare una prospettiva capace di collegare l’analisi della condizione nera e del “razzismo sistemico” a una più generale critica del sistema capitalistico statunitense e delle sue proiezioni imperiali nel mondo (cfr. Johnson e Lubin 2017). Contro la posizione di un teorico marxista come David Harvey (cfr. Roediger 2017, pp. 2-3), secondo cui la logica del capitale può essere esaminata prescindendo dall’oppressione di razza (e di genere), il concetto di capitalismo razziale invita a cogliere il carattere costitutivo del *Middle Passage* e della schiavitù atlantica, nonché dei rapporti di assoggettamento razziale che ne hanno sostenuto lo sviluppo, per l’intera storia del capitalismo moderno così come per le sue mutazioni contemporanee.

Non è questa la sede per discutere ulteriormente il concetto di capitalismo razziale, di cui si dovrebbe mettere in evidenza tanto l’efficacia analitica quanto alcuni limiti, a partire dalla focalizzazione esclusiva sul mondo atlantico (cfr. Mezzadra e Neilson 2019, p. 43). È bene comunque tenerlo sullo sfondo per comprendere l’evoluzione del pensiero di Fraser a proposito della razza, che costituisce un tema rilevante per il suo tentativo di “ampliare” il concetto di capitalismo. In una discussione con Michael Dawson, uno studioso che ha a lungo lavorato sul rapporto tra razza e capitalismo, Fraser colloca infatti l’intera questione all’interno di una critica di ogni concezione “ristretta” del capitalismo come “un sistema economico *simpliciter*” (Fraser 2016a, p. 164). È una critica che condivido con Fraser, anche se come cercherò di spiegare la svolgo in una direzione almeno in parte diversa dalla sua. Ma vediamo intanto come si sviluppa il tentativo di rendere conto teoricamente dell’intreccio tra il capitalismo e l’oppressione razziale. Centrale è qui, così come in molti altri scritti, un’interpretazione del concetto di “sfruttamento” che a me pare “economicistica”, nel senso che a parere di Fraser, che legge letteralmente Marx su questo punto, quel concetto si riferisce in modo esclusivo al lavoro salariato “libero” – e non può dunque applicarsi alla condizione

della moltitudine di soggetti subalterni e tendenzialmente razzializzati che popolano la storia e il presente del capitalismo senza conoscere quella “libertà”. Una teoria “allargata” del capitalismo deve dunque a suo giudizio affiancare alla critica dello sfruttamento una focalizzazione sull’“espropriazione”, capace di gettare luce sul ruolo del lavoro “non libero” e “non salariato” nei processi di valorizzazione e accumulazione del capitale nonché su quello degli ordinamenti politici che distribuiscono all’interno del proletariato le posizioni di relativa “libertà” e “illibertà” (cfr. p. 165). La razza è un operatore fondamentale in questo processo di differenziazione gerarchica. “L’assoggettamento di coloro che il capitale espropria”, scrive in ogni caso Fraser (p. 166), “è una condizione di possibilità celata della libertà di coloro che sfrutta”.

Questa distinzione tra sfruttamento ed espropriazione, su cui tornerò, è elaborata da Fraser con un’attenzione particolare ai diversi modi con cui si articolano all’interno di diversi regimi e di diverse geografie storiche di “accumulazione razzializzata” (cfr. ad esempio Fraser 2018). Nella misura in cui insiste sull’“occultamento” dei processi di espropriazione, offre anche una prospettiva per analizzare criticamente la posizione del genere all’interno del capitalismo. In particolare, negli ultimi anni Fraser ha collocato il proprio lavoro nel campo delle teorie della “riproduzione sociale”, firmando tra l’altro un manifesto per un “femminismo del 99%” con Cinzia Arruzza e Tithy Bhattacharya (2019), che di quelle teorie è un’importante e originale esponente (si veda ad esempio Bhattacharya 2017). Il sessismo, si legge in questo manifesto, “è connaturato alla struttura stessa del capitalismo” (Arruzza, Bhattacharya e Fraser 2019, p. 24). Lungi dall’aver inventato la subordinazione delle donne e il patriarcato, il capitalismo lo ha trasformato e reso funzionale ai suoi circuiti di accumulazione. Decisivo è stato in questo senso, per Fraser, “il modo assolutamente specifico in cui la riproduzione sociale è *istituzionalizzata* in una società capitalistica: a differenza di quel che accadeva nelle società precedenti, il capitalismo istituisce una divisione tra la riproduzione sociale e la produzione di merci” (Fraser e Jaeggi 2018, p. 33). La riproduzione sociale appare a Fraser irriducibile alla semplice riproduzione della forza lavoro su cui si è focalizzato a partire dagli anni Settanta il femminismo marxista – e anche a questo proposito si potrebbe osservare che la sua concezione della forza lavoro, analogamente a quel che si è detto a proposito dello sfruttamento, rimane ristretta, “economicistica”. Quel che ne deriva è comunque un’apertura decisamente interessante verso una teoria della riproduzione sociale che includa “la creazione, la socializzazione e la soggettivazione degli esseri umani in tutti i loro aspetti” (p. 33) e una enfasi, carica di significati politici, sulla “cura” e sul “lavoro affettivo”, sull’attività che “forma i soggetti umani del capitalismo” (p. 31).

3. La cura del femminismo

Nancy Fraser è indubbiamente da molto tempo una delle protagoniste dei dibattiti femministi negli Stati Uniti e a livello *internazionale* (cfr. ad esempio Fraser 2014a). Negli ultimi anni, e con particolare intensità attorno alla *nomination* democratica per Hillary Clinton per le elezioni presidenziali del 2016, si è distinta per una critica rivolta al femminismo “neoliberale”, considerato una variante di un più generale “neoliberalismo progressista” (Fraser e Jaeggi 2018, pp. 200-204). Sotto il profilo teorico, si può qui vedere una continuità con le preoccupazioni di Fraser, da cui si sono prese le mosse, rispetto a un’ enfasi unilaterale sull’ elemento del riconoscimento, sganciato da ogni connessione con la questione della redistribuzione. È infatti una “politica progressista del riconoscimento”, fondata sull’ esaltazione delle “differenze”, dei diritti LGBTQ+ e del multiculturalismo a costituire l’ elemento progressista che ha consentito, prima della vittoria di Trump, di “coronare” il progetto neoliberale determinando la formazione di un blocco a lungo egemonico negli Stati Uniti. Il riferimento alle differenze è particolarmente importante, nel senso che indica come secondo Fraser il neoliberalismo progressista sia stato in grado di incorporare e “recuperare” le rivendicazioni e il linguaggio del “femminismo di seconda generazione”. Quest’ ultimo, infatti, ha a suo giudizio “involontariamente fornito un ingrediente chiave” di quello che, seguendo Luc Boltanski ed Ève Chiapello (1999), chiama “il nuovo spirito del capitalismo”. La critica femminista del “salario familiare”, prosegue Fraser (2014a, p. 259), “ora alimenta una buona parte della narrazione che investe il capitalismo flessibile di un significato più alto e di una dimensione morale”. L’ uscita dalla famiglia di milioni di donne alla ricerca di un lavoro le appare un momento chiave nella rottura del salario familiare, e dunque una condizione dell’ attacco neoliberale ai sistemi di welfare.

Queste posizioni di Fraser individuano indubbiamente un obiettivo polemico reale e importante. Sono tuttavia andate incontro a molte critiche nei dibattiti femministi, in particolare per quella che è potuta sembrare una sorta di liquidazione del femminismo di seconda generazione e di molti dei temi che ne hanno contraddistinto lo sviluppo. Melinda Cooper, in un libro importante sul ruolo della famiglia nel neoliberalismo, ha ad esempio indicato negli scritti di Fraser sul salario familiare una forma velata di nostalgia per gli assetti politici e per le politiche di genere del “fordismo”, o in ogni caso una posizione meramente difensiva rispetto all’ offensiva neoliberale. “Identificando il male specifico del neoliberalismo nella distruzione del salario familiare fordista”, scrive Cooper (2017, pp. 12-13), “l’ analisi di Fraser conduce inevitabilmente alla conclusione che la resistenza richieda la restaurazione della famiglia, per quanto in una forma più progressista ed

egualitaria". Più in generale, si può osservare che Fraser tende in effetti a ridurre la complessità dei processi di "recupero" da parte del capitalismo dei movimenti e delle lotte che ne scandiscono e condizionano lo sviluppo, senza dare il peso che meriterebbe all'elemento politico della sconfitta di questi ultimi e senza cogliere le dimensioni materiali e l'ambivalenza delle trasformazioni che descrive. In effetti, per riprendere il discorso di Cooper, non è possibile liquidare la ricerca di emancipazione che ha portato milioni di donne a uscire dalla famiglia, e dunque a criticare in modo del tutto materiale l'istituto del salario familiare, per il fatto che la forma assunta dallo scontro sociale e politico ha fatto sì che quelle donne risultassero funzionali alla riorganizzazione dello sfruttamento della forza lavoro, allo smantellamento di garanzie e diritti e all'attacco neoliberale ai sistemi di welfare. Mi pare che questo sia un limite politico del pensiero di Fraser, che si esprime tra l'altro spesso in uno sguardo "dall'alto" sulle lotte e sui comportamenti sociali, orientato da una specifica lettura del concetto di egemonia (cfr. Fraser 2019).

Si tratta di un punto critico che non impedisce certo di valorizzare molti aspetti della riflessione di Fraser in ambito femminista, in particolare per quel che riguarda i temi già accennati della riproduzione sociale e della cura. In una prospettiva, su cui tornerò nel prossimo paragrafo, che punta a combinare la critica marxiana dell'economia politica con il lavoro di Karl Polanyi, Fraser individua nella posizione della riproduzione sociale all'interno di una società capitalistica una specifica "contraddizione sociale" (cfr. Fraser 2017). Separata dalla produzione di merci e assegnata al lavoro femminile, come si è visto, la sfera della riproduzione è al tempo stesso svalutata ed essenziale per lo stesso funzionamento del sistema capitalistico. Di più: secondo Fraser, qui molto vicina a Polanyi, le attività riproduttive sono "esterne" al "sottosistema economico capitalistico", per quanto formino "una delle sue condizioni di sfondo di possibilità" (Fraser 2016b, p. 101). Tra produzione economica e riproduzione sociale c'è dunque una contraddizione strutturale, che nella storia del capitalismo ha assunto diverse forme ed è stata gestita in diversi modi (tra cui figura il salario familiare nell'età del fordismo, di quello che Fraser chiama l'ordine del capitalismo regolato dallo Stato). Di sicuro interesse è l'analisi proposta da Fraser dell'intensificazione della contraddizione tra produzione di merci e riproduzione sociale all'interno del capitalismo contemporaneo, nella cornice di processi di finanziarizzazione che diffondono la logica del debito all'interno della società e si accompagnano a un drastico ridimensionamento delle politiche sociali. Quel che ne risulta è un violento incremento della pressione sulle "capacità riproduttive sociali" e una tumultuosa crescita dei movimenti migratori femminili per integrarle, non soltanto nei Paesi del Nord (p. 114).

Considerata la violenza con cui si esprime all'interno del capitalismo contemporaneo la contraddizione tra produzione e riproduzione, si do-

manda Fraser, “ci si può stupire se le lotte sulla riproduzione sociale sono esplose negli ultimi anni”? È su questo terreno che il femminismo deve a suo giudizio posizionarsi, tanto dal punto di vista teorico quanto da quello politico. È in effetti uno spazio di azione e lotta politica ampio e articolato quello che Fraser indica: per fare qualche esempio, movimenti per la casa, la salute, la sicurezza alimentare, un reddito incondizionato; lotte per i diritti dei migranti, delle lavoratrici domestiche, degli impiegati pubblici; campagne che promuovano alleanze tra lavoratrici e utenti negli ospedali, negli asili, nei centri per gli anziani. Cura, lavoro affettivo, soggettivazione sono, come si è visto, i nomi che Fraser impiega per definire l'insieme delle attività che costituiscono lo spazio della riproduzione sociale. Dal canto suo, il capitalismo finanziarizzato incombe strutturalmente su questo spazio, per “espropriarne le capacità” ristabilendo vecchie gerarchie e instillandone di nuove, lacerando le “connessioni sociali” su cui si fondano le attività riproduttive e rischiando di minare, secondo Fraser, la stessa stabilità del sistema nel suo complesso. Quelle che vengono qui definite “lotte di confine sulla riproduzione sociale” appaiono in questa congiuntura “altrettanto centrali delle lotte di classe sulla produzione economica” (pp. 115-116).

4. Ampliare il capitalismo

Resta da indicare il significato che Fraser attribuisce alle *boundary struggles*, alle “lotte di confine”. Si noti intanto che queste ultime non vengono contrapposte alle “lotte di classe”, a cui continua a essere attribuito un ruolo essenziale in una politica capace di opporsi in modo efficace al capitalismo contemporaneo. Nel manifesto scritto con Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya, si legge anzi che è necessario espandere “la nostra visione della lotta di classe”, includendo in quest’ultima “le lotte per la riproduzione sociale” (Arruzza, Bhattacharya e Fraser 2019, pp. 27-28). Mi pare una prospettiva di grande interesse, anche se nell’insieme degli scritti di Fraser i due tipi di lotta rimangono tendenzialmente distinti. Nell’ampliamento del concetto di capitalismo da lei proposto, come si è detto, il riferimento a Marx, che continua a risultare centrale per la definizione della lotta di classe, è infatti integrato da un riferimento a Polanyi, attorno a cui prende sostanzialmente forma l’immagine delle lotte per la riproduzione sociale. In un saggio del 2014, che ha in qualche modo stabilito le linee di fondo del suo lavoro negli anni successivi, Fraser si interroga su quel che c’è *dietro* il “segreto laboratorio della produzione” esplorato da Marx in pagine memorabili del quarto capitolo del primo libro del *Capitale*. In questione sono ancora una volta le condizioni di possibilità della produzione capitalistica, che Marx ha

studiato nel capitolo ventiquattresimo della sua opera maggiore, dedicata alla “cosiddetta accumulazione originaria”. Qui, notoriamente, la scena è dominata dalle procedure “idilliache” dell’espropriazione delle terre comuni, nonché dai dispositivi di violento disciplinamento che, in particolare attraverso le leggi sul vagabondaggio, producono la forza lavoro come merce da scambiare su un apposito mercato. Seguendo una linea di riflessione critica che ormai da tempo segnala la necessità di leggere l’accumulazione originaria non solo come antefatto storico ma anche come insieme di processi che contraddistinguono l’intero sviluppo del capitalismo (cfr. Mezzadra 2018, appendice), Fraser (2014b, p. 60) scrive che “l’espropriazione è un meccanismo continuo, anche se non ufficiale, di accumulazione, che opera accanto al meccanismo ufficiale di sfruttamento – la storia di primo piano raccontata da Marx”.

Accanto alla continuità dell’espropriazione, Fraser individua altre condizioni di sfondo della produzione capitalistica, soffermandosi sulla riproduzione sociale, sulla trasformazione della natura in una risorsa per il capitale e sulla dipendenza di quest’ultimo da “poteri pubblici per formulare e imporre le sue norme costitutive” (p. 64). L’importanza del riferimento a Polanyi dovrebbe cominciare a risultare chiara, per quanto la stessa Fraser abbia dichiarato di averne preso consapevolezza soltanto relativamente tardi (cfr. Fraser e Jaeggi 2018, p. 190). Uno dei punti di partenza del saggio del 2014 è la critica dell’idea “distopica” secondo cui il capitalismo promuove una mercificazione totale della società. Decisiva è piuttosto l’“embricatura funzionale” tra ambiti mercificati e ambiti non mercificati, o ancora più chiaramente la “dipendenza” dei primi dai secondi: i mercati, scrive Fraser (2014b, pp. 59-60), “dipendono per la loro stessa esistenza da rapporti sociali non mercantili che forniscono le loro condizioni di possibilità di sfondo”. “Un mercato autoregolantesi”, aveva scritto Polanyi in *La grande trasformazione* (1944), “richiede niente meno che la separazione della società in una sfera economica e una politica” (Polanyi 1974, p. 92) anticipando un punto importante della riflessione di Fraser. Più in generale, la critica di Polanyi è interamente volta a ricostruire i modi in cui l’incedere delle dinamiche di mercato e della mercificazione investe e lacera con violenza quelle “componenti umane e naturali del tessuto sociale” da cui in ultima istanza dipendono (p. 192). La sfera economica appare qui pensata, nella modernità capitalistica, sul modello esclusivo del mercato “autoregolantesi”, giudicato da Polanyi una anomalia storica proprio per il fatto che stravolge l’autonomia delle sfere sociali e politiche violandone i confini. A questo movimento, come è noto, se ne affianca per Polanyi un secondo, “per la protezione della società” (p. 167), a definire un modello che ha per esempio molto influenzato gli studi sui sistemi di welfare (cfr. Esping-Andersen 1990, 35-54) e rimane oggi una fonte importante di ispirazione in molti ambiti di ricerca.

Il riferimento ai confini di autonome sfere sociali e politiche violati dall'incedere dei processi di mercificazione rende chiaro il debito contratto da Fraser con Polanyi nella sua teoria delle lotte di confine. Mettendo in guardia da una lettura funzionalista della sua teoria ampliata del capitalismo, Fraser sottolinea che "il sociale, il politico e l'ecologico" non sono soltanto appunto funzionali "alla produzione di merci, allo sfruttamento del lavoro e all'accumulazione del capitale". Sono piuttosto da intendere anche come "riserve di normatività 'non economica'" e ricettacoli di "peculiari ontologie di pratica sociale e di ideali normativi", certo non da idealizzare ma senz'altro da riconoscere (Fraser 2014b, p. 69). Le linee di confine che delimitano questi ambiti dall'economico sono dunque linee di potenziale conflitto, attorno a cui sorgono continuamente rivendicazioni e lotte decisive in una società capitalistica. Il concetto di lotte di confine è certo un contributo importante a una teoria critica (e "ampiata") del capitalismo. Consente di rendere conto di una molteplicità di linee di conflitto, ben lungi dall'essere limitate al "punto di produzione". E offre una chiave per comprendere le poste in gioco e descrivere i soggetti che caratterizzano le lotte da cui soltanto può derivare la riapertura di un orizzonte politico "socialista", anch'esso necessariamente "ampiato" (Fraser 2023, capitolo 6). E tuttavia Fraser mi pare mutuare da Polanyi alcuni presupposti problematici. Certo, le lotte di confine non si sviluppano all'interno di un sistema istituzionale del capitalismo in cui le divisioni tra i diversi ambiti possano essere assunte come stabili, considerato che sono esse stesse oggetto di conflitto (cfr. Fraser 2014b, p. 68). E Fraser assume una posizione critica rispetto alla semplificazione operata da Polanyi della "struttura istituzionale del capitalismo", da lui ridotta all'opposizione tra mercato e società. Aggiungendo l'asse delle lotte per l'"emancipazione" propone di sostituire un "triplo movimento" allo schema duale di Polanyi (Fraser e Jaeggi 2018, pp. 190-193). Resta tuttavia il fatto che, se quest'ultimo riduceva l'economia al mercato autoregolantesi, Fraser sembra seguire una lettura molto ortodossa di Marx quanto alla produzione di merci, nonché ai processi di valorizzazione e accumulazione del capitale che definiscono a suo giudizio l'ambito economico.

La mia esitazione ad accettare senza riserve il concetto di lotte di confine elaborato da Fraser, avendo tra l'altro a lungo lavorato con Brett Neilson su quelle che con una diversa sfumatura di significato definiamo non *boundary* ma *border struggles* (cfr. Mezzadra e Neilson 2013, pp. 264-270), non deriva certo dall'enfasi sulle dimensioni "non economiche" delle lotte che contestano il capitalismo. Al contrario, mi pare un punto di grande importanza non soltanto per cogliere le motivazioni e le poste in gioco soggettive che caratterizzano quelle lotte, ma anche per contestare l'idea – ancor oggi diffusa – secondo cui occuparsi di capitalismo significherebbe occuparsi meramente di "economia". Il punto è tuttavia

che l'insieme delle questioni al centro del lavoro di Fraser sulle lotte di confine – la riproduzione sociale e la formazione della soggettività, in particolare – offre per me un punto di vista fondamentale per criticare ogni comprensione ristretta non solo del capitalismo, ma anche della posizione che al suo interno occupa l'“economico”. È un punto che mi pare importante, anche per il modo in cui intendiamo la lotta di classe nel suo rapporto con le lotte di confine. Per dirla nei termini più semplici, in particolare a fronte della distensione sociale dei processi di valorizzazione che contraddistingue il capitalismo contemporaneo mi pare difficile sostenere una concezione critica dell'economico centrata sulla produzione di merci e amputata della riproduzione sociale. La stessa Fraser, del resto, scrive che la distinzione tra lotte di classe e lotte di confine ha valore “analitico”, considerato che “nel mondo reale” la maggior parte dei conflitti contiene “elementi dell'una e delle altre” (Fraser e Jaeggi 2018, p. 168). Resta tuttavia l'impressione che l'enfasi posta sulle lotte di confine finisca per relegare la lotta di classe in una sfera della “produzione” intesa in modo molto tradizionale, come ambito dominato dal rapporto di lavoro salariato “libero”.

5. Lo sfruttamento in discussione

Se è vero, come Fraser riconosce, che oggi la riproduzione sociale è sempre più strutturalmente compenetrata da logiche di finanziarizzazione e contrattualizzazione, a esserne alterate sono le stesse “ontologie di pratica sociale e di ideali normativi” che sono presenti al suo interno come momenti costitutivi. L'antagonismo che si esprime nelle “lotte di confine” ne risulta se possibile intensificato, ma tocca un punto essenziale nei processi di valorizzazione e non soltanto un loro “presupposto”. Le lotte di confine si caricano qui di significati ulteriori proprio per via di questa estensione dei processi di valorizzazione, a cui corrisponde la necessità di ampliare il concetto di lotta di classe, in una prospettiva in fondo non distante da quella che si è vista nel manifesto per un femminismo del 99% scritto da Fraser insieme ad Arruzza e Bhattacharya. Non si tratta certo di negare la specificità di singole lotte e l'utilità analitica di una distinzione come quella proposta da Fraser sostenendo che ogni lotta è lotta di classe (senza vedere cioè che ci sono lotte di confine non meno importanti per il fatto di non essere “anticapitalistiche”). Piuttosto, il punto è portare l'attenzione sugli elementi trasversali che connettono quelle lotte e indicano la possibilità di costruire coalizioni tra eterogenee esperienze soggettive di assoggettamento al capitalismo contemporaneo. Le lotte di confine di cui parla Fraser, del resto, sono per molti versi collegate al lavoro – al lavoro di cura nel senso ampio di cui si è detto ma

anche ai processi che, nel tempo della “flessibilità”, ridefiniscono continuamente la composizione del lavoro vivo nella società capitalistica. Mi pare un punto importante, illustrato nel modo più preciso dall’esperienza dei e delle migranti ma lungi dall’essere limitato questa esperienza: la “formazione” della soggettività messa al lavoro, l’ingresso dunque nella forza lavoro, passa attraverso l’incontro con molteplici confini, lungo i quali si determinano lotte che si prolungano nella vita lavorativa e non investono dunque semplicemente i “presupposti” della produzione.

È in questa prospettiva che conviene esaminare criticamente quello che, come già si è visto, rappresenta lo snodo concettuale fondamentale attorno a cui ruota l’ampliamento dell’analisi del capitalismo proposto da Fraser, ovvero la distinzione tra sfruttamento ed espropriazione. Un riferimento importante è qui il lavoro di David Harvey, che in un libro del 2003 ha in qualche modo esteso la tesi della continuità della marxiana “accumulazione originaria” sostenendo che appare “irragionevole” chiamare “originario” un “processo in atto” e proponendo il concetto di “accumulazione per espropriazione (*dispossession*)” per cogliere un insieme di modalità operative del capitale che esistono accanto alla sua “riproduzione allargata”, basata sullo “sfruttamento del lavoro vivo nella produzione” (Harvey 2006, pp. 121-122; cfr. Fraser 2014b, p. 60). Il contributo di Harvey consente indubbiamente di dare il rilievo che meritano a processi e lotte che sono a lungo rimasti ai margini delle tradizionali teorie marxiste del capitalismo, offrendo tra l’altro un punto di vista efficace per una ridefinizione del concetto di imperialismo sulla traccia di alcune intuizioni di Rosa Luxemburg. Si comprende quindi la sua influenza all’interno dei dibattiti successivi, ad esempio attorno al cosiddetto “neo-estrattivismo” in America Latina (cfr. Gago e Mezzadra 2017). Al tempo stesso, si può notare che mentre la categoria di espropriazione elaborata da Harvey presenta elementi di indubbia originalità il modo in cui è inteso nei suoi scritti lo sfruttamento rimane del tutto tradizionale e in qualche misura ortodosso. Marx è certo criticato per avere inteso in termini esclusivamente storici i processi di espropriazione come antefatto del pieno dispiegamento dei rapporti di sfruttamento. Ma questo stesso schema viene reinterpretato e riproposto in termini “logici”, senza mettere cioè in discussione la separazione concettuale tra espropriazione e sfruttamento, ovvero il fatto che la prima costituisca necessariamente il presupposto del secondo.

Nancy Fraser condivide con Harvey questa prospettiva. L’espropriazione, scrive, non è certamente da porre in antitesi allo sfruttamento, costituisce piuttosto “una sua condizione di possibilità” (Fraser 2023, p. 18). Di più, la distinzione tra i due concetti si traduce nella produzione di figure soggettive del tutto diverse, nella cui compresenza è individuato un tratto strutturale del capitalismo. Ancora una volta, il concetto di sfrutta-

mento proposto da Fraser mostra tuttavia caratteri del tutto tradizionali, considerato che le “lavoratrici e i lavoratori sfruttati” sono descritti come individui a cui “è accordato lo status di portatori di diritti e cittadini che possono valersi della protezione dello Stato e che dispongono liberamente della propria forza lavoro”. Al contrario, “coloro che sono soggetti all’espropriazione sono costituiti come esseri non liberi, dipendenti e spogliati di ogni protezione politica, resi inermi”. La razza, in particolare, gioca un ruolo di primaria importanza nel processo di continua produzione di popolazioni “intrinsecamente espropriabili” (Fraser e Jaeggi 2018, p. 41). Al pari del lavoro di Harvey, quello di Fraser ha contribuito in modo significativo negli ultimi anni a dare rilievo teorico e politico alla condizione e ai movimenti dei soggetti dell’espropriazione, strappandoli alla marginalità a cui sono stati spesso relegati anche da chi focalizzava la propria critica sullo sfruttamento. In particolare, ha mostrato in modo convincente come i processi di espropriazione attraversino e in qualche modo organizzino nel capitalismo contemporaneo la riproduzione sociale. Si tratta di indubbi meriti, riconosciuti e assunti in molti dibattiti critici. Mi pare tuttavia che il suo modo – lo ripeto: molto tradizionale – di intendere lo sfruttamento non le abbia consentito di proporre un’analoga analisi delle radicali trasformazioni che hanno contemporaneamente investito la *produzione*, anch’essa ormai potentemente riorganizzata da processi di espropriazione.

Che lo sfruttamento riguardi “portatori di diritti e cittadini ... che dispongono liberamente della propria forza lavoro” è oggi un presupposto decisamente implausibile. L’idea di un rapporto lavorativo “standard” caratteristico del capitalismo può certo trovare appoggio in alcune pagine di Marx, ma è stata criticata dal punto di vista tanto storico quanto teorico (cfr. Mezzadra 2021). Soprattutto, se è pur vero che ha conosciuto molteplici realizzazioni nell’età del fordismo, è stata violentemente attaccata e destrutturata negli ultimi decenni in diverse parti del mondo. I soggetti dell’espropriazione non sono oggi esterni al mondo della produzione, entrano, sia pure in modo differenziale e gerarchico, all’interno della composizione del lavoro vivo e fanno dunque esperienza dello sfruttamento. Lo stesso processo lavorativo è poi contraddistinto, in settori strategici, dalla continuità di processi di espropriazione, come mostrano ad esempio ricerche sul lavoro di piattaforma, sulla logistica e sui magazzini di Amazon (cfr. Delfanti 2023). La stessa riproduzione sociale tende a non essere più soltanto un “presupposto” della produzione, diventando – al pari della circolazione – un ambito cruciale per la valorizzazione del capitale. È a fronte di questi processi, qui necessariamente soltanto accennati, che diventa necessario ripensare il concetto di sfruttamento andando oltre la stessa definizione marxiana (cfr. Mezzadra e Neilson 2018). Ancora una volta, non si tratta di abbandonare la di-

stinzione tra espropriazione e sfruttamento, ma piuttosto di dare rilievo teorico ai momenti in cui si intrecciano, che sono anche i momenti in cui si manifesta nel modo più intenso il carattere antagonistico del rapporto di capitale. Quel che il concetto di sfruttamento consente di evidenziare è la *sproporzione* tra la potenza del lavoro vivo e la miseria della “ricchezza” accumulata dal capitale. Lo stesso ampliamento del “socialismo” a cui Fraser generosamente lavora non può che assumere questa sproporzione come uno dei suoi punti di partenza essenziali – riqualificando quel rompicapo della trasformazione che come si è visto costituisce l’“unico problema” attorno a cui ruota la sua ricerca.

Bibliografia

- Arruzza, C., T. Bhattacharya e N. Fraser. 2019. *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Laterza, Bari – Roma.
- Bhattacharya, T. (a cura di). *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Re-centering Oppression*, Pluto Press, London, 2017.
- Bohrer, A.J. 2019. *Marxism and Intersectionality. Race, Gender, Class, and Sexuality Under Contemporary Capitalism*. Transcript, Bielefeld.
- Boltanski, L. e È. Chiapello. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.
- Cooper, M. 2017. *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone Books, New York.
- Davis, A. 2016. *Freedom is a Constant Struggle. Ferguson, Palestine, and the Foundations of a Movement*, Haymarket Books, Chicago, IL.
- Delfanti, A. 2023. *Il magazzino. Lavoro e macchine ad Amazon*, Codice, Torino (ed or. 2021).
- Esping-Andersen, G. 1990. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Polity Press, Cambridge.
- Ferrara, A. (a cura di). 1992. *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma.
- Fraser, N. 2008. *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Polity Press, Cambridge.
- Fraser, N. 2014a. *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, ombre corte, Verona (ed or. 2013).
- Fraser, N. 2014b. *Behind Marx's Hidden Abode*, in “New Left Review”, 86, pp. 55-72.
- Fraser, N. 2016a. *Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism. A Reply to Michael Dawson*, in “Critical Historical Studies”, Spring.
- Fraser, N. 2016b. *Contradictions of Capital and Care*, in “New Left Review”, 100, pp. 99-117.
- Fraser, N. 2017. *Why Two Karls Are Better Than One: Integrating Polanyi and Marx in a Critical Theory of the Current Crisis*, DFG-Kollegforscher_innen-gruppe Postwachstumsgesellschaften, Working Paper 1/2017.

- Fraser, N. 2018. *From Exploitation to Expropriation. Historic Geographies of Racialized Capitalism*, in "Economic Geography", XCIV, 1, pp. 1-17.
- Fraser, N. 2019. *The Old is Dying and the New Cannot Be Born*, Verso, London – New York.
- Fraser, N. 2023. *Capitalismo cannibale*, Laterza, Bari – Roma (ed. or. 2022).
- Fraser, N. e A. Honneth. 2007. *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma (ed. or. 2003).
- Fraser, N. e R. Jaeggi. 2018. *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge.
- Gago, V. e S. Mezzadra. 2017. *A Critique of the Extractive Operations of Capital: Toward an Expanded Concept of Extractivism*, in "Rethinking Marxism", XXIX, 4, pp. 574-591.
- Harvey, D. 2006. *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 2003).
- Johnson, G.Th. e A. Lubin. 2017. *Futures of Black Radicalism*, Verso, London – New York.
- Lee Downs, L. e J. Laufer. 2012. *Nancy Fraser, Rebel Philosopher. An Interview*, in "Travail, genre et sociétés", XXVII, 1, pp. 5-27.
- Mezzadra, S. 2018. *In the Marxian Workshops. Producing Subjects*, Rowman & Littlefield, London.
- Mezzadra, S. 2021. *Oltre il riconoscimento. Piattaforme digitali e metamorfosi del lavoro*, in "Filosofia politica", XXXV, 3, pp. 487-502.
- Mezzadra, S. e B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham, NC – London.
- Mezzadra, S. e B. Neilson. 2012. *Borderscapes of Differential Inclusion: Subjectivity and Struggles on the Threshold of Justice's Excess*, in È. Balibar – S. Mezzadra – R. Samaddar (eds), *The Borders of Justice*, Temple University Press, Philadelphia, PA, pp. 181-203.
- Mezzadra, S. e B. Neilson. 2018. *Entre extraction et exploitation: des mutations en cours dans l'organisation de la coopération sociale*, in "Actuel Marx", 1 (63), pp. 97-113.
- Mezzadra, S. e B. Neilson. 2019. *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism*, Duke University Press, Durham, NC – London.
- Petruciani, S. (a cura di). 1992. *Marx in America. Individui, etica, scelte razionali*, Editori Riuniti, Roma.
- Polanyi, K. 1974. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino (ed. or. 1944).
- Rigo, E. 2022. *La straniera, Migrazioni, asilo, sfruttamento in una prospettiva di genere*, Carocci, Roma.
- Robinson, Cedric. 2000. *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC (ed. or. 1983).
- Roediger, D. 2017. *Class, race, and Marxism*, Verso, London – New York.
- Taylor, Ch. 1994. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, ed. by A. Gutman, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Taylor, K.-Y. 2016. *From #Blacklivesmatter to Black Liberation*, Haymarket Books, Chicago, IL.

Verso una nuova teoria dello sfruttamento Dialogando con Nancy Fraser

The essay discusses Nancy Fraser's work taking as a point of departure her famous controversy with Axel Honneth on redistribution and/ vs. recognition. The way in which Fraser frames gender and race in that controversy is taken as a guiding thread for the analysis of her writings on the relation between sexism, racism, and capitalism in the following years. Race and gender have been key to the plea that the very notion of capitalism needs to be expanded, in particular to include social reproduction. Fraser's contribution to feminist debates over the last years is discussed from this angle, emphasizing her attempt to combine Marx and Polanyi to forge a critical theory of capitalism up to the challenges of the present. The essay ends with an analysis of the important distinction proposed by Fraser between the concepts of expropriation and exploitation. A critique of the narrow way in which the latter is understood and an attempt to outline an expanded theory of exploitation conclude the essay.

KEYWORDS: recognition; gender and race; capitalism; expropriation; exploitation.

Vanessa Riela

Nancy Fraser e il dibattito sul socialismo nel XXI secolo

Con l'esclamazione "il socialismo è tornato" Nancy Fraser esordisce nel suo testo *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo* (2020) imponendo una sfida intellettuale coraggiosa e impegnativa: ripensare lo statuto concettuale del socialismo e indagare le sue implicazioni normative. D'altronde non è casuale che la filosofa apra questa breve opera con la stessa enfasi con cui un anno prima in *Capitalismo. Una conversazione con Rabel Jaeggi* (2019), faceva risaltare il rientro sul palcoscenico intellettuale della parola capitalismo – omessa per un lungo periodo dal dibattito accademico e pubblico. Si tratta di una vera e propria trasformazione ideologica delle nozioni di socialismo e capitalismo nella tradizione della teoria critica determinato da una frattura storica: la crisi del 2008. Thomas Piketty in *Capitale e Ideologia* sostiene, infatti, che con il 1989 e la caduta del muro di Berlino "la riflessione sul superamento del capitalismo" si è congelata "quasi fino alla grande recessione del 2008": solo dopo quest'ultima "il pensiero su come migliorare l'integrazione delle forze economiche è stato ripreso" (Piketty 2020, p.52).

Anche lo storico britannico Eric J. Hobsbawm nella sua periodizzazione del Novecento - che definisce con la iconica espressione "il secolo breve" - ribadisce che il crollo del socialismo reale ha segnato la fine di un'epoca e l'inizio di una nuova. Se nel Novecento era senso comune "pensare alla moderna economia industriale in termini di un'opposizione binaria tra il socialismo e il capitalismo come alternative mutuamente escludentisi" (Hobsbawm 1994, p. 16), il collasso dell'URSS e il conseguente sconvolgimento delle relazioni politiche è stato dirimente nell'eclisse dell'ideologia comunista. È l'instabilità di un avvenire ignoto e precario, secondo Hobsbawm, a fare da padrone nello scenario degli anni Novanta: "alla fine del secolo è stato possibile per la prima volta capire come sarà un mondo nel quale il passato [...] ha perso il suo ruolo, in cui le vecchie mappe e carte che hanno guidato gli esseri umani [...] nel loro viaggio attraverso la vita non raffigurano più il paesaggio nel quale ci muoviamo, né il mare sul quale stiamo navigando" (ivi, p. 30). La cesura rappresentata dal 1989 è stata non a caso al centro di un ampio dibattito.

to: un anno dopo la pubblicazione de *Il Secolo breve* lo storico francese François Furet pubblicava, da una prospettiva antitetica rispetto a quella hobsbawmiana, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo* (1996), tracciando un bilancio liquidatorio e tutto in negativo dell'esperienza del socialismo reale (Furet 1995, p. 554); tra le più recenti pubblicazioni sulla vicenda socialista nel Novecento si ricorda, invece, *L'eclisse della socialdemocrazia* (2010) di Giuseppe Berta il quale rintraccia le cause della dissoluzione della socialdemocrazia nel fallimentare progetto di addomesticamento del capitalismo che avrebbe dissipato qualsiasi tentativo di superamento radicale del sistema economico dominante.

Il presente lavoro persegue la finalità di ricostruire il percorso di rinascita intellettuale dell'idea di socialismo attraverso l'incrocio dialogico della prospettiva fraseriana e di alcuni autori che a partire dalla crisi del 2008 hanno re-interrogato tale concetto. In particolar modo, il contenuto dell'articolo è organizzato secondo la seguente struttura: dopo una disamina della prospettiva fraseriana sulla questione socialista proseguirò facendo interagire le traiettorie analitiche tracciate da Nancy Fraser e Axel Honneth nei due lavori che gli autori dedicano proprio a tale riconcettualizzazione: il già citato *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?* e *L'idea di socialismo. Un sogno necessario* (2016); passerò ad indagare la relazione che interseca il pensiero di Fraser e quello che il filosofo politico canadese – noto sostenitore del marxismo analitico – Gerald Allan Cohen ha formulato in *Why not socialism?*; infine prenderò in considerazione la visione programmatica immaginata dal sociologo marxista statunitense – attento studioso della stratificazione di classe e profondo sostenitore delle utopie concrete – Erik Olin Wright, contenuta nel testo *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia* (2018). Questi tre confronti sono finalizzati a far emergere – su aspetti diversi – le specificità dell'approccio fraseriano alla questione del rinnovamento del socialismo nel XXI secolo. Dal momento che, come vedremo, l'analisi fraseriana sul tema incrocia altre questioni al centro della sua riflessione – come ad esempio la giustizia e l'anticapitalismo – sarà impossibile esimersi da un confronto più ampio con diversi riferimenti della sua produzione.

Nancy Fraser e una sfida impellente: cosa vuol dire socialismo oggi?

Per evitare di incorrere in una confusione metodologica e per fissare i termini di paragone sull'argomento “socialismo” tra i filosofi citati è utile fare una premessa sul testo di Nancy Fraser *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?*. In questo breve scritto la filosofa, rielaborando alcune intuizioni teoriche sullo statuto del socialismo contemporaneo che aveva già enucleato in opere precedenti (cfr. Fraser 2019; Fraser 2018), sottolinea

come il processo di rinnovamento di questo concetto sia indissolubile da una riflessione stringente sulle contraddizioni prodotte dal sistema capitalistico. L'autrice conduce la sua teoria in direzione anticapitalista adottando una categoria concettuale specifica: il capitalismo come un *ordine sociale istituzionalizzato*, ovvero un'embricatura interrelazionale tra il regno economico delle forze produttive e i regni non economici della sfera sociale. È proprio tale relazione inestricabile che renderebbe le condizioni di possibilità del capitalismo stesso come fa notare Facundo Nahuel Martin (Martin 2020, pp. 161-192). Il sistema non viene descritto più come una macchina auto-perpetuante che si fonda (e regola la società) sugli imperativi del libero scambio di mercato – tra i quali la spinta illimitata all'egoismo privato e l'illimitato desiderio di accumulazione – ma viene inquadrato come il legame interdipendente di quattro regni: il regno della riproduzione sociale che comprende il lavoro di cura dei figli e “le attività di sviluppo delle persone”; il regno dello sfruttamento ovvero il lavoro dipendente; il regno della natura non umana; infine, il regno dei beni pubblici che consta degli ordinamenti legali che “garantiscono – ad esempio – i diritti di proprietà” (Fraser 2020a, pp. 14-7).

Fraser inaugura una nuova prospettiva epistemica sul capitalismo, secondo la quale la sua intrinseca logica del valore modellerebbe “il mondo e la grammatica delle nostre vite” (Fraser 2019, p. 48). Ma a tal punto si pone un interrogativo: se la povertà, l'annientamento delle condizioni di una vita buona sono da imputare ai meccanismi cancerogeni del mercato capitalistico, la soluzione consiste nel superamento del mercato come modalità di sussistenza della società? È possibile ipotizzare una forma di convivenza più armonica tra il livello economico mercantile e il livello sociale e politico senza che il primo cannibalizzi il secondo? Attraverso il confronto tra la prospettiva di Nancy Fraser e quelle di Axel Honneth, Gerald Allan Cohen e Erik Olin Wright nei prossimi paragrafi cercheremo di far emergere quali risposte sono state offerte dalla filosofa americana a tali interrogativi.

Vita buona o giustizia sociale: uno slittamento concettuale solo formale?

L'indagine di Axel Honneth e Nancy Fraser si incontra nella medesima traiettoria: conservando il bagaglio analitico ereditato dalla Scuola di Francoforte, essi condividono l'idea secondo la quale un rinnovamento del socialismo può avvenire solo ripensando la tradizionale *teoria critica* alla luce della dialettica tra immanenza e trascendenza. È, infatti, su questo livello che si giocherà il rapporto tra Honneth e Fraser e le cui differenze emergono chiaramente nel testo *Redistribuzione o riconoscimento?*

Lotte di genere e disuguaglianze economiche (2020). Le due visioni muovono, specularmente, da due assunti comuni: il collasso del paradigma del lavoro e della produzione come principio di trasformazione immanente al processo storico, in quanto manifestazione degli auto-evidenti interessi proletari e lo sforzo teorico di legare la concezione di socialismo a quella di anticapitalismo. Secondo i due filosofi sottrarre all'intuizione socialista il suo contenuto sostanziale di critica antisistema significa svuotare la nozione stessa della sua forza trasformativa e farla albergare in un'area che trascende, dissolvendolo, il contatto con il reale. La costruzione di una nuova versione del socialismo deve fondarsi su tale embricatura analitica e congiungersi ad un'urgenza attuale incombente: evitare di cadere nel settarismo economicista tipico dei primi socialisti e della visione marxista tradizionale, che cristallizza le relazioni sociali in un unico punto della produzione ovvero quello tra proprietari dei mezzi di produzione e coloro che vengono sfruttati nella loro forza lavoro¹.

Se si esaminano le produzioni di Fraser e Honneth notiamo, infatti, l'articolazione di questa urgente idea: la prima – rigettando la rigidità monistica dell'economicismo che interpreta l'economia come una datità che si autopropaga e che addomesticando le norme sociali colonizzerebbe habermasianamente il mondo vitale – propone di riconsiderare “la nostra visione sia del capitalismo, sia del socialismo incorporando al loro interno i rapporti strutturali tra questioni che sono generalmente considerate secondarie, su tutte genere, sessualità, nazionalità, ecologia e democrazia” (Fraser 2020a, p. 7); il secondo si muove sulla stessa lunghezza d'onda quando rimprovera ai primi socialisti l'incapacità di “riconoscere la differenziazione funzionale” come tratto caratteristico delle società moderne e quindi di non concepire anche “la sfera privata dei domini sociali del matrimonio e della famiglia” come “un campo di applicazione dell'idea di libertà sociale” (*ibidem*). Un'idea di libertà sicuramente germogliata dai corpi riversati nelle strade della Francia del 1789, ma la cui aspettativa sociale è rimasta disattesa in quanto i primi socialisti “allorché tentarono di delineare il profilo delle relazioni familiari future, non fecero che ritornare sulla questione dei rapporti di produzione: si concentrarono unilateralmente sul ruolo della famiglia nel quadro dei rapporti di lavoro” (Honneth 2016, pp. 107-109) producendo un incorporamento funzionale della sfera intima nel processo economico. È sulla scia di tale critica che egli costruisce la sua teoria del riconoscimento attingendo alla proposta hegeliana di distinzione delle “diverse sfere d'azione a seconda dei loro compiti specifici” (*ivi*, p. 103). Honneth delinea, in tal modo,

¹ Come fa notare Giorgio Fazio: “non si tratta solo di de-mercificare il lavoro ma anche di risarcire tutto il mondo extra-economico dei lavori di cura, della tutela dell'ambiente, delle pratiche di una democrazia partecipativa”; (Fazio, 2020).

tre sfere di riconoscimento, ognuna delle quali è governata da un principio normativo diverso: la sfera dell'agire economico, quella delle relazioni personali e quella della formazione della volontà democratica (ivi, p. 113); l'interazione tra queste tre sfere è paragonata dal filosofo ad un organismo vivente in cui tutte le parti sono connesse funzionalmente (cfr. Romero Cuevas 2020, pp. 85-106).

Se ammettiamo l'idea secondo la quale non vi è un assorbimento perentorio delle sfere non economiche ma è necessaria una ristrutturazione democratica dei campi, allora è utile definire i principi guida che possono far vivere quello che Honneth definisce "il sogno necessario del socialismo": lo stesso rappresentante della scuola di Francoforte sottolinea come il fine di trovare "un'istanza di fatticità nel progresso sociale che spinge al di là del sistema sociale dato" (Honneth 2020, p. 226) impone lo sforzo teorico di stabilire "un punto di riferimento empirico" (Fraser 2020b p. 216). Quest'ultimo viene articolato all'interno della cornice teorica di vita buona che fonda il retroterra psicologico-morale della filosofia di Honneth e che trova la sua più compiuta realizzazione nella concettualizzazione dello sviluppo umano. Per essere più precisi, per Honneth un rinnovamento del socialismo che abbia il fine di "armonizzare i principi di libertà, uguaglianza e solidarietà" (Honneth 2016, p. 132) non può limitarsi "a migliorare una data concezione della giustizia sociale", ma deve inventare nuovi concetti che guardino al futuro e che possano essere rilanciati in un'ottica "postmarxista": "si tratta di individuare per i singoli elementi di teoria della società e della storia del socialismo classico delle formulazioni più astratte e conformi al nostro tempo" (ivi, pp. 72-3).

Se sia Honneth che Fraser condividono il presupposto secondo il quale bisogna far emergere "il potenziale normativo" dalla stessa realtà sociale in quanto "strettamente legato alla struttura degli interessi umani" (Honneth 2020, p.264), lo stesso non può dirsi per quel che concerne i paradigmi che i filosofi scelgono di adottare per avanzare la diagnosi del capitalismo. Secondo Nancy Fraser, ad esempio, costruire un nuovo ordine sociale significa stabilire tre assi della giustizia sociale – ovvero redistribuzione, riconoscimento e rappresentanza politica – in quanto, come evidenzia nel suo ultimo lavoro *Cannibal Capitalism* (2022), le innate tendenze autodestabilizzanti del capitalismo sono interrelate sia ad una dominazione di classe che alle asimmetrie di genere e sesso, razza, oppressione imperialista e dominio politico.

Già all'alba della grande recessione del 2008 in *La bilancia della giustizia. Ripensare lo spazio politico in un mondo globalizzato* (2012) la filosofia elabora una visione ampia della nozione di giustizia sociale partendo da una critica serrata al modo in cui nel presente essa viene teorizzata e applicata in ambito normativo e sociale. Fraser, infatti, mostra come

la comparazione diffusa della giustizia allo strumento della bilancia sia problematica: i due piatti che impersonificano le istanze antropologiche del giudice – il quale con l'istanza dell'equilibrio morale soppesa i meriti relativi alle rivendicazioni in conflitto – e del geografo – il quale con lo strumento della mappa configura le relazioni spaziali – peccano di un difetto di imparzialità, in quanto non soddisfano la complessità differenziale della “pluralità di forme di giustizia in competizione tra loro, di idiomi concorrenti per articolare le rivendicazioni” (Fraser 2008) e di un problema di inquadramento dei confini che delimitano il chi e il come della giustizia. Oggi, a detta della filosofa, dobbiamo confrontarci con ontologie incommensurabili tra loro in virtù del nuovo riallineamento post-westfaliano delle relazioni geopolitiche nel quale il criterio normativo per definire il chi della giustizia non può essere più l'unità territoriale ma deve coinvolgere un processo di deliberazione democratica più ampia. In tale spazio teoretico emerge la sfida di adottare un approccio trasformativo che fondi una visione democratica, post-occidentale e dialogica della giustizia come parità partecipativa (cfr. Ferrarese 2015) contra il travisamento metapolitico nel quale Stati occidentali ed élites transnazionali monopolizzano l'attività di definizione delle cornici di giustizia. (Fraser 2008).

Il punto di rottura tra Honneth e Fraser risiede proprio su questo terreno epistemologico: se per il primo il principio di riconoscimento equivale ad un principio regolativo dei processi sociali, motivo per cui per erodere le condizioni di “asservimento, coercizione, dominio e costrizione” (Honneth 2016, p. 124) è necessario fare ricorso ad “una concezione etica delle forme di partecipazione necessarie allo sviluppo umano” (Fraser 2020b, p. 252), per la seconda la distribuzione, il riconoscimento e la rappresentanza politica sicuramente generano tipi di ingiustizia analiticamente distinti (maldistribuzione, misconoscimento e travisamento) ma “non occupano sfere separate”, anzi – aggiunge la filosofa – “si compenetrano per generare modelli complessi di subordinazione” (ivi, p. 236).

Tuttavia, prescindendo da quello che Fraser ha definito con l'espressione “sofferenza prepolitica” o “psicologia quasi trascendentale” (ivi, p. 224; cfr. Baptista 2020, pp. 36-61) honnethiane delle differenze epistemologiche che sussistono tra essi è possibile inquadrare entrambi i sistemi di pensiero all'interno di una stessa cornice che trae le sue origini dalla concezione habermasiana di agire comunicativo: infatti, per entrambi l'origine di questi ordini di subordinazione è l'ostacolo alla partecipazione paritaria nell'interazione sociale.

Il campeggio come allegoria del socialismo

La figura del campeggio adottata da Gerald Allan Cohen in *Why Not Socialism?* è uno strumento simbolico per immaginare un modello di interazione socialista e democratico in cui tutti gli attori sociali si sentono partner della comunità. È, infatti, nella gestione e interazione di ciascun membro del gruppo del campeggio che possiamo vedere la realizzazione di alcuni principi costitutivi del socialismo: l'egualianza e la comunità. Nello specifico quest'ultimo principio è definito da Cohen come "il principio antimercato" per eccellenza (Cohen 2009, p. 39) in quanto fonte di autenticità e di dono: se il leitmotiv del sistema capitalistico è il desiderio infinito di accumulazione che incorpora il soggetto in una logica feticista, la reciprocità comunitaria rigetta per statuto questa modalità relazionale. Nel luogo ontologico del campeggio "io produco nello spirito di un impegno verso i miei simili: io desidero servire loro mentre sono servito da loro e ne traggio soddisfazione"; si tratta di un processo di soggettivazione basato sul tra delle relazioni che performa un vero e proprio meccanismo di riconoscimento reciproco non strumentale. L'interazione sociale eguale e comunitaria, in maniera speculare, svela e supera i caratteri di avidità e di paura che sottendono i rapporti di mercato capitalistico nel cui contesto comunicativo gli altri sono visti come "possibile risorsa di arricchimento e di minaccia al proprio successo" (ivi, p. 40-1).

Lo stesso Cohen avanza una critica fortemente morale a tale agire comunicativo (sulla scia di quella di Honneth) nel momento in cui lo definisce come un "orribile modo di vedere le altre persone" (*ibidem*). Si ricorda, infatti, che secondo Axel Honneth il riconoscimento è una componente fondamentale "per lo sviluppo umano di un'identità completa" (Fraser 2020b, p. 247).

Infatti possiamo notare come "l'autostima radicata nell'apprezzamento sociale del valore del proprio lavoro" o "la sicurezza in se stessi assicurata dalla cura amorosa" honnethiana (ivi, p. 244) corrisponde alla cooperazione comunitaria teorizzata da Cohen. O ancora, possiamo rivenire nei sentimenti di rispetto e simpatia che, attraverso il riconoscimento, conducono ad un' "autorelazione sana" (*ibidem*) il ragionamento coheniano secondo il quale se ognuno ha "simili opportunità per prosperare e per rilassarsi" tale condizione si rivela necessitante per la "prosperità e il relax altrui" (Cohen 2009, pp. 4-5)².

² In riferimento alla cooperazione comunitaria Stefano Petrucciani riferisce che: "la cooperazione socialista della dedizione disinteressata per il bene degli altri potrebbe essere intesa nel senso secondo il quale ognuno si adopera spontaneamente per il bene degli altri non perché pensa che gli altri faranno altrettanto in una situazione di recipro-

Se volessimo applicare questi criteri valoriali – della mutualità, dello spontaneo benessere collettivo che parte dal sé – alla fattualità della realtà sociale, la prospettiva teorica della parità partecipativa di Nancy Fraser è uno strumento importante per l'elaborazione di una *teoria critica* e “della pratica politica democratica” (ivi, p. 97). Già in *Che cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?* la filosofa esplicita che una visione ampia di socialismo deve “democratizzare la definizione stessa e i confini, le stesse strutture, che costituiscono il politico” (Fraser 2020a, p. 33) e costruire “meta aree deliberative”, nonché “spazi critici di dibattito in cui gli interlocutori discutono i meriti delle varie forme di partecipazione sociale” (Fraser 2020b, p. 252). Tale “lavoro metapolitico di ristrutturazione dei campi” (Fraser 2020a, p. 38) che ha come obiettivo quello di “rendere visibili i modi in cui le disuguaglianze sociali distorcono la sfera pubblica inclusiva, formalmente esistente, e interdiccono l'interazione discorsiva al suo interno” (Fraser 2010, p. 109) secondo Fraser deve essere condotto a partire dalla riconcettualizzazione e storicizzazione di una categoria emblematica: quello di sfera pubblica. Mutuando tale concetto dal testo di Jürgen Habermas del 1962 – *Storia e Critica dell'opinione pubblica* – Fraser prosegue storicizzando le relazioni tra pubblico e privato nella società tardo-moderna al fine di tener conto dei processi di differenziazione funzionale e non incorrere nell'esito tragicamente fallimentare dei primi socialisti. Per la filosofa la coesistenza di formazioni sociali fortemente stratificate e multiculturali (ivi, p. 110) – ci costringono all'istituzione di una pluralità di sfere normativo-sociali affinché si garantisca la democratizzazione dei confini stessi di giustizia. L'obiettivo polemico di Nancy Fraser è la ripresa da parte di Habermas dell'originario, ma inespresso, “potenziale utopico” insito nel modello liberal-borghese di sfera pubblica. Nello specifico l'appello liberale ad una “libera discussione razionale” (ivi, p. 98-9) avulso dalla particolarità degli interessi privati è una mistificazione sottile ed escludente, che ha solo incoraggiato la reificazione di una classe emergente. Pertanto, non dobbiamo confrontarci solo con una mancata realizzazione della cornice normativa e del debole principio di parità partecipativa proclamato dall'ideale liberale ma soprattutto con una chiara scelta ideologica che ha rafforzato i privilegi di un gruppo sociale a scapito di altre sfere pubbliche: “la burocrazia pubblica” è stata così configurata come “il primo sito istituzionale per la costruzione del consenso, che definisce i nuovi modi di dominazione egemonica” (ivi, pp. 101-4).

Da qui la necessità di operare un vero e proprio “slittamento gestaltico” (ivi, p. 103) del concetto di sfera pubblica che tenga in considerazio-

ne i “contro-pubblici subalterni” (ivi, p. 111) vale a dire sfere pubbliche marginalizzate che per conquistare il proprio spazio di azione comunicativa hanno inventato nuove “vie di accesso ai discorsi pubblici della vita politica”: è il caso degli afro-americani statunitensi che nel periodo 1880-1920 hanno scelto di farlo nell’unico posto “in cui potevano farlo”, ovvero “la chiesa nera” (ivi, p. 102).

La sfera pubblica globale a cui si ispira Habermas, per Nancy Fraser è una campana di vetro per pochi eletti in quanto “i membri dei gruppi subordinati non hanno arene per la deliberazione circa le loro esigenze, i loro obiettivi e strategie” (ivi, p. 111): se la speranza originariamente coltivata da questo luogo era quello di neutralizzare tutte le differenze di status legate a “differenze di nascita, di fortuna, di capacità”, la realizzazione di questo ideale si è dovuto scontrare con degli “impedimenti informali alla parità partecipativa” (ivi, p. 106). Infatti, l’astrazione normativa del “siamo formalmente tutti uguali” ed il processo di spersonalizzazione dai caratteri soggettivi di ciascuno che risponde al dispositivo del “come se” (*ibidem*), fondato sull’eguaglianza astratta della legge formale, hanno messo tra parentesi le disparità di status impedendo, in tal modo, l’istituzionalizzazione di un’arena d’interazione discorsiva realmente accessibile.

Per Nancy Fraser è doveroso, pertanto, alla luce delle risorse concettuali fornite da Habermas, ripensare il concetto di sfera pubblica in un’ottica post borghese che invece di estromettere le disuguaglianze sociali le elimini (cfr. ivi, p. 116) alla radice consentendoci di “prefigurare un ruolo più significativo per (almeno alcune) sfere pubbliche autonome dalla mera formazione di parere autorevole, rimosso dal processo decisionale” (ivi, p. 124).

Sebbene la filosofa evidenzi come il compimento di un progetto socialista trasformativo non possa essere ridotto ad un unico approccio disciplinare – ma necessiti di un dialogo che intersechi sia *framework* di definizione teorica che di ripensamento degli strumenti programmatici-, in *Fortune del femminismo* si possono rinvenire degli esempi propositivi che chiarificano il possibile uso applicativo del concetto di parità partecipativa citato.

Infatti, in tale testo Fraser promuove una risignificazione e ristrutturazione globale dell’ordine di genere centrato sulla “cura universale” (Fraser 2014, p. 163): ancorata al principio mobilitativo della parità partecipativa – o meglio, come risultato del percorso fenomenologico che muove da tale categoria – la filosofa delinea una nuova visione del lavoro. In contrapposizione al modello del *breadwinner* universale – tipico della concezione post-industriale della società – che “trasferiva la maggior parte del lavoro di cura al mercato e allo Stato” (ivi, p. 157) deresponsabilizzando nuovamente l’uomo dalle attività di cura, il modello supportato

da Nancy Fraser universalizza l'attuale archetipo che femminilizza queste attività – naturalizzandole – e ne sottolinea l'intrinseca necessità ad una sua estensione al genere maschile che in tal modo non seguirebbe più un percorso differente e più privilegiato nel mondo produttivo. L'autrice sostiene, infatti, che “tutti gli impieghi lavorativi sarebbero progettati per lavoratori che hanno responsabilità di cura; tutti avrebbero una settimana lavorativa più breve rispetto all'attuale impiego a tempo pieno; tutti sarebbero supportati da servizi a sostegno dell'occupazione” (ivi, p.163). Inoltre, è necessario – per contrastare la povertà e la marginalizzazione delle donne nel mondo lavorativo – attuare misure di welfare sussidiarie: a tal proposito, sarebbe utile “il modello di base dell'assicurazione sociale [...]” vale a dire “indennità sufficientemente generose che potrebbero proteggere dalla povertà le famiglie di madri sole durante i periodi di lavoro di cura a tempo pieno” (ivi, p.158). In questo modo si delinea un modello incentrato sulla giustizia di genere che è generato dal principio teoretico della parità partecipativa tra donne e uomini e lo coltiva nelle sue pratiche.

L'utopia del socialismo che incontra il reale

Prima di addentrarci nell'aspetto più programmatico dell'analisi sulla parità partecipativa ricapitoliamo, in breve, i punti che legano le narrazioni dei filosofi fino ad ora analizzati.

Nell'inquadramento teorico dipinto fin qui Axel Honneth, Nancy Fraser e Gerald Allard Cohen approdano in un unico punto, ovvero la rivendicazione di una piena partecipazione paritaria all'interazione sociale, sia in negativo come strumento per avanzare una diagnosi del capitalismo, sia in positivo, come motore fondativo di una società socialista. Arrivati a tal punto, gli interrogativi diventano sempre più stringenti: come possiamo rendere prassi il processo di deliberazione collettivo o di cooperazione comunitaria in una realtà sociale iperglobalizzata e fortemente frammentata? Rispondere a dei quesiti così complessi richiede risorse altrettanto complesse che, però, non riusciranno a colmare in linea definitiva una questione di tale portata: questa tensione infinita, non casualmente, rievoca la lettura materialistica dei processi storici adottata da Karl Marx. Riecheggiando l'idea secondo la quale le categorie economiche non sono avvolte da una luce di eternità ma seguono il flusso del divenire storico, possiamo sostenere che anche gli strumenti per rendere prassi questa tensione utopica devono essere valutati nel loro tempo storico.

A tal proposito l'incontro con la prospettiva del sociologo Erik Olin Wright in *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia. Come essere anticapitalisti nel XXI secolo* (2018) ci permette di guardare al di là dell'o-

stacolo evidenziato dalla stessa Fraser secondo la quale solo con “gli sforzi combinati di attivisti e teorici” (Fraser 2020a, p. 35) le intuizioni acquisite potranno entrare in sinergia con la realtà: in tal modo scoperciare i punti di ancoraggio e di rottura tra Wright e Fraser sarà l’obiettivo di questa sezione del saggio. Che cosa lega l’idea strategica di erosione del capitalismo teorizzata da Olin Wright e la conseguente questione di quello che quest’ultimo chiama agente collettivo alla concezione di politica del bisogno e del principio organizzativo “niente mercati in cima, niente mercati alla base, ma possibilmente qualche mercato nel mezzo” (ivi, p. 43) indagate, invece, da Nancy Fraser?

Per poter elaborare un progetto che rispetti la differenziazione strutturale della società è necessario innanzitutto, secondo l’autore, partire dalla domanda sul perché essere anticapitalisti. Allo slogan annunciato da Margaret Thatcher negli anni 80 “There is no alternative”, Olin Wright sceglie di far risuonare le parole rivoluzionarie del *Forum sociale mondiale* pronunciate due decenni dopo: “un altro mondo è possibile”, davvero possibile.

Pertanto, la questione da porsi non riguarda la plausibilità della progettualità di un ordine sociale, economico e culturale alternativo, ma piuttosto la realizzabilità di quest’ultimo ai fini di “un’alternativa credibile” (Wright 2018, p. 83) che determini “una trasformazione sociale desiderabile” (ivi, p. 52).

A tal proposito, il sociologo esamina le cinque strategie perseguite storicamente dalle lotte anticapitalistiche – rompere, smantellare, riformare/addomesticare, resistere, fuggire – e ritenendole fallaci nella costruzione di nuove istituzioni emancipatorie le combina simultaneamente al fine di ipotizzare una sesta strategia radicalmente più trasformativa: l’erosione del capitalismo. Le prime cinque vie di fuga in particolare vengono esaminate da Wright alla luce di tre coppie di fondamenti normativi della giustizia sociale ereditati della Rivoluzione francese: eguaglianza/equità, democrazia/libertà, comunità/solidarietà (ivi, p. 21). Se la “classica logica strategica dei rivoluzionari” (ivi, p. 53) di rottura del capitalismo a livello del sistema è implausibile, considerati gli esiti storicamente fallimentari delle prove rivoluzionarie del XX secolo (ivi, p. 57), le altre quattro logiche si configurano solo come la panacea ai mali del capitalismo. Infatti, lo stesso Wright ammette che queste strategie non estirpano alla radice le forme di ingiustizia, marginalizzazione e spoliazione connaturate al sistema capitalistico, ma ne limitano solo i danni: utilizzando la metafora del gioco, egli paragona la società ad un vero e proprio campo sportivo nel quale esistono due gerarchie di regole, quelle fondamentali e quelle accessorie. Se la trasformazione delle prime determina un cambiamento della “natura specifica del gioco”, l’intervento sulle seconde incoraggia soltanto dei cambiamenti “sulle possibilità di movimento nel gio-

co". Quindi, applicando questa "tripletta gioco/regole/movimenti" alle logiche di trasformazione sociale succitate perveniamo alla conclusione per cui secondo Wright: "rompere il capitalismo è una strategia definita a livello di quale gioco giocare; smantellare e temperare il capitalismo sono definiti in termini di regole del gioco; resistere e fuggire il capitalismo operano a livello di movimenti entro il gioco" (ivi, pp. 71-3).

Per Olin Wright esiste, pertanto, un'unica configurazione strategica che incide sulla natura del gioco, ovvero al livello di sistema: l'erosione del capitalismo. Quest'ultima viene descritta come una combinazione di "cambiamenti dall'alto delle regole del gioco" che hanno il fine di neutralizzare i danni peggiori del sistema e "visioni più anarchiche dal basso per creare nuove relazioni economiche che incarnano aspirazioni emancipatorie" (ivi, p. 80). Ciò che emerge da questa modalità interrelazionale *top-down* e *bottom-up* è un profilo peculiare di lotta al capitalismo che lo stesso Wright ha cura di mettere in rilievo per evitare di cadere nella spirale funzionalista d'ispirazione hegeliana che compara il sistema sociale ad un organismo vivente: per l'autore l'immagine simbolica da abbracciare per un'analisi del capitalismo che rispetti la sua complessità differenziale è quella di un ecosistema naturale simile ad un lago. Il *prime mover* a fondamento di questa idea è che le parti costituenti tale sistema non assurgono ad una funzione specifica come quelle di un organismo vivente, ma piuttosto si tratta di un "ecosistema di parti interattive legate da interazioni mutevoli", nel quale anche l'introduzione di specie aliene di pesci, annidate in qualche piccola nicchia del lago, può sopravvivere. Pertanto, il carattere spontaneamente mutevole della natura può rendere possibile l'integrazione sistemica di specie estranee e addirittura fare in modo che queste possano prosperare "ed infine spodestare la specie dominante" (ivi, pp. 77-8): tale specie è rappresentabile con la figura dell'agente sociale in quanto "iniziatore cosciente di atti in un universo di significato" (ivi, p. 145), che acquisendo un carattere collettivo può perseguire il fine di un ribaltamento del sistema capitalistico.

Ma come si rende prassi questo percorso trasformativo? Per rispondere a questo interrogativo proseguirò nel seguente modo: farò interagire l'idea di reddito di base incondizionato promosso da Wright come strumento che "aiuterebbe non solo a sostenere le cooperative orientate al mercato, ma favorirebbe anche la scelta di attività economiche di economia sociale/solidale non di mercato" (ivi, p. 100) e la diagnosi formulata da Fraser sulla dipendenza dal welfare nell'era post-industriale con un focus sulla nozione di giustizia di genere.

Nancy Fraser in *Fortune del femminismo* presenta una minuziosa analisi sulla genealogia della dipendenza nella quale problematizza il processo di stigmatizzazione incoraggiato dall'era post-industriale nei confronti delle categorie che, in virtù del proprio status, erano obbligate ad affi-

darsi alle politiche welfaristiche dello Stato: la filosofa si pone il fine di decostruire le credenze diffuse nel senso comune e illuminare i conflitti contemporanei (cfr. Fraser 2014, p. 105). Fraser sostiene che nell'era del dominio della tecnica e del feticismo delle merci, in cui tutto è sottoposto all'imperativo della scelta individuale e del consumo, l'uso del termine dipendenza sia diventato normativamente carico di accezioni dispregiative. Tale connotazione negativa ha assunto diverse configurazioni: ad esempio a causa della proliferazione di discorsi psicologici e medici si è performata l'equazione morale della dipendenza come patologia e disturbo comportamentale: un processo che ha storicamente schiacciato prevalentemente le donne. Infatti, negli anni Cinquanta gli assistenti sociali additavano come dipendenti tutte le madri sole incapaci di provvedere con le proprie forze al proprio benessere e a quello dei propri figli. L'aspetto interessante che mette in evidenza Fraser è che con il passare del tempo questo fenomeno di patologizzazione è stato in maniera progressiva incorporato nelle istituzioni assumendo la forma socialmente accettata anche oggi secondo la quale è "il merito individuale a produrre determinati risultati" (ivi, p. 124). A tal proposito, il sistema Jim Crow – l'insieme di leggi discriminatorie e fortemente razziste applicate negli Usa tra il 1870 e il 1960 che "negavano ai neri i loro diritti, li sottoponevano all'umiliazione pubblica e perpetuavano la loro emarginazione economica ed educativa" (Blakemore, 2020) – è l'esempio paradigmatico di come i rapporti strutturali di subordinazione intrinseci al sistema capitalistico non venissero presi in considerazione nella critica politica alla dipendenza. Quest'ultima veniva usata come vettore per colpevolizzare le classi più povere che venivano accusate di incapacità individuale.

Tale disamina storica viene usata da Fraser per illuminare a critica lo schema delle politiche istituite dallo Stato welfaristico del dopoguerra: in particolare, l'oggetto polemico è rappresentato dal sistema di protezione sociale (oltretutto valorizzato, assieme al polo delle forze di mercato, dall'intuizione teorica di Polanyi del duplice movimento sviluppato ne *La Grande Trasformazione*) che secondo la filosofa ha "normalizzato la dipendenza delle donne" (Fraser 2014, p. 280) precludendo loro "la possibilità di partecipare pienamente, alla pari con gli uomini, alla vita sociale" (*ibidem*). L'obiettivo di Fraser è, infatti, quello di allineare il doppio movimento presupposto da Polanyi con il polo della tutela sociale di modo tale da "rompere il legame spurio tra gerarchia sociale e dipendenza che è una caratteristica universale della condizione umana" (ivi, p. 281). Infatti, tale condizione si estende anche ad altre categorie della società che vengono razzializzate ed espropriate anche della loro condizione giuridica che non li riconosce come cittadini: tra questi, Fraser in *Capitalismo Cannibale* cita le persone che appartengono alla cosiddetta "linea di colore globale" vale a dire persone di colore alle quali, addirittura, viene

negato l'accesso alle cure (Fraser 2022, p. 113) o a tutte le persone che sono senza tetto, muoiono di fame, sono disoccupate (ivi, p. 55).

Se volgiamo lo sguardo al presente il caso italiano del Reddito di Cittadinanza, cavallo di battaglia fazionistico e di scontro ideologico è un esempio di questo processo di stigmatizzazione. Le dichiarazioni della neo-presidente del Consiglio Giorgia Meloni – “il Reddito di cittadinanza ti lascia dove sei, il lavoro può portarti ovunque” (Broder 2023) – o le parole del manager di Verzuolo Flavio Briatore – secondo le quali “i giovani non vogliono lavorare. Colpa del reddito di cittadinanza” (Del Corno 2022) – parlano chiaro: è in atto una battaglia ideologica che si sta radicando nel senso comune e che individua l'origine della povertà, della marginalizzazione e dell'esclusione sociale nel singolo individuo, nella sua indolenza nel rifiutare offerte di lavoro, dimenticando che queste, molto spesso, sono poco remunerative e vere e proprie forme di sfruttamento. D'altronde le parole di Meloni e Briatore – tacciando le richieste welfaristiche di essere un capriccio – non fanno altro che ipostatizzare “i rapporti sociali nelle specifiche caratteristiche di individui e gruppi” (Fraser 2014, pp. 130-4) e quindi di rappresentare gli stessi come limiti del sé piuttosto che come ostacoli interposti da un sistema che viola i principi di eguaglianza, libertà, democrazia e comunità che, invece, dovrebbero costituire la base di un ordine socialista.

Tuttavia, nelle teorie prese in analisi - fatta eccezione per quella di Fraser – la dimensione di genere attraverso cui poter interpretare e perseguire il sogno socialista è manchevole: come sottolinea Fraser, invece, le categorie economiche e politiche non sono neutre ma ideologicamente orientate ad un'integrazione del genere come strumento escludente e discriminante: così come “i concetti fondamentali di lavoratore, consumatore [...] hanno un sottotesto di genere e sono pertanto concetti economici di genere; allo stesso modo, il concetto di cittadinanza ha un implicito sottotesto di genere, cosicché è piuttosto un concetto politico di genere” (ivi, p. 53).

Il grande progetto di trasformazione socialista per poter dissolvere l'ordine della governance in cui prospera il neoliberalismo capitalista deve dotarsi, secondo Fraser, di una configurazione di genere e impegnarsi, pertanto, nell'ottica di una giustizia di genere. Il capitolo conclusivo di *Fortune del femminismo* – intitolato non casualmente *Femminismo, Capitalismo e l'astuzia della storia* – esplica chiaramente l'intento polemico rivolto al “pericoloso legame” (Fraser 2013, p. 263) tra femminismo di seconda generazione e neoliberalismo: quest'ultimo sembra assumere il potere ammaliatore della sirena decantata nei poemi omerici che seduce e rende preda il femminismo. La rottura con questo “doppio neoliberalista” (ivi, p. 264) e la costruzione di un soggetto antagonista a questo dominio politico, economico e culturale

che in maniera perversa ha flirtato con le rivendicazioni antieconomiciste e di riconoscimento femministe e le ha cooptate nei suoi discorsi di significazione politica costituisce una condizione di possibilità trasformativa importante. Questa postura egemonica non va intesa – tuttavia – come l'adozione di un elemento di necessità determinista che descrive il movimento femminista come l'unico settore particolare della società capace di far crollare il sistema capitalistico ma implica l'urgenza di un punto di vista teorico-critico di genere senza il quale il rapporto di subordinazione della sovrastruttura alla struttura e di affinità intellettuale tra le rivendicazioni particolariste del femminismo e le proiezioni universalistiche del neoliberalismo rimarrà sempre saldo.

Conclusioni

Le teorie degli autori qui analizzati affrontano la spinosa questione di rinnovare le risorse teoriche, strategiche e utopiche del socialismo, depauperate negli anni intercorsi tra la caduta del Muro di Berlino e la crisi finanziaria del 2008. A conclusione di questo lavoro possiamo constatare, ad esempio, come la nozione di utopia sia stata il *fil rouge* che ha connesso le teorie di Nancy Fraser, Gerald Allan Cohen e Olin Wright: se come fa notare George Lawson lo schema che sta alla base dell'utopia è sia un “mezzo per immaginare il futuro” che una “particolare lettura del passato e del presente” (Lawson 2008, p. 886). È, difatti, proprio lo sforzo di tessere un legame tra intuizione teorica e programmazione politica che sta alla base degli schemi concettuali analizzati.

Un connubio di ideologia – da intendere come la spiegazione di ciò che è – e di utopia – intesa come strumento immaginativo di ciò che potrebbe essere – può far ritrovare “un senso all'incertezza del mondo contemporaneo” e ripulirlo dall'insicurezza e dalla paura. Ad ogni modo, però, è necessario schermarsi anche dalle insidie e dai pericoli insiti in queste visioni desideranti, poiché si potrebbe rischiare di cadere in quella che secondo Lawson è la trappola di Nancy Fraser: nel tentativo di spingersi oltre le frontiere imposte dal quadro westfaliano, la filosofa ha astratto “le cornici normative dal tempo, dallo spazio e dalla storia” (ivi, p. 887) facendo un uso trascendentale di concetti come globalizzazione e democrazia, quasi smarrendo il contatto con il contesto degli interessi umani. Si tratta di una critica avanzata anche da Giorgio Fazio (2021, pp. 35-52) in riferimento al ruolo – poco definito da Fraser – sui principi della costituzione democratica e sulla conciliazione tra “populismo progressivo” e la cornice post-westfaliana.

Malgrado nel pensiero di Nancy Fraser siano presenti contraddizioni e limiti, il suo impegno teorico – condiviso tra gli autori al centro di questo

articolo – è estremamente ambizioso: far rivivere il sogno sepolto sotto le macerie dell’anticomunismo alla luce dell’instabilità politica, economica e sociale che abita i nostri tempi. In questo caso la risorsa concettuale dell’utopia realistica può, difatti, venire in aiuto al fine di socializzare tale carico in un processo di immaginazione collettivo.

Difatti, tale operazione epistemologica è al centro del pamphlet *“Il vecchio Muore e il nuovo non può nascere. Dal neoliberalismo progressista a Trump e oltre”* – laddove Fraser con una tagliente invettiva contro la simbiosi pericolosa (in)generata dalla relazione tra il sistema reazionario (rappresentato in campo statunitense dal blocco egemonico trumpiano) e il modello del neoliberalismo progressista (incarnato dal politico, nonché ex presidente statunitense, Bill Clinton) assume la scelta coraggiosa di difendere la logica politica sottostante alla categoria valoriale del populismo. Sposando la rivisitazione di populismo tracciata da Ernesto Laclau in *La Ragione Populista*, vede nel linguaggio retorico che abita il populismo un’alternativa al dominio discorsivo imposto dal neoliberalismo: l’immaginazione di un universo politico nuovo che contrasta l’articolazione divisiva tra “immigrati, persone di colore, mussulmani, LGBTQ+” e “l’uomo bianco” (Fraser 2019, p. 69). Non si tratta di un “ideale da raggiungere” (ivi, p. 68) ma di “un programma di transizione” (*ibidem*) che volge lo sguardo a quel 99% della popolazione che viene imprigionata dalla e nella morsa del cannibalismo capitalista. Un populismo di sinistra per il 99% come araldo di un “socialismo democratico” (*ibidem*) potrebbe, in effetti, essere lo slogan del progetto di utopia reale prospettato da Nancy Fraser a favore, quindi, di una “riduzione dell’orario di lavoro, di salari decenti e sufficienti per non dover cercare più di un lavoro” (ivi, p. 75), di “una sanità pubblica universale, che copra, ovviamente” ribadisce la filosofa “il congedo di maternità e l’aborto libero” (ivi, p. 73).

Bibliografia

- Berta G. (2009), *Eclisse della socialdemocrazia*, Il Mulino, Bologna.
- Blakemore E. (2020), Le leggi di Jim Crow hanno creato un altro tipo di schiavitù, in «*National Geographic*», 17/02/2020, link: <https://www.nationalgeographic.it/storia-e-civiltà/2020/02/le-leggi-di-jim-crow-hanno-creato-un-altro-tipo-di-schiavitù#:~:text=Dopo%20la%20guerra%20civile%2C%20gli,Crow%20le%20ha%20rese%20vane> (ultima visualizzazione 06/02/2023).
- Broder D. (2023), Il mondo del lavoro secondo il governo Meloni, in «*Internazionale*», 3/01/2023, link: <https://www.internazionale.it/magazine/david-broder/2023/02/02/il-mondo-del-lavoro-secondo-il-governo-meloni> (ultima visualizzazione 06/02/2023).
- Del Corno M. (2022), Dopo Borghese anche Briatore contro i giovani che vogliono essere pagati per lavorare. E riparte con l’attacco al Reddito di cittadinanza

- za, in «*Il fatto quotidiano*», 17/04/2022, link: <https://www.ilmattoquotidiano.it/2022/04/17/dopo-borghese-anche-briatore-contro-i-giovani-che-vogliono-essere-pagati-per-lavorare-e-riparte-con-lattacco-al-reddito-di-cittadinanza/6562597/> (ultima visualizzazione 06/02/2023).
- Facundo Nahuel M. (2020), Nancy Fraser: de la redistribución a la crítica del capitalismo, in «*Dianoia*», (65) (85), pp. 161-192.
- Fazio G. (2021), Capitalism, Socialism and Democracy in «*Philosophy and Public Issue (New Series)*», 11, pp. 35-52.
- Id., Il contributo di Nancy Fraser al dibattito su un nuovo socialismo democratico in «*Filosofia in movimento*», link: <https://filosofiainformovimento.it/il-contributo-di-nancy-fraser-al-dibattito-su-un-nuovo-socialismo-democratico-per-un-inquadramento-critico-generale/> (ultima visualizzazione: 17/01/2023).
- Ferrarese E (2015). Nancy Fraser and the Theory of Participatory Parity in «*Books and Ideas*», 14/09/2015, link: <https://booksandideas.net/Nancy-Fraser-and-the-Theory-of-Participatory-Parity.html> (ultima visualizzazione 17/01/2023).
- Ferreira Baptista V. (2020), The critique of justice in the debate between Nancy Fraser and Axel Honneth: notes toward a critical theory, in «*Revista Argentina de Ciencia Política*», (1) (25), pp. 36-61.
- Fraser N. (2022), *Cannibal Capitalism: how our system is devouring democracy, care and the planet and what we can do about it*, VersoBooks, Londra-New York, Ebook version.
- Ead. (2020a), *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?*, Castelveccchi, Roma.
- Ead. (2020b) La dilatazione distorta del riconoscimento: replica ad Axel Honneth, in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*, Meltemi, Roma, pp. 535-609.
- Ead. (2019a), *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, Meltemi, Roma.
- Ead. (2019b), *Il vecchio muore e il nuovo non può nascere. Dal neoliberalismo progressista a Trump e oltre*, OmbreCorte, Verona.
- Ead. (2014), *Fortune del femminismo*. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista, OmbreCorte, Verona.
- Ead. (2010), *La giustizia incompiuta. Sentieri del Post-Socialismo*, Pensa Multimedia, Lecce.
- Ead. (2008), *Scales of justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Polity Press, Cambridge.
- Furet F. (1995), *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano.
- Hobsbawm E.J. (2014), *Il secolo breve 1914-1991*, Rizzoli, Milano.
- Honneth A. (2016), *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano.
- Id. (2020), Il senso del riconoscimento: una replica alla replica in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*, Meltemi, Roma, pp. 646-700.
- Lawson G. (2008), A realistic utopia? Nancy Fraser, cosmopolitanism and the making of a just world order, in «*Political Studies*», 56(4), pp. 881-906.
- Petruciani S. (2018), Axel Honneth e il ripensamento del socialismo in «*Teoria Critica*», (VI) (1), pp. 1-18.
- Piketty T. (2020), *Capitale e ideologia*, La Nave di Teseo Editore, Milano.

- Romero Cuevas J. M. (2020), El socialismo como crítica immanente del capitalismo. Una discusión con Axel Honneth, in J. M. Romero Cuevas e J. A. Zamora Zaragoza (a cura di), *Crítica Inmanente De La Sociedad*, Anthropos, Barcellona, pp. 85-106.
- Wright E. O. (2018), *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia. Come essere anticapitalisti nel XXI secolo*, Edizioni Punto Rosso, Milano.

Nancy Fraser e il dibattito sul socialismo nel XXI secolo

Socialism and the 21st century are the symbolic words of the present paper: in fact, the aim of this paper is to re-signify the concept of socialism analyzing the historical rupture brought about by the great recession of 2008 through the analytical visions of Nancy Fraser, Erik Olin Wright and Gerald Allan Cohen. This dialogue provides us a multi-perspective key on socialism such as to operate a creative and critical renewal of the concept itself. In fact, the historicization of the mentioned notion turns out to be a necessary requirement without which any attempt to rethink socialism would be in vain and unsuccessful.

KEYWORDS: socialism, capitalism, justice, cooperation, community.

Fulvia Giachetti

Un'ampia concezione della critica Nancy Fraser e la questione neoliberale

1. Introduzione: il problema della critica

Non è unanime il giudizio sullo stato della teoria critica. Dalla “crisi” alla “sconfitta”, passando per la sua “domesticazione”, fino alla constatazione del suo irreversibile “decesso”, sono proliferate le diagnosi più svariate, quantomeno negli ultimi quarant’anni¹. Quando al contrario se ne registra la vitalità, risulta inevitabile porre il problema della sua costituzione: è cambiata, per adattarsi a nuovi tempi? Quali sono i suoi oggetti, soggetti e orizzonti? È possibile individuarne una struttura definita? Ha un’effettualità? Nel tentativo di rispondere a questi e analoghi quesiti è stato sostenuto che bisogna riconoscere, in primo luogo, l’eterogeneità delle prospettive che articolano il suo campo concettuale. È perciò fuorviante continuare a riferirsi a essa al singolare: la “teoria critica” di Francoforte si è eclissata, ma la sua eredità – e di certo non solo la sua – è custodita e risignificata in quelle che è più pertinente definire “teorie critiche contemporanee”². Se ciò che le accomuna è un compito di scaturigine marxiana, vale a dire “la critica spietata di tutto

¹ B. Latour, *Why has Critique Run out of Steam?* in “Critical Enquiry”, vol. 30 n.2, 2004, pp. 225-248; R. Fleski, *The Limits of Critique*, University of Chicago Press, Chicago 2015; S. Kouvélakis, *La critique défaite. Émergence et domestication de la Théorie Critique*, Éditions Amsterdam, Paris 2019; J. Rancière, “Les mésaventures de la pensée critique”, in Id. *Le spectateur émancipé*, La Fabrique Éditions, Paris 2008, pp. 30-55.

² R. Keuchyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, La Découverte, Paris 2010; G. Cesarale, A Sinistra. *Il pensiero critico dopo il 1989*, Laterza, Roma-Bari 2019; B. Harcourt, *Critique&Praxis*, Columbia University Press, New York 2020; L. Pradella, S. Kouvélakis (eds), *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*. Routledge, New-York 2020. M. Ricciardi, L. Scuccimarra, *L’ideologia e la sua critica*, “Scienza Politica” vol. 24, n. 47, 2012.

ciò che esiste”³ – il cui presupposto è la frattura fra razionalità e realtà, che fonda la pretesa di trasformare la seconda in una direzione ritenuta desiderabile – a distinguerle è certamente il modo in cui ognuna di essa declina quest’obiettivo nel presente.

Il pensiero di Nancy Fraser si iscrive pienamente in tale contesto; in questo saggio se ne ricostruiscono e indagano le tappe principali, concentrando l’attenzione sulla sua analisi dell’ordine neoliberale⁴. Con ciò si persegue lo scopo non solo di illustrare e indagare il suo originale contributo alla comprensione del tema, ma anche di mostrare il modo in cui la riflessione su di esso abbia sollecitato la filosofa americana ad ampliare, negli anni, la sua stessa concezione della critica. La tesi di questo articolo è che le eterogenee prospettive del marxismo, del post-strutturalismo, dei femminismi, del pensiero post-coloniale ed ecologico-politico, vengano tessute assieme in una convergenza feconda nell’ampia concezione della critica sviluppata da Nancy Fraser, a confronto con la questione neoliberale.

1. L’ascesa del neoliberalismo e la sua critica immanente

Il neoliberalismo secondo Fraser rappresenta la “forma contemporanea del capitalismo”, là dove quest’ultimo è concepito nei termini di un “ordine sociale istituzionalizzato” che investe la “totalità sociale”⁵, dal momento che i rapporti di forza che lo definiscono, sia quelli materiali che simbolici, sono interamente sussunti nel capitale. In altre parole, il neoliberalismo costituisce il paradigma dominante di regolamentazione della società capitalistiche contemporanee, caratterizzate, come noto, dalla liberalizzazione globale dei flussi di capitale, non più “addomesticati” dalle istituzioni internazionali e nazionali, come durante il Secondo dopoguerra. La storia è risaputa: la sua implementazione nel mondo euro-atlantico ha inizio con i governi di Margaret Thatcher e Ronald Reagan, che avviano un complesso insieme di riforme di de-regolamentazione dell’economia e di privatizzazione delle spese sociali, in entrambi

³ K. Marx, *Lettera dai «Deutsch-Französische Jahrbücher»* [1844], trad. it. in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. III (1843-1844), Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 153-157, cit. p. 154.

⁴ Per una ricostruzione completa della riflessione di Fraser si veda A. Cavaliere, *Una giustizia a due dimensioni. Redistribuzione e riconoscimento nell’opera di Nancy Fraser*, Giappicchelli, Torino 2023. Per una contestualizzazione dell’opera di Fraser nel contesto della Scuola di Francoforte cfr. G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvechi, Roma 2020.

⁵ N. Fraser, *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It*, Verso Books, London 2022, p. 116; Id. *Behind Marx’s Hidden Abode*, in “New Left Review”, n. 86, 2014, pp. 55-72, p. 66.

casi giustificate facendo ricorso a un repertorio teorico e valoriale liberista, basato sul credito prestato al principio della crescita illimitata derivata dall'intensificazione dell'economia concorrenziale, e al contempo conservatore e nazionalista, capace di fornire, idealmente, risorse simboliche stabilizzanti, funzionali a contro-bilanciare l'insicurezza sociale prodotta da tali riforme.

Fin dalle sue prime analisi sul tema, la filosofa statunitense rileva il doppio movimento implicato nel congedo dal cosiddetto "liberalismo incastonato", che da un lato intensifica la "mercattizzazione" della società e, dall'altro, promuove dispositivi privati per l'erogazione dei servizi di cura⁶, capaci di fornire assistenza agli individui che vivono in una società dominata dalla regola sociale della competizione economica, fra cui la famiglia patriarcale, che funge da "welfare naturale". Essa è funzionale a stabilizzare la società, piuttosto che a ribadire l'etero-sessualità come norma sociale fondamentale, dal momento che di quest'ultima il sistema capitalistico inizia, proprio in questi anni, a fare a meno: "il capitalismo contemporaneo non sembra aver bisogno dell'eterosessismo", là dove, sostiene Fraser, "gli interessi del capitale sono assicurati dal fatto di tenere le persone al loro posto"⁷. L'approccio dei neoliberali conservatori mira, perciò, a rinsaldare il progetto di mercattizzazione, ma il modo in cui lo fa è, sostiene Fraser, "anti-storico e contraddittorio"⁸, pertanto è destinato a rivelarsi insufficiente per la definizione degli standard della riproduzione sociale nella società neoliberale. Con ciò, Fraser non intende sostenere che la storia proceda verso una direzione univoca, bensì che siano individuabili delle tendenze in essa irreversibili, quantomeno sul breve periodo, come quelle riguardanti la radicale messa in crisi della norma eterosessuale nella cultura delle società occidentali⁹. Questo non significa, però, che le gerarchie societarie, comprese quelle di genere, vengano demolite dalla mercattizzazione neoliberale della società; al contrario occorre comprendere, secondo Fraser, il modo in cui vengono da essa ridefinite.

Fraser non è di certo l'unica intellettuale ad analizzare criticamente l'ascesa del neoliberalismo: in Gran Bretagna, Stuart Hall parla a proposito di una "modernizzazione regressiva"¹⁰, mentre in un dimenticato conve-

⁶ N. Fraser, *Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler*, in "Social Text", Autumn-Winter, 1997, n. 52-53, pp. 279-289.

⁷ Ivi, p. 285.

⁸ N. Fraser, *After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State*, Political Theory, vol. 22, n. 4, 1994, pp. 591-618, p. 592.

⁹ Per una lettura del tutto opposta del rapporto fra eterosessualità e capitalismo, cfr. F. Zappino, *Comunismo Queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità*, Meltemi, Sesto San Giovanni 2019.

¹⁰ S. Hall "Gramsci and Us" (1987), in Id. *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and*

gno tenuto nel 1979 all'università libera di Vincennes – forse oscurato dalla fama acquisita successivamente dalla pubblicazione del corso di Foucault, tenuto quello stesso anno al Collège de France – si diagnostica l'esordio di un “Nuovo Ordine Interno”, autoritario, liberista e conservatore al contempo¹¹. Di tale combinazione è possibile trovare riscontro nell'impianto teorico dell'ordine neoliberale – di cui, va detto, esistono molteplici declinazioni, talora contraddittorie¹².

I teorici “neoliberali” non delegano complessivamente l'ordinamento sociopolitico agli equilibri spontanei del mercato, ritenendo che quest'ultimo, lasciato completamente a sé stesso, sia deleterio e distruttivo; per loro, piuttosto, occorre produrre le condizioni di possibilità politiche, giuridiche e societarie dell'economia concorrenziale di mercato, disciplinando le masse alle regole di mercato con leggi, propaganda e polizia. I neoliberali delle origini formulano le loro teorie per reagire alla crisi del capitalismo liberale che avevano dinanzi, esemplificata massimamente dalla politicizzazione delle masse e dalla Grande Depressione nell'Europa fra le due guerre mondiali; hanno perciò ben chiaro – così come i loro contemporanei, fra cui John M. Keynes e Karl Polanyi – che le società capitalistiche non si governano da sole. Il loro problema, come ha messo bene in evidenza lo storico Quinn Slobodian nei suoi lavori, è infatti non quello di svincolare il capitalismo dai poteri pubblici degli Stati, bensì, più propriamente, di “metterlo al riparo”¹³ dalla politica, e con ciò dal conflitto democratico, per mezzo degli Stati stessi, tanto legislativamente quanto amministrativamente, intervenendo sia sulle normative economico-politiche sia sull'amministrazione della società, oltre che nel campo della “battaglia delle idee”. In tal modo più che teorizzare un ordine senza piano, i neoliberali elaborano un ordine senza critica, le cui mutazioni, o crisi, sono controllate e gestite in modo che tale ordine si conservi. Non a caso, per Friederich A. von Hayek, l'unica forma di “critica” ammessa in esso è “la critica immanente”, eminentemente funzionale al “mantenimento o alla restaurazione dell'ordine”¹⁴, in cui dunque le trasformazioni sono accettate se, e solo se, non turbano le fondamentali regole del gioco economico liberale su cui esso si fonda. La “critica immanente” del neoliberalismo teorico, quantomeno nella sua

the Crisis of the Left, London, Verso 1988, pp. 161-173, cit. p. 171,

¹¹ P. Dommergues (a cura di), *Le Nouvel Ordre intérieur*, Alain Moreau, Paris 1980; M. C. Behrent, *The Origins of the Anti-Liberal Left*, in «French Politics, Culture & Society» vol. 35, n. 3, 2017.

¹² S. Audier, *Néo-Libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Grasset, Paris 2012.

¹³ Q. Slobodian, *Globalists. The End of The Empire and the Birth of Neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2018.

¹⁴ F. A. Hayek, “The Mirage of Social Justice” in Id. *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, Routledge, London 1982, p. 25.

versione hayekiana, è perciò una critica “internista” e “conservatrice”, agli antipodi della critica di matrice marxista¹⁵. La condizione per produrre quest’ultima necessita secondo Fraser, a quest’altezza cronologica, di una riattivazione della partecipazione democratica, della quale occorre produrre materialmente e simbolicamente i presupposti: la mancata insistenza su questi tre livelli integrati – politico, economico e simbolico – ha costituito l’errore principale di buona parte della critica associata al concetto di emancipazione negli ultimi anni¹⁶. Per tale via, infatti, la critica è stata inglobata nel “neoliberalismo progressista”, che ha modificato, ma non oltrepassato, l’ordine definito dai governi liberisti e conservatori di Thatcher e Reagan, in linea con il dispositivo hayekiano della critica immanente. L’emancipazione, intesa tradizionalmente come l’uscita da uno stato minorità e l’acquisizione dell’indipendenza, non si può realizzare, secondo Fraser, senza un giusto equilibrio fra redistribuzione, riconoscimento e rappresentanza democratica.

2. Neoliberalismo progressista: regressione mascherata e riattivazione della democrazia

Il “neoliberalismo progressista” nasce per mezzo dell’assimilazione nel sistema capitalistico delle critiche mosse da un lato al conservatorismo sociale e, dall’altro, all’interventismo statale nell’economia e nella società. Tale movimento è in fondo comprensibile con il dispositivo concettuale della critica immanente immaginato da Hayek: la critica è riuscita a introdurre delle trasformazioni nell’ordine capitalistico, senza affatto cambiarne i presupposti, diventando parte del suo stesso movimento, del suo equilibrio interno. Per comprendere in che modo ciò sia potuto accadere, bisogna prendere in considerazione, secondo Fraser, la congiuntura storica segnata esemplarmente, dalla “relazione pericolosa” fra neoliberalismo e femminismo¹⁷: entrambi, per fini diversi, hanno portato all’inclusione nel mercato del lavoro di soggetti prima esclusi da esso, le donne innanzitutto. Nonostante il richiamo al conservatorismo tradizionale, i governi di Thatcher e Reagan hanno infatti promosso delle riforme che hanno minato le condizioni sociali difese dalla tradizione va-

¹⁵ Sui diversi significati del concetto di “critica immanente” cfr. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2014.

¹⁶ Cfr. D. Portaleone (a cura di), *Il problema dell’emancipazione e l’emancipazione come problema* in «Scienza&Politica», vol. 34, n. 67, 2022.

¹⁷ N. Fraser, *Feminism, Capitalism and the Cunning of History*, in “New Left Review”, n. 56, 2009, pp. 97-117. Fraser riprende l’espressione “relazione pericolosa” da H. Eisenstein, *A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization*, in “Science and Society”, vol. 69, n. 3, 2005, pp. 487-518.

loriale conservatrice, come la famiglia patriarcale. Con il venir meno delle protezioni sociali e delle tutele sindacali, il nucleo familiare a stipendio unico, tipico del fordismo, è infatti inevitabilmente entrato in crisi. Da un lato ciò ha portato alla configurazione di un nuovo nucleo familiare con doppio stipendio, implicante – almeno ufficialmente – una definitiva parificazione dello status sociale delle donne; dall'altro, questi processi hanno incoraggiato l'incremento della “catena dell'assistenza globale”, una vera e propria catena dello sfruttamento, dal momento che le donne con un lavoro salariato hanno abbandonato – quando possibile – il lavoro domestico, delegandolo a donne più povere¹⁸, spesso migranti il cui lavoro produttivo e riproduttivo stenta a esser riconosciuto giuridicamente e simbolicamente¹⁹. L'emancipazione femminista, pertanto, è stata eminentemente parziale, non eliminando, bensì riconfigurando le gerarchie societarie legate al genere. L'errore della cultura femminista coeva a questi processi è stato quello di soffermarsi soltanto sull'ottenuto riconoscimento dell'uguaglianza simbolica e contrattuale fra uomini e donne, ignorando che materialmente tale parità non è ugualmente raggiungibile per chiunque – poiché varia a seconda dell'embricazione fra classe, genere e razza che definisce ciascun individuo – con ciò, finendo per legittimare le neoliberalizzazioni, dotando il progetto politico che le ha promosse di una patina di progressismo, quantomeno a livello nominale.

Per la “Terza via” del “neoliberalismo progressista” il progresso coincide con la crescita economica dovuta alla moltiplicazione delle imprese nella società e non, come nella cultura della sinistra parlamentare precedente, con la realizzazione della “giustizia sociale”, in primo luogo manifesta nel progetto di eliminazione della povertà. Michel Foucault ha registrato, a proposito, che con “l'arte di governo neoliberale” viene “reintrodotta la categoria di ‘povero’ e di ‘povertà’, che in fondo tutte le politiche sociali [...] a partire dalla fine del XIX secolo avevano cercato di cancellare”²⁰. La nuova miseria sociale non fa cioè problema ai governi delle sinistre neoliberali; si possono incaricare di attenuarla, ma non puntano a eliminarne le cause: il povero è diventato un dato ineliminabile e in fondo a-problematico, motivo per cui, secondo David Harvey, tale condizione viene romanticizzata e depoliticizzata: “Quando i poveri vengono estetizzati, anche la povertà esce dal nostro campo visivo socia-

¹⁸ N. Fraser, *Contradictions of Capital and Care* in “New Left Review” n. 100, 2016, pp. 99-117. Fraser riprende gli studi di Arlie Russell Hochschild, che ha coniato il termine “global chain care”, cfr. A. R. Hochschild, “Love and Gold,” A. R. Hochschild, B. Ehrenreich (a cura di), *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, Henry Holt and Co., New York 2003, pp. 15-30.

¹⁹ Cfr. E. Rigo, *La straniera*, Carocci, Roma 2022.

²⁰ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Galimard Seuil, Paris 2004, p. 211.

le' [...] 'Quando la povertà e la condizione dei senzatetto vengono servite per un piacere estetico' allora l'etica è davvero sommersa dall'estetica e ciò amaramente conduce a una politica carismatica e all'estremismo ideologico."²¹ La povertà, in altre parole, cessa di esser inserita nella semantica della disuguaglianza sociale legata ai rapporti di forza produttivi e riproduttivi, venendo iscritta in quella della differenza individuale in larga misura dipendente ora dai meriti o demeriti dei singoli, ora dalle forze imprevedibili, incontrollabili e impersonali del libero mercato. Talento e fortuna dell'individuo determinano il suo successo nella società di mercato a cui chiunque, sostiene la retorica del neoliberalismo progressista, può accedere indifferentemente dalla classe, dal genere e dalla razza: un universalismo astratto che cancella le disuguaglianze materiali e le differenze simboliche concrete nell'accesso ai mezzi per la trasformazione della condizione in cui si è collocati nelle società capitalistiche neoliberali.

Perché i movimenti femministi, se non in blocco quantomeno una cospicua parte delle loro correnti, hanno accettato questa prospettiva sul "progresso"? Come mai hanno stretto un "legame pericoloso" con il neoliberalismo? Secondo Fraser, perché hanno perso gli anticorpi necessari a scongiurarlo, dal momento che verso gli anni Sessanta e Settanta buona parte di essi ha congedato la critica marxista dell'economia politica, per interpretare il genere in chiave non economicistica²². Sebbene questo approccio abbia, per Fraser, prodotto delle importanti innovazioni nel modo di guardare alle questioni di genere indipendentemente dalle condizioni economiche degli individui, esso ha, al contempo, ridotto l'emancipazione femminile al solo riconoscimento giuridico e simbolico delle differenze, rendendole di fatto sussumibili nel progetto clintoniano e blairiano, incentrato sulla valorizzazione mercato-centrica della "diversità"²³. Come ha sostenuto magistralmente nel dialogo con Axel Honneth su *Riconoscimento o redistribuzione*, secondo Fraser l'emancipazione non implica solo l'inclusione sociale delle differenze fra gli individui, ma anche la loro uguaglianza materiale, tale da consentire a ognuno una pari capacità di coinvolgimento nella democrazia, senza che stigmatizzazioni culturali o abiezioni materiali impediscano di partecipare alla sfera pubblica attivamente. In quest'ottica, Fraser non solo prende le distanze dalla lettura honnethiana secondo cui il problema sociale su

²¹ D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (1989), Blacwell, Cambridge (MA) & Oxford (UK), 1992, pp. 336-337.

²² N. Fraser, *Feminism, Capitalism and the Cunning of History*, cit. p. 106.

²³ N. Fraser, *Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage: The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary*, in "Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society", vol. 6, n. 1, 1993, cit. pp. 9-23.

cui lavorare è ridotto al misconoscimento, ma anche da un loro comune riferimento teorico: Jürgen Habermas, il cui errore fondamentale consiste nel non interrogarsi su come debbano essere prodotte le condizioni di accesso materiali e simboliche per una pari partecipazione alla sfera pubblica, sostenendo che a essa possano partecipare gli individui in virtù dell'universale competenza linguistico-comunicativa, generativa dell'intersoggettività posta a fondamento della politica democratica. Per Fraser, Habermas pecca di eccesso d'astrazione, non comprendendo che solo un'azione combinata di riconoscimento delle differenze e di redistribuzione delle ricchezze possa produrre le premesse concrete per l'affermazione di una "giustizia partecipativa" democratica²⁴.

In questa prospettiva, Fraser critica il neoliberalismo progressista di spirito antiegalitario e antidemocratico, nonostante il suo rivestimento progressista-differenzialista. Quest'ultimo costituisce il "nuovo spirito" del capitalismo, secondo la nota lettura di Luc Boltanski ed Ève Chiapello, a cui Fraser fa riferimento, nato dall'assimilazione della critica libertaria e antistatalista (che i due sociologi francesi chiamano "artistica") nell'ideologia legittimante il sistema capitalistico contemporaneo, mettendo a valore le differenze degli individui per mezzo del suo volto inclusivo e, al contempo, legittimando le disuguaglianze materiali e di accesso alla partecipazione politica²⁵.

Il neoliberalismo, perciò, non implica solamente un nuovo tipo di regolazione del capitalismo – che segna un nuovo rapporto fra Stato, società ed economia, e conseguentemente inaugura una conforme modalità di governo della società – ma è anche un progetto culturale che punta a divenire egemonico, passibile di più declinazioni – da quella conservatrice thatcheriana-reaganiana a quella progressista di blairiana-clintoniana – cioè a produrre un nuovo "senso comune" mercato-centrico, imprenditoriale, individualista e competitivo, capace di alternanti ma non di alternative²⁶. L'analisi del neoliberalismo progressista di Fraser porta a meglio comprendere le cause della crisi della critica a cui nell'introduzione si accennava, che ha sollecitato intellettuali come Mark Fisher e Jacques Rancière a sostenere che qualsiasi tentativo di presa di "distanza critica" è convertito in una presa di "distanza ironica", perché disattivato in anti-

²⁴ Cfr. N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in "Social Text" n. 25-26, 1990, pp. 56-80; N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso Book, London-New York 2003.

²⁵ L. Boltanski, È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999.

²⁶ Cfr. S. Hall, "The Neoliberal Revolution" (2011) in S. Davison, D. Featherstone, M. Rustin and B. Schwarz (ed), *Stuart Hall. Selected Political Writings. The Great Moving Right Show and Other Essays*, Duke University Press, Durham 2017, pp. 317-335.

cipo nel suo reale impatto dirompente,²⁷ là dove il disaccordo è ridotto a differenza, docile posa antisistema resa del tutto compatibile con l'ordine vigente²⁸.

A proposito, il collettivo GENA ritiene perfino che il governo neoliberale persegua una “logica della guerra civile”, mirante alla costruzione e alla neutralizzazione del nemico interno²⁹. Negli anni Novanta e nei primi duemila, a ogni modo, Fraser – e non solo lei – ritiene che esso possa esser sfidato rendendo veri ed effettuali i principi democratici vigenti nel mondo euro-atlantico, e cioè promuovendo lotte per la “giustizia partecipativa” a livello tanto nazionale quanto internazionale, consapevole che questo tipo di istanza debba avere un orizzonte globale. Tuttavia, la fiducia di Fraser nei confronti della “critica immanente” di tipo “democratico” inizia a incrinarsi dopo la crisi del 2007-8 e, soprattutto, a seguito del successo del “neoliberalismo iper-reazionario” impersonato da Donald Trump³⁰, dinanzi al quale comincia a sembrarle inefficace fare affidamento esclusivamente sulla riattivazione delle istituzioni e dei valori democratici: occorre invece iniziare a pensare i contorni di un soggetto antagonistico della critica immanente oltre i confini semantici del “demos”, producendo una contro-egemonia e ridefinendo una razionalità socialista non solo anti-neoliberale, ma anche anti-capitalista.

3. L'insufficienza del demos: ripensare il soggetto della critica nella crisi del capitalismo neoliberale

Se il neoliberalismo non è soltanto un modo di regolare il sistema capitalistico associato a una determinata “arte di governo”, ma anche un vero e proprio “progetto egemonico”, vale a dire un processo gramscianamente inteso come costantemente all'opera per produrre un sistema di senso in grado di dirigere le condotte degli attori sociali, fornendo loro un insieme di rappresentazioni in cui riconoscersi e identificarsi spontaneamente – e cioè in grado di produrre consenso – è possibile, secondo Fraser, riconoscerne una crisi decisiva fra il 2015 e il 2016, quando le promesse di felicità del libero mercato globale, del lavoro flessibile, della concorrenza generalizzata, della deregolamentazione, non sembrano più

²⁷ M. Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Zero Books, Winchester (UK) 2009.

²⁸ J. Rancière, “Les mésaventures de la pensée critique”, cit.

²⁹ P. Dardot; H. Guéguen; C. Laval, P. Sauvêtre, *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, Lux, Montréal (Canada) 2021.

³⁰ N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge (UK) 2018, p. 216.

credibili, né nella loro versione “conservatrice” né in quella “progressista”. Le manifestazioni del graduale sgretolarsi dell’egemonia culturale neoliberale, e del conseguente cedere del “blocco egemonico” che essa aveva prodotto – che nei termini gramsciano-soreliani costituisce l’alleanza interclassista fra dominanti e dominati – sono state svariate, soprattutto dopo la crisi del 2007-8, fra cui il ciclo di lotte legate a Occupy Wall Street³¹. Ma è soprattutto con il successo di prospettive politiche antiglobaliste e populiste, o almeno nominalmente tali, nel mondo euro-atlantico che “il terremoto ha finalmente colpito”³²: da questo momento in poi si è aperto “un interregno instabile, senza un’egemonia sicura”³³, secondo Fraser, in cui le politiche neoliberali fino allora promosse sono attaccate tanto dal basso quanto dall’alto, in particolar modo dalle élite capitalistiche sconfitte dal libero commercio multilaterale degli anni precedenti, come quelle del settore siderurgico nel caso americano che, alle liberalizzazioni degli anni Novanta contrappongono una concezione unilaterale del libero scambio, anche nota come “liberalizzazione competitiva” o “protezionismo neoliberale”³⁴.

Nei discorsi pubblici dei politici statunitensi torna perfino il riferimento alle “classe lavoratrice”³⁵, intesa come soggetto che lo Stato deve proteggere e tutelare dagli equilibri imprevedibili del mercato, senza che, tuttavia, vi sia concordanza su che cosa si intenda con essa: se nel caso di Bernie Sanders, sostiene Fraser limitando molte delle sue analisi al solo caso statunitense, si tratta tanto di “sfruttati” quanto di “espropriati e sfrattati” di ogni genere e nazionalità; per Donald Trump, la categoria è corporativa, nazionalizzata e sessualizzata, limitata ai soli “lavoratori della Rust Belt” americani, maschi, bianchi, etero-sessuali³⁶. Il nuovo protagonismo imprevisto delle “classi” è perciò divisivo e conteso, ma quantunque è interpretabile come segno della crisi egemonica neoliberale, che aveva abolito ogni discorso sulle classi – da quello meramente sociologico o corporativista, a quello progressista, compreso, ovviamente, quello rivoluzionario.

Secondo Fraser, l’elezione di Donald Trump è perciò una risposta populista e iper-reazionaria alla crisi egemonica del neoliberalismo, ma non è in grado di risolverla, dal momento che non risulta capace di mantenere le proprie promesse di protezione e stabilità, costruendo un nuovo

³¹ Ivi, p. 164.

³² Ivi, p. 213.

³³ Ivi, p. 216.

³⁴ Cfr. Q. Slobodian, *The Backlash Against Neoliberal Globalization from Above: Elite Origins of the Crisis of the New Constitutionalism* in “Theory, Culture & Society”, vol. 38 n. 6, 2021, pp. 51–69.

³⁵ N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalism*, cit. p. 217.

³⁶ *Ibidem*.

blocco egemonico: il trumpismo è un' "amalgama instabile e caotica" che "ha lasciato presto cadere il suo populismo economico, mentre ha raddoppiato la sua politica reazionaria di riconoscimento"³⁷, rivelandosi presto come una versione iper-reazionaria dei programmi neoliberali, destinata a gestirne maldestramente la crisi d'egemonia, senza poterla risolvere. Vale lo stesso, secondo Fraser, per il governo di Joe Biden, il cui labile "compromesso" fra libero mercato e protezione sociale non è sufficiente per costruire una vera alternativa al neoliberalismo, sicché con tale esperienza prosegue "l'interregno"³⁸, fase instabile in cui "nascono i mostri"³⁹, sostiene Fraser citando una nota frase attribuita a Gramsci, in cui si creano, cioè, le condizioni per l'incedere di vecchi e nuovi dispotismi e/o conflitti disastrosi.

La congiuntura presente non è scevra da minacce, ma in essa si annida anche la possibilità per il rafforzamento delle lotte sociali realmente "emancipatorie", sostiene Fraser, potenziali vettrici di una "contro-egemonia" non solo antineoliberale, ma anche anticapitalista: la crisi d'egemonia dell'ultima forma del sistema capitalistico crea infatti le condizioni per attaccare quest'ultimo *tout court*, discutendone tanto la crisi soggettiva, che quella oggettiva⁴⁰.

La crisi di egemonia del capitalismo neoliberale, vale a dire la sua crisi soggettiva, non è, infatti, solamente sfruttata dal trumpismo (e dagli analoghi "populismi reazionari"), ma ha creato le condizioni per l'amplificazione delle rivendicazioni politiche del cosiddetto "populismo di sinistra", teso ad articolare assieme le differenti lotte rivolte contro le oligarchie capitalistiche, per unificarle in unico soggetto capace di costituirsi in quanto "popolo". Il popolo così inteso non coincide pienamente con il demos, dal momento che si costituisce su un terreno extra-istituzionale che intende non riattivare le istituzioni democratiche esistenti, ma produrne di nuove, divenendo Stato. Così inteso il popolo può esser compreso, perciò, come un "demos radicale". Sebbene Fraser riconosca che il populismo di sinistra possa effettivamente costituire un "punto d'accesso per la lotta di classe"⁴¹, crede pecchi, come altre concezioni

³⁷ Ivi, p. 213.

³⁸ N. Fraser, A. Spano, N. Herscovici, *Interregno estadounidense. Entrevista de Nancy Fraser a Alessandra Spano*, in "Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade" vol. 26, n. 1, 2021, pp. 165-173.

³⁹ N. Fraser, *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born*, Verso Books, London 2019.

⁴⁰ N. Fraser, *From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond. From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond*, in "American Affairs Journal", 2017, vol. 1, n. 4, pp. 46-64.

⁴¹ N. Fraser, 'Cannibal Capitalism' Is on Our Horizon intervista di M. Mosquera, in "Jacobin" 2021, disponibile al link <https://jacobin.com/2021/09/nancy-fraser-cannibal-capitalism-interview>.

filosofico-politiche contemporanee, di “politicismo”⁴²: manca una critica dell’economia politica e, con ciò, delle crisi oggettive del sistema capitalistico. Essa sola, secondo la filosofa americana, può chiarire le condizioni materiali che giustificano concretamente l’alleanza fra le differenti lotte articolate dal populismo, che non possono esser tenute assieme solo dagli affetti, solidali al proprio interno e antagonistici al proprio esterno, e dalla condivisione dello stesso nemico simbolico, sebbene questo passaggio sia necessario. Per dare solidità alla lotta non solo anti-neoliberale, ma anche anticapitalista, occorre pertanto che dal popolo si passi alla classe.

In quest’ottica, secondo Fraser, bisogna riconoscere, in primo luogo, l’oggettiva tendenza all’auto-distruzione del capitalismo, la sua inevitabile irrazionalità. Essa si fonda sulla sua contraddittorietà, dal momento che mina costantemente le proprie condizioni di possibilità politiche, sociali e naturali: riducendo la politica a tecnica amministrativa del capitale, di fatto la elimina; sconvolgendo senza sosta i dispositivi societari funzionali alla riproduzione sociale del capitale – rapporti famigliari e sociali, vale a dire quelle relazioni fondamentali per i processi di costruzione delle identità psico-sociali funzionali al sistema capitalistico, che Fraser analizza impiegando un repertorio concettuale eterogeneo, in modo piuttosto libero, da Bourdieu a Foucault, risalendo perfino alla *Sittlichkeit* di hegeliana memoria; distruggendo gli ecosistemi naturali in cui opera⁴³. È l’assoggettamento a tale dinamica “cannibalica” – auto-distruttiva e perciò irrazionale, che agisce tanto sul terreno economico che su quello extra-economico, investendo integralmente la società, secondo la concezione “ampia” del capitalismo, proposta da Fraser – che deve essere interrotto e avversato dal soggetto di classe, che solo può emergere dalle situazioni concrete immanenti a essa. Sono disponibili molteplici punti d’accesso per tale contestazione, sostiene Fraser, che dunque estende il dominio della lotta contro il capitale ai terreni extra-economici della politica, della riproduzione sociale e dell’ambiente naturale, posto che i conflitti che in essi si muovono siano realmente “emancipatori” e cioè basati sulle tre istanze tenute assieme del “non dominio”, della “sostenibilità funzionale” e della “partecipazione democratica” alla politica⁴⁴, là dove ognuno di questi non può esser realizzato per mezzo delle istituzioni esistenti, bensì prende corpo nelle pratiche stesse delle lotte.

⁴² N. Fraser, *Die Krise der Demokratie: Über politische Widersprüche des Finanzmarktkapitalismus jenseits des Politizismus*, in H. Ketterer, K. Becker (a cura di), *Was stimmt nicht mit der Demokratie?*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2019, pp. 77-99. Oltre a Chantal Mouffe, Fraser sostiene che anche le differenti teorie democratiche di William E. Connolly, Andreas Kalyvas e Seyla Benhabib, fra gli altri, soffrono del medesimo difetto di “politicismo”.

⁴³ N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalism*, cit. pp. 154-155.

⁴⁴ Ivi, p. 178.

Ognuno di tali campi è co-costruito dalla sua interazione sistemica con la sfera economica, sicché le lotte che mettono in discussione tale limite sono “lotte di confine” locali e particolari, ma al contempo anche “lotte di classe” globali, perché capaci di opporre resistenza alla logica sistemica generale del capitalismo⁴⁵. Il nuovo soggetto di classe nella prospettiva di Fraser non è, perciò, coeso in virtù del comune nemico populistico e nemmeno da una condivisa condizione sociologica entro il sistema produttivo, bensì si costruisce all'interno di un sistema integrato di sfruttamento, espropriazione e misconoscimento, al fine di rifiutare quest'ultimo: la classe si produce nella manifestazione di lotte eterogenee – operaie, femministe, ambientaliste, antirazziste, antimperialistiche – che si sollevano per interrompere la prosecuzione del sistema a cui sono immanenti, il cui esercizio è produttivo di forme di vita e culture a esso alternative. Tantomeno esse sono legate dalla “intersezionalità” delle loro rivendicazioni – altro concetto chiave delle teorie critiche contemporanee – dal momento che a fondarle è, piuttosto, la comune volontà di eliminare le cause sistemiche della loro condizione. Tale critica intende trasformare le crisi vigenti in Crisi, cioè nella interruzione dell'ordine in cui si danno.

La contro-egemonia consiste nell'asserzione, diffusione e popolarizzazione di questo nuovo insieme di culture critiche attraverso canali istituzionali, ma anche e soprattutto extra-istituzionali, poiché i primi sono per lo più saturati dal progetto neoliberale, portato avanti nonostante la sua crisi. Essa può costituire la base per un nuovo progetto politico “socialista”, per cui i tempi sono secondo Fraser oramai maturi. Il “socialismo” del XXI secolo non propone vecchie idee con il vestito nuovo, ma è strutturalmente e formalmente diverso dai socialismi reali del passato, orientato a costruire le condizioni per una società in cui viga il connubio fra riconoscimento, redistribuzione e rappresentanza, concetti alla luce dei quali Fraser ri-significa l'ideale della “giustizia partecipativa” globale, elaborato anni prima. Se a quell'altezza cronologica, Fraser riteneva che gli spazi sociali di critica potessero ancora influire sulle istituzioni democratiche vigenti, riattivandoli e cioè rendendone “veri” i presupposti, nel corso del tempo tale convinzione sembra incrinarsi, portando la filosofa a ripensare le condizioni e i connotati della lotta di classe, oltre il disaccordo democratico e il conflitto populista: non inverare la cultura democratica esistente, ma produrne una nuova, cioè costruire una contro-egemonia; non limitarsi a rifare il demos, o costruire un “popolo” contro le “oligarchie”, bensì ripensare il conflitto tra classe e capitale.

La classe, il demos e il popolo non sono, però, soggetti univocamente

⁴⁵ Ivi, pp. 54-55.

agli antipodi, perché possono essere integrati in un unico soggetto emancipatore, nel quadro della nuova concezione del “socialismo”, proposta da Fraser. La filosofa non rinuncia, perciò, alla sua fiducia nella democrazia, sebbene ne scarti le versioni socialdemocratiche o politicistiche, ma la ripensa in chiave radicalmente antisistema: fa parte del progetto socialista. Il passaggio dal demos alla classe non segna pertanto una rottura nel pensiero di Fraser, bensì un tornante che si riflette in quello che può esser definito un “ampliamento” della sua concezione della critica (per usare una parola cara alla filosofa): la democrazia permane perciò necessaria, ma non vi è vera democrazia senza anticapitalismo. La sua critica dell’economia politica è strettamente embricata a una critica del piano politico, governamentale ed egemonico-culturale, da inquadrare entro una prospettiva socialista, descritta solo a grandi linee:

Dove le società capitalistiche subordinano l’imperativo della riproduzione sociale ed ecologica alla produzione di merci, di per sé destinate all’accumulo, i socialisti devono capovolgere l’ordine: trasformare il nutrimento delle persone, la salvaguardia della natura e l’autogoverno democratico in priorità sociali massime, che battono efficienza e crescita.⁴⁶

Il socialismo di Fraser risulta, perciò, ancora sotto-teorizzato, quantunque politicamente e materialmente necessario perché si ri-attivi una critica immanente al sistema capitalistico che, lungi dal riconfermarne i presupposti, come aveva immaginato Hayek, sia in grado di rovesciarne i principi. Nonostante l’approssimazione concettuale per ciò che concerne la *pars costruens* (non è chiaro che fine facciano le nazioni, tantomeno come venga ripensato il diritto alla proprietà privata, per fare solo due esempi) la prospettiva socialista fraseriana ha un indubbio portato politico, contribuendo ad arricchire, ma soprattutto a ri-costituire, la semantica critica di quella “cultura di sinistra” entrata in crisi, quantomeno ufficialmente dopo il 1989, e che, a seguito di ciò, si è altamente pluralizzata e frammentata, quando iniziano a venir dimenticati i concetti di “socialismo”, di “comunismo” e di “lotta di classe” – e perfino lo stesso concetto di “capitalismo” precipita nell’oblio. L’ampia concezione della critica di Fraser si rivela, perciò, un esercizio teso a riconnettere il frammentato campo della critica, nella direzione di una ricostruzione di una cultura di sinistra capace di integrare la critica dell’economia politica con la critica delle tecnologie di soggettivazione attive a livello micro-politico e dell’egemonia culturale che si esercita su scala macro-sociale, non assimilabile dalla critica immanente neoliberale. Fraser riasmonta, perciò, repertori concettuali storicamente agli antipodi, come il marxismo e il

⁴⁶ N. Fraser, *Cosa vuol dire socialismo nel XXI Secolo?*, Castelvechi, Roma 2020.

post-strutturalismo, nonché le loro declinazioni femministe, ecologiste e post-coloniali, edificando un impianto teorico che, se a prima vista può forse apparire vacuamente sincretico, fornisce in realtà delle possibili coordinate analitiche per porre le basi di un campo di pensiero e d'azione condivisi. L'eclettismo teorico di Fraser lungi dall'essere l'ennesimo pastiche post-moderno costituisce, perciò, un serio tentativo di riabilitazione della critica, dopo la sua crisi e il suo proclamato esaurimento.

**Un'ampia concezione della critica.
Nancy Fraser e la questione neoliberale**

The article reconstructs and investigates Nancy Fraser's analysis of "neoliberal" capitalism, interpreting it as an attempt to rehabilitate Marxist critique in the face of the historical novelty that emerged in the 1980s, which undermined its conditions of possibility. In particular, the essay shows how the tension between neoliberalism and critique is at the core of Fraser's reflection, leading the philosopher, over the years, to rethink her conception of critique itself. This marks a shift from a democratic theory of "participatory parity" to what can be called a theory of "class justice", where the class subject, analysed by Fraser, far from being thought of from an economicist perspective, challenges, and brings to light, the co-dependence between economic and extra-economic realities that defines its condition.

KEYWORDS: neoliberal capitalism, critique, democracy, class struggle, social totality

Anna Cavaliere

Fraser legge *Never let me go*

Una lezione sulla giustizia a tre dimensioni

Introduzione: giustizia e letteratura

Può la letteratura indurci a riflettere sulla nostra concezione della giustizia?

Certamente sì. Anche solo facendo riferimento a quanto la cultura occidentale abbia prodotto, se rileggiamo i tragici greci, la letteratura russa, ma anche Olympe de Gouges, Kafka o Calvino è innegabile che le scrittrici e gli scrittori spesso ci restituiscano una precipua idea della giustizia, che appare tutt'altro che ingenua: spesso "sfidante" perfino per gli "addetti ai lavori" come giuristi, teorici del diritto e della politica.

Non è un caso allora che, negli ultimi anni, siano stati pubblicati dei ricchi volumi che documentano le concezioni della giustizia che la letteratura ha riprodotto¹, o spiegano come essa abbia contribuito ad alimentare, in una società, una certa visione della giustizia, per esempio improntata al rispetto dei diritti².

Non ci sorprende neppure che una teorica come Nancy Fraser abbia voluto testare la propria concezione della giustizia a partire da un testo letterario: il romanzo di Kazuo Ishiguro, *Never let me go* (Ishiguro 2005).

La tesi di Fraser – che intendiamo analizzare criticamente in questo contributo – è che il lavoro di Ishiguro, pur non parlando direttamente della giustizia, contenga delle preziose intuizioni sul tema e consenta di riflettere sulle forme di ingiustizia più insidiose che attraversano la società contemporanea³.

¹ Sul tema cfr. i due lavori collettanei, Forti, Mazzuccato, Visconti 2012 e Id. 2014. I volumi documentano i legami tra letteratura e giustizia nella tragedia greca e nella letteratura moderna e contemporanea: sono oggetto di indagine, tra gli altri, autrici ed autori come Kafka, Manzoni, Collodi, Levi, Berr.

² In questa direzione cfr. Hunt 2010.

³ Fraser offre una lettura del libro in Fraser 2012. La traduzione dei passaggi riportati è nostra.

Pezzi di ricambio

Il libro di Ishiguro è pubblicato per la prima volta in lingua inglese nel 2005 (Ishiguro 2005): il romanzo riscuote subito un grande successo, tanto da essere tradotto in diverse lingue (anche in italiano con il titolo *Non lasciarmi*) e da ispirare nel 2010 un film dal titolo omonimo, diretto da Mark Romanek (Id. 2007).

La trama è piuttosto lineare: nella campagna inglese dell'East Sussex, nella città di Hailsham, esiste un collegio che sembrerebbe a prima vista una scuola di eccellenza: i bambini che lo frequentano sono molto disciplinati, hanno un aspetto curato e vivono in un clima di apparente serenità. La loro sensibilità e creatività vengono incoraggiate attraverso l'arte. Le loro opere più originali e meritevoli sono selezionate da una misteriosa direttrice – che gli studenti chiamano *Madame* – con la promessa che saranno conservate nella sua galleria. Ai bambini si ripete spesso che essi sono *speciali*. Tre di loro, in particolare, stabiliscono una relazione di amicizia: Tommy, Ruth e Kathy. Tommy e Kathy dimostrano di avere un forte legame, eppure, con il passare del tempo, Tommy si fida con Ruth. Alcuni episodi sconvolgono la calma apparente della scuola. Per esempio un'insegnante, commossa dalla sensibilità dei bambini, cerca di mettere loro in guardia rispetto al loro futuro: essi diventeranno adulti, ma non vivranno a lungo e neppure liberamente. È già deciso cosa ne sarà di loro. Progressivamente, nel corso del romanzo, prima il lettore e poi i protagonisti comprendono l'agghiacciante verità. I ragazzi del collegio di Hailsham sono in realtà dei cloni. Sono stati creati in laboratorio e i loro corpi sono nient'altro che serbatoi di pezzi di ricambio per gli esseri umani: organi, pelle e tutto quello che possa servire per migliorare la qualità e la durata della vita delle persone. Nonostante sappiano quasi tutta la verità, i ragazzi continuano a vivere la loro condizione senza opporsi (solo Tommy manifesta sporadicamente dei segni di rabbia), tra la rassegnazione e la speranza che il loro destino individuale possa essere diverso da quanto prestabilito: che sia prevista una via d'uscita per coloro che se ne dimostrino meritevoli.

La conclusione del racconto è drammatica e commovente. Ruth muore a seguito delle complicazioni di uno degli interventi per il prelievo degli organi; Tommy e Kathy coronano il loro amore e sperano che i loro sentimenti – insieme ai meriti artistici, attestati dai loro disegni – possano dimostrare la loro quasi 'umanità', consentendo loro, se non di sottrarsi al loro destino, almeno di ottenere un altro pò di tempo da vivere insieme.

Quando pongono in essere la loro richiesta di proroga, la risposta che ricevono conferma quanto il lettore aveva avvertito con una certa angoscia: la realtà in cui essi vivono è anche peggiore di quanto avessero immaginato.

Non solo non esiste alcuna possibilità di proroga per i cloni ma vi è di peggio. Tommy e Kathy scoprono che la scuola di Hailsham ha rappresentato solamente una parentesi, un esperimento volto a dimostrare che i cloni, opportunamente educati, potessero avere dei sentimenti, delle ambizioni, dei talenti e che pertanto, ad essi dovessero essere riconosciuti dei diritti. Nonostante l'esperimento abbia funzionato – come dimostrano le personalità degli stessi protagonisti – la proposta di dotare i cloni di un *set* di diritti è già stata respinta. Riconoscere loro anche solo il diritto alla vita avrebbe infatti significato dover rinunciare alla piena disponibilità sui loro corpi, indispensabili per assicurare un certo standard di vita. L'esperimento della scuola di Hailsham è stato così bruscamente interrotto. Questo ha reso più semplice silenziare le coscienze: ora che i cloni vengano allevati in batteria – senza alcuna forma di affetto, educazione, socializzazione – è infatti più facile disumanizzarli e non consentire loro di avanzare delle pretese troppo *umane*.

La giustizia per differenza

Never let me go rappresenta, secondo Nancy Fraser, un'utile chiave di accesso per un discorso sulla giustizia. Soprattutto, quello che a prima vista potrebbe sembrare un racconto che raccoglie alcuni *topoi* della fantascienza – l'avvento dei cloni, il controllo tecnologico totale sulla vita – intrecciandoli con contenuti piuttosto convenzionali della letteratura amorosa – l'innamoramento adolescenziale, la storia d'amore tormentata, la *friendzone* – ci consente di riflettere sulle ingiustizie che attraversano oggi la società.

Fraser scrive:

“Per come lo leggo io, *Never Let Me Go* è una riflessione sulla giustizia, una visione struggente di un mondo ingiusto e della profonda sofferenza che viene inflitta ai suoi abitanti” (Fraser 2012:43).

Secondo l'autrice è piuttosto semplice, leggendo il libro, percepire quello che viene descritto come un mondo ingiusto, le cui vittime principali sono i tre ragazzi protagonisti del volume e gli altri cloni. Il successo del volume si spiega in primo luogo con la capacità dell'autore di farci empatizzare con i ragazzi sin da quando li immaginiamo tra i banchi di scuola ad Hailsham e, come sottolinea Fraser, con l'angoscia che coglie il lettore quando scopre – ben prima dei protagonisti – l'agghiacciante verità che nasconde l'atmosfera ordinata dell'elegante collegio.

Questo ci consente, secondo l'autrice, di operare una prima importante riflessione sulla giustizia, ovvero che tutti noi siamo in grado di sperimentare una sorta di precomprensione se non rispetto alla giustizia, per lo meno rispetto all'ingiustizia.

Ma andiamo con ordine.

Il presupposto di Fraser, sul quale ella si sofferma diffusamente nel corso delle sue opere, è che tanto il pensiero filosofico antico, quanto quello moderno abbiano utilizzato le loro migliori energie per tentare di elaborare una definizione soddisfacente di società giusta.

Questo tentativo è stato posto in essere secondo la pensatrice attraverso due strade alternative tra loro.

Alcuni – Fraser cita tra i pensatori antichi Aristotele, ma anche autori contemporanei come John Rawls – hanno assunto un approccio contenutistico, ovvero hanno provato ad elencare quali caratteristiche minime dovesse avere una società per potersi definire giusta.

Altri – nel mondo antico Aristotele *in primis*, nel Novecento moltissimi autori, tra i quali Hans Kelsen – hanno invece adottato un modello “convenzionalistico”, ovvero si sono soffermati, piuttosto che sui contenuti, sulle procedure che avrebbero consentito ad una società di realizzare una qualche forma di giustizia.

Ai due filoni di pensiero appena descritti Fraser non risparmia delle critiche: se le teorie contenutistiche della giustizia si espongono evidentemente al rischio di monologismo, ovvero di elaborare una volta per sempre un modello di società giusta e pertanto si dimostrano poco recettive rispetto alle nuove istanze di giustizia che si manifestano, le teorie convenzionaliste si espongono al pericolo altrettanto grave di tradursi in mero proceduralismo, con tutto ciò che questo comporta: per esempio possono giungere a legittimare una dittatura della maggioranza⁴.

Se ne deduce che, nonostante gli sforzi compiuti dai teorici, non sia così semplice elaborare una definizione univoca di giustizia.

Ciò nonostante, la tesi di Fraser è che, nonostante sia teoricamente prudente tenere in sospeso la questione definitoria sulla giustizia – sulla quale pure qualcosa può dirsi, come vedremo nella conclusione di questo lavoro – questo non ci impedisce di riconoscere quando una società sia ingiusta. Di più. Potremmo dire che è soprattutto l’esperienza dell’ingiustizia, quando essa si manifesta, che ci induce a riflettere su come debba essere, invece, una società giusta.

Alla definizione di giustizia ci si può avvicinare quindi, secondo Fraser, *per differenza*.

Torniamo ora al racconto.

Fraser si chiede: perché il modello di ordine descritto nel libro è evidentemente ingiusto?

In primo luogo perché esso è basato sullo sfruttamento. In particolare, sullo sfruttamento dei cloni, i quali vengono prodotti, tenuti in vita, per-

⁴ Fraser ricostruisce in maniera schematica la contrapposizione tra i due filoni di interpretazione della giustizia in Id., Honneth 2020.

fino educati in modo da risultare funzionali al benessere degli umani. Come abbiamo detto, sono solo dei pezzi di ricambio: non possono avanzare richieste proprie, i loro bisogni e interessi non sono ritenuti meritevoli di tutela, non è riconosciuta loro alcuna forma di libertà che non risulti funzionale al ruolo che essi devono assolvere.

Sinteticamente, potremmo dire che essi non sono considerati dei soggetti di giustizia. Questo pone i cloni in una condizione di subalternità evidente: essi partecipano della socialità degli umani rispettando le regole di convivenza e dimostrano perfino di rispettare la struttura di fondo della società. Sembrano accettare la loro condizione di subordinazione con rassegnazione, nonostante questa appaia al lettore palesemente ingiusta. Perfino quando la guardiana-insegnante rivela loro a chiare lettere la verità, essi non tentano né la fuga, né di cambiare la loro sorte. Quest'apatia non si può attribuire alla loro natura non umana: a turbarli infatti intervengono altri fattori, legati ad esempio alle loro vicissitudini sentimentali, che producono in loro sentimenti tutti umani come la tristezza, l'invidia o la rabbia.

La loro indifferenza all'ingiustizia che subiscono va piuttosto ricondotta al dato per cui essendo stati creati ed educati in quel modello di ordine, quindi lo percepiscono come naturale: l'unico ordine possibile.

Nel racconto di Ishiguro gli sfruttatori hanno dato vita ad un sistema di potere-sapere il quale occulta l'ingiustizia di fondo che caratterizza la società.

Tutto questo è evidente nel modo in cui la realtà è raccontata ad Hailsham: viene detto ai cloni che essi sono *speciali* e che hanno una *missione*: perciò per loro è difficile pensare che la loro condizione sia ingiusta.

Anche quando raggiungono un grado di consapevolezza più elevata, tendono a trovare delle giustificazioni della realtà in cui vivono.

Essi non manifestano, nel corso della loro vita, alcun atteggiamento veramente "eversivo". Il più sensibile tra loro, Tommy, spesso esprime segni di rabbia o di frustrazione e, quando è più grande, diventa triste e malinconico, ma questi segnali sono interpretati dai suoi compagni e da sé stesso come caratteristiche individuali, perfino come una colpa: la sua fidanzata Ruth afferma del ragazzo che egli non è in grado di stare al mondo.

Quando la loro fine si avvicina, i cloni manifestano il desiderio di continuare a vivere, e ciò nonostante non escogitano mai dei piani per cambiare le cose. Fraser sottolinea come essi non siano capaci di immaginare che, agendo collettivamente, forse potrebbero modificare la società in cui vivono. Piuttosto, cominciano a concentrarsi su soluzioni individuali che possano consentire loro, se non di sfuggire al destino, per lo meno di godere di un tempo maggiore di vita. Iniziano a concentrarsi sulle proprie

particolarità e sui propri meriti, ingaggiando una sorta di silenziosa competizione tra loro. Nascono leggende metropolitane: i ragazzi cominciano a sperare che, nel caso in cui dimostrino di avere delle peculiarità (sensibilità, talenti, un amore da vivere) questo possa sottrarli al loro destino. Ma le loro si riveleranno ambizioni illusorie.

Ingiustizia a tre dimensioni

Never let me go rappresenta secondo Fraser, un racconto sull'ingiustizia, che ci consente anche di riflettere, per differenza, su quali caratteristiche debba assicurare una società ai suoi componenti per definirsi giusta.

La prima indicazione che emerge dalla lettura proposta dalla pensatrice, è che una società, per essere giusta, deve assicurare un'adeguata rappresentanza a tutti i suoi componenti. Il termine "rappresentanza" – che è straordinariamente evocativo per la scienza politico-giuridica⁵ – può assumere per Fraser due significati diversi, tra loro collegati.

In primo luogo, la rappresentanza specifica chi è incluso in una comunità politica (e come tale è legittimato a presentare le proprie istanze di giustizia) e chi no.

In secondo luogo, essa identifica "le regole del gioco politico", ovvero stabilisce in che modo (solamente) i soggetti inclusi nella comunità politica possano farsi ascoltare rendendo "pubbliche le loro rivendicazioni"⁶.

Ebbene, nel racconto i ragazzi a lungo riflettono sulla loro rappresentanza in quest'ultima accezione, ovvero discutono di come far valere le proprie istanze, di quali strategie argomentative utilizzare per avanzare le loro pretese di giustizia. Essi però non si accorgono che è negata loro la rappresentanza nella prima accezione, ovvero che risultano esclusi dalla comunità politica e che, pertanto, non possono in alcun modo essere compartecipi delle decisioni che riguardano la loro sorte.

In secondo luogo, appare evidente che i ragazzi di Hailsham subiscono una discriminazione che dipende da una loro caratteristica, ovvero dal loro *status* di cloni⁷. Essi subiscono, in altre parole, un pregiudizio che

⁵ Sul tema della rappresentanza esiste una bibliografia sterminata. Ci limitiamo a menzionare un classico, che ricostruisce le vicissitudini del concetto dall'età antica a quella moderna: Hofmann 2007.

⁶ L'autrice affronta la questione della rappresentanza e dei significati diversi che essa possa assumere in Fraser 2014.

⁷ Il tema dell'ingiustizia ed il modo in cui essa debba essere valutata tenendo conto congiuntamente delle dimensioni della classe, di quella dello *status* e di quella della rappresentanza è affrontata da Fraser in forma compiuta nel confronto della pensatrice con le tesi di Honneth, documentato in Id., Honnet 2020.

determina una forma di mancato riconoscimento. La comunità politica a cui appartengono tollera a cuor leggero il trattamento degradante loro riservato in quanto li disconosce come soggetti di diritti. Essi vengono considerati non-persone, semplici contenitori di materiale biologico da utilizzare all'occorrenza. È un'idea così radicata nel mondo in cui viviamo che, in fondo, è introiettata dagli stessi cloni, i quali, come abbiamo detto, appaiono ubbidienti e rassegnati. Utilizzando le categorie di Bourdieu, potremmo dire che essi sono oggetto, prima ancora della violenza fisica a cui sono destinati, di un altissimo tasso di violenza simbolica (Bourdieu 2014).

Certo, nel volume si documenta anche il tentativo di smantellare il pregiudizio di *status* che colpisce i cloni: la scuola di Hailsham, come si scopre alla fine del racconto, aveva per l'appunto l'intento di dimostrare che, malgrado la loro origine, quei ragazzi presentassero sentimenti, ambizioni, talenti, sogni, e che potessero essere equiparati del tutto agli esseri umani. Eppure, nonostante l'esperimento abbia prodotto ottimi risultati, la comunità politica si rifiuta di incorporare i cloni al suo interno, o anche solo di concedere loro un trattamento più dignitoso. Come mai?

Il motivo è chiarito dalla stessa direttrice della scuola: l'utilizzo dei corpi dei cloni consente, per gli umani, una qualità della vita che sarebbe inimmaginabile senza di loro. L'umanità sa bene delle condizioni in cui essi vivono, ma non è disposta a rinunciare ai loro corpi, perché questo, ad esempio, riaprirebbe la strada a malattie incurabili e mortali.

Dalle argomentazioni utilizzate dalla direttrice, è allora evidente che i cloni non sono semplicemente accomunati dal loro *status*, ma anche da un'ingiustizia che potremmo definire, in senso lato, di *classe*.

Lo sfruttamento che subiscono è infatti strutturale, ovvero non è riconducibile alla malvagità di un singolo, e neppure deriva da un mero pregiudizio culturale di cui essi sono vittime, ma dipende dalla struttura socio-economica più profonda della comunità politica a cui essi (non) appartengono. Il modo di vivere a cui gli umani sono abituati necessita della disponibilità totale dei cloni, e questo consente di giustificare tutto.

Come la lettura di Fraser mette in evidenza, la storia di Kathy, Ruth e Tommy è un'efficace raffigurazione delle forme di ingiustizia che, in una società, possono manifestarsi: i cloni soffrono per un difetto di rappresentanza, perché non hanno alcun titolo per prendere parte alle decisioni politiche, neppure a quelle i cui effetti li riguardano direttamente. Essi non possono avanzare delle pretese di giustizia e sono impotenti di fronte alle ingiustizie che li colpiscono: alle vessazioni a cui sono sottoposti in base al loro *status* e alla loro condizione di classe.

***Never let me go*, ovvero una distopia della riproduzione sociale**

L'ultimo quesito a cui intendiamo rispondere è: perché Fraser considera *Never let me go* non solo un avvincente romanzo sul tema dell'ingiustizia, ma anche una suggestiva metafora dei nostri tempi?

Perché nel romanzo, come abbiamo osservato, le ingiustizie che i cloni subiscono presentano una triplice matrice: di rappresentanza politica, di *status*, di classe. Più precisamente, si descrive un sistema politico solo apparentemente liberale in cui vi è una classe sfruttatrice che di fatto prende decisioni politiche che producono effetti anche sulla classe sfruttata, ed in questo modo si assicura il mantenimento di una certa qualità della vita. Tutto avviene all'interno di una cornice culturale che disconosce lo *status* di persone agli appartenenti alla classe degli sfruttati e legittima così l'ingiustizia perpetuata.

È comprensibile che per Fraser il mondo di Hailsham riproduca, in forma distopica, alcune dinamiche sottese al capitalismo neoliberale contemporaneo, il quale non rappresenta un semplice modello economico, ma molto di più: secondo la pensatrice esso è un ordine sociale istituzionalizzato, che produce forme di ingiustizia riconducibili a difetti di rappresentanza e di redistribuzione e disconoscimenti di *status*.

Il capitalismo contemporaneo opera spesso in una dimensione globale e condiziona le scelte politiche dei singoli Stati, di cui al contempo riesce ad aggirare le procedure democratiche. Concorre in altre parole a produrre dei difetti di rappresentanza: incide nella vita di alcuni soggetti (le scelte dei grandi investitori, ad esempio, condizionano le condizioni esistenziali di un gran numero di persone) i quali non sono coinvolti nelle decisioni che li riguardano⁸.

In secondo luogo il capitalismo pone in essere ancora oggi un grado elevato di sfruttamento dei lavoratori salariati, ma non solo. Produce altre forme di espropriazione radicale, ugualmente gravi, ma non sempre adeguatamente considerate. Ad esempio, si appropria a basso costo (o gratuitamente) del lavoro di cura e di riproduzione sociale, spesso forniti in maniera "invisibile" negli spazi privati, e della forza-lavoro dei soggetti discriminati su base razziale (i quali subiscono pertanto anche un disconoscimento). In più utilizza risorse fossili, acqua, aria, foreste, animali in maniera massiccia e irresponsabile, come se si trattasse di un serbato-

⁸ Fraser afferma a tal riguardo che "La globalizzazione sta rendendo visibile un aspetto della grammatica della giustizia spesso trascurato nel periodo precedente. È ormai evidente che nessuna richiesta di giustizia può evitare di presupporre una qualche rappresentanza, implicita o esplicita [...]. Senza rappresentanza non si dà redistribuzione o riconoscimento", Fraser 2014: 233.

io inesauribile di pezzi di ricambio: tutto questo non ci ricorda forse il modo in cui la società utilizza i cloni nel romanzo di Ishiguro?

Considerando allora che il capitalismo attua una forma di sfruttamento radicale e sistematica – che colpisce, in forme e modi diversi, la maggior parte degli abitanti del pianeta – come mai esso non incontra una resistenza adeguata? Perché la maggior parte delle persone, proprio come gli studenti di Hailsham, manifesta un atteggiamento di rassegnazione, rispetto alle ingiustizie esistenti?

Per una serie di ragioni: proviamo ad elencare le più rilevanti.

Il capitalismo neoliberale è, appunto, come Fraser lo definisce, un ordine sociale istituzionalizzato, e questo significa che esso è talmente pervasivo da apparire quasi naturale: non solo il migliore dei mondi possibili, ma l'unico⁹.

Certo, questo successo sul piano ideologico non è stato del tutto spontaneo: come la letteratura ha ampiamente documentato, il neoliberalismo è stato supportato negli anni da una potente rete di sostegno economica, politica, culturale. Importanti gruppi finanziari di tutto il mondo hanno contribuito a renderlo egemonico, garantendogli visibilità nei media e potere nelle istituzioni di cultura e nella vita politica di molti Paesi¹⁰.

D'altra parte, non tutto può ridursi a questo. È innegabile che il capitalismo (soprattutto nella sua variante neoliberale) sia in grado di adottare un linguaggio estremamente seduttivo. Nel romanzo di Ishiguro, il prelievo degli organi dei cloni era chiamata eufemisticamente *donazione*, la loro morte *completamento*. In maniera analoga, il neoliberalismo non dichiara certo lo sfruttamento dei soggetti, al contrario invoca la loro libertà (ma la libertà dei lavoratori che il capitalismo prospetta è, in fin dei conti, come già Marx aveva messo in luce, quella di morire di fame!).

Esso definisce la riduzione dei diritti dei lavoratori e delle garanzie sindacali *flessibilità* del lavoro. Rimuove come inesistenti, occultandole nel discorso pubblico, le attività della cura e della riproduzione sociale, di cui pure non può fare a meno. Esalta i successi individuali e attribuisce la povertà e i fallimenti a mere caratteristiche e responsabilità personali, mascherando sapientemente le forme di subalternità e di disparità materiali che attraversano la società condizionando i destini individuali.

Poiché considera la competizione una caratteristica distintiva delle relazioni umane e produttiva per i singoli (in quanto li fortifica e consente loro di esprimere a pieno il loro potenziale) mette i soggetti gli uni contro gli altri. Dai banchi di scuola, al lavoro, alla gestione della vita familiare, i soggetti si percepiscono in una sorta di gara permanente tra loro.

⁹ L'autrice passa in rassegna le caratteristiche del capitalismo contemporaneo in diversi lavori: tra questi, cfr. Id., Jaeggi 2019; Fraser 2020; Id. 2022.

¹⁰ Cfr., sul tema Gallino 2011: Cap. I.

Come facevano gli educatori alla scuola di Hailsham rivolgendosi ai cloni, il capitalismo non indirizza mai i soggetti verso una prospettiva di salvezza collettiva, ma solamente individuale. Si può sopravvivere ad esso (e perfino goderne) solo se si è più bravi, più perseveranti, più talentuosi degli altri: per utilizzare ancora una volta le parole del romanzo, solo se si è *speciali*¹¹.

Scrive Fraser a riguardo:

“Ancora una volta, l'intuizione di Ishiguro sulla (in)giustizia è fulminante: l'individualità è un'arma a doppio taglio. Da un lato, essa è l'emblema della personalità e del valore intrinseco, il biglietto di accesso per la considerazione morale. D'altra parte, si trasforma facilmente in uno stratagemma di potere, perfino uno strumento di dominio. Se essa è separata da una comprensione strutturale di un ordine sociale di sfruttamento, l'individualità può divenire un oggetto di culto, un sostituto del pensiero critico e un impedimento al superamento dell'ingiustizia. Nelle società di massa “democratiche” e consumistiche l'individualità è la forma dominante dell'ideologia, il modo principale in cui i soggetti vengono interpellati. È come ‘individui’ che noi siamo esortati ad assumerci la responsabilità delle nostre vite, incoraggiati a soddisfare i nostri desideri più profondi attraverso il consumo, allontanati dall'azione collettiva e spinti a trovare ‘soluzioni personali’ per le nostre vite” (Fraser 2012:48).

Kathy, Ruth e Tommy, alla fine della loro breve esistenza, cercano disperatamente una soluzione per mettersi in salvo, fanno leva sui propri meriti, sulle peculiarità e le attitudini individuali e sperano che possano bastare a certificare il loro essere speciali. Comprendono solo alla fine che non vi è alcun piano di salvezza previsto per loro e che, alle condizioni date, per quanto si dimostrino sensibili, intelligenti, innamorati non avranno comunque la possibilità di essere artefici del proprio destino.

Il romanzo, probabilmente, si dimostra coinvolgente per questo: i tre ragazzi, così inconsapevolmente impotenti, non sembrano, in fondo, tanto diversi dai molti individui che oggi tentano – ognuno con i mezzi che il determinismo sociale gli ha concesso – di trovare, anche a discapito degli altri, il proprio posto nel mondo. Nancy Fraser ha ragione: *Non lasciarmi* non è solo un libro commovente e scritto con sapienza. Tocca le nostre

¹¹ Eppure può accadere, secondo, Fraser che la realtà diventi più potente di qualsiasi narrazione. Nel suo ultimo lavoro, in cui riflette sugli effetti della pandemia da *Covid 19* sull'ordine sociale capitalista, Fraser afferma: “Lo scoppio della pandemia da Covid 19 rappresenta il punto in cui tutte le contraddizioni del capitalismo cannibale convergono: la cannibalizzazione posta in essere a danno della natura, del lavoro di cura, della politica e delle popolazioni razzializzate si manifesta in modo letale. Come una vera e propria orgia del capitalismo, il Covid 19 stabilisce oltre ogni ragionevole dubbio la necessità di farla finita con questo sistema sociale una volta per tutte” Fraser 2022: 159 (tr. it. nostra).

corde emotive perché è una metafora potente della solitudine profonda che colpisce il cittadino dell'età globale (Bauman 2014).

Bibliografia

- Bauman, Zigmunt. 2014. *La solitudine del cittadino globale* (1999), tr. it. di G. Bettini, Milano: Feltrinelli.
- Bourdieu, Pierre. 2014. *Il dominio maschile* (1998), tr. it. di A. Serra, Milano: Feltrinelli.
- Fraser, Nancy. 2012. *On Justice. Lessons from Plato, Rawls and Ishiguro* in "New Left Review" 74, March-April: 41-51.
- . 2014. *Reinquadrare la giustizia in un mondo globalizzato*, in Id. *Fortune del femminismo* (2013), tr. it. di A. Curcio, Verona: Ombre Corte: 221-244.
- , Jaeggi, Rahel. 2019. *Capitalismo* (2018), tr. it. di V. Ronchi, Milano: Meltemi.
- Fraser, Nancy, Honneth, Axel. 2020. *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche* (2003), tr. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, Milano: Meltemi.
- . 2020. *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo*, tr. it. di A. Gasparini, Roma: Castelvecchi.
- . 2022. *Cannibal capitalism*, New York: Verso.
- Forti, Gabrio, Mazzuccato, Claudia, Visconti, Arianna. 2012. (a cura di) *Giustizia e letteratura I*, Milano: Vita e Pensiero.
- . 2014. *Giustizia e letteratura II*, Milano: Vita e Pensiero.
- Hofmann, Hasso. 2007. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, tr. it. di C. Tommasi, Milano: Giuffrè.
- Gallino, Luciano. 2011. *Finanzcapitalismo*, Torino: Einaudi.
- Hunt, Lynn. 2010. *La forza dell'empatia* (2007), tr. it. di P. Marangon, Roma-Bari: Laterza.
- Ishiguro, Kazuo. 2005. *Never let me go*, London: Faber and Faber.
- . 2007. *Non lasciarmi* (2005), tr. it. di P. Novarese, Torino: Einaudi.

**Fraser legge *Never let me go*
Una lezione sulla giustizia a tre dimensioni**

In her essay *On Justice*, Nancy Fraser analyses the three dimensions of her conception of justice (redistribution, recognition and representation) starting from a literary text: Kazuo Ishiguro's novel, "Never let me go".

Fraser's thesis, which we critically analyse in this contribution, is that Ishiguro's book, which seems to be just a dystopian novel and the tale of an adolescent love story, actually contains valuable insights into the theme of justice and allows us to reflect on the most insidious forms of injustice that characterise contemporary society.

KEYWORDS: Justice, Literature, Redistribution, Recognition, Representation.

Paola Rudan

Che cosa resta del riconoscimento?

Rileggere Fraser e Butler nell'*algorithmic turn*

Nell'introduzione al loro dialogo su redistribuzione e riconoscimento, Nancy Fraser e Axel Honneth spiegano che questa «venerabile categoria della filosofia hegeliana» è stata «resuscitata» per «concettualizzare le lotte contemporanee sull'identità e la differenza», come quelle dei movimenti indigeni per la terra, delle donne per affermare la centralità del lavoro di cura per la riproduzione sociale, delle minoranze sessuali per il diritto al matrimonio, o il conflitto sul velo islamico. In questo modo, danno conto della rilevanza politica del dibattito sul riconoscimento nel momento storico che lo ha reso urgente¹. La globalizzazione, i movimenti postcoloniali, il tramonto dello Stato-nazione keynesiano e il crollo dei regimi socialisti hanno trasformato in modo radicale la politica, determinando il declino delle «rivendicazioni di redistribuzione egualitaria». La questione è diventata ancora più urgente dopo l'11 settembre e con la guerra al terrore, che hanno intensificato drammaticamente la politicizzazione delle differenze culturali (Fraser – Honneth 2003, pp. 1-2; Fraser 2003, pp. 90-1). Nel punto di congiunzione tra le trasformazioni neoliberali dello Stato e della cittadinanza moderna e la guerra globale, le cosiddette *identity politics* sono diventate un tema cruciale per la teoria politica². Esse non sono semplicemente il segno di nuove rivendicazioni avanzate da soggetti storicamente esclusi dal godimento dei diritti, ma anche nuove forme di governo degli antagonismi sociali attraverso l'istituzionalizzazione delle differenze.

Prendendo le mosse dal diverso uso della categoria di riconoscimento fatto da Nancy Fraser e Judith Butler, questo saggio mira a individuare continuità e cesure nel modo in cui essa è stata «rioccupata»³ tanto da loro quanto nel cosiddetto *algorithmic turn*. La formula è stata coniata

¹ Su questo dibattito, che non si può ricostruire in questa sede, cfr. Cavalleri 2020.

² Sul nesso tra politiche dell'identità e riconoscimento, cfr. Appiah 2006 e più in generale il numero di "Daedalus" che ospita l'articolo. Sul multiculturalismo, cfr. Galli 2007.

³ Cfr. Blumenberg 1992, p. 71.

per evidenziare il cambiamento di «visione» innescato dagli algoritmi nel momento in cui si sono affermati come mediatori tra i soggetti e il mondo (Uricchio 2011). Da un punto di vista temporale, questa svolta coincide con il dibattito sul riconoscimento e non sorprende che le categorie hegeliane siano state riattivate per la comprensione e la critica politica degli algoritmi. Si tratta allora di riportare al centro i termini di quel dibattito non tanto per discutere l'interpretazione di Hegel offerta da Fraser e Butler⁴, quanto per domandarsi che cosa resta del riconoscimento quando quella algoritmica è diventata la sua forma sociale dominante. Nella prima parte del saggio verranno quindi esposte le linee principali delle loro argomentazioni, ricostruendo il modo in cui articolano il rapporto tra uguaglianza, disuguaglianza e differenza e tra movimenti sociali e istituzioni politiche. Nella seconda parte, verranno presentate le critiche alle tecnologie algoritmiche proposte da Joy Buolamwini e Wendy Chun, con lo scopo di mostrare che la discriminazione è una funzione del riconoscimento algoritmico e che esso opera codificando le differenze come identità. Infine, le teorie del riconoscimento di Fraser e Butler saranno riconsiderate per verificarne la rilevanza ai fini di una critica politica dell'algoritmo, seguendo l'ipotesi che quest'ultimo sia un'istituzione sociale la cui comprensione è sempre più rilevante per una contestazione efficace delle politiche neoliberali.

1. Tra istituzionalizzazione e percezione

Quando nel 1996 Fraser tiene le sue *Tanner Lectures on Human Values* – poi riprese nel dibattito con Honneth del 2003 – negli Stati Uniti la cittadinanza moderna è sotto attacco su due fronti. Da una parte, la campagna di Bill Clinton per «porre fine al welfare come lo conosciamo» ha liquidato ogni responsabilità dello Stato federale nei confronti della sicurezza sociale, spostando l'accento sulla responsabilità individuale, l'etica del lavoro, il mercato e la famiglia, e rifiutando la logica dell'*entitlement*, ovvero dell'uguale titolarità dei diritti sociali, in favore di una concezione caritatevole del welfare carica di biasimo verso i suoi destinatari (Fraser – Gordon 1992; Cooper 2017, p. 69 ss.; Carcasson 2006). Dall'altra parte, donne, neri, migranti e minoranze sessuali hanno reso evidenti i limiti

⁴ Vale la pena segnalare che, nelle loro interpretazioni, il problema del dominio e della asimmetria – che emerge soprattutto nella lotta mortale tra servo e signore (Siep 2007) – è espunto in favore di una lettura che, anche sotto l'influsso di Kojève (1996), insiste sulla reciprocità come garanzia di uguaglianza, oppure disloca il problema del potere sul piano del diritto. Di fronte all'*algorithmic turn*, tuttavia, il problema è anche quello di capire in che modo l'algoritmo riconfigura il rapporto tra servo e signore, ovvero il dominio, e dunque le condizioni di possibilità di una lotta per rovesciarlo.

della loro inclusione formale nella cittadinanza, denunciando e combattendo i rapporti sociali di dominio operativi al suo interno (Fraser 2014, pp. 10-14; Mezzadra – Ricciardi 2018). Le politiche multiculturali e le azioni affermative – fondate sul riconoscimento istituzionale di identità culturali o condizioni di svantaggio meritevoli di riparazione – sono emerse in questo frangente, infiammando il dibattito sul riconoscimento. Di fronte a queste sfide, Fraser propone una «teoria bidimensionale della giustizia» volta a realizzare una «parità partecipativa» orientata a garantire sia la disponibilità di risorse materiali a sostegno dell'indipendenza dei partecipanti, sia le «condizioni intersoggettive» della loro partecipazione (Fraser 2003, pp. 35-6).

Quest'ultimo aspetto rimanda alle radici hegeliane del dibattito sul riconoscimento. Secondo Fraser, per Hegel quest'ultimo indica una relazione reciproca e ideale tra soggetti che si considerano uguali. La sua attenzione, tuttavia, si sposta da questa dimensione intersoggettiva alla «giustizia procedurale» che la rende possibile. Al centro della sua lettura ci sono «i modelli di valore culturale istituzionalizzati» – le «pratiche autoritative, rappresentative, comunicative e interpretative» tipiche di una cultura – che determinano «i danni quintessenziali del misconoscimento»: violenza, esclusione, marginalizzazione (Fraser 2003, p. 13, 23). Servendosi della sociologia di Max Weber, Fraser mette questi «valori culturali» in relazione alla «situazione di status», che riguarda «ogni componente tipica del destino di un gruppo di uomini, la quale sia condizionata da una specifica valutazione sociale, positiva o negativa, dell'*onore*» (Weber 1995, p. 34)⁵. Quando i modelli di valore culturale mettono tutti gli individui nella condizione di partecipare in termini paritari alla vita sociale, ovvero quando è formalmente riconosciuto loro lo stesso «valore umano» come cittadini, possiamo parlare di «riconoscimento reciproco» e «status di uguaglianza» (Fraser 2003: pp. 32 e 99, n. 32). Altrimenti, siamo di fronte a un «misconoscimento» e a uno «status di subordinazione». La situazione di status va distinta da quella di classe, che Fraser non considera come una condizione determinata dalla forma sociale dell'appropriazione – come è per Weber (Weber 1999, p. 36) –, ma in relazione alle «conseguenze normative» di un certo sistema economico, ovvero alla luce «dei suoi effetti distributivi sulla partecipazione sociale» (Fraser 2003, p. 102). Pur essendo distinti, status e classe interagiscono, e questo significa che i modelli culturali non possono essere ridotti a un fatto meramente «sovrastrutturale». Il genere e la «razza», per esempio, stabiliscono uno «status di subordinazione» quando, rispettivamente,

⁵ Fraser si serve dell'antologia di scritti weberiani curata da Charles Wright Mills, dove il termine *Stand* è reso con «status» (Weber 1946, pp. 186-187). Sebbene la traduzione italiana corrente sia «ceto», si è scelto di mantenere qui il termine utilizzato da Fraser.

l'«androcentrismo» e la «bianchezza» sono istituzionalizzati, producendo una svalutazione di ciò che è «femminile» o «nero». Essi, tuttavia, sono anche criteri organizzativi della società capitalista, basata sulla divisione sessuale del lavoro e sulla svalutazione economica dei lavori svolti da donne e neri, che determina a sua volta un'«ingiustizia distributiva» (Fraser 2003, pp. 19-29).

A partire da questi presupposti, Fraser suggerisce di distinguere analiticamente tra redistribuzione e riconoscimento per comprendere la loro connessione empirica e stabilire quali politiche siano necessarie per garantire la «parità partecipativa». Queste politiche dipendono sempre da valutazioni pragmatiche: se la subordinazione è prodotta dal misconoscimento della «comune umanità» dei soggetti, allora è necessario il riconoscimento del loro valore umano. Così, ad esempio, la cittadinanza universale è stata la giusta risposta all'apartheid sudafricano. Quando, al contrario, la subordinazione dipende dalla svalutazione di una specifica condizione, due soluzioni sono possibili. La prima prevede il riconoscimento delle differenze *come differenze*, per rivalutarle; la seconda la «decostruzione», ovvero la de-istituzionalizzazione, dei modelli culturali che ne determinano la svalutazione. Così, ad esempio, è possibile riconoscere agli omosessuali «come gruppo» il diritto di sposarsi, e quindi di accedere ai diritti sociali legati al matrimonio, oppure svincolare i diritti sociali dal matrimonio legandoli piuttosto alla cittadinanza o alla residenza⁶. Allo stesso modo, il lavoro di cura potrebbe essere riconosciuto come attività specificamente 'femminile', sostenendo politiche di carattere affermativo per correggere gli svantaggi della divisione sessuale del lavoro in favore delle donne⁷. Tuttavia, questa strategia corre il rischio di fare strada a una reificazione dell'«identità femminile» che sostiene la divisione sessuale del lavoro, tanto più in un contesto segnato dall'emersione di valori neotradizionalisti. Per questo motivo, Fraser suggerisce la possibilità di «rivalutare i tratti codificati come femminili» aumentando i salari nei lavori di servizio, considerati come naturalmente destinati alle donne (Fraser 2003, pp. 15, 81).

Quello che Fraser propone è un «riconoscimento decostruttivo», il cui scopo è di salvare l'egualitarismo dal «multiculturalismo mainstream» e delle «strategie affermative», che cercano di correggere gli effetti ingiusti senza contestare le strutture sociali che li generano (Fraser 2003, pp. 66, 75, 84). Proprio perché le differenze di status possono produrre disuguaglianze economiche, e proprio perché possono essere messe

⁶ Fraser riconosce – come problema aperto – il campo di tensione tra il carattere nazionale della cittadinanza e delle lotte per la giustizia sociale e le dinamiche transnazionali che le determinano (Fraser 2003, p. 92).

⁷ Cf. Young 1996.

a valore nell'organizzazione capitalistica del lavoro, una politica del riconoscimento delle differenze rischia sempre di diventare «ancillare» al neoliberalismo, come è accaduto al femminismo nel momento in cui ha rinunciato a fare della redistribuzione un terreno di lotta (Fraser 2013)⁸. Nella teoria della giustizia di Fraser c'è quindi un'indicazione politica per i movimenti sociali, e per il femminismo in particolare, poiché soltanto uscendo dai confini della politica identitaria è possibile sfuggire alla 'cattura' da parte delle politiche neoliberali che, mentre riconoscono le differenze, reificano le identità come disuguaglianze funzionali alla produzione e riproduzione sociale.

Qui si trova uno dei punti di maggiore distanza tra Nancy Fraser e Judith Butler che, rispondendo alla prima, le imputa di assumere nel suo discorso – nonostante i suoi dichiarati intenti – la distinzione marxista ortodossa tra «struttura» e «sovrastruttura», e di affermare una concezione esclusivamente astratta dell'uguaglianza⁹. Il centro della polemica sta in quella che per Butler è una sottovalutazione del ruolo dell'«eterosessualità normativa» nella riproduzione del capitalismo come modo di produzione sociale. La mancanza di riconoscimento per lei non è una questione «meramente culturale», quando le norme culturali che regolano la «personalità giuridica» escludono gay e lesbiche dalla forma di famiglia legittimata dallo Stato, con effetti che riguardano anche i loro diritti sociali e di proprietà, o quando essi non sono considerati affatto cittadini e sono esposti a forme più intense di sfruttamento in virtù del loro orientamento sessuale. Anche se l'omofobia fosse una questione «meramente culturale», seguendo Althusser sarebbe necessario concentrarsi proprio sulla sua istituzionalizzazione attraverso gli apparati di Stato e sul ruolo che essi svolgono nella riproduzione della società capitalistica (Butler 1998, p. 43). Le istituzioni, in altri termini, non sono autonome dal potere sociale ma al contrario lo incorporano. Il loro presunto universalismo dovrebbe essere messo in discussione, perché esso è possibile solo facendo astrazione da quel potere. Così, rifiutando di ridurre movimenti sociali come il femminismo, l'antirazzismo e l'anti-eterosessismo a «formazioni identitarie», Butler considera il loro «particolarismo» come una sfida all'astrazione della cittadinanza moderna. L'universalismo può essere salvato soltanto considerandolo come il risultato provvisorio «di un difficile lavoro di traduzione in cui i movimenti sociali offrono i loro punti di convergenza sullo sfondo di una continua contestazione sociale» (Butler 1998, pp. 37-8).

Nonostante convergano nell'intento di affermare una politica dell'u-

⁸ Per una riflessione sulla provocazione di Fraser, cfr. Arruzza 2017.

⁹ Il riferimento polemico di Butler è, in particolare, Fraser 1997, cap. 8. Sul loro confronto, cfr. Oksala 2017 e Swanson 2005.

guaglianza, le posizioni di Fraser e Butler sul riconoscimento collidono rispetto al modo in cui pensano il rapporto tra differenza e disuguaglianza. Come chiarisce nella sua replica a Butler, per Fraser non tutte le differenze si equivalgono e considerare l'eteronormatività come parte costitutiva del modo di produzione capitalistico significa ostentare «un'olimpica indifferenza verso la storia», in un momento in cui le politiche «gay-friendly» sono utilizzate da molte imprese per aumentare i profitti. Diversamente dal genere e dalla 'razza', l'orientamento sessuale non è un criterio organizzativo del mercato del lavoro, il che non significa negare gli effetti economici del misconoscimento degli omosessuali, ma affermare che possono essere corretti tramite un riconoscimento orientato a decostruire il modello culturale istituzionalizzato che squalifica l'omosessualità come abiezione (Fraser 1998, pp. 63-5). Per Butler, al contrario, le differenze contano nel momento in cui mostrano i limiti della norma che regola il riconoscimento, e cioè dell'universalismo astratto che consente oppure limita non solo l'inclusione formale nella cittadinanza, ma anche di conseguenza un accesso egualitario alle risorse. Questo risulta evidente nel momento in cui ripensa il problema del riconoscimento dopo l'esperienza della guerra al terrore, spostando l'attenzione sul «problema epistemologico» che starebbe alla sua base, ovvero sui *frames* – le cornici, o le strutture – che ne regolano la distribuzione e che, «nella loro reiterazione, producono e spostano i termini attraverso i quali i soggetti sono riconosciuti» (Butler 2009, pp. 3-4, 6). Comprendere il funzionamento dei *frames* significa concretamente, per Butler, affrontare il modo in cui la violenza dello Stato contro i sospetti terroristi o gli immigrati musulmani viene giustificata dalla percezione che ne abbiamo, facendo della loro vita qualcosa che, prima di essere misconosciuto, non è neppure riconoscibile. La differenza tra «riconoscimento» e «riconoscibilità» è la leva a partire dalla quale Butler cerca di andare oltre l'obiettivo di includere i soggetti marginalizzati nelle norme esistenti, interrogandosi sulle condizioni di una lotta collettiva capace di contestarle e di modificarle (Butler 2009, p. 6)¹⁰.

Per affrontare questo problema, Butler scompone il riconoscimento distinguendo tra *apprensione*, ovvero «una modalità di conoscenza che non è ancora riconoscimento», e *intelligibilità*, che riguarda «lo schema o gli schemi storici generali che stabiliscono i domini del conoscibile» (Butler 2009, pp. 4-5). La scena hegeliana, perciò, si complica osservando che, «come le norme di riconoscibilità preparano la strada al riconoscimento, così gli schemi di intelligibilità condizionano e producono le norme di riconoscibilità» (Butler 2009, p. 7). Il razzismo «istituito e

¹⁰ Cf. anche, a riguardo, Butler 2004.

attivo al livello della percezione», ad esempio, influisce sul modo in cui consideriamo alcune popolazioni come degne di essere compiante, mentre la perdita di altre non è neppure percepita come tale. Agendo sulla nostra percezione, il razzismo istituzionale giustificerebbe in questo modo la detenzione, la tortura e le politiche restrittive sull'immigrazione (Butler 2009, p. 24). Tuttavia, tra le norme istituzionalizzate e la percezione, tra riconoscimento e apprensione, ci sarebbe uno scarto a partire dal quale è possibile mettere in discussione il riconoscimento differenziale. Ispirandosi liberamente al Benjamin dell'*Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Butler osserva che la capacità di un *frame* «di contenere, trasmettere e determinare ciò che si vede [...] dipende dalle condizioni della sua riproducibilità», cioè dall'affermarsi della sua «egemonia» in contesti diversi da quelli in cui è emersa. Passando da un contesto all'altro, la cornice si espone alla critica e persino alla sovversione. Secondo Butler, ciò è accaduto quando le immagini dei prigionieri torturati di Abu Ghraib sono circolate al di fuori del carcere, o quando sono state rese pubbliche le poesie dei detenuti di Guantanamo. Né le immagini né le poesie hanno liberato prigionieri o fermato una bomba. Tuttavia, esse hanno creato «le condizioni per uscire dall'accettazione quotidiana della guerra» e hanno suscitato un orrore e un'indignazione generalizzati, animando una pretesa di giustizia e la rivendicazione della fine della violenza. In altri termini, quando «si verifica qualcosa che non è conforme alla nostra comprensione consolidata delle cose» (Butler 2009, p. 9-11), possiamo percepire «che qualcosa non è riconosciuto dal riconoscimento» e la stessa percezione «può diventare la base per una critica delle norme» che lo governano e per una rottura politica (Butler 2009, pp. 5, 24).

Secondo Butler, lo scarto tra riconoscimento e riconoscibilità non dovrebbe essere colmato né dall'universalismo astratto, né da una politica delle identità. Per lei la nozione di «persona giuridica» riposa inevitabilmente su un'«ontologia dell'individualismo» incapace di riconoscere che la «persona» non è autosufficiente, perché la sua vita dipende dagli altri e dalle condizioni sociali in cui è vissuta. D'altra parte, lo schema multiculturalista «presuppone comunità già costituite, soggetti già istituiti, quando invece sono in gioco comunità non ancora riconosciute come tali, soggetti che vivono ma non sono ancora considerati "vite"» (Butler 2009, pp. 19, 32). Contro le politiche identitarie mobilitate per sostenere gli sforzi bellici – come quelle che invocano i diritti delle donne o la libertà sessuale per giustificare la guerra contro le popolazioni musulmane, o il respingimento alle frontiere dei migranti provenienti dai paesi islamici – è necessario mobilitare un impegno politico verso la «precarietà della vita». Ciò significa insistere su una condizione che è allo stesso tempo generalizzata e «politicamente indotta», e richiede tanto «una più robu-

sta universalizzazione dei diritti», quanto la continua contestazione dei *frames* che ne differenziano il godimento (Butler 2009, pp. 26, 24).

Su un punto Fraser e Butler convergono: non è la differenza a dover essere riconosciuta. Per Fraser, a essere misconosciuta è sempre l'uguaglianza, che va perseguita attraverso il riconoscimento di una condizione di umanità comune, la decostruzione di status gerarchicamente istituzionalizzati, o la riduzione delle disuguaglianze economiche attraverso l'universale riconoscimento dei diritti sociali (Fraser 2003, p. 84). La sua posizione non mette in discussione la forma sociale dell'appropriazione che determina le disuguaglianze di classe¹¹, ma articolando il rapporto tra status e classe permette di pensare in che modo l'istituzionalizzazione delle differenze sia messa a valore nella produzione sociale, e corra quindi il rischio di diventare complice della valorizzazione neoliberale delle identità. Per Butler, l'unica differenza rilevante è quella della non riconoscibilità, grazie alla quale la cornice normativa che regola il riconoscimento «non è mai fatta una volta per tutte» (Butler 2009, p. 4). L'uguaglianza, insomma, non è un presupposto astratto del riconoscimento, ma qualcosa che deve essere perseguito attraverso la contestazione delle norme che lo regolano. D'altra parte, anche Butler finisce per pensare la disuguaglianza non come l'effetto del modo di produzione sociale che lei stessa aveva posto al centro della sua risposta a Fraser, ma come il risultato di una distribuzione differenziale del riconoscimento¹². Si tratta allora di capire se il riconoscimento possa essere una risposta politica alle disuguaglianze o piuttosto una forma peculiare del loro governo, nel momento in cui la sua declinazione algoritmica, che opera attraverso la codificazione delle differenze e la cancellazione delle condizioni sociali della loro produzione, è diventata socialmente dominante.

2. Riconoscimento algoritmico

«Quand'è che dovremmo considerare un algoritmo discriminante?» Questa è la domanda posta da Joy Buolamwini (2017, p. 47) di fronte a 117 milioni di americani inseriti nelle reti di riconoscimento facciale delle forze dell'ordine¹³. Il punto di partenza della sua ricerca sono gli studi che hanno dimostrato che i sistemi di riconoscimento facciale «misidentificano in percentuali elevate le persone di colore, le donne e i gio-

¹¹ Cfr. a riguardo Bernans 2017. Sulla concezione stessa del capitalismo, cfr. Fraser – Jaeggi 2018 e Fazio 2021.

¹² Al riguardo, Jeta Mulaj si spinge ad affermare che la teoria della precarietà di Butler finisce per «ontologizzare la società capitalistica» (Mulaj, 2023).

¹³ Cfr. Garvie *et. al.* 2016.

vani», sospettati preventivamente di essere potenziali criminali e colpiti di conseguenza nelle loro libertà civili. La sovrapposizione tra discriminazione e misidentificazione è rilevante per comprendere l'approccio di Buolamwini al riconoscimento algoritmico: l'autrice non si concentra sulle pratiche di *racial profiling* messe in atto dalle forze di polizia, a causa delle quali gli afroamericani hanno maggiori probabilità di essere fermati dalle forze dell'ordine e sottoposti a riconoscimento facciale (Buolamwini 2017, p. 13). La sua attenzione si volge piuttosto agli effetti discriminatori che esso produce e si manifestano quando un processo che «può sembrare neutrale e fatto in buona fede» ha un impatto differenziale sui «gruppi protetti», cioè sulle persone, «come donne e afroamericani, a cui sono state storicamente negate delle opportunità». La misidentificazione, o «falsa identificazione», è quindi causata da una «tecnologia di riconoscimento facciale pregiudiziale [*biased*]», che colpisce gruppi già discriminati nella società (Buolamwini 2017, pp. 46-47).

Bias è una parola chiave per comprendere l'approccio di Buolamwini al riconoscimento algoritmico. Mentre nel linguaggio comune il termine si riferisce a un «pregiudizio ingiustificato», nel corso del XX secolo esso ha acquisito un significato tecnico nelle scienze statistiche definendo le differenze sistematiche tra un «campione e una popolazione», quando cioè il «campione» non è pienamente rappresentativo dell'insieme. I sistemi di apprendimento automatico sono progettati per produrre generalizzazioni a partire dai casi utilizzati per l'addestramento, e questi casi sono i materiali ai quali l'algoritmo attinge per classificare nuovi dati che non erano già inclusi nel suo *dataset* (Crawford 2021, p. 151). Come osserva Buolamwini, i *dataset* utilizzati per l'addestramento degli algoritmi di riconoscimento facciale si basano su immagini di celebrità – per via della loro accessibilità pubblica e della disponibilità delle informazioni necessarie per verificare la loro identità e classificarle – oppure sono *dataset* proprietari. In entrambi i casi, sono composti prevalentemente da soggetti maschi e bianchi. Sulla base di questi dati, il processo di *machine learning* non consiste tanto nella definizione di regole fisse per rilevare un volto, quanto piuttosto nell'apprendimento di «schemi associabili a un volto umano senza essere esplicitamente programmati». Quando il processo di generalizzazione si basa su insiemi di dati distorti, può verificarsi una discriminazione e si producono impatti disparati per i gruppi sociali che differiscono dal modello di addestramento (Buolamwini 2017, p. 42, 33, 15)¹⁴.

Lo schema fornito da Buolamwini richiama la forma di misconoscimento esposta da Fraser quando discute del modo in cui modelli isti-

¹⁴ Su questo cfr. anche Vaccari 2021, pp. 135 ss.

tuzionalizzati di valore culturale come l'androcentrismo e la bianchezza producono una svalutazione sociale degli individui in base al genere o alla "razza". L'intento di Buolamwini è infatti quello di «combattere lo «sguardo codificato»» cioè l'incorporazione di «valori individuali o collettivi, priorità e pregiudizi ingiustificati» nelle tecnologie algoritmiche (Buolamwini 2017, p. 17). Nella sua analisi, tuttavia, ciò che viene misconosciuto non è l'uguaglianza ma la differenza, che deve essere adeguatamente «rappresentata» nei *dataset* al fine di sviluppare «sistemi tecnici che riducano al minimo l'impatto disparato o la discriminazione involontaria». La sua proposta di una «cura a tutto campo» dei *dataset* consiste proprio nel creare dati «specifici per i gruppi» in modo da ottenere risultati più accurati e una «tecnologia che funzioni per tutta l'umanità» (Buolamwini 2017, pp. 14-5). Il concetto di umanità qui non indica l'uguale valore di tutte le persone che dovrebbe essere riconosciuto come tale, ma è piuttosto il risultato additivo di un'adeguata rappresentazione delle particolarità. Da un punto di vista tecnico, ciò significa tenere conto delle diversità fenotipiche, includere «un'ampia varietà di geometrie facciali» nei modelli di addestramento (Buolamwini 2017, p. 55) e abbracciare un approccio intersezionale che dovrebbe non solo includere il genere, ma anche espandere la classificazione dei generi oltre il binarismo¹⁵.

Come risultato di questo approccio tecnico al riconoscimento, l'«equità» [*fairness*] potrebbe essere valutata attraverso una «metrica di accuratezza disaggregata e intersezionale per modelli di visione focalizzati sull'umano» (Buolamwini 2017, p. 20)¹⁶. L'equità, in questo caso, richiama solo apparentemente il concetto di parità proposto da Fraser, che definisce tanto il riconoscimento dell'uguaglianza come valore genericamente umano, quanto il risultato di una decostruzione dell'istituzionalizzazione discriminatoria delle identità e di una politica redistributiva. La cura a tutto campo di Buolamwini, infatti, non mira solo a perseguire effetti non discriminatori attraverso un adeguato riconoscimento delle differenze, ma presuppone anche la possibilità di trattare «il fenotipo come caratteristica fisica che può segnalare l'identità sociale» (Buolamwini 2017, p. 17). L'esistenza di gerarchie basate su relazioni sociali razziste e patriarcali è in altri termini il presupposto della sua analisi, il cui scopo è correggere non tanto le cause, quanto gli effetti della misidentificazione. Sebbene la critica dello «sguardo codificato» miri a combattere gli effetti sessisti e razzisti della generalizzazione basata su serie di dati che

¹⁵ Sull'applicazione dell'intersezionalità alla programmazione algoritmica, cfr. Buolamwini – Gebru 2018 e D'Ignazio – Klein 2020.

¹⁶ Per una diversa prospettiva, orientata non all'accuratezza e alla *fairness* della metrica ma alla valutazione degli effetti, e che considera il razzismo nella sua dimensione strutturale, cfr. Kassam and Marino 2022.

«istituzionalizzano» l'androcentrismo e la bianchezza, e sebbene il genere sia considerato una «costruzione sociale» (Buolamwini 2017, p. 23), il legame tra «caratteristiche fisiche» e «identità sociale» – lo stesso che giustifica il *racial profiling* da cui la ricerca di Buolamwini prende le mosse – viene riaffermato alla ricerca di equità. Il riconoscimento algoritmico, in breve, istituzionalizza differenze e disuguaglianze prodotte socialmente codificandole come identità riconoscibili¹⁷.

Questo esito paradossale è indicativo del fatto che la discriminazione non è un risultato errato del riconoscimento algoritmico, ma è piuttosto intrinseca al suo funzionamento. Come ha osservato Wendy Chun, «la “discriminazione” – la capacità di dividere, separare e distinguere – ha aperto la strada storicamente e teoricamente al riconoscimento» (Chun 2021, p. 206). Chun trae questa conclusione dall'analisi del controverso «gay radar», un'applicazione progettata per il riconoscimento dell'orientamento sessuale. Il punto di partenza dei programmatori è stata la costruzione di un *dataset* basato su centinaia di migliaia di immagini raccolte da siti di incontri statunitensi e classificate al fine di creare «volti archetipici di gay, lesbiche o etero per ogni genere», partendo da caratteristiche fisiche come la mascella, il naso, la fronte, la peluria facciale, il colore della pelle o le espressioni «tipiche» del genere. Gli autori hanno inoltre definito un «fattore di femminilità» misurando l'atipicità di genere dei volti degli uomini gay. Infine, hanno creato un «classificatore morfologico» per riconoscere, grazie al solo contorno del viso, l'orientamento sessuale di una persona (Chun 2021, pp. 187-91). Questo caso di studio è rilevante tanto per i suoi presupposti – tra cui una «teoria biologica dell'orientamento sessuale» – quanto per il contributo che offre a una comprensione generale del funzionamento dell'algoritmo. Tutti i «sistemi di riconoscimento di modelli» [*patterns recognition systems*]¹⁸, infatti, effettuano «identificazioni tipiche». La fisiognomica è il paradigma di questo schema conoscitivo, che dà per scontata l'esistenza di una categoria stabile – i criminali – «i cui caratteri non cambiano, anche se cambia la loro apparenza». Questo assunto fisiognomico ha aperto la strada all'«analisi discriminante lineare», un'operazione statistica sviluppata negli anni Trenta del '900 «per discriminare tra razza e specie» e applicata oggi al riconoscimento algoritmico. Ciò che appare come una questione meramente tecnica nei fatti presuppone «l'esistenza preliminare di gruppi diversi che possono essere distinti per caratteristiche comuni» – come la misura di crani e mascelle – che permettono di discriminare tra i generi o tra i diversi gradi di civiltà (Chun 2021, pp. 196-99). Per dirla con le parole scelte da Johann Caspar

¹⁷ Per una discussione dell'*algorithmic fairness* che evoca – senza però analizzarne gli slittamenti semantici – i termini del dibattito sul riconoscimento, cfr. West 2021.

¹⁸ Su questi modelli, cfr. Numerico 2022.

Lavater nella celebre conferenza del 1772 che inaugura la «vera scienza» fisiognomica, «se ha luogo una diversità, proprio questa deve soprattutto essere riconoscibile» (Laveter 1993, p. 35).

Vanno sottolineati due aspetti della genealogia tecnostorica del riconoscimento algoritmico proposta da Chun. In primo luogo, la discriminazione è intrinseca al suo funzionamento. Esso, in altri termini, richiede una precognizione, poiché «riconoscere significa identificare qualcosa che è stato conosciuto in precedenza» (Chun 2021, p. 228). La precognizione algoritmica può essere compresa nei termini dello schema di intelligibilità di Butler: l'algoritmo riconosce ciò che, secondo i suoi *frames*, ovvero i suoi modelli di apprendimento, è riconoscibile. Tuttavia, poiché nulla rimane uguale, e poiché il riconoscimento algoritmico non si basa su regole fisse ma su schemi di generalizzazione, ogni atto di riconoscimento comporta una deviazione dalla norma. Quando la macchina «percepisce», cioè apprende qualcosa che non rientra perfettamente nel suo schema, incorpora la differenza nello schema stesso. In definitiva, per Chun questo significa che ciò che viene riconosciuto è anche sempre misconosciuto, nella misura in cui il riconoscimento algoritmico richiede di adattare il soggetto che viene riconosciuto allo schema (Chun 2021, pp. 211-12), cioè di codificare la sua non-conformità secondo criteri di intelligibilità. Così, codificando le differenze all'interno di un modello capace di adattarsi a ciò che non ha preconosciuto, il riconoscimento algoritmico riproduce il suo schema interpretativo modificandolo. Lo scarto butleriano tra il riconosciuto e il non riconoscibile – tecnicamente definibile come *glitch* (Russel 2020) – non prefigura la possibilità di un sovvertimento della cornice interpretativa, ma diventa una condizione della sua riproduzione e dell'estensione dell'«egemonia» dell'algoritmo.

In quanto procedura in movimento, il riconoscimento algoritmico depotenzia la capacità politica di rottura che anche Chun, come Butler, attribuisce alle lotte di «femministe, multiculturalisti e altri attivisti» che, «sfidando le disuguaglianze, [...] cercano di minare le vecchie gerarchie dell'«onore» – o di status, direbbe Fraser – che costituiscono la base della loro abituale sottomissione» (Chun 2021, p. 214). Il riconoscimento algoritmico traduce le disuguaglianze prodotte socialmente in attributi dei soggetti. Attraverso le sue operazioni, le differenze vengono generalizzate proceduralmente, tradotte in modelli di intelligibilità e codificate come identità riconoscibili. L'uguaglianza algoritmica si riduce perciò alla somiglianza tra coloro che si inseriscono in un medesimo modello di riconoscimento, configurandosi come un'universalizzazione delle particolarità. La crisi degli universali politici moderni e l'emergenza delle politiche identitarie che innescano le riflessioni di Fraser e Butler sono «rese operative» dal riconoscimento algoritmico, al punto che l'algoritmo stesso può essere considerato un'istituzione neoliberale. Quelle ri-

flessioni, perciò, vanno messe alla prova dell'attuazione algoritmica del programma neoliberale, guardando anche al modo in cui essa riconfigura la possibilità delle lotte per l'uguaglianza.

3. Lotta contro il riconoscimento

L'algoritmo è una procedura. È un «come fare qualcosa», che si tratti di massimizzare i click su un'inserzione pubblicitaria, prevenire il crimine, profilare le preferenze dei consumatori o produrle attraverso un sistema di raccomandazione (Gillespie 2016; Ippolita 2017, pp. 15-25). Proprio perché è una procedura, esso opera all'interno di un *frame* sociale e politico che definisce i suoi fini, i suoi criteri operativi e i materiali da cui apprende. Il riconoscimento algoritmico ha quindi sempre una storia, dalla quale dipende anche quando proceduralmente traduce differenze e disuguaglianze prodotte socialmente in «tipizzazioni» di individui o segmenti della popolazione¹⁹. Un esempio è offerto dall'analisi di Virginia Eubanks del *Vulnerability Index-Service Prioritization Decision Assistance Tool*, un'applicazione utilizzata dalle istituzioni della contea di Los Angeles per assegnare alloggi pubblici ai senzatetto. I criteri stabiliti per il riconoscimento algoritmico delle persone ammissibili all'assegnazione sono basati sulla discriminazione tra poveri «meritevoli» e «non meritevoli». Questa, a sua volta, è stabilita a partire da domande relative alle loro attitudini sessuali, alla presenza o all'assenza di un vincolo matrimoniale, all'accesso passato ai servizi di protezione dalla violenza o per l'uscita dall'alcolismo e dalla tossicodipendenza, tutti trattati come *proxy* di un'esistenza ordinata o dissoluta (Eubanks 2018: 33)²⁰.

Oltre alla riattivazione di criteri sociobiologici di classificazione adottati nel XIX secolo per l'amministrazione delle *poor houses*²¹, due aspetti dello studio di Eubanks vanno evidenziati. Il primo è che il programma neoliberale – cioè lo smantellamento programmatico del welfare e la sua riduzione a beneficio eccezionale o particolaristico destinato a specifici gruppi sociali – opera attraverso l'algoritmo, il cui *design* deve quindi essere messo in primo piano da un duplice punto di vista: il modo tecnico in cui funziona (la discriminazione come operazione necessaria del riconoscimento algoritmico), e la società o le politiche che fa funzionare.

¹⁹ Sulla conseguente necessità di una «storia concettuale della tecnologia», cfr. Consolati 2022.

²⁰ Il *proxy* è 'qualcosa che sta per qualcos'altro' e che permette all'algoritmo di creare correlazioni tra – per esempio – un codice postale e la capacità di restituire un debito (Chun 2021, p. 58). Sulla funzione dei *proxy* e l'automazione algoritmica delle disuguaglianze sociali cfr. anche Tafani, 2023, pp. 143 ss.

²¹ Sulle scienze sociobiologiche cfr. Galli 1988.

Il secondo aspetto riguarda il modo in cui il riconoscimento algoritmico codifica una posizione sociale come identità. La povertà delle donne, ad esempio, non è trattata come una condizione materiale e sociale determinata dalla divisione sessuale del lavoro, che le colloca sistematicamente in occupazioni svalutate sia socialmente sia in termini salariali, ma come il risultato di comportamenti e stili di vita personali. In altre parole, il programma che muove l'algoritmo traduce in responsabilità individuale una condizione sociale di subordinazione e sfruttamento determinata sia dal dominio maschile sia dalla divisione sessuale del lavoro. Come le *identity politics* che rende operative, il riconoscimento algoritmico riduce le persone «ad attributi sociali osservabili e a pratiche definite empiricamente, positivisticamente, come se la loro esistenza fosse intrinseca e fattuale, piuttosto che un effetto del potere discorsivo e istituzionale» che le produce. In questo modo, come osserva Wendy Brown, le identità politicizzate dai movimenti sociali per contestare i rapporti di potere che sanciscono la loro subordinazione vengono neutralizzate attraverso questo processo di categorizzazione, e «il linguaggio del riconoscimento diventa il linguaggio della non-libertà» (Brown 1995, pp. 58, 66).

La critica del riconoscimento algoritmico richiede perciò il lavoro di decostruzione e storicizzazione che Fraser pone alla base della sua teoria della giustizia, ovvero deve deistituzionalizzare gli schemi interpretativi incorporati nel suo *design* e che definiscono uno «status di subordinazione». Ciò significa, per esempio, che è necessario slegare le politiche redistributive dai criteri di valore patriarcali che distinguono tra donne «meritevoli» e «non meritevoli» (Fraser 2003, p. 66 e 1994), e contestare in questo modo il programma politico e sociale che l'algoritmo rende operativo. La critica del riconoscimento algoritmico come riproduzione automatizzata di modelli di valore istituzionalizzati, in altri termini, deve essere anche una critica del neoliberalismo. L'istituzionalizzazione messa in atto dal riconoscimento algoritmico, tuttavia, sposta l'attenzione su un aspetto del paradigma weberiano dello status che Fraser a quest'altezza della sua riflessione non sviluppa, concentrandosi prevalentemente sulle istituzioni statali, le cui politiche dovrebbero essere orientate – attraverso pratiche di democrazia deliberativa (Fraser 2003, p. 43) – dalle rivendicazioni di uguaglianza avanzate dai movimenti sociali. Benché riconosca che lo status possa essere anche garantito dal diritto, infatti, Weber si concentra soprattutto sulla sua capacità di produrre la conformità degli individui a specifiche «condotte di vita» che possano testimoniare la loro appartenenza, dando forma a una «comunità di consenso» e reggendosi su una dimensione «rituale» (Weber 1995, pp. 34-6). Lo status, in altri termini, esercita una forza disciplinante la cui comprensione è fondamentale per capire quali sono le possibilità di una «lotta per l'uguaglianza» nell'era della politica algoritmica.

L'algoritmo è un'istituzione. Esso è tale non tanto per la sua applicazione sempre più significativa in ogni campo delle politiche pubbliche, ma in virtù della sua capacità di influenzare i comportamenti, di dare priorità a valori e norme sociali, di definire obiettivi, mezzi, «*frames* interpretativi e concezioni condivise della realtà» (Napoli 2013, pp. 6-7). In questo senso, il riconoscimento algoritmico non soltanto incorpora, ma anche impone normativamente i *frames* che stabiliscono le condizioni di costituzione di un «noi» capace di ingaggiare una lotta per l'uguaglianza. Se la riflessione di Butler permette di confrontarsi con questo problema, essa rivela contemporaneamente un limite. Considerando la percezione dello scarto tra ciò che è riconosciuto e ciò che non è riconoscibile come l'innescò di un sentimento collettivo di ingiustizia, Butler non fa i conti con il modo in cui la cornice istituzionale che stabilisce ciò che è riconosciuto incide sulla percezione stessa, tanto più nel momento in cui è resa automatica dall'algoritmo. Per riprendere il lessico di Pierre Bourdieu, il riconoscimento algoritmico è un «atto di istituzione». La sua efficacia dipende dal fatto che «è sostenuto da un intero ordine sociale» (Bourdieu 1988, p. 58), il cui «programma di visione e divisione» della realtà, cioè di differenziazione e gerarchizzazione, viene istituzionalizzato come *habitus* attraverso la sua iterazione (Bourdieu 1998, p. 18)²². Nel caso del riconoscimento algoritmico – che opera attraverso la costante incorporazione di ciò che non è riconoscibile nel suo schema cognitivo – l'emergenza che cambia il contesto non interrompe quell'iterazione, ma al contrario estende la sua presa normativa ipotecando il futuro²³. Come ha efficacemente dimostrato Wendy Chun analizzando il caso di Cambridge Analitica, l'algoritmo continuamente produce identità, riattivando le «nozioni di “razza”, genere, classe e orientamento sessuale» per amplificare divisioni e creare «comunità omofile» basate sul reciproco riconoscimento tra simili e il risentimento verso coloro che non lo sono (Chun 2021, p. 159, 83 ss.). Ricodificata come somiglianza, l'uguaglianza algoritmica ostacola la possibilità di una lotta collettiva capace di «taglia-

²² Benché non ne sviluppi le implicazioni nella sua riflessione su riconoscimento e redistribuzione, Fraser coglie la dimensione disciplinare dello «status», e significativamente afferma che i modelli sociali di interpretazione, valutazione e comunicazione sono radicati «in azioni sociali e nell'*habitus* incorporato» (Fraser 1998, p. 61). Il lessico di Bourdieu è anche parte della sua critica a Butler (Fraser 1997, p. 215). Per un'analisi dei contributi di Fraser e Bourdieu nella cornice del dibattito sul riconoscimento e la giustizia sociale, cfr. Lovell 2007.

²³ Per un confronto tra Butler e Bourdieu, cfr. Ricciardi 2023; per un'applicazione della sociologia del dominio di Bourdieu alle tecnologie algoritmiche, cfr. Airolti 2022. Confrontandosi con il lavoro di Chun e collocando l'algoritmo in relazione alle politiche neoliberali, Roberta Ferrari osserva che «l'algoritmo dell'*habitus* è dunque una forma di pianificazione interiorizzata che permette la rimozione *ab origine* della possibilità di un piano collettivo» (Ferrari 2022, p. 117).

re trasversalmente le identità», come quella auspicata da Butler, mentre la programmazione neoliberale del riconoscimento algoritmico stabilisce normativamente i criteri attraverso i quali i soggetti possono rendersi riconoscibili e come tali accedere a diritti e prestazioni sociali distribuite su base identitaria.

Nell'*algoritmico turn*, quel che resta del riconoscimento è un campo di battaglia ancora aperto. Esso continua a essere la forma istituzionale che permette l'accesso a diritti che, per quanto non modifichino le condizioni strutturali che producono la disuguaglianza, tuttavia possono correggerne gli effetti. In questo senso, anche quando avviene su base identitaria, una lotta per il riconoscimento è sempre una lotta per l'uguaglianza. Tuttavia, il riconoscimento algoritmico porta alle estreme conseguenze la politica neoliberale delle identità, producendo continuamente i suoi soggetti legittimi attraverso la codificazione e istituzionalizzazione delle differenze, ovvero la valorizzazione di «una gerarchia societaria che diviene il presupposto della produzione sociale e non viene percepita come una formazione storica, transitoria, antagonistica» (Ricciardi 2020, p. 110). Una politica dell'uguaglianza richiede allora che la lotta per il riconoscimento sia anche una lotta contro il riconoscimento, capace di sfidare non soltanto la logica formale che ne garantisce la presa normativa rendendo tutte le differenze equivalenti, ma anche di modificare le relazioni sociali dalle quali l'algoritmo apprende e che riproduce. Questa lotta viene praticata dai migranti e dalle migranti che attraversano i confini rifiutando di essere discriminati secondo criteri di classificazione che consentono ad alcuni di attraversarli legittimamente, mentre condannano altri a essere respinti²⁴. Ed è stata praticata negli Stati Uniti da Black Lives Matter, che ha contestato l'uso dei software di riconoscimento facciale da parte della polizia affermando che «le comunità più sicure non hanno più sbirri, ma più risorse» (Black Lives Matter Paterson 2022). Questa rivendicazione non nasce dall'apprensione di una generica precarietà della vita, ma dalla politicizzazione di una differenza contro i rapporti sociali di potere che continuano a operare anche tra individui formalmente riconosciuti come uguali, e anche quando la «bianchezza» non è un valore istituzionalizzato, ovvero sancito dal diritto. La differenza politicizzata invocando l'importanza delle vite nere non è riducibile a una condizione di non-conformità che conferma la norma modificandola, e non può essere neppure derubricata a politica dell'identità, perché rompe la «naturalità storica» delle classificazioni sulle quali si basa il dominio (Ricciardi 2023). Nonostante Fraser lo consideri esposto al rischio di una «reificazione» dell'identità (Fraser 2003, p. 81), l'«essenzialismo strategico» invocato da

²⁴ Per una panoramica sull'applicazione del riconoscimento algoritmico alle politiche di controllo dei confini e gestione dei flussi migratori, cfr. Beduschi 2022.

Spivak come politica della disidentificazione può sfidare i processi sociali di produzione e naturalizzazione delle gerarchie, ovvero le «essenze [...] dispiegate per la gestione politica del capitale» (Spivak – Rooney 1989, p. 198, 140). La politicizzazione della differenza contro il riconoscimento, in altri termini, indica la possibilità di una contestazione pratica del dominio dell'algoritmo, capace di attivare le rivendicazioni di uguaglianza come «momenti antifunzionalistici» radicati «nel carattere contraddittorio di specifiche relazioni sociali» (Fraser 1998, p. 149)²⁵.

Bibliografia

- Airoidi M.
2022 *Machine Habitus. Toward a Sociology of Algorithms*, Polity Press, Cambridge.
- Appiah K.A.
2006 *The Politics of Identity*, in "Daedalus", vol. 135, n. 4, pp. 15-22.
- Arruzza C.
2017 *Capitalism's Insidious Charm vs. Women's and Sexual Liberation*, in *Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in Honor of Nancy Fraser*, a cura di B. Bargu – C. Bottici, Palgrave, New York, pp. 88-100.
- Arruzza C.; Bhattacharya T.; Fraser N.
2019 *Femminismo per il 99%. Un Manifesto*, Laterza, Roma-Bari.
- Beduschi A.
2021 *International Migration Management in the Age of Artificial Intelligence*, in "Migration Studies", vol. 9, n. 3, pp. 576-596.
- Bernans D.
2002 *Merely Economic? Surplus Extraction, Maldistribution, and Misrecognition*, in "Rethinking Marxism", vol. 14, n. 1, pp. 49-66.
- Black Lives Matter Paterson
2022 *Statement on the Use of Facial Recognition Software in New Jersey*, risorsa online disponibile all'indirizzo <https://www.insidernj.com/press-release/black-lives-matter-paterson-statement-use-facial-recognition-software-new-jersey/> [accesso 20 marzo 2023]
- Blumenberg H.
1992 *Legittimità del mondo moderno*, Marietti, Torino.
- Bourdieu, P.
1988 *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli.
- 1998 *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.

²⁵ L'ipotesi politica di un *Femminismo per il 99%* può essere letta anch'essa come la politicizzazione di una differenza che reclama una trasformazione complessiva dell'ordine politico e sociale. Cfr. Arruzza – Bhattacharya – Fraser 2019 e, per un aggiornamento della riflessione alla luce della pandemia e della crisi della riproduzione sociale, Fraser 2022.

Brown W.

1995 *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton.

Buolamwini J.

2017 *Gender Shades: Intersectional Phenotypic and Demographic Evaluation of Face Datasets and Gender Classifiers*, MIT, risorsa online disponibile all'indirizzo https://dam-prod2.media.mit.edu/x/2018/02/05/buolamwini-ms-17_WtMjoGY.pdf [accesso 20 marzo 2023].

2018 *Gender Shades: Intersectional Accuracy Disparities in Commercial Gender Classification*, in "Proceedings of Machine Learning Research" vol. 81, n. 1.

Butler J.

1998 *Merely Cultural*, in "New Left Review", vol. 227, I, pp. 33-44.

2004 *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Milano.

2009 *Frames of War. When is Life Grievable?* Verso, London.

Carcasson M.

2006 *Ending Welfare as We Know It: President Clinton and the Rhetorical Transformation of the Anti-Welfare Culture*, in "Rhetoric and Public Affairs", vol. 9, n. 4, pp. 655- 692.

Cavalleri M. (a cura di)

2020 *Il due in questione. Prospettive interdisciplinari sul riconoscimento*, Quaderni di Scienza & Politica, n. 9.

Chun W.H.K.

2021 *Discriminating Data. Correlation, Neighborhoods, and the New Politics of Recognition*, The MIT Press, Cambridge (MS) – London.

Consolati I.

2022 *Storia concettuale e tecnologia*, in "Atti e rassegna tecnica", LXXVI, pp. 26-31.

Cooper M.

2017 *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zen Books, New York.

Crawford K.

2021 *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell'IA*, Il Mulino, Bologna.

D'Ignazio C.; Klein L.F.

2020 *Data Feminism*, The MIT Press, Cambridge-London.

Eubanks V.

2018 *Automating Inequality: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*, Macmillan Press, New York.

Fazio G. (a cura di)

2021 *Capitalism and Critical Theory*, Book Symposium On Nancy Fraser – Rahel Jaeggy, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, vol. 11.

Ferrari R.

2022 *Dal pensiero di piano alla programmazione algoritmica della singolarità*, in "Rivista di Studi Politici Politics", n. 1, pp. 107-125.

Fraser N.

1997 *Justice interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*,

- Routledge, New York and London.
- 1998 *Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler*, in *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*, ed. by K. Olson, Verso, London-New York, pp. 57-68.
- 2003 *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*, in Fraser N.; Honneth A., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, New York, pp. 7-109.
- 2013 *How Feminism became Capitalism's Handmaiden – and how to Reclaim It*, in “The Guardian”, October 14, risorsa online disponibile all’indirizzo <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal> [accesso 26 marzo 2023]
- 2014 *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, ombre corte, Verona.
- 2022 “The Perfect Storm”: A Conversation with Nancy Fraser about Capitalism, Feminism and the Pandemic, a cura di S. Marino – A. Preti – F. Todeschini – R. Vitali, A. Volpi, in “Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy”, vol. XIV, n. 1, pp. 273-297.
- Fraser N.; Gordon L.
- 1992 *Contract versus Charity: Why Is There No Social Citizenship in the United States?*, in “Socialist Review”, vol. 22 n. 3, pp. 45-67.
- 1994 *Una genealogia della “dipendenza”: il percorso di una parola chiave del welfare state americano*, in Fraser N., *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, ombre corte, Verona, 2014, pp. 103-134.
- Fraser N.; Honneth A.
- 2003 *Introduction: Redistribution or Recognition?*, in N. Fraser; A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, New York, pp. 1-6.
- Fraser N.; Jaeggi R.
- 2018 *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Polity, Medford, MA.
- Garvie C. et.al.
- 2016 *The Perpetual Line-up: Unregulated Police Face Recognition in America*, Georgetown Law, Center on Privacy & Technology, Washington, DC.
- Galli C.
- 1988 *Guerra. Biologia e storia*, in Galli C., *Modernità. Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna, pp. 133-155.
- 2007 *Umanità multiculturale*, Fondazione Collegio San Carlo, Modena.
- Gillespie T.
- 2016 *Algorithm*, in Peters P. (ed) *Digital Keywords. A Vocabulary of Information Society & Culture*, Princeton University Press, Princeton, pp. 18-30.
- Ippolita
- 2017 *Tecnologie del dominio. Lessico minimo di autodifesa digitale*, Meltemi, Milano.
- Kassam A. – Marino P.
- 2022 *Algorithmic Racial Discrimination: A Social Impact Approach*, in “Feminist Philosophy Quarterly”, vol. 8, nn. 3/4.

- Kojève A.
1996 *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano.
- Lavater J.C.
1993 *Della fisiognomica. Seguito da cento regole fisiognomiche*, Editori Associati, Milano.
- Lovell T.
2007 *Misrecognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*, Routledge, New York.
- Mezzadra S.; Ricciardi M.
2018 *Nel segno del Sessantotto*, in “Scienza & Politica”, vol. 30 n. 59, pp. 5-16
- Mulaj J.
2023 *Ontology as Ideology: A Critique of Butler's Theory of Precariousness*, in “Constellations”, risorsa online disponibile all'indirizzo <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1467-8675.12673> [accessp 13 maggio 2023]
- Napoli P.M.
2013 *The Algorithm as Institution: Toward a Theoretical Framework for Automated Media Production and Consumption*, in “McGannon Center Working Paper Series”, n. 26, risorsa online disponibile all'indirizzo https://fordham.bepress.com/mcgannon_working_papers/26 [accesso 20 marzo 2023].
- Numerico T.
2022 *Big Data e Algoritmi. Prospettive Critiche*, Carocci, Roma.
- Oksala J.
2017 *Feminism, Capitalism, and the Social Regulation of Sexuality*, in *Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in Honor of Nancy Fraser*, ed. by B. Bargu – C. Bottici, Palgrave, New York, pp. 67-83.
- Ricciardi M.
2020 *Il presente assoluto. Macchine, rivoluzioni e algoritmo*, in *Into the Black Box* (a cura di), *Capitalismo 4.0 Genealogia della rivoluzione digitale*, pp. 93-110.
- 2023 *Dominio e uguaglianza. Sulla critica della riproduzione sociale*, in *Critica e politica*, a cura di L. Basso e S. Chignola, Firenze University Press, Firenze (in corso di stampa, preprint DOI 10.36253/fup_best_practice).
- Russel L.
2020 *Glitch Feminism. A Manifesto*, Verso, London – New York.
- Siep L.
2007 *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce.
- Spivak G.C.; Rooney E.
1989 *In a Word. Interview*, in «differences», vol. 1, n. 2, pp. 124-56.
- Swanson J.
2005 *Recognition and Redistribution Rethinking Culture and the Economic*, in “Theory, Culture & Society”, vol. 22, n. 4, pp. 87-118.
- Tafari D.
2023 *Intelligenza artificiale e impostura. Magia, etica, potere*, in “Filosofia politica”, n. 1, pp. 129-148.
- Uricchio W.
2011 *The Algorithmic Turn. Photosynth, Augmented Reality and the Changing*

- Implications of the Image*, in "Visual Studies", vol. 26, n. 1, pp. 25-35.
- Vaccari M.
2021 *Appunti di femminismo digitale #2. Algoritmi*, Kindle Direct Publishing, 2021
- Weber M.
1946 *From Max Weber. Essays in Sociology*, translated, edited and with an introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills, Oxford University Press, New York.
- 1995 *Economia e società. Vol. IV*, Edizioni di Comunità, Milano.
- 1999 *Economia e società. Vol. II*, Edizioni di Comunità, Milano.
- West S.M.
2020 *Redistribution and Recognition: A Feminist Critique of Algorithm Fairness*, in "Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience", vol. 6, n. 2 pp. 1-24.
- Young I.M.
1996 *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano.

Che cosa resta del riconoscimento? Rileggere Fraser e Butler nell'algorithmic turn

Building on Nancy Fraser and Judith Butler's different uses of the category of recognition in the context of the emergence of identity politics, this essay asks how recognition is reconfigured when the algorithmic has become its dominant social form. The first part will lay out the main lines of their arguments, reconstructing how they articulate the relationship between equality, inequality and difference and between social movements and political institutions. In the second part, Joy Buolamwini's and Wendy Chun's critiques of algorithmic technologies will be presented, with the aim of showing that discrimination is a function of algorithmic recognition and that it operates by codifying differences as identities. Finally, Fraser and Butler's theories of recognition will be reconsidered to test their relevance for a political critique of the algorithm, following the hypothesis that the latter is a social institution whose understanding is increasingly relevant to an effective contestation of neoliberal policies.

KEYWORDS: Nancy Fraser, Judith Butler, recognition, algorithmic recognition, identity politics, neoliberalism.

Ermelinda Rodilosso

The Critical Need for an Anticapitalist and Intersectional Paradigm for Ecological Thinking

Introduction

A multifaceted crisis – or “polycrisis”, to adopt a term used by Edgar Morin (Morin and Kern, 1999) and recently revitalized by Adam Tooze (Tooze, 2022) – has characterized the past few years, condensed into disconcerting and catastrophic events. A global pandemic, countless natural disasters, humanitarian crises, extreme poverty rising, unbridgeable inequalities, the consolidation of political extremism, and the possibility of a nuclear war. Never before have we felt so deprived of certainty, crushed by the magnitude of these issues and the inability to handle them.

However, this crisis has clarified the capitalist production-consumption system’s repercussions on the biosphere and the social sphere. Therefore, it has involved an increase in public debate on capitalism and its relations to contemporary matters of concern, together with the emergence of numerous environmental and social change movements. In this case, as in many others, Marxist thinking – Critical Theory Marxism in particular – has proven forward-looking. Indeed, this crisis was anticipated and analyzed long before it became evident in all its force, in an attempt to trace its links to social injustice, racism, patriarchy, homophobia, neo-colonialism, and climate change.

Among the thinkers who have grasped the peculiarities of this crisis, Nancy Fraser has certainly left a profound mark on the philosophical debate. In particular, although not often explored, Fraser’s ecological reflection is of great interest in the contemporary scenario, as it brings an intersectional paradigm that concretely applies to the aforementioned polycrisis. In this regard, Fraser has achieved at least two important outcomes. First, she exposed the need for renewal within Marxism, condensed into the elaboration of a much broader conception of capitalism. She also provided strong and effective lines of connection between the different impacts that the capitalist system has on the social, political, and

environmental dimensions, coming up with a coherent and all-encompassing account.

In this work, I intend to focus on Fraser's ecological thought, which I believe can provide a solid philosophical-political framework and effectively show the necessity of an anticapitalist and intersectional paradigm within environmental reflection. A counterhegemonic project aimed at subverting the current production-consumption system is a fundamental precondition, in fact, for ensuring the natural environment's future survival.

In the following sections I will first introduce Fraser's critique of capitalism, which presents fruitful notions such as capitalism as an "institutionalized social order." (Fraser 2014) In this part, I will also trace connections with other thinkers, such as Rosa Luxemburg, David Harvey, Antonio Negri, and Michael Hardt. Second, I will unfold the characteristics of her ecological reflection – with a focus on the text *Cannibal Capitalism* – emphasizing Fraser's ability to develop an ecological theory that is consistent with other forms of domination and oppression perpetuated by capitalism. I believe the latter is one of the most challenging parts of her elaboration. Finally, I will attempt to suggest some potential future directions that, from Fraser's ecological thought, can be further expanded and explored.

1.1. The many and the one: Toward a broader notion of capitalism

It is undeniable that the capitalist system is the main direct cause of the ecological crisis. As noted by James O'Connor, capitalism implies a fundamental internal contradiction in which the principles of unlimited accumulation, growth, and exploitation inevitably endanger the natural environment (O'Connor, 1991). This argument is intuitive: we cannot apply unlimited growth to a limited planet. John Bellamy Foster takes up and widens O'Connor's notion, naming it "the absolute general law of environmental degradation under capitalism" (Foster, 1992, p. 78). According to his analysis, capital accumulation requires an increasing amount of ecological demands, which involve environmental degradation. The reason is self-evident. An economic system that a) promotes the goal of endless growth at the expense of any ecological or social need, b) conceives the market as free from any external constraint or intervention, and c) puts absolute self-interest as its mainstay, leads to the overexploitation of natural and human resources in ways that our planet and society cannot sustain.

After establishing this baseline, it is necessary, Fraser says, to clarify what the foundations of the capitalist system are. It would seem a rather

simple, if not trivial, operation. The Marxist tradition has produced, in fact, thousands of pages examining, expanding, and questioning the core features of capitalism. However, the question is by no means a settled matter. Indeed, it is clear that the current form of capitalism has a much more diversified and complex structure than in the past. The operations and internal mechanisms of capitalism are characterized by a “dynamic polymorphism” (Brenner et al., 2010, 184) and by flexibility and pliability (Mezzadra and Neilson, 2019, 37). More than ever, capitalism develops in different ways according to different social and geographical spaces, changing from time to time according to the contexts in which it is embedded, or crystallizing in heterogeneous crisis situations (Mezzadra and Neilson, 2019, chap. 1). Furthermore, the capitalist system has expanded to become something new, something else: a multidimensional system that incorporates not only the economic realm but also the political, social and natural ones (Fraser, 2022, pp. 1-26). Therefore, the development of a concrete critique of capitalism requires going beyond economic contradictions: we need to extend our scope to the “inter-realm” contradictions (Fraser, 2022, p. 118) with which it is interconnected. In other words, we need to formulate a theory of capitalism that can embrace its multiformity, integrating “the insights of Marxism with those of newer paradigms, including feminism, ecology, and Postcolonialism” (Fraser and Jaeggi, 2018, p. 10).

Fraser’s groundbreaking insight consists precisely in defining capitalism as an “institutionalized social order” (ibid.), a pivotal notion that leads to an unorthodox but at the same time accurate view of the capitalist system. This constitutes an interpretive lens capable of elucidating “its structural divisions and institutional separations” (ibid., p. 52) and represents, I believe, a key element that any contemporary theory of capitalism should assume. Clearly, it may have different names (e.g. “form of life” by Rahel Jaeggi), but the idea behind it is essential to grasp the vastness of the phenomenon. Through a broader notion of capitalism, it is indeed possible to identify common patterns that determine its functioning.

1.1.2. Divide et impera: The topography of systemic divisions in capitalism

To fully understand Fraser’s notion of capitalism as an institutionalized social order, it is necessary to dwell on the argumentation she developed with the cooperation of Rahel Jaeggi, which I believe gives birth to outstanding results. In *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, the two thinkers engage in a challenging dialogue that attempts to provide a comprehensive critical theory with capitalism as its centerpiece. The

exchange between the two is lively and stimulating, providing us with an account that concretely illustrates the links to its social, political, and natural background.

Their capitalism analysis departs from an orthodox approach: they recover the foundations of capitalism developed by Marxist tradition and analyze their intraspecific characteristics. Through this method, they identify four basic features: a) private ownership of the means of production and class division between owners and producers, b) the commercialization of wage labor, c) capital accumulation, with the orientation toward profit-making instead of need satisfaction, d) the use of the market for the allocation of factors of production and surplus, to direct society's use of its accumulated wealth (Fraser and Jaeggi, 2018, pp. 15-28). After laying the theoretical foundations, the analysis takes an unorthodox direction.

If we examine these features in detail, two crucial findings emerge. The first shows that these four characteristics don't subsist per se (ivi, p. 29). The existence of capital and the market depends on something else: it must rely on certain conditions of possibility. These conditions are, for example, social reproductive activity, natural environment, and political power – where capital itself comes from. Here Fraser and Jaeggi evidently depart from the traditional base/superstructure model, bringing a re-conceptualization of the relationships between the economic and non-economic dimensions. These two levels are in fact mutually imbricated and interacting (ivi, p. 47), as the non-economic background represents the foundation through which the economic system can thrive. The second finding identifies the matrix of structural crises and injustices within capitalist society. The insight elaborated in this section, which is foundational to Fraser's entire critique, is that although the economic system is directly dependent on its non-economic background, at the same time, it sharply differentiates the economic from the non-economic.

Three clarifications need to be made regarding the division between economic and non-economic. First, it is a *paradoxical* division, as the economic sphere is closely dependent on the non-economic but, despite this, the former does not attach any value to the latter (Fraser, 2022, p. 45; Fraser and Jaeggi, 2018, p. 28). It is consequently *artifactual* because it is arbitrarily operated by capitalism itself (Fraser and Jaeggi, 2018, pp. 68, 92, 153). Finally, this division is not merely formal, but *normative* and endowed with a value framework (ivi, p. 36). Capitalist societies, through this constitutive division, trace a demarcation between what does have value – the economic – and what does not – the non-economic. The non-economic realm, in this way, is defined as a mere raw material supplier, as a spring of resources that the economic realm can appropriate through mechanisms of oppression, exclusion, and predation.

However, Fraser adds a fourth element to this line of thought: the capitalist system institutionalizes the above-mentioned apparatus of divisions. This statement takes us back, in a circular motion, to the beating heart of Fraser's theory: the concept of capitalism as an institutionalized social order. In this view, the capitalist system is neither a mere economic system nor a generic social system. The structure of capitalism stands on an institutionalized societal topography consisting of asymmetrical relationships. Throughout such topography, we can find the separation between owners and producers, production and reproduction, economy and polity, human society and non-human nature, exploitation and expropriation (*ibid.*, p. 54). These separations provide a certain shape to the capitalist social order and may vary according to the context and the historical moment in which it is situated.

To summarize: starting with the division between economic and non-economic – which I would call “primary” – there arise intraspecific divisions relating to the different aspects composing human society. I would call “secondary” this second type of separation, which include the distinction between owners/producers, production/reproduction, economy/polity, human society/non-human nature, and exploitation/expropriation. We can see that these divisions: a) are determined by value/disvalue attributions and, based on these criteria, constitute a network of hierarchical relations, b) make possible the accumulation of capital through mechanisms of oppression, c) being institutionalized, they give shape and structure to capitalist society.

This argument can only come to two disconcerting conclusions: a) capitalism constantly tends to systemic crises of various kinds (political, environmental, social) and is therefore self-destabilizing (*ivi*, p. 28), b) the phenomena of racial, gender, political, and environmental oppression are non-accidental and structural to capitalism (*ivi*, pp. 46, 52, 55, 123). There is more: these divisions are “utterly fundamental to capitalism” (*ivi*, p. 33), and it is through them that this system can survive.

As regards the first conclusion, we need to refer to a scheme that Nancy Fraser often makes use of in her theoretical account, namely the “4-Ds”: division, dependence, disavowal, and destabilization. The analysis concerning the structural divisions of capitalism has already shed light on the relationships between these first three elements. The institutional divisions internal to the capitalist system are characterized by a paradoxical nature, in the sense that: they entail a condition of structural dependence of the economic system on the non-economic one and, at the same time, an ontological disavowal of the non-economic sphere. This internal contradiction leads to non-accidental destabilization and, therefore, makes capitalism prone to continuous system crises (Fraser, 2021, p. 88).

Regarding the second conclusion, Fraser certainly owes much to the

bountiful legacy of intersectional literature, which identifies systematic processes of oppression and discrimination in capitalism as functional to its maintenance (e.g., D'Eaubonne, 1974; Federici, 1975; Davis, 1981; Crenshaw, 1989; Herndon, 1993). However, Fraser extends this reflection with a specific insight: her framework postulates that discrimination, injustice, and brutal expropriations are structural to the capitalist system and allow primitive accumulation and dispossession to perpetuate themselves. This claim is evidently in line with what Rosa Luxemburg and David Harvey theorized since Fraser asserts that primitive accumulation and dispossession are by no means a finite phenomenon as Marx had assumed but are a constitutive element of capitalism and continue to fuel it to this day (Fraser and Jaeggi, 2018, p. 43; Luxemburg, 2004; Harvey, 2003).

These two conclusions have relevant consequences. As reiterated repeatedly, if forms of oppression and crises are structural to the capitalist system, we need a structural change. At the point when we see that the capitalist system destabilizes (or cannibalizes) itself and its own conditions of possibility, it is not acceptable to settle for weak reformism: we need to build a counterhegemonic project that is capable of overcoming the contradictions and divisions within the capitalist system (Fraser and Monticelli, 2021). Fraser thus develops an effective, coherent critical theory that can diagnose the pathologies of capitalism and, at the same time, justify the need for its radical overcoming.

1.1.3. A missing piece: The real subsumption of society under capital

Although Fraser's theoretical framework is quite comprehensive, I believe it can be further enriched by other insights. In this section, I focus on the potential inherent in combining the concept of capitalism as an "institutionalized social order" with that of "real subsumption of society under capital". Indeed, I believe that Fraser's theory effectively explains the processes by which capitalism appropriates and cannibalizes its non-economic background, that is, all aspects of human (and natural) life that lie outside the economic sphere. This mechanism or movement by which the social and natural dimensions are engulfed by the capitalist system, I call "inward".

Alongside this process, we can juxtapose another of the opposite kind. This movement – which I call "outward" – has instead been theorized by Antonio Negri, Michael Hardt, and some exponents of Italian Autonomist Marxism. In this view, Marxian concepts of formal and real subsumption can expand. Indeed, the current neoliberal system has achieved a real subsumption of society under capital, in which capitalist

relations of production extend to the entire society (Hardt and Negri, 2018) and – I would add – also to the natural environment. As a result, those spaces that were once autonomous from capitalist logic are now part of its sphere of influence and have become places where capital accumulation and commodity production take place. We are facing a “Social factory” (Negri, 2005; Tronti, 2019, pp. 12-35) in which all elements of social (and environmental) life have the function of contributing to capital accumulation. This process results in the reduction of human beings and the environment to a set of functions superimposed by the capitalist system, whose roles are defined by unjust relations of domination and inequality. In this way, “the whole society is placed at the disposal of profit” (Negri, 1989, p. 79).

I think the comparison between Fraser’s theory and this elaboration can be coherent. As has been said, the capitalist system is in a condition of interchange with the non-economic realm. Consequently, it does not merely co-opt this dimension: at the same time, it actively influences it. With this integration, the ideological mechanism behind the institutionalized order can emerge even more strongly: the non-economic realm is not only parceled out but reduced to a mere “function”, the function of expanding capital. In *Capitalism: A Conversation in Critical Theory* we find some passages in which we can see similarities to this account. Here it is reiterated that the capitalist system possesses “an objective systemic thrust or directionality: the accumulation of capital. Everything the owners do is and must be aimed at expanding their capital” (Fraser and Jaeggi, 2018, p. 18) and that “capital itself becomes the subject. Human beings are its pawns, reduced to figuring out how they can get what they need in the interstices by feeding the beast” (ibid.). We can conclude that Negri’s and Fraser’s theories possess at least one point in common: the capitalist system is directed toward neither the fulfillment of needs nor, apparently, toward humankind’s survival. On the contrary, capitalism co-opts the various dimensions of social and environmental life to sustain itself.

Seemingly, a crossover between these theories could initiate an inquiry that is both political and ethical-moral. The concept of the real subsumption of society into capital illustrates how capitalist logic expands within the social fabric to determine the visions and attitudes of the individuals who comprise it. When the attitudes of individuals are influenced by the attitudes of production processes, it is necessary to explore how this influence is determined and what effects it has not only on the individual sphere but also on the social and natural spheres. This comparison would require further exploration but, as this is not the focus of this paper, it is meant to be merely an indication for further elaboration.

1.2. A self-destructive ouroboros: How capitalism is cannibalizing our planet

Although the preceding paragraphs may appear to be a digression from the topic of my paper, they constitute a preliminary section that is fundamental to the understanding of Fraser's ecological thinking. As specified at the beginning of my examination, the different crises we are experiencing are not one-dimensional, but multifaceted and interconnected. Hence, to adequately grasp the scope of ecological degradation we need to compare it with the other forms of crises to which it is related. Unfortunately, Fraser points out, the theoretical models we have at our disposal are unable to capture this complexity. Even traditional Marxist theories tend to have a compartmentalized view since they prioritize certain forms of oppression at the expense of others (e.g., they focus on the inequities of the division between owners and producers, leaving out the relations that it has with the division between production and reproduction). We can infer, therefore, that one of the major limitations of contemporary Marxism is its failure to recognize that forms of oppression relating to gender, race, sexual orientation, ecology, and political power are part of the same structure of capitalist domination and that they share similar processes of operation.

In a nutshell, any analysis that intends to examine a specific crisis that is structural to capitalism, such as the ecological one, must necessarily refer to grand theorizing that illustrates capitalism's links with the social and natural spheres and clarifies the ways in which these different dimensions affect each other. As Fraser says, we need conceptions of capitalism that are "adequate to our time" (Fraser, 2022, pp. 2-3) and we must avoid relying on a "reductive ecologism" (ivi, p. 78). These two problems are often present in ecological thinking. It is not uncommon to find inquiries that, while accurate in some of their parts, draw inspiration from outdated models or forms of sentimentalism that make them ineffective. It should also be acknowledged that the development of theories that combine a comprehensive capitalism critique with environmentalist philosophies is currently quite poor despite the urgency of these issues.

Delving into Fraser's ecological reflection, we can observe that she is very clear about the references to the eco-socialist and eco-Marxist traditions (ivi, p. 36), which she takes as references for her analysis. The author points out that these approaches ushered in a new paradigm shift in Marxist theory: they identified strong links between capitalism and ecological degradation through specific patterns that, until then, had not been sufficiently explicated. In particular, they emphasized how the natural environment is viewed: a) as a source of raw materials for production and b) at the same time, as a "sink" where waste from production pro-

cesses is stored. Her critique, however, has a much bolder starting point: Fraser states that capitalism is undoubtedly “the main socio-historical driver of global warming” (ivi, p. 79). This first assertion focuses its attention not so much on the anthropogenic sources of climate change, but on the production-consumption system that sees companies and entrepreneurs releasing immense amounts of greenhouse gases and unrestrainedly consuming the resources of the natural environment. Not only that: it could be argued – using terminology dear to Herbert Marcuse – that the capitalist system directs the needs of individuals by imposing *false needs* (Marcuse, 1964) that drive them to compulsively consume the products of the *economic realm* (and here I would return to making use of Fraserian definitions). It is therefore a paradigm that, rather than referring to anthropogenic causes, is based on capitalogenic causes. In this way, Fraser places herself in the contemporary ecosocialist scenario in line with what has been affirmed by Donna Haraway (Haraway, 2016), Andreas Malm (Malm, 2018; Malm, 2020), and Jason Moore (Moore, 2015; Moore, 2016; Moore and Patel, 2017), elaborating a theoretical structure that tends to move away from visions oriented towards a generic attribution of responsibility to human beings as such, or on an allegedly malign and self-destructive nature of the same, as much as towards attributing responsibility to an economic system incapable of sustaining itself without irreversibly damaging society and the environment, a system that at the same time induces individual humans to unsustainable habits.

However, this approach, although having many advantages, carries the risk of removing individual and collective responsibility from the causes of climate change. Needless to say, such an exclusion would have several repercussions from a moral standpoint and could result in difficult communication between ethical and political dimensions. Therefore, we need to clarify that although capitalogenic issues form the foundation of the ecological crisis, it is also individual and collective human actions that have a decisive impact on the biosphere and the well-being of non-human species.

Moving forward to a general analysis of Fraser’s ecological account, the devastating repercussions on the natural environment are not accidental, but structural to the capitalist system. These effects come, first and foremost, from the institutionalized divisions through which hierarchical models are promoted. In the case of ecological degradation, we can find a sharp distinction between human society and non-human nature. The former is associated with the spiritual, sociocultural, economic, and historical dimensions, while the latter constitutes a material, inert and ahistorical dimension (Fraser and Jaeggi, p. 36). What distinguishes them is, above all, the attribution of value to the economic sphere and the denial of value to the natural dimension, which is regarded as a mere

source of raw materials that constantly feed the processes of production and accumulation. This division has two main consequences: nature is de-historicized, and human beings are de-naturalized. In this regard, Harvey points out that the removal of the human being from the natural dimension has dramatic repercussions that coincide with a form of extreme alienation (Harvey, 2014, pp. 261-263), which prevents our species from reaching its potential and, consequently, from effectively interacting with its environment.

Obvious problems arise here. First, as explained in the introduction, a system that aims for unlimited accumulation and a form of self-expansion that knows no boundaries cannot be applied to a real ecological system, which is closed and limited. On this subject, we have empirical data that repeats every year when the overshoot day occurs, the moment when humanity has already used all the natural resources that planet Earth is capable of generating during a year. The capital accumulation that claims to be unconstrained and does not take into account the structural limits of the environment is inevitably bound to lead us to collapse. Second, it is paradoxical to disvalue the dimension that provides and determines our very livelihood. Fraser notes that nature is historical, constantly changing, and influenced by its own natural and human processes. At the same time, humans are part of nature and directly dependent on its rhythms and resources (Fraser and Jaeggi, 2018, p. 93). Therefore, any system that tries to deny this mutual relationship brings with it serious contradictions and the germ of a relational crisis between humanity and the environment. Because of this inaccurate ontological division, from which derives an inaccurate attribution of value, capitalism engages in self-harming behavior. Exactly like the ouroboros, it eats its own body to draw sustenance.

A further relevant aspect of Fraser's reflection is the identification of a strong bond between the division of the human from the non-human and the division of exploitation from expropriation. Accordingly, a direct link between environmental degradation and colonial oppression is theorized here. Such connection is consistent with the current structuring of the ecological crisis. According to this account, we find a division between, on one side, formally free citizens who have access to forms of political protection and the right to sell their labor power in return for wages and, on the other, enslaved, colonized populations whose territories have been expropriated by capital holders to obtain cheap materials and resources. The link between expropriation and climate change can be easily traced in studies on the ethics of sustainability, which show us that developing countries support the overproduction of rich countries at the expense of workers' welfare, who are enslaved and forced into relationships of domination and dependence. More disconcertingly, the same countries

that capitalism subjugates for cheap labor are often a resource for storing waste that highly industrialized countries cannot dispose of. These conditions demonstrate the utter unsustainability of the capitalist social order and the correlation between environmental injustice and social injustice.

At this point, Nancy Fraser's call for the establishment of a counter-hegemonic, trans-ecological, and anti-capitalist project resonates powerfully. This is undoubtedly a radical position that nonetheless seems to be crucial in destroying the barriers and forms of oppression that make human and non-human societies increasingly dysfunctional. We need to ask ourselves whether we are really willing to put humanity's survival at risk and let human dignity be violated by unacceptable forms of prevarication. Once we get this answer, we can decide whether to take up Fraser's challenge or proceed in a different direction.

1.3. Conclusion

In this brief, I initially clarified the need to reformulate a theory of capitalism that can embrace its multiformity. In this regard, Fraser makes an excellent diagnosis of Marxist thought and clearly exposes its need for renewal through grand theorizing that integrates the Marxist approach with new paradigms of thought. Such a renewal is challenging, but I think Fraser has provided an excellent starting point in developing new coordinates that may help to structure a critique of capitalism that incorporates the dynamics that govern our current context. Fraser and Jaeggi conduct a sharp analysis to identify the contradictory and dysfunctional elements of capitalism and come to conceive it as a much broader system than merely economic. The concept of capitalism as an "institutionalized social order" constitutes a key node in the evolution of Nancy Fraser's theory and represents a revolutionary conceptual milestone that we can integrate into any capitalist theory.

I also believe that this notion could open up new horizons for concretely interpreting the current environmental and social situation through a dynamic theoretical framework in which the various pathological manifestations of the capitalist system imply each other. Only through an intersectional approach we reach an authentic critique of capitalism. Indeed, the forms of oppression that characterize our society fit in a complex system involving class domination, racial persecution, gender and sexual discrimination, ecological degradation, and colonialist appropriation. Although these types of oppression exhibit intraspecific characteristics, it is crucial to enucleate the patterns that determine the relationships and points of intersection between the various forms of inequality. Clearly, our inquiries must also pay attention to the particularities inherent in in-

dividual systems and not neglect the specificities that characterize them. But we must also move beyond a parceled model of analyzing capitalism, which turns out to be obsolete.

Nancy Fraser's theory turns out to be clear and well-functioning. In it, we identify the main features of the capitalist system and the mutual interactions between them. The process is outlined in great detail: we can recognize its starting points and junctions, all the way to the terminal parts of its structure. In light of this exhaustiveness, I have reason to believe that the grand theorizing advanced by Fraser can serve as the basis for any intersectional account of capitalism. In this sense, the description of the relations between capitalism and the natural environment can effectively clarify what are the origins of the contradictory relations between humanity and the environment.

In conclusion, I would suggest two directions for future research. The first is to define what are the links between capitalism and anthropogenic issues determined by the actions of individuals. The second, directly related to the first, is to develop an environmental ethics with Fraser's intersectional and anticapitalist account as its basis.

Bibliography

- Armstrong, E., *Marxist and Socialist Feminism*, in Naples, N., (ed.) *Companion to Feminist Studies*, Hoboken, John Wiley & Sons Ltd., 2021.
- Arruzza, C., Bhattacharya, T., Fraser, N., *Feminism for the 99%. A Manifesto*, London and New York, Verso, 2019.
- Artner, A., "Can Capitalism Be Truly Democratic?", *Review of Radical Political Economics*, 50 (4) (2018): 793-809.
- Buller, A., *The Value of a Whale: On the Illusions of Green Capitalism*, Manchester, Manchester University Press, 2022.
- Bottici, C., *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*, New York, Columbia University Press, 2019.
- Brenner, N., Peck, J., and Theodore, N., "Variegated Neoliberalization: Geographies, Modalities, Pathways", *Global Networks*, 10(2) (2010): 182-222.
- Butler, J., "Merely Cultural", *Social Text*, 52/53 (1997): 265-277.
- Campbell, S., "Anthropology and the Social Factory", *Dialectical Anthropology*, 42(3) (2018): 227-239.
- Crenshaw, K., "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, 1 (1989): 139-167.
- D'Eaubonne F., *Le féminisme ou la mort*, Paris, Pierre Horay, 1974.
- Davis, A., *Women, Race and Class*, New York, Random House, 1981.
- Federici, S., *Wages Against Housework*, Bristol, Falling Wall, 1975.
- Ferrara, A., "Capitalism in Neoliberal Times: Rethinking the Left", *Philosophy and Public Issues*, 11 (2) (2021): 19-34.

- Foster, J., "The Absolute General Law of Environmental Degradation Under Capitalism", *Capitalism Nature Socialism*, 3/3, (1992): 77-81.
- Fraser, N., "Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism", *New Left Review*, 86 (2014): 55-72.
- Fraser, N., *Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do about It*, London-New York, Verso, 2022a.
- Fraser, N., "Capitalism, Socialism, Populism: Continuing the Conversation", *Philosophy and Public Issues*, 11 (2) (2021): 81-98.
- Fraser, N., "Feminism, Capitalism, and the Cunning of History: An Introduction", *Cahiers du Genre*, 1 (2012): 165-192.
- Fraser, N., Jaeggi, R., *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2018.
- Fraser, N., Marino, S., Preti, A., Todeschini, F., Vitali, R., Volpi, A., "The Perfect Storm: A Conversation with Nancy Fraser about Capitalism, Feminism and the Pandemic", *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 14 (2022b): 273-297.
- Fraser, N., Monticelli, L., "Progressive Neoliberalism isn't the Solution. We Need a Radical, Counter-hegemonic and Anti-capitalist Alliance. A conversation with Nancy Fraser", *Emancipations: A Journal of Critical Analysis*, 1(1) (2021).
- Fraser, N., "Recognition without Ethics?", *Theory, Culture & Society*, 18 (2-3) (2001): 21-42.
- Haraway, D., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.
- Hardt, M., Negri, A., "The Powers of the Exploited and the Social Ontology of Praxis", *Triple C*, 16 (2) (2018): 415-423.
- Harvey, D., *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, London, Profile, 2014.
- Harvey, D., *The Limits to Capital*, London, Verso, 2006.
- Harvey, D., *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Herndon, G., "Gender Construction and Neocolonialism", *World Literature Today*, 67(4) (1993): 731-736.
- Jaeggi, R., *A Wide Concept of Economy: Economy as a Social Practice and the Critique of Capitalism*, in Deutscher, P., Lafont, C., (eds.) *Critical Theory in Critical Times*, New York, Columbia University Press, 2018.
- Jaeggi, R., "What (If Anything) Is Wrong with Capitalism? Dysfunctionality, Exploitation and Alienation: Three Approaches to the Critique of Capitalism", *Southern Journal of Philosophy*, 54 (2016): 44-65.
- Luxemburg, R., *The Accumulation of Capital*, London and New York, Routledge, 2004.
- Malm, A., *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*, London, Verso, 2020.
- Malm, A., *The Progress of This Storm: Nature and Society in the Warming Condition*, London, Verso, 2018.
- Marcuse, H., *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon, 1964.
- Mezzadra, S., Neilson, B., *The Politics of Operations. Excavating Contemporary*

- Capitalism*, Durham – London, Duke University Press, 2019.
- Moore, J., Patel, R., *A History of the World in Seven Cheap Things: A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*, Berkeley, University of California Press, 2017.
- Moore, J. (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM Press, 2016.
- Morin, E., Kern, A., *Homeland Earth: A Manifesto for the New Millennium*, Cresskill, Hampton Press, 1999.
- Moore, J., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London, Verso, 2015.
- Negri, A., *Books for Burning: Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*, trans. and ed. Murphy, T., trans. Bove, A., Emery, E., Murphy, T., and Novello, F., London and New York, Verso, 2005.
- Negri, A., *Marx Beyond Marx: Lessons On The Grundrisse*, New York, Autonomedia, 1991.
- Negri, A., *The Politics of Subversion: a Manifesto for the Twenty-first Century*, Cambridge, Blackwell, 1989.
- O'Connor, J., "On the Two Contradictions of Capitalism", *Capitalism Nature Socialism*, 2 (3) (1991):107-109.
- O'Connor, J., *The Intrinsic Relationship between Marxism and Ecology*, in Xue-ming, C., Wu, L., Baixiang, L., (eds.) *The Ecological Crisis and the Logic of Capital*, Leiden, Brill, 2017.
- Spence, M., Capital Against Nature: James O'Connor's Theory of the Second Contradiction of Capitalism, *Capital and Class*, 24 (2000): 81-110.
- Tooze, A., "Welcome to the World of Polycrisis", *Financial Times*, 28 October 2022.
- Tronti, M., *Workers and Capital*, trans. Broder, D., London and New York, Verso, 2019.

The Critical Need for an Anticapitalist and Intersectional Paradigm for Ecological Thinking

In this paper I intend to outline the main features of Nancy Fraser's ecological thinking, drawing attention to the most cutting-edge aspects of her elaboration. In particular, I connect the concept of capitalism as an institutionalized social order with the identification of an intersectional ecological framework that can provide an articulated view of the environmental crisis. Indeed, the assumption of an intersectional model is the first step in building a theoretical account that integrates ecological thinking and socio-political dimensions. Before diving into any Marxist investigation on climate change, however, one must ask the age-old question: what is capitalism? By comprehensively answering this query, Fraser confronts us with contradictory and dysfunctional elements that force us to question the existing relationship between capitalism and nature. This reflection raises our awareness about the need to build an account that is counter-hegemonic and oriented toward a radical modification (if not deterioration) of this institutionalized social order.

KEYWORDS: Climate Change, Marxist Theory, Nancy Fraser, Ecosocialism, Intersectionality

Lautaro Leani

Thinking Ableism through Heterocissexism. A Critical Review of Fraser's Redistribution-Recognition Pair from a Queer-Crip Perspective

Introduction¹

Over the last centuries, social justice has become a crucial philosophical issue. The urgency of the answers to social problems rarely coincides with the times of philosophy, which requires a detailed reflection of the causes, effects, and connections. In our globalized and changing context, social theories that describe and provide answers to deep social inequalities, cross-cultural contacts, and the diversity of identities and value horizons become necessary. Nancy Fraser's perspectival dualism allows us to think of two equally relevant dimensions of justice that have been expressed in the struggles for social change: redistribution and recognition. The first is associated with the possession of goods and the distribution of economic resources among social groups. The second is associated with the assignment of value and prestige to these groups, i.e., social status. Both justice dimensions are interpreted positively so that redistribution and recognition are desirable among multiple social actors (N. Fraser, 2003). Under this framework, redistribution injustices entail maldistribution, while recognition injustices entail misrecognition.

In practice, the dimensions of redistribution and recognition do not exist separately (N. Fraser, 2003). First, economic aspects of a society are always culturally codified. Likewise, cultural aspects of a society structure its modes of production and reproduction of life, as well as its ways of distributing social benefits and burdens. Secondly, social changes that

¹ This paper is a translated and revised version of a paper previously published in Spanish: Leani, L. (2023). El heterocissexismo como clave conceptual del capacitismo. Una revisión crítica del par redistribución-reconocimiento de Fraser desde una perspectiva queer-crip. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 1(30), 190-214. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/revistaargentinacienciapolitica/article/view/9009>.

produce redistributive effects have consequences for recognition and vice versa. As a result, the dualism proposed by Fraser is not ontological, but perspectivist. Thus, the distinction between redistributive and recognition dimensions allows for a more complex analysis of social injustices without reducing either of these to the other, nor eliminating the differences and losing the depth of analysis (Almeida, 2009).

In the present paper, I will analyze Fraser's two-dimensional framework, so I will leave aside her further three-dimensional theorizing, which incorporates political representation (N. Fraser, 2008, 2020). This decision is based on two reasons. First, I believe that considering political representation as a dimension separate from redistribution and recognition is a major contribution to the analysis of the scope of justice and the globalization of social injustices. However, since this paper does not intend to deal with this aspect, its incorporation would imply making the analysis unnecessarily complex. Second, my interest is to critically review the category of "despised sexuality", which is deployed during the development of its two-dimensional framework but subsequently disappears.

In this paper, I will argue that heterocissexism², what Fraser calls a "despised sexuality", is grounded in both inequalities of recognition and redistribution, and that ableism³ shares a similar constitution. A queer-crip perspective⁴ will provide arguments for pointing out that these two systems of oppression underpin, define, and naturalize the capitalist economy in productive terms while being functional to that economy in distributive terms. I will begin by distinguishing affirmative and transformative strategies to show that Fraser's perspectival dualism is useful in identifying and explaining false solutions to particular social injustices. In that section, I will take pinkwashing and cripwashing as relevant

² Heterocissexism is a system of oppression structured by beliefs, processes, and practices that privilege heterosexual and cisgender identities over others. This system conditions institutional access, permanence, and participation as well as people's subjectivity and self-perception. Heterocissexism is based on two normative regimes that distinguish the human from the non-human: heteronormativity, which establishes as normal and desirable those patterns of gender, sexuality, practices, and desires associated with heterosexuality (Warner, 1991), and cisnormativity, which "sustains the prejudice that cis people are better, more important, more authentic than trans people" (Radi, 2015).

³ For now, it will suffice to conceive of ableism as disability oppression. I will develop this concept further later.

⁴ The theoretical postulates of a queer-crip perspective are based on the questioning of the stability of identities and bodily normalization (García-Santesmases Fernández, 2017). From this perspective, categories about bodily and psychic functioning, as well as gender and sexuality, are produced in unequal social conditions that fix a certain functional and sexual ideal, while defining alternative attributes as deficiencies (Kafer, 2003; McRuer, 2002). Taking these theoretical developments as a perspective implies using them not so much as a theoretical corpus but rather as a toolbox, an interpretative strategy, for thinking about reality (Pérez, 2021b).

examples of strategies that are advertised as transforming the causes of injustice but only deal, at best, with alleviating some of its effects. Second, I will show, in opposition to Fraser, that heterocissexism also has an economic basis, whether we understand the economy in terms of the social production and reproduction of life, or the distribution of social benefits and burdens. Finally, I will use a queer-crip perspective to explain the functioning of ableism and its connection to heterocissexism, with particular emphasis on their similarities and the Fraserian distinction between exploited persons and eliminated persons. In doing so, I will show that both ableism and heterocissexism are intrinsically linked to the economic structure of capitalist society and are functional to its expansion. Furthermore, I will argue for the actual importance of reflecting on the effects of heterocissexism, ableism, and neoliberalism simultaneously.

I. Political strategies from a dualistic framework

In this paper I will understand the economy in a broad sense: it consists of both the social organization of the means of production and reproduction of life and the distribution of social benefits and burdens. Moreover, redistributive injustice encompasses the subjects exploited by the economic structure but also the subjects displaced to informal, poorly paid, unpaid work or directly eliminated from the economic circuit. In turn, I will conceive of culture as the modality of social integration and the institutionalized patterns of cultural value and assignment of prestige to social actors (N. Fraser, 2003). The injustice of recognition encompasses both those individuals undervalued by the scales of cultural value, as well as those who are directly invisible or unrecognized. Under this interpretation of injustice, it is possible to be, for example, economically exploited but culturally invisible. Feminist demands for the recognition of care work, historically assigned to women, is an evident example of how a social group can be economically exploited while being culturally devalued or unrecognized (Bolla and Queirolo, 2021).

According to Fraser, the objective of economic redistribution demands a homogenizing conception of the population, i.e., as a uniform mass that deserves a fair share of the goods produced or of the available resources. On the other hand, cultural recognition requires thinking of humanity as necessarily diverse and valuable in its differences, composed of individuals who are not interchangeable, and who have different needs and interests (N. Fraser, 2003). Hence, many schools of thought have viewed redistribution and recognition as opposing, even contradictory, objectives (Barry, 2001; Rorty, 2000; Taylor, 1994)

Those political strategies that focus on the visible effects of social in-

justices are called “affirmative”, while those that focus on the causes that generate them are called “transformative” (N. Fraser, 2003). Affirmative strategies encourage the expansion of one dimension of justice, either redistribution or recognition, but tend to undermine the other. Their objective is to alleviate inequalities but not to modify the underlying social structure that generally operates as their cause. In contrast, transformative strategies aim to change the underlying structure, which makes it possible to broaden both dimensions of justice, so that redistribution and recognition do not cancel each other out. In a small-scale example, a wage increase for a company’s workers is an affirmative strategy. Alternatively, the transition from a traditional enterprise to a worker-managed cooperative is a case of a transformative strategy. Although in the resolution of injustices, transformative strategies show a clear political advantage over affirmative ones, in most cases, the socio-political context limits the capacity for action of the social movements that implement or demand such strategies. Moreover, there are cases in which a set of affirmative strategies has had transformative effects, so that “in fact, the distinction between affirmation and transformation is not absolute, but contextual” (N. Fraser, 2003, p. 78).

From an intersectional point of view⁵, it can be glimpsed that affirmative strategies usually take a single axis of oppression, while transformative ones attend to several of these. The univocity of affirmative strategies often leads to undesired social effects. Thus, for example, when solutions to gender-based violence are considered solely in terms of the gender variable, it is common to propose increased penalties for male perpetrators of violence. When these punitive demands take the leading role, victims who have different needs, who cannot denounce and expose themselves to the criminal justice system and police surveillance, or who depend, in part, on the economic income of those same men who are denounced, are not considered. Consequently, the increase in punitive measures strengthens a penal system that protects only a reduced portion of “women”: those who do not need to resort to “drug dealing” to have an income that allows them to subsist, “or whose actions, even if classified as crimes, are not prosecuted, or whose containment structures prevent them from falling into trafficking networks for sexual exploitation or to work as ‘mules’” (Pérez, 2021a, p. 530)⁶. Thus, these affirmative measures have an unequal

⁵ Although already circulating in the activist field since the 1970s, “intersectionality” is a concept introduced to the academic field by Kimberlé Crenshaw (1991) from critical race theory. Here I will understand intersectionality broadly, that is, as a way of conceiving social inequalities along multiple axes of social division. As consequence, in each subject there is a complex and relational combination of simultaneous oppressions and privileges (Hill Collins and Bilge, 2016).

⁶ This and the following translations of the texts quoted in Spanish are my own.

impact on the social group they claim to protect and reinforce a penal-penitentiary system whose selectivity and scope particularly disadvantage trans, poor, racialized, and/or immigrant women (Álvarez, 2018; Davis, 2003). Therefore, when punitive measures are supported by the most disadvantaged groups, the result is the paradox of “appealing to the criminal law to protect a group that will ultimately end up being penalized by the instrument that is supposed to protect it” (Larrauri, 2011, p. 4)⁷.

One of the main problems faced by social movements when demanding better living conditions is the false advertising of political strategies that are affirmative but are presented as transformative. Many strategies are advertised as ways to intervene in the causes of social injustices but restrict their impact to the effects. This is problematic because while they devote the greatest efforts to alleviating the unjust results already produced, they relegate to the background the dismantling of the underlying conditions that continue to generate them. Moreover, these deceptive strategies generate a feeling of exhaustion and satiety in the demands for better living conditions, since the advertising installs the illusion that a definitive and stable conquest in the defense of the rights of the most disadvantaged people has been progressively achieved. Phenomena such as pinkwashing and cripwashing show recognition strategies that, far from benefiting the oppressed group, deepen the economic gap between the most privileged and the least privileged people within the affected group. As I will show, the analysis of these examples from the redistribution-recognition pair shows the richness of a conceptual framework that allows us to detect, in a given social phenomenon, maldistribution and misrecognition as forms of injustice that cannot be reduced⁸.

Pinkwashing⁹ consists of a marketing strategy that promotes certain companies and States as allies of LGBT+ movements to undermine other

⁷ For Wendy Brown, this paradox that blocks us from thinking of individuals as traversed by more than one form of social power is found in the very terms of civil rights legislation (2000). While these rights promise to remedy, for example, gender-based violence, at best, they only do so by fragmenting violence and hierarchizing subjects. This occurs according to the abstraction of the discursive experiences and truths of a small set of people, marked by a very specific notion of gender, and their inscription in law, as a representative sample of the whole (Brown, 2000; Wisky and Pagani, 2021).

⁸ Fraser’s dualism differs from monist theories of justice, i.e., those that consider that one of the dimensions of justice can be reduced to the other. An example mentioned by the author is the normative monism of recognition, or “culturalism”, developed by Axel Honneth (1996).

⁹ This concept was initially used to identify “a deliberate strategy used by Israel’s government, agencies, and the Israeli LGBT community to exploit Israel’s relatively progressive stance on gay rights, and to deflect international attention from its gross violations of human rights and international law” (Shafie, 2015, p. 83). The usage I propose here is broader and considers other latitudes while encompassing more subtle pinkwashing strategies.

rights of the population, including those who make up these movements (Pérez-Sánchez, 2017). This promotion is generated from minimal concessions to these groups, mainly through visibility in campaigns and advertisements, the institutionalization of Pride Day, scarce economic benefits, or the implementation of homonormative rights¹⁰, such as equal marriage and anti-discrimination laws. These concessions fulfill Fraser's description of affirmative strategies, as they consider a single axis of oppression and, consequently, while fleetingly expanding the recognition of LGBT+ people, they reinforce redistributive inequalities. Thus, they entail economic and political benefits for corporations and States, as well as entailing conformism in emancipatory struggles and widening the economic gap between LGBT+ people who assimilate to homonormative standards and those who do not (Shafie, 2015). Pinkwashing allows companies and States to continue exercising violence and exclusion towards the most vulnerable portions of this social group through a discourse of progress that presents the current situation as egalitarian and depoliticized, which generates the illusion that the blame for the injustices that persist is individual. Far from improving the situation of LGBT+ people who are also vulnerable to other types of oppression, when homonormative concessions serve as pinkwashing they reinforce the institutions that cause social injustices, such as the free market, marriage, and prison.

On the other hand, cripwashing consists of the use of the rights of people with disabilities as a tool to undermine other rights of the most disadvantaged portion of the population, among whom are those very same people (Moscoso Pérez, 2016, 2017). States and companies practice cripwashing when they advertise their small concessions, such as visibility in campaigns and advertisements, national awareness days, scarce economic benefits, or unfulfilled accessibility laws, intending to cover up their austerity measures from the general population. This deepens the economic gap and establishes hierarchies among disabled people. As pinkwashing, this practice uses discourses of progress to mask affirmative strategies and present them as transformative, as it pretends to redistribute and recognize a vulnerable population, but only makes minimal legal and recognition concessions that encourage competition among people to access them, which develops a meritocratic and depoliticized

¹⁰ Homonormativity refers to the introduction of heteronormativity into LGBT+ culture and subjectivity. This normative regime consists of a set of policy measures that maintain neoliberalism through the preservation of heteronormative practices and institutions (Duggan, 2002), such as monogamy, procreation, romantic love, white and thin faces, financial freedom, and so on. These standards hierarchize people within their social groups, so that those who assimilate and come closer to homonormative standards are considered more legitimate to receive rights and those who are unable, or unwilling to do so, are considered problematic, non-conformists or obstacles to equality.

common sense. Thus, the Fraserian framework, which distinguishes affirmative strategies from transformative strategies, allows us to understand that both pinkwashing and cripwashing are strategies used to present measures that reinforce social injustices as if they effectively dismantled their causes.

II. Heterocissexism as a two-dimensional category

A two-dimensional category is a hybrid social division whose resolution of inequality combines demands for economic redistribution with demands for cultural recognition (N. Fraser, 2003)¹¹. According to Fraser, sexism and racism are two-dimensional categories since their injustices are based on both an inequitable distribution of goods and an unequal social status system. Thus, if we want to reverse gender injustices, we will have to carry out, on the one hand, social transformations that restructure the gendered modes of production and reproduction of life, as well as the gendered distribution of social benefits and burdens. On the other, social transformations that alter the gendered modes of social integration and the institutionalized patterns of gendered cultural value. However, when Fraser studies the category of “sexuality” she argues that “the ultimate cause of heterosexist injustice is the status order, not the economic structure of capitalist society” (N. Fraser, 2003, p. 24). To reconstruct and refute this position, I will focus on her central argument: the regulation of sexuality is relatively decoupled from the economic structure of capitalist society.

Although Fraser clarifies that, in practice, heterocissexist¹² injustices generate both maldistribution and misrecognition, she asserts that the ultimate cause of these effects lies in an unequal social status system. In

¹¹ Consider the distinction between the earlier notion of “bivalent collectivity” (N. Fraser, 1995) and the later notion of “two-dimensional category”. While the former was intended to describe certain social groups, the latter describes systems of social subordination. The fact that Fraser has chosen to replace her earlier notion with the “two-dimensional category” is explained, among other reasons, by her dialogues with queer theory. Further on, I will give some reasons about the advantages of this choice.

¹² Although Fraser uses the notion of “heterosexism”, in her analysis her conception of “sexuality” as a theoretical category presupposes both sexual orientation and gender identity, so not including the category of “cissexism” would inhibit a more precise inquiry. Indeed, when Butler (1997) responds to Fraser (1995), she also considers the social subordination of trans* people. Moreover, cissexism defines and marks the limits of heterosexism but also sexism. The social reproduction of the species through the nuclear family presupposes a sexual division that hierarchizes males and females, but which only makes sense when the obligatory desire is heterosexual, and the obligatory identity is cissexual.

other words, although heterocissexism has redistribution effects, these can be causally reduced to recognition injustices, so that to combat heterocissexist injustices it is sufficient to focus on the status system in place. This is explained by the fact that the regulation of sexuality is relatively decoupled from the economic structure of capitalist society so such regulation is not necessarily functional to the expansion of capital (N. Fraser, 2003).

However, it is highly problematic to think of the sexual division of labor between males and females as constitutive of capitalism without recognizing that such a division is underpinned by two other social divisions: heterosexual-homo/bisexual and cisgender-transgender. As Butler asks:

Is there any way to analyze how normative heterosexuality and its 'genders' are produced within the sphere of reproduction without noting the compulsory ways in which homosexuality and bisexuality, as well as transgender, are produced as the sexually 'abject', and extending the mode of production to account for precisely this social mechanism of regulation? (Butler, 1997, p. 275).

If the "private" sphere of social reproduction guarantees the place of the category of "gender" within the framework of the capitalist political economy, then sexual regulation, which sustains, defines, and naturalizes the sphere of reproduction, necessarily occupies a place in that economy. Just as social reproduction sustains and defines the contours of the production of goods in a capitalist society, the elimination or exclusion of surplus subjects stands as the sustenance, the definition of the limits, and the naturalization of capitalist exploitation, insofar as its constitution is necessarily heterosexual and cissexual. The first dividing line distinguishes the public sphere, made up of those who are in charge of producing, from the private sphere, made up of those who are in charge of reproducing, while the second distinguishes the exploitable sphere, made up of those who must produce and reproduce, from the eliminable sphere, made up of those who must neither produce nor reproduce. Thus, the productive and reproductive social order of life encompasses both exploited populations and populations eliminated for the benefit of capital. The advantage of this broadening of the economic dimension lies in the fact that it allows us to connect, for example, gender violence with the capitalist system, since the violence exercised on gendered people is the end of a chain of capitalist profits that culminates in the murder of those who do not fulfill their role and who are not profitable. If only the exploited people are considered but not the people eliminated or excluded

from the economic structure, a constitutive and functional aspect of the capitalist economy is lost.

Furthermore, heterocissexism is not only a system of social subordination that structures the economic order to mark people as excluded and as punishment signals for the rest, but it also marks and privileges people as reproducers. In this sense, if we take the case of the gender variable, “women” precisely fulfill the economic role of reproduction because heterocissexism constitutes them as cisgender and heterosexual. This fact becomes even more relevant if we apply the Fraserian dimensions to the injustices, not to the affected populations. As Fraser states in later texts, it is not advisable to think of gender “differences” as pre-existing realities on which capitalism then assigns roles, but rather they should be understood “in a pragmatic, de-substantialized way, as outcomes rather than givens” (Fraser and Jaeggi, 2018, p. 111). What is constitutive of capitalism is the generation of economic roles rather than the assignment of those roles to specific identities, hence it becomes less relevant to assess who actually occupy those roles today. Thus, given that the operability of sexism to generate reproductive roles in the social division of labor is a structural characteristic of the economic order of our capitalist societies and it constructs these roles from the dualisms of heterosexuality and cissexuality, “then not only patriarchy but also hetero[cis]sexism would regularly accompany capitalism” (Nahuel Martín, 2020, p. 178). In this sense, even if heterocissexism does not assign specific roles to LGBT+ people, its contribution to the constitution of the social division of labor of a capitalist society is sufficient to consider it as a two-dimensional category. Although heterocissexism may not operate under the same redistributive logic or with the same degree of influence on the social division of labor as sexism, that does not cancel out the fact that it is a structural part of it.

But if instead of understanding the economy from the modes of production and social reproduction of life, we also understand it as the patterns of distribution of benefits and social burdens, it is possible to argue that a non-heterocissexist redistribution represents an obstacle to the expansion of capital. In other words, heterocissexism is functional to capitalism because it guarantees its profitability through sexual patterns of unequal distribution of benefits and burdens. However, Fraser argues that contemporary capitalism does not need heterocissexism to continue to increase its profits since for a political struggle to be a threat to capitalism the oppressed group must occupy a place as an exploited, but not excluded, population (1997, p. 285).

According to Fraser, there is a segmentation between, first, the economic and family order, and second, kinship and personal life. Thus:

capitalist society now permits significant numbers of individuals to live

through wage labor outside of heterosexual families. It could permit many more to do so provided the relations of recognition were changed. (1997, p. 285)¹³

But the grouping of the family with the economic order, which relegates sexuality to kinship and personal life, implies a questionable division, like the distinction between public and private life that feminism has criticized. This split produced in the capitalist system to order social groups does not mutilate the effective connections between economic order and kinship. As I argued above, the sexual order is intrinsically inscribed in the family order as its sustenance, definition, and naturalization, in the same sense that the family order is inscribed as the sustenance, definition, and naturalization of the economic order.

Furthermore, Fraser argues that capitalist society allows numerous individuals to live on a wage outside of heterosexual families to argue that capitalism does not require heterocissexism. This assertion is as erroneous as arguing that capitalism does not need racism because it allows numerous individuals to live on a wage outside of participation in skilled jobs or hierarchical positions. These exceptions are empirical evidence to the contrary. If we approach it from an intersectional perspective, we can understand that in capitalist countries LGBT+ people, like racialized people, are overrepresented among the poorest and most incarcerated populations (B. Fraser et al., 2019; Morán Faundés, 2015; Pérez and Bissutti, 2021; SOGI Task Force and Koehler, 2015). Capitalism is not economically sustainable if it allows these huge portions of the population to live on a wage. Contrary to Fraser's interpretation (1997, p. 285), the benefits granted by multinational corporations such as Apple and Disney to LGBT+ people do not constitute proof that heterocissexism is not functional to capitalism, but rather proof of the new ways in which large corporations can obtain economic benefits at the cost of appearing "friendly" and, consequently, a new mode of mass exploitation. In the same way, can be thought of as the "racial compromises" that Google (2022). Are these commitments, then, proof that racism is not functional to capitalism? As we have seen with pinkwashing, minimal concessions to oppressed social groups are functional to the expansion of capital and, far from implying a transformation of the economic and cultural order, they reinforce the institutions that produce social injustices.

In later texts, Fraser recognizes that seemingly progressive concessions of recognition devolve into a meritocratic order that enables the rise of a few "women, people of color, and sexual minorities" to higher economic

¹³ Although this argument is no longer advocated by Fraser today, it is still relevant to develop a convincing counterargument.

strata while masking the deepening conditions of economic precarization and austerity that deepen capitalism (2017). Because of these same economic conditions, capitalism could not allow the majority of LGBT+ people, selectively harmed by precarization and austerity, to “live through wage labor outside of heterosexual families” (1997, p. 285).

Finally, heterocissexism shares with racism an aspect that the author establishes as a racial characteristic of political economy: “structures access to official labour markets, constituting large segments of the population of colour as a ‘superfluous’, degraded subproletariat or underclass, unworthy even of exploitation and excluded from the productive system altogether” (N. Fraser, 1995, p. 80). In contrast to the author’s arguments (1997, p. 285), a large part of LGBT+ people have occupied specific places in the capitalist economy, developing activities in the informal economy, whether it is the scarcely paid work in bars, hairdressing salons, discos, cafes, spas and call-centers, sex work, self-employment, and micro-entrepreneurship, or directly unpaid labor (International Labour Organization, 2015; Jiménez-Castaño et al., 2017). If the relegation of huge portions of the population to the status of superfluous is a constitutive racial characteristic of the economy, why when this happens in relation with heterocissexism it is only an issue of recognition and status? According to Almeida, the capitalist social order is founded on the need to ensure economic gains and keep its profitability intact. In this context, “exclusion does not constitute an undesired effect of this mode of production [and distribution], but is in fact absolutely necessary to it” (Almeida, 2009, p. 217)¹⁴. This is due to, if the expansion of capital is built as much on those it exploits as on those it eliminates or excludes, it is evident that heterocissexist oppression is not founded solely on injustice of recognition.

Having argued that heterocissexism is a two-dimensional category, I assert that just as gender and race equity require, in redistributive terms, the abolition of differences, and, in terms of recognition, the revaluation of their specific differences, sexual justice also requires this. In these two-dimensional categories, the universalization of rights is as fundamental as the valuation of differences. From here on I will go on to give reasons to

¹⁴ The author also shows another relevant aspect of the connection between excluded populations and the capitalist economic order: the rehabilitation industries. Drawing on a quote from Karl Marx, Almeida argues that some social categories, such as disability, found a complex web of institutions, areas of knowledge, technological devices, and commodities that feed back into and renew the profitability of the current economic system. These industries may not be a relevant factor in the productive aspect of capitalism, but it is a relevant factor in the distribution of burdens and benefits.

justify that heterocissexism, as a two-dimensional category, can function as a conceptual key to think ableism.

III. Ableism as a two-dimensional category

As Fiona Campbell states, ableism is “a network of beliefs, processes and practices that produce a particular kind of self and body (the corporeal standard) that is projected as the perfect, species-typical, and therefore essential and fully human” (2001, p. 44). Like other social structures, ableism functions as a system of oppression that delimits the human from the non-human and privileges “able-bodied” identities to the detriment of “disabled” identities. This entails presenting disability as a diminished state of the human being. If we look at its ideological aspect, ableism is instituted from the naturalization of social subordination and the concealment of its historical traces by reducing it “to an undervaluation towards a person or groups, or as something that is transmitted through representations and cultural discourses that circulate freely, and not as an institutionalized relationship” (Almeida, 2009, p. 223)¹⁵.

A queer-crip perspective focuses on the multiple connections between ableism and heterocissexism: first, people harmed by these systems share a history of pathologization, since their identities, bodies, and behaviors have been subjected to normalization processes¹⁶ from a medical-rehabilitative perspective, while they have not been considered as epistemic subjects or authorized voices (McRuer, 2006). Secondly, both systems are constituted based on social mechanisms of dehumanization, even more so when both axes intersect. According to García-Santesmases (2017), the sexuality of people with disabilities is exoticized or made invisible, so that they are constructed as either “asexual” or “hypersexual”. Thirdly, ableism, like heterocissexism, hierarchizes social groups through standards of effectiveness in relation with social production and reproduction, and establishes that those who do not align themselves with these requirements “have their equivalent in moral and social ‘undervaluation’ [...] and, consequently, they should also ‘reproduce less’ or, directly, not reproduce at all” (Arnau Ripollés, 2016, pp. 55–56). Finally, both systems

¹⁵ For an in-depth inquiry into the harmlessness of civil rights claims that conceive of social subordination in terms of mere attitudes or prejudices, see Russell (2002).

¹⁶ Canguilhem argues that normality consists in a therapeutic ideal that regulates medical practices and interventions (1978). Since their emergence in disciplinary societies, the processes of normalization focus on making subjects docile, predictable, and useful, which legitimizes the marking, control, and punishment of those who deviate from the ideal of normality (Foucault, 2003; Venturiello, 2016).

of oppression conceive of the human body as a machine, with specific functions: “lungs for breathing, legs for walking, eyes for seeing, ears for hearing, a tongue for speaking and [...] a brain for thinking” (Vincent, 1999 in McRuer, 2002, p. 91) but also genitals to penetrate or be penetrated, an uterus to gestate, and breasts to lactate. This implies conceiving ability and heterosexuality as the natural and universal order of the species, which presents able-bodied and hetero-sexual identities as non-identities.

Ableism has deep roots in the capitalist system, with its main impetus during the First European Industrial Revolution. In this context of mass production of goods and services, the demand for useful, productive, and fit individuals for work became central (Oliver, 1996). With the advent of this social order, a sector of the population in which poverty and disability converge emerges: “not only those who cannot enter the labor force as wage earners but also those who are expelled from the labor force as a result of injuries and illnesses, acquired while working or because of poor living conditions, overcrowding, malnutrition” (Joly, 2008, p. 35). Hence, disability, which requires an architectural and social design that considers multiple forms of functioning, has been inscribed in the social imaginary as an obstacle to the expansion of capital and economic “development”, and as a “personal tragedy” that must be, at best, rehabilitated (Yarza de los Ríos et al., 2019). Similarly, LGBT+ people have been conceived as obstacles to the social reproduction of the species, because the traditional family has been the main nucleus of social ordering that guarantees the offspring for future production and consumption (Curiel, 2013).

In consequence, if we consider the inclusion of eliminated or excluded people in the distributive dimension of the capitalist system, the oppression of certain social groups in such a system would be structured as follows:

Productive order: A. The first link is made up of individuals exploited in the production of goods and their distribution. B. The second link is made up of individuals excluded from the production of goods and their distribution.

Reproductive order: A. The first link is formed by the individuals exploited in the social reproduction of life. B. In a second link, made up of individuals eliminated from the social reproduction of life.

Unlike the Fraserian conception, where the economic dimension of capitalism is constituted solely between those in charge of producing and those in charge of reproducing, this alternative way of thinking about the economic dimension considers its sustenance and contours informed by heterocissexism and ableism while allowing for the inclusion in the analysis of other two-dimensional categories, such as racism and colonia-

lism. The location of individuals in this alternative economic scheme will depend on their multiple social group membership.

From this economic framework, it is possible to understand that just as social reproduction guarantees the place of the category of “gender” in the framework of the capitalist political economy, so functional regulation and sexual regulation, which sustain and define the contours of production and reproduction, occupy fundamental places in this economy. If we consider that transformative responses demand the use of multiple axes of oppression simultaneously, the inclusion of these categories in the economic scheme allows us to think about singular forms of distributive injustices, which previously remained hidden. However, I consider it essential to emphasize that the usefulness of the Fraserian framework that distinguishes redistribution from recognition should not result in a unidimensional identity interpretation of the social groups affected. There are no disabled people without gender, ethnicity, sexual orientation, gender identity, or social class. The dimensions of redistribution and recognition are useful for analyzing systems of oppression and phenomena of social subordination, but direct application to their effects on social groups can generate interpretations that are too rigid and inaccurate. Even if one were to defend the hypothesis that the injustices of heterocissexism are reduced to injustices of recognition, the heterogeneous composition of social groups negates the possibility that recognition strategies alone will resolve the injustices to which LGBT+ people are subjected. I agree with the author in her two-dimensional approach to social injustices to think of axes of oppression as two-dimensional categories. Nevertheless, I differ from her direct application on social groups that she proposes in her past notion of “bivalent communities” (N. Fraser, 1995), which she then abandons, but which has been taken up again by other authors (Almeida, 2009).

A queer-crip perspective argues that both heterocissexism and ableism intersect to contribute to the current capitalist order, which has become neoliberal¹⁷. In this context of deepening unjust inequalities but diversification of social actors, paying attention to both dimensions of justice becomes essential. As pinkwashing and cripwashing show, the flexibility

¹⁷ I understand neoliberalism as a governmental practice structured in an ideological project that promotes, on the one hand, submission to the “free market” and, on the other, “the deployment of punitive and proactive law-enforcement policies targeting street delinquency and the categories trapped in the margins and cracks of the new economic and moral order coming into being under the conjoint empire of financialized capital and flexible wage labor” (Wacquant, 2009, p. 1). Under a neoliberal framework, then, the state functions as a “centaur state”: “liberal at the top and paternalistic at the bottom, which presents radically different faces at the two ends of the social hierarchy” (2009, p. 312).

of the neoliberal institutions may be hiding the expansion of new forms of subjugation. As McRuer argues:

Neoliberalism does not simplistically stigmatize difference and can in fact celebrate it. Above all, through the appropriation and containment of the unrestricted flow of ideas, freedoms, and energies unleashed by the new social movements, neoliberalism favors and implements the unrestricted flow of corporate capital. International financial institutions (IFIs) and neoliberal states thus work toward the privatization of public services, the deregulation of trade barriers [...], and the downsizing or elimination (or, more insidiously, the transformation into target markets) of vibrant public and democratic cultures that might constrain or limit the interests of global capital. These cultural shifts have inaugurated an era that, paradoxically, is characterized by more global inequality and raw exploitation and less rigidity in terms of how oppression is reproduced (and extended). (2006, p. 3)

In this context, although the political strategies carried out by social institutions no longer discursively present LGBT+ and people with disabilities as aberrant and eliminable, in practice, they contribute to the exclusion of the most vulnerable portions of that population. Companies and States reappropriate, mainly through marketing strategies, the identity brands of oppressed groups to exacerbate distributive inequalities without ethical-political costs. These complex processes no longer make it possible to distinguish easily between economically exploited social groups and economically eliminated social groups, but rather the intersection of the axes will give different results and trigger differential distributive injustices. Thus, whether a person with disabilities has access to a hierarchical position depends on other social privileges, such as social class, gender identity, or sexual orientation. Far from being proof of the possibility of an “inclusive capitalism” (McKenna, 2018), these exceptions demonstrate the pervasiveness and compulsion with which social demands operate. Under this social order, fitting into identity privileges implies the possibility of realizing the rest of social aspirations, such as access to education, health, paid work, being subject and object of desire, to be recognized as an epistemic subject, etc. (Warner, 2000).

From a crip position, Maldonado Ramírez argues that the success with which the flexible institutions of today's capitalism operate is based on a neoliberal ideology. This neoliberal rationality exhibits the most oppressed populations “as guilty and responsible for their situation, to incorporate competition and self-management as attitudinal links of positive thinking” (2020, p. 50). Thus, social inequalities are reduced to individual problems that can only be solved by the individual himself (Wisky and Pagani, 2021). Consequently, this neoliberal model favors affirmative strategies and civil rights, as long as they prove to be sufficiently inoffen-

sive to the underlying social structure (Russell, 2002). For these reasons, the connections between redistribution and recognition require simultaneously theorizing the effects of heterocissexism, ableism, and neoliberalism. This reveals the relevance of nurturing a queer perspective from the contributions made by crip theory and activism in the design of political solutions to various social injustices.

Conclusion

In this paper, I showed the virtues of Fraser's perspectival dualism in identifying and explaining the economic and cultural dimensions of political strategies that seek to reduce social injustices, while pointing out its limitations in explaining the injustices arising from heterocissexism and ableism. Unlike the author, I argued that these two systems of oppression are rooted in both an unequal status system and an unequal economic system. Understanding them as two-dimensional categories allows us to underline the place and functions they occupy in the current economic system, as well as to glimpse constitutive aspects of their historical emergence and development.

Thus, the effects of heterocissexism cannot be solved only by addressing the dimension of recognition, since the preservation of an economic order based on the social reproduction of life and the imperatives of monogamy, procreation, filiation, binarism and the privatization of sexuality does not allow for the eradication of heterocissexist redistribution injustices. In the same sense, it is not possible to remedy the effects of ableism only by changing how disabled people are valued and institutionally admitted. Firstly, because these people also belong to other social groups. Secondly, it still underlies an economic order that produces ableist redistribution injustices through the privilege of capital and the configuration of the ways and times of accessing institutions, producing goods, and providing services, as well as remunerating care. When we think from multiple axes of oppression, we can understand that politicizing only the dimension of recognition entails the exclusive benefit of the most privileged portion of that social group, while condemning the rest to the deepening of violence and neoliberal austerity. A queer-crip perspective provides relevant tools to detect these effects and provide transformative responses.

Finally, in this critical review of perspectival dualism, it has become clear that the distinction between redistribution and recognition is fundamental to thinking about the origin and development of systems of oppression but can be counterproductive if we apply it directly to affected communities. Although both heterocissexism and ableism have

redistributive and recognition dimensions that are important to distinguish, thinking of LGBT+ and disabled people as homogenous social groups that are targeted by a single axis of oppression, but not privileged or oppressed by any other, negates a thorough analysis. Thus, perspectival dualism must be a framework for analyzing social injustices that do not redound to an identitarian conception of social groups. In this sense, a queer-crip perspective, which questions the stability of identities and focuses on normalization devices, allows us to think of social groups from a dynamic and intersectional perspective. This non-identitarian conception of social struggles for justice does not call for the dissolution of identity-based political organizations, but rather for the opening of new political alliances that are organized around the transformation of the causes that produce social injustices and their resolution, not as a point of arrival, but as a horizon and guide for action.

References

- Almeida, M. E. (2009). Exclusión y discapacidad: Entre la redistribución y el reconocimiento. In A. Rosato and A. Angelino (Eds.), *Discapacidad e ideología de la normalidad* (pp. 215–230). Noveduc Libros.
- Álvarez, M. (2018). *Persecución penal de mujeres trans y travestis en la provincia de Buenos Aires: El caso de La Plata. Una aproximación sociológica* (Memoria académica – Repositorio institucional FaHCE-UNLP). Universidad de La Plata.
- Arnau Ripollés, M. S. (2016). Teoría Crip: De la segregación a la inclusión. Transitando por la re-apropiación y re-significación. *Revista Pasajes*, 1(2), 48–65.
- Barry, B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Harvard University Press.
- Bolla, L., and Queirolo, G. (2021). Pensar el trabajo hoy. Reconocimiento, redistribución... ¿y ahora qué? In M. Campagnoli, M. M. Herrera, and A. Valobra (Eds.), *Feminismos plurales, conflictos y articulaciones* (pp. 103–129). Tren en Movimiento.
- Brown, W. (2000). Suffering Rights as Paradoxes. *Constellations*, 7(2), 208–229. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00183>
- Butler, J. (1997). Merely Cultural. *Social Text*, 52/53, 265–277. <https://doi.org/10.2307/466744>
- Campbell, F. K. (2001). Inciting Legal Fictions: ‘Disability’s’ date with Ontology and the Ableist Body of Law. *Griffith Law Review*, 10(1), 42–62.
- Canguilhem, G. (1978). *On the Normal and the Pathological*. D. Reidel Publishing Company.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régi-*

- men heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha lésbica y en la frontera.
- Davis, A. Y. (2003). *Are prisons obsolete?* Seven Stories Press.
- Duggan, L. (2002). The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism. In *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics* (pp. 175–196). Duke University Press.
- Foucault, M. (2003). *Abnormal: Lectures at the Collège de France 1974-1975*. Verso.
- Fraser, B., Pierse, N., Chisholm, E., and Cook, H. (2019). LGBTIQ+ Homelessness: A Review of the Literature. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(15), 2677. <https://doi.org/10.3390/ijerph16152677>
- Fraser, N. (1995). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age. *New Left Review*, 1/212, 68–93.
- Fraser, N. (1997). Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler. *Social Text*, 52/53, 279–289. <https://doi.org/10.2307/466745>
- Fraser, N. (2003). Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In N. Fraser and A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (pp. 7–109). Verso.
- Fraser, N. (2008). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Polity.
- Fraser, N. (2017). From Progressive Neoliberalism to Trump—And Beyond. *American Affairs Journal*, 1(4). <https://americanaffairsjournal.org/2017/11/progressive-neoliberalism-trump-beyond/>
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital: Un mapa para la izquierda*. Traficantes de Sueños.
- Fraser, N., and Jaeggi, R. (2018). *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. Polity Press.
- García-Santesmases Fernández, A. (2017). Cuerpos (im)pertinentes: Un análisis queer-crip de las posibilidades de subversión desde la diversidad funcional [Ph.D. Thesis, Universitat de Barcelona]. In *Tesis Doctorals en Xarxa*. <http://www.tdx.cat/handle/10803/402146>
- Google. (2022). *Our commitments to racial equity*. <https://about.google/commitments/racialequity/>
- Hill Collins, P., and Bilge, S. (2016). *Intersectionality, 2nd Edition*. Polity Press.
- Honneth, A. (1996). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. MIT Press.
- International Labour Organization. (2015). *Discrimination at work on the basis of sexual orientation and gender identity: Results of the ILO's PRIDE Project*. Gender, Equality, Diversity and Inclusion Branch (GEDI). https://www.ilo.org/gender/WCMS_368962/lang--en/index.htm
- Jiménez-Castaño, J., Cardona-Acevedo, M., and del Pilar Sánchez-Muñoz, M. (2017). Discriminación y exclusión laboral en la comunidad LGBT: un estudio de caso en la localidad de chapinero, Bogotá Colombia. *Papeles de Población*, 23(93), 231–267. <https://doi.org/10.22185/24487147.2017.93.028>
- Joly, E. (2008). Por el derecho a ser explotados. *Le Monde Diplomatique*, 34–36. <https://www.eldiplo.org/112-el-ocaso-de-washington/por-el-derecho-a-ser>

- explotados/
- Kafer, A. (2003). Compulsory Bodies: Reflections on Heterosexuality and Able-bodiedness. *Journal of Women's History*, 15(3), 77–89. <https://doi.org/10.1353/jowh.2003.0071>
- Larrauri, E. (2011). La intervención penal para resolver un problema social. *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, 12, 1–22.
- Maldonado Ramírez, J. (2020). Sentir la discapacidad en tiempos neoliberales: Optimismo cruel y fracaso. *Nómadas*, 52, 45–59. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n52a3>
- McKenna, B. (2018). *Dreamforce 18: Benioff calls for 'inclusive capitalism'*. ComputerWeekly.Com. <https://www.computerweekly.com/news/252449344/Dreamforce-18-Benioff-calls-for-inclusive-capitalism>
- McRuer, R. (2002). Compulsory Able-bodiedness and Queer/Disabled Existence. In S. L. Snyder, B. J. Brueggemann, and R. G. Thomson (Eds.), *Disability studies: Enabling the humanities* (pp. 88–99). Modern Language Association of America.
- McRuer, R. (2006). *Crip Theory. Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York University Press.
- Morán Faúndes, J. M. (2015). Géneros, transgéneros: Hacia una noción bidimensional de la injusticia. *Andamios*, 12(27), 257–278.
- Moscoso Pérez, M. (2016). Cripwashing: Undermining Civil Liberties in the Name of Disability Rights in Contemporary Spain. *Critical Disability Discourses*, 7, 89–108.
- Moscoso Pérez, M. (2017). Cripwashing. In R. L. Platero Méndez, M. Rosón Villena, and E. Ortega Arjonilla (Eds.), *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (pp. 107–115). Ediciones Bellaterra.
- Nahuel Martín, F. (2020). Nancy Fraser: De la redistribución a la crítica del capitalismo. *Diánoia*, 65(85), 161–192. <https://doi.org/10.22201/ijfs.18704913e.2020.85.1740>
- Oliver, M. (1996). A sociology of disability or a disablist sociology? In L. Barton, (Ed.). *Disability and Society* (pp. 18–42). Routledge.
- Pérez, M. (2021a). Interseccionalidad y estrategias feministas de reivindicación de derechos: Un ejercicio de equilibrio reflexivo. In M. Herrera, S. Fernández, and N. De la Torre (Eds.), *Tratado de Géneros, Derechos y Justicia. Vol. V: Políticas Públicas y Multidisciplina*. Rubinzal Culzoni.
- Pérez, M. (2021b). Queer. In S. B. Gamba and T. Diz (Eds.), *Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos* (pp. 481–485). Biblos.
- Pérez, M., and Bissutti, C. (2021). Investigar en contextos de encierro: Notas sobre privilegio, lugar de enunciación y violencia estructural. *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, 42(1), 227–245. <https://doi.org/10.34096/runa.v42i1.8510>
- Pérez-Sánchez, G. (2017). Pinkwashing. In R. L. Platero Méndez, M. Rosón Villena, and E. Ortega Arjonilla (Eds.), *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (pp. 348–355). Ediciones Bellaterra.
- Radi, B. (2015). Economía del privilegio. *Página 12, Suplemento Las 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/subnotas/10062-951-2015-09-25.html>

- Rorty, R. (2000). Is 'Cultural Recognition' a Useful Concept for Leftist Politics? *Critical Horizons*, 1(1), 7–20. <https://doi.org/10.1163/156851600510390>
- Russell, M. (2002). What Disability Civil Rights Cannot Do: Employment and political economy. *Disability & Society*, 17(2), 117–135. <https://doi.org/10.1080/09687590120122288>
- Shafie, G. (2015). Pinkwashing: Israel's International Strategy and Internal Agenda. *Kohl: A Journal for Body and Gender Research*, 1, 82–86. <https://doi.org/10.36583/kohl/1-1-7>
- SOGI Task Force, and Koehler, D. (2015). *LGBTI people are (likely) over represented in the bottom 40%*. Governance for Development. World Bank Website. <https://blogs.worldbank.org/governance/lgbti-people-are-likely-over-represented-bottom-40>
- Taylor, C. (1994). The Politics of Recognition. In *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp. 25–74). Princeton University Press.
- Venturiello, M. P. (2016). *La trama social de la discapacidad: Cuerpo, redes familiares y vida cotidiana*. Editorial Biblos.
- Wacquant, L. (2009). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke University Press.
- Warner, M. (1991). Introduction: Fear of a Queer Planet. *Social Text*, 29, 3–17.
- Warner, M. (2000). *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Harvard University Press.
- Wisky, L., and Pagani, C. (2021). Identidad y derechos: Los límites en la demanda y legislación de la Ley para la Interrupción Voluntaria del Embarazo. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 2(3), e21047. <https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.47>
- Yarza de los Ríos, A., Angelino, A., Ferrante, C., Almeida, M. E., and Passada, M. N. M. (2019). Ideología de la normalidad: Un concepto clave para comprender la discapacidad desde América Latina. In A. Yarza de los Ríos, L. M. Sosa, and B. P. Ramírez (Eds.), *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina* (pp. 21–44). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm00ws.4>

Thinking Ableism through Heterocissexism. A Critical Review of Fraser's Redistribution-Recognition Pair from a Queer-Crip Perspective

The philosophical framework of justice proposed by Nancy Fraser during the 1990s establishes two equally crucial dimensions of justice: redistribution, linked to the allocation of economic goods, and recognition, linked to the assignment of social status. This division makes it possible to distinguish between transformative strategies that intervene in the causes of social injustices and affirmative strategies that focus on their effects. However, the author's treatment of her notion of "two-dimensional category", which combines inequalities of redistribution and recognition, has limits for thinking about the functioning of certain systems of social subordination and the situation of certain social groups. In this paper, I will use a queer-crip perspective to argue that both heterocissexism and ableism are two-dimensional categories, since they structure an unequal status system, but also sustain, define, and naturalize the capitalist mode of production and are functional to its distribution of economic goods. This critical review allows us to adapt the Fraserian framework to the current socio-political context.

KEYWORDS: Heterocissexism; Ableism; Redistribution-Recognition; Queer-Crip Perspective; Neoliberalism.

Recensioni

Stefano Marino

Aesthetic Politics and/or Political Aesthetics Today: On Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape: Appearances of the Political.¹

1.

The relation between the aesthetic dimension and the political dimension of human existence can be surely considered as a topic that has been of great interest in the entire history of Western thinking (and not only), and as a highly topical question especially in an age, like ours, that has been strongly characterized in the last decades by the emergence of new phenomena often subsumed under the concept of “aestheticization”. A concept, the latter, that some scholars have also suggested to understand as a sort of aesthetic *pendant* to the economic and sociopolitical phenomenon of globalization (see Mecacci 2017). Precisely the relation between aesthetics and politics – or, more precisely, between the aesthetic and the political – is the fundamental question that, in different ways and with a focus on diverging phenomena and examples, the essays collected in the recent book *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape: Appearances of the Political* aim to inquire into.

Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape is an interesting collection of essays, edited by Elisabetta Di Stefano (University of Palermo), Carsten Friberg (Copenhagen) and Max Rynönen (Aalto University), and published in 2022 by the Springer Press in the Book Series “UNIPA Springer Series”. The book is structured in a Preface and an In-

¹ Due to its nature of simple review article, the present contribution has not undergone a double-blind peer review process but has been accepted for publication after an evaluation by the journal’s committee and editorial team.

roduction written by the three editors, and then eight chapters authored by scholars from different countries and with different backgrounds, but clearly united by the fundamental topic that characterizes the collection and precisely gives it a sort of unity in diversity. This fundamental topic is summarized by the two keywords that form the book's subtitle: "appearances" (understood as a key concept of aesthetics) and "political". "[The] book as a whole", as we can read in one of the first chapters, "is intended to answer questions about the culture of politics" and, in particular, "the aesthetics of politics" (p. 17).

Beside being the editors of the entire volume, Di Stefano, Friberg and Rynänen are also the authors of three of the eight essays included in *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape*, and I will precisely start my review article from an analysis of their respective contributions. Rynänen's essay, entitled "Political Concepts as Aesthetic Concepts", starts from the presupposition that "[c]oncepts hide connotations and as such political concepts hide cultural and aesthetic implications"; the author's basic aim is thus to investigate "the aesthetic side of political concepts" (p. 17). Therefore, Rynänen's clear focus is on concepts and his attempt is "to assimilate a new way of thinking with regards to some of our problems regarding political rhetoric, which" – according to him – "we often interpret too one-sidedly". For Rynänen, indeed, "starting to see political concepts as aesthetic concepts and understanding politics as an aesthetic endeavor could take us further in current understanding of both areas": more precisely, the aim is "to take [...] the connection of aesthetics and politics [...] seriously, as we too often think of political speech as just a political speech, and not a serious holistic, cultural, even aesthetic discourse. This could provide a new understanding of political practice" (p. 18). On this basis, in his contribution Rynänen focuses on several examples taken from both realms (aesthetics and politics), cites some biographical experiences and various writings on this topic (Berleant, Sartwell, Novitz, Sibley, Johannesen), and eventually arrives to the ambitious conclusion that "everyday aesthetics [is] at stake whenever politics is played out" and that "political concepts can sometimes be surprisingly aesthetically laden. To me", as Rynänen points out,

it looks like aesthetics often land heavily in concepts we consider to be political, not mostly dominating them, but staying often connotative or just marginally included in them, but sometimes suddenly being on the front of their meaning for a moment. [...] [A]s politics, beside images, is a lot about (endless) talk (like art is), grabbing the political concepts, which are also to some extent aesthetic concepts, might be the best start on the way to purify politics from needless aesthetics, at least theoretically, so that we could see more and understand better (pp. 19, 22).

The discourse on the relation between aesthetics and politics is further developed by Di Stefano's contribution, entitled "Care as Key to Political Aesthetics", which fascinatingly investigates the concept of care from ancient Greek philosophy to the Italian Humanist tradition up to the philosophical perspectives disclosed by some leading aestheticians of our time, such as Ellen Dissanayake, Yuriko Saito and Richard Shusterman, "highlighting differences and common points" between them (p. 28). Di Stefano starts from Plato, in whose philosophy "[t]he notion of care is often connected to politics", and, in general, from "[t]he ancient idea of care as the art of educating oneself and others on human and political virtues [that] resounds over Italian Humanism" (p. 28). In this context, Di Stefano – an expert scholar of contemporary everyday aesthetics (see Di Stefano 2018) – masterfully focuses her attention on classical figures of the Humanist and aesthetic tradition such as Leon Battista Alberti, Baldesar Castiglione and Alexander Baumgarten, in order to emphasize the importance of the notions of care and self-care for a philosophy understood as an "art of living", but also on modern figures such as Crispin Sartwell and especially James Hillman, in order to outline an original concept of "political aesthetics". As Di Stefano explains, her aim is not "to talk about the aestheticization of politics, that is to say, politics availing itself of staging actions", but rather to inquire into the "idea of political aesthetics", arguing that a "theory of sensitiveness" (namely, an aesthetics that recovers the breadth and the potentialities of Baumgarten's original project and hence is not limited anymore to a philosophy of the high fine arts) "can be a basis for political aesthetics in which the idea of care has a key role" (p. 37). In this context, the aforementioned contributions offered in recent years by thinkers such as Shusterman, Saito and Dissanayake, despite their "different philosophical backgrounds (pragmatist aesthetics, everyday aesthetics, evolutionary aesthetics)", prove to be fruitful and useful to point out "some notions (the art of living; the concept of appropriateness; the notion of 'making special') that can be understood as care": a notion, the latter, that Di Stefano considers "as the key within political aesthetics if we understand it as questioning the self in relation to the city (*pólis*), and more generally to the world where we live, taking into account the relationship and situations we experience" (p. 38). The "theory of sensitiveness (*aisthesis*)", for Di Stefano, ultimately "provides a suitable basis for political aesthetics", because, from her philosophical perspective, *aisthesis* is tightly connected to the dimension of care (*epimèleia*) and, "[i]n this theoretical framework, the care of self and others acquires a political value, as it develops our ethical and civic virtues, leading us to responsible choices and making life worth living for ourselves and for the whole community" (p. 38).

A significant role, in this discourse on the aesthetic significance of aes-

thetics in relation to the dimension of care, is played by the question concerning sense-based knowledge, action and also bodily habits. This direction is further developed by Friberg's essay, entitled "The Body in Formation. Reflections on Body *Bildung*", which stimulatingly addresses the basic topic of the whole book – namely, the relation between the aesthetic sphere of appearances and the dimension of the political – from a very original point of view: that is, the importance of the formation (*Bildung*) of the body for the formation of the spirit or mind (*Geist*). Friberg had already offered significant contributions on questions such as the education of the senses at the intersection between aesthetics and affectivity (see Friberg 2021) and, from a certain point of view, one can probably consider his work on the notion of body *Bildung* as a further and indeed original development of that path of research. Friberg starts from the basic assumption that "[t]he embodiment of cultural ideals in any form is an appearance of the political [...]. The powers appear in cultural and social matters including the physical, i.e. bodily, presence of individuals, and the political is a distribution of powers regulating our communal living" (p. 41). On the basis of such a tight relation between appearance and embodiment, Friberg first addresses the question of the body in philosophy (with detailed references to various authors of the past and the present, from Plato and Cicero to Merleau-Ponty, Sartre, Waldenfels, Fuchs, Schmitz and Böhme) and, in particular, the question of "the kind of awareness one has when it comes to the body" (p. 45) and the role played by this awareness in the process called formation (*Bildung*). *Bildung* is defined by Friberg as "a process of becoming cultivated through confrontation, alienation, and appropriation", in order to "acquire and become spirit", understood as "what is common and present among individuals in a community" (p. 46). Fascinatingly and convincingly relying on the classical insights disclosed by authors such as Herder, Fichte, Goethe, Hegel and Humboldt, Friberg defines "the model of formation" as a model that "is through moving into the world and engage with it" (p. 47), and then explicitly addresses the question of the role played by the body in this process, i.e. the question of "body *Bildung*". Friberg's observations apropos of this are noteworthy and deserve to be cited here: "Neglecting the bodily practices that are present in formation" – as has often happened in the Western tradition – "is a view that comes to see formation as a one-sided enterprise while losing an essential aspect of the full formation. [...] The purpose of formation is maturity", and the latter, if adequately understood, involves for Friberg "the full person, mind and body. [...] Formation is a matter of engaging the full individual into a process of becoming a human being through a life-engaging confrontation with the world", and "[i]n this process we need to become aware of the bodily formation at work" (p. 51). Finally, this lets emerge also the

political significance of Friberg's aesthetic investigation in the education of the senses and the formation of the body, when he observes in the last section of his essay (also following some influential insights by Bourdieu and Shusterman) that "[s]ocial norms and hierarchies become apparent in the bodily presence", so that "[c]onsidering the concrete body in formation" implies, among other things, "becoming aware of the political structures and ideologies that appear in physical training" (p. 54). From this point of view, Friberg ambitiously concludes that the question of "the body in formation [...] proves to address an ideal of the body of the concrete individual on which we form our understanding of humanity that in the end can be questioned" (p. 56).

2.

So far I have only focused my attention on the three essays included in *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape* that have been also authored by the three editors of this book. However, as I said, the book also includes five more contributions, which are undoubtedly no less important and no less stimulating than the previous ones, and on which I will briefly focus my attention in the second part of my review article. In fact, the Table of Contents of *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape* also includes essays by Katya Mandoki, Tonino Griffiero, Majid Heidary, Mateusz Salwa and, last but not least, Margus Vihalem. Due to the limited space of a book review, in this final part of my text I will limit myself to highlight some of the main questions addressed in the aforementioned five essays, which are all long and rich in details, and whose complexity cannot be reduced to the short presentation that one is able to offer in the context of a simple review article.

Mandoki's contribution, entitled "Aesthetic Politics and Political Aesthetics: A Crucial Distinction", is basically centered on the conceptual distinction between "political aesthetics" and "aesthetic politics". This distinction is understood by Mandoki as "an asymmetric correlation with various social implications", although the author critically notes that the two concepts have "often [been] treated indistinguishably" by various scholars (p. 1) – that which, for Mandoki, reinforces the need to articulate in a clearer and more precise way the different ways in which the relation between the aesthetic and the political respectively appears in political aesthetics and aesthetic politics. The former is defined by Mandoki as "the aesthetization of politics to optimize propaganda's impact", while the latter, for Mandoki, is characterized by "the use of politics to impose a regime of a particular aesthetic ideal", i.e. by the fact that "the political is the instrument for an aesthetic agenda" (p. 1). At the end of Mandoki's

essay, this distinction finds a sort of counterpoint in the differentiation (terminologically indebted with Walter Benjamin's seminal reflections on aesthetics and politics in the 1930s) between, on the one hand, "the aestheticization of politics [that] attempts to achieve a political agenda utilizing aesthetic means", and, on the other hand, "the politicization of aesthetics [that] is deployed to impose an aesthetic version of the State as a work of art by political means" (p. 13). The author's investigation of these relevant questions and articulation of such nuanced distinctions within this "double articulation between politics and aesthetics" (p. 13) is supported, throughout Mandoki's complex essay, not only by various references to different thinkers who have thoughtfully reflected on these questions (Gramsci, Arendt, Foucault, Ankersmit, Rancière, Sartwell, and others), but also by the careful analysis of five different case studies of "deliberate use of the aesthetic for political purposes": the first four cases "are targeted toward citizens top to bottom", whereas the fifth case chosen by Mandoki ("an international gender protest: women's performance 'A rapist in your path'") "is targeted to all, sideways and bottom up, but specifically pointing to the State as well as to male citizens" (p. 7).

Although different from each other from the point of view of their theoretical approaches and the specific phenomena and examples taken into examination, Griffero's and Heidary's contributions – respectively entitled "Staged Emotions. Is a Democratic Atmospherization a Contradictio in Adjecto?" and "Neutral Arts to Democratic Values. The Case of Iranian Naghashi-Khat (Calligram)" – are anyway united by a common focus on democracy. Griffero's original philosophical perspective can be defined as a "pathic-atmospherological aesthetics", strongly influenced by neophenomenology but also characterized by stimulating contact points (beside various differences, of course) with other leading trends of contemporary aesthetic debates, such as Shusterman's somaesthetics (see Griffero 2022). Griffero starts from the basic notion of "atmospheric feeling", defined as "an example of the passive synthesis largely intersubjective and holistic that precedes analysis and influences from the outset the emotional situation of the perceiver, resisting mostly any conscious attempt at projective adaptation or epistemic correction. As an influential presence", an atmosphere "is inextricably linked to felt-bodily processes happening in felt-bodily isles, and is characterized by a qualitative microgranular presence that is, by definition, inaccessible to a naturalistic-epistemic perspective". In short, an atmosphere is thus "more a spatial state of the world than a very private psychic state" (p. 59). On this basis, in his stimulating contribution Griffero critically reflects on the fact that, when we think of the role played by atmospheres in politics, we usually and somehow spontaneously tend to think of certain attempts to aestheticize politics that have been made by authoritarian or even totalitarian

regimes. However, for Griffero, it is undeniably important to also reflect on the role played by atmospheres in democratic regimes: this leads him to argue that “only by acquiring a better atmospheric ‘competence’ [...] one could really learn to appreciate democratic atmospheres, while making room for critical reflection” – that which is “all the more true in today’s globalised world, where one should be disenchanted about dangerously anonymous authorities” (p. 65). In conclusion, for Griffero,

though atmospherological insistence on emotional may bring about some risks and lead to suspect in a democratic situation, [it is] much less dangerous than the current guiding illusion that the emotional sphere might be universally, rationally controlled and manipulated [...]. [A]tmospheres should not be left to totalitarian regimes and demagogical strategies! [...] [A]n adult, even a committed democrat too, is not a person who at all costs removes the passivizing sphere and the felt-bodily influence of spatialised feelings, but rather, and more modestly, an individual who does not neurotically prescind from atmospheres but comes to terms with them in various ways, not least by trying to make a good and democratic use of them (p. 67).

Heidary’s essay further develops this line of research oriented towards the investigation of the configurations of the relation between the aesthetic and the political in democratic contexts, but approaches this topic from a different perspective than Griffero’s. In fact, Heidary’s attention is focused on the phenomenon of art and, more precisely, on the way in which certain specific forms of art can promote democratic values, whereas other forms of art are apparently connected to non-democratic tenets and, finally, still other forms of art seem to remain silent or neutral to any democratic values. For Heidary, the existing literature on aesthetics and politics, and more specifically on art and democracy, has been mostly focused on art’s potentialities in terms of a contribution to the consolidation, strengthening and development of democratic principles (pp. 71-75), but it is equally important to investigate and analyze the examples of neutral arts, especially in the context of non-democratic societies. As the author explains,

under ideal (democratic) conditions, artists enjoy the freedom of expression as well as the liberty in what to show in art and what to do with art. In such cases, art is an authentic act of meaning searching, and meaning making. Arts find new metaphors and explore new possible worlds. On the other hand, in non-democratic societies, artists are oppressed and their voices are limited to the safe ones. In these situations, art may adopt a reactive nature against the oppression or remain neutral to any social and political changes, [...] mainly due to the possible hazardous consequences (pp. 75, 79).

In this context, Heidary takes specifically into consideration a case study, represented by the Iranian art of Naghashi-Khat (Calligram), and carefully examines the latter's formal, abstract and decorative character, which "replaces the seemingly valid picture of the governments' ideology with the lived experience of people through national symbolism and poetic appearance", thus representing for Heidary a clear example of a kind of art that "escape[s] to abstraction, poetic, decorative and symbolic appearance to avoid any friction with harsh reality of society including censorship and repression" (p. 71). In conclusion, according to Heidary, it is important to recognize that it would be wrong "to assume that Naghashi-Khat is representative of the contemporary Iranian art", because this form of art "is the result of non-democratic conditions of the society under which many other art forms, media, and styles are oppressed". As the author explains, "[s]uch art, side from its aesthetic values, (un)intentionally misrepresents the current society and replaces the picture of the state with that of the people". So, "[i]n addition to misrepresenting the current society", for Heidary the art of Naghashi-Khat "never actively engages people in social and political activism and fails to influence the society in positive and constructive ways" (pp. 79-80). The author's final remarks are thus critical, inasmuch as Heidary claims that forms of neutral art like Naghashi-Khat can "never be the voice of those who were oppressed or ignored", and rather "confirm and justif[y] power relations and the dominance of longstanding conservative traditions": in Heidary's view, intersecting the aesthetic level and the political dimension, one must conclude that the art of Naghashi-Khat "enjoys attractive visual forms" and "occupies a good share of the art market", but the "[a]esthetic values of this art style and its development" are problematically "always in accordance with the doctrines of non-democratic states" (p. 80).

Finally, as somehow announced in the title itself of the book, the last two contributions included in *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape* mark a shift to contemporary questions concerning the aesthetics of landscape and natural beauty, although always with a focus on the relations between such aesthetic questions and political issues – for example, in this case, with a reference to serious environmental and ecological problems of our time. Salwa's essay, entitled "Landscape Aesthetics and Politics", starts from the idea that the landscape should be understood as "an aesthetic 'object' [that] has a conspicuous political significance": according to the author, inasmuch as landscapes are "sensory environments", they must also be considered as "political at their core, as any such environment is shaped by politics, and likewise for the sensory (aesthetic) experiences they offer" (p. 83). According to Salwa, "landscapes are as much aesthetic as they are political, and no priority

may be given to either of these two aspects” (p. 85): rather, what deserves to be closely investigated is precisely the intertwinement between these two dimensions that is clearly visible in a phenomenon like that of landscapes. Not by chance, Salwa speaks of “the possibility of marrying landscape aesthetics with landscape politics by interpreting the concept of landscape in aesthetic as well as political terms” (p. 95). On the basis of the idea of the political significance of the particular aesthetic experience disclosed by landscapes, and on the basis of a vast and complex literature that includes both scholarly writings on landscapes and aesthetics (Carlson, Berleant, Hepburn, Böhme, and others) and official declarations and conventions by international organizations, Salwa arrives to examine the question concerning “the right to landscape”, claiming that,

[i]f we understand landscapes as lived human environments whose aesthetic qualities are indissolubly linked to people’s sensory experiences of whatever kind, these qualities are to be understood as common goods to which everyone is entitled. [...] If we think of landscape politics as a field where policies aimed at appeasing or mediating conflicts about landscapes may and should be worked out, then – for Salwa – one should start with conflicts between various aesthetic experiences (pp. 95-96).

In conclusion, according to Salwa, although “it would be naïve to believe that such conflicts may be eliminated”, it is nonetheless “reasonable to assume that the ideal which should be borne in mind while trying to resolve these conflicts should be everyone’s everyday right to the landscape, a right understood as the human right to have a positive aesthetic experience of one’s environment” (p. 96).

Also Vihalem’s essay – the final one in the collection *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape*, entitled “The Beauty of Nature at Risk of Extinction! Could Aesthetics Act as a Means for Saving Natural Beauty?” – deals with serious and sometimes dramatic environmental questions of the present age. In particular, the author attempts to outline a shift from an “environmentally indifferent aesthetics” to a new approach to aesthetics (and even a “new politics of aesthetics”) that may prove to be able to go beyond the limits of traditional anthropocentric approaches, only focused on the supposed “primacy of human values and needs”, and thus able to “take account of the catastrophic situation of the natural environment, severe threats posed by climate crisis, ever-increasing urbanization, mass extinction of species, and other related phenomena in a global perspective” (p. 101). In discussing the complex and delicate question as to whether it is possible “to imagine an aesthetic appreciation of nature independent of the set of aesthetic values established by the cultural tradition” – and thus free from an “(aesthetic) relationship to nature” that has been so far “irrevocably anthropomorphic” (p. 103) –, Vihalem especially

takes into examination the phenomenon of natural beauty and its aesthetic but at the same time also political potential: namely, its potentiality and its significance “in the fight against policies that have led to the large-scale destruction of environment” (p. 109). The question concerning the socio-political implications of aesthetic experiences in a phenomenon like that of natural beauty is undoubtedly a relevant question (today more than ever, I guess), which can be also addressed in a stimulating way from the perspective of an aesthetics influenced by critical theory of society, as testified, for example, by the role played by the rescue of natural beauty in Theodor W. Adorno’s influential aesthetic (see Matteucci 2012, pp. 97-172). For Vihalem, the “[a]esthetic appreciation of nature [...] can be developed and heightened, raised to the level of superior awareness of nature’s inherent dynamics”; aesthetic experiences, especially if capable to “combine rationality and empathy”, can lead to “consider natural phenomena and interaction of living beings universally beautiful, that is, aesthetically valuable without exception”, and this, in turn, can favor the development of new and more adequate forms of respect for nature “as it really is”, thus “pav[ing] the way to non-individualistic and non-utilitarian attitudes towards nature. Nature ceases to be an abstract notion and serves for a reference to all the natural phenomena and beings, as well as their beauty” (pp. 111-112). From this point of view, according to Vihalem, a change in our aesthetic attitude to nature may potentially lead to a change in our politics towards nature, hopefully guiding us to recognize “the vulnerability of natural beauty”, i.e. the fact that “th[e] overwhelming beauty” of nature is also “unbelievably vulnerable”, and hence to reduce “our negative impact on nature” before it is too late (p. 112).

3.

Summarizing, *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape* is a book that is capable to offer to various stimulating insights on conceptual questions and concrete phenomena that are at the center of both aesthetic and political debates in our time. The book’s importance lies precisely in its capacity to unite together different (but not disconnected from each other) perspectives on the relation between the aesthetic and the political, which is particularly important in an age, like ours, that is also characterized by the rise of new political polarizations, developments and struggles that surely require a renewed attention at a philosophical level. Beside this, it is also noteworthy that the contributions collected in *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape*, although often (and understandably, given the background of many authors) starting from references to classical thinkers of modern European aesthetics

(Baumgarten, Kant, Hegel, and many others), nevertheless do not limit themselves to an investigation of questions and topics that one might be tempted to typically associate to the tradition of Western aesthetics, but rather prove to be open and pay close attention to non-Western contexts, phenomena and problems. This probably appears in the clearest and most visible way in the case of the examination of art forms like Naghashi-Khat or in the case of some issues that are veritably “global” and “universal” nowadays (like environmental and ecological issues), but, in different ways, also in all the other contributions on the “appearances of the political” collected here.

The book does not present a systematic, coherent or supposedly all-encompassing theory of the relation between (aesthetic) appearances and the political, but this is quite usual in the case of multi-authored collections and so must not be understood in any way as a limit or a problem. In fact, as clearly explained by the three editors of this book, *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape* must be understood as “a step in [the] process” of development of a genuine “intersection of disciplines” and a genuine “interdisciplinary dialogue” between aesthetics and politics: or better, as “eight different steps” (corresponding to the eight chapters of the book) “to approach a common interest” (p. XII). From this point of view, it surely makes sense to understand “[t]he various contributions in this anthology [as] approaches to the theme rather than attempts at definitions” (p. V). So, in conclusion, it can be useful to return once again to the editors’ Preface and Introduction, and to their observations on the relation between the key concepts that form the title of their book:

We believe that it is important to find common ground for research while also recognizing our diversity. Both “appearances” and “political” are large fields that require a line of characteristics. [...] This book is about “appearances”. It aims at investigating the “appearances of the political” through analysis and characterizations that contribute to explain the dimension of contemporary cultural phenomena. [...] In this book, we do not refer to politics merely understood as explicit decision processes and strategies of governing, but we aim to highlight in what way political forms appear in different fields (pp. V, VII-VIII).

Bibliography

- Di Stefano E., *Che cos'è l'estetica quotidiana*, Carocci, Roma 2018.
- Di Stefano E., Friberg C. and Rynänen M. (eds.), *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape*, Springer, New York 2022.
- Friberg C., *The Education of Senses. At the Intersection between Affectivity and Aesthetics*, in *Aesthetics and Affectivity*, ed. by L. La Bella, S. Marino and V. Sisca, special issue of "The Polish Journal of Aesthetics", 60, 1, 2021, pp. 125-140.
- Griffero T., *Somaesthetics and Pathic Aesthetics*, in J.J. Abrams (ed.), *Shusterman's Somaesthetics: From Hip Hop Philosophy to Politics and Performance Art*, Brill, Leiden-Boston 2022, pp. 86-105.
- Matteucci G., *L'artificio estetico. Moda e bello naturale in Simmel e Adorno*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Mecacci A., *Dopo Warhol. Il pop, il postmoderno, l'estetica diffusa*, Donzelli, Roma 2017.

Abstract.

The present contribution represents a review article focused on the book *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape: Appearances of the Political*, published in 2022 by Elisabetta Di Stefano, Carsten Friberg and Max Ryyänen. My review article first takes into examination the general structure of the book and its place in contemporary debates on the political potential of the aesthetic dimension and, conversely, the aesthetic relevance of political concepts and events. Then, I analyze into detail the main contents of the eight chapters that form the book, highlighting their commonalities but also their differences, and thus the way in which all together they contribute to create the unity in diversity that characterized the book. In this context, I also hint at some possible comparisons with the stimulating perspectives on certain phenomena that have been disclosed by other authors, like Richard Shusterman on the bodily dimension of felt atmospheres or Theodor W. Adorno on the question of natural beauty. Finally, I sketch some provisional conclusions about the relevance of inquiring into the question of aesthetic politics and/or political aesthetics today, like *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape* meritoriously attempts to do in a fresh and original way.

KEYWORDS: Aesthetics. Ethics. Political philosophy. Landscape. Culture.

Biografie autori

Valentina Antoniol is a Research Fellow in Political Philosophy at the University of Bari Aldo Moro. She holds a PhD in Political Philosophy from the University of Bologna, in joint supervision with the École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) of Paris, with a dissertation focused on the concept of war from the work of Michel Foucault and Carl Schmitt. Her recent work is mainly focused on the investigation of the relationship between conflict, urban spaces, and architecture, starting with a critical redefinition of the concept of *stasis*; she is also currently working on a project devoted to Cyber Social Security, taking a critical interest in aspects related to social control and user profiling through the use of digital technologies. She is author of various essays, including *Biopolitics Beyond Foucault. A Critique of Agamben's Analysis of the Pandemic*, in «Soft Power» (2023), *Tra l'impossibile e il necessario. Per una lettura di Bisogna difendere la società come critica di Foucault a Schmitt*, in «Filosofia Politica» (2020). Her book *Foucault as a Critic of Schmitt. Genealogies and War* is forthcoming in 2023 in Italian and in French (*Foucault critico di Schmitt. Genealogie e guerra; Foucault et la guerre. À partir de Schmitt, contre Schmitt*).

Marcello Barison insegna Estetica presso la Libera Università di Bolzano. Ha completato i suoi studi di dottorato presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane (SUM) di Napoli in collaborazione con la Albert-Ludwigs-Universität di Freiburg im Breisgau. Dal 2015 al 2019 ha insegnato Philosophical Perspectives presso l'Università di Chicago. Ha insegnato e tenuto conferenze presso numerosi atenei italiani e stranieri, tra cui la Columbia University di New York, l'Università di Buenos Aires e la Jiao Tong University di Shanghai. Oltre a conferenze e pubblicazioni incentrate sulla filosofia continentale del XX secolo, ha scritto sull'arte, la letteratura e l'architettura contemporanee. Tra le sue principali pubblicazioni ricordiamo: *La Costituzione metafisica del mondo* (2009); *La'opera e la terra. La questione dell'arte nel pensiero di Heidegger* (2011); «Un

sentore di trementina". *Piccola teoria del romanzo* (2020); *En el umbral de la nada* (2022), dedicato all'opera di Mark Rothko; *Sul Concomitante. Metafisica e tecnica della violenza* (2023). Ha tradotto per i tipi di Bompiani il volume 90 della *Gesamtausgabe* heideggeriana: *Zu Ernst Jünger*.

Silvia Capodivacca, laureata in Filosofia e in Storia, ha ottenuto il PhD in Filosofia presso l'Università di Padova. Già Visiting researcher presso la Columbia University of New York, attualmente è assegnista di ricerca all'Università di Udine. Il suo bacino di indagine è quello del pensiero contemporaneo di area tedesca e francese. Ha pubblicato diverse monografie (*Danzare in catene. Saggio su Nietzsche*; *Sul tragico. Tra Nietzsche e Freud*; *Novecento. La storia, una vita*; *What We Should Learn from Artists*) e recentemente ha curato una nuova traduzione italiana del saggio di Freud sullo spaesante. Ha partecipato alla scrittura del manuale di Storia della Filosofia *Il coraggio di pensare* e collabora come formatrice didattica per la casa editrice Loescher. Le sue attuali linee di studio si concentrano nel punto di intersezione tra l'estetica e la storia della filosofia.

Anna Cavaliere è ricercatrice di Filosofia del Diritto presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Salerno, dove è titolare degli insegnamenti di Diritti dell'uomo, Gender law e Metodologie e tecnologie didattiche per le Scienze Giuridiche. Già borsista presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, si è occupata del paradigma della secolarizzazione, di questioni di genere, di diritti umani, del rapporto tra istruzione ed inclusione sociale. Tra le sue pubblicazioni più rilevanti: *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli, Torino 2016; *La Comparsa delle donne. Uguaglianza, differenza, diritti*, Fattore Umano, Roma 2016; *L'invenzione della povertà. Dalla teologia economica ai diritti sociali*, La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2019, *Una giustizia a due dimensioni. Riconoscimento e redistribuzione nell'opera di Nancy Fraser*, Giappichelli, Torino 2023.

Floriana Ferro è assegnista di ricerca in Estetica presso l'Università di Udine. Precedentemente ha lavorato nella medesima istituzione come assegnista di ricerca e docente a contratto in Filosofia Teoretica. Ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università di Catania ed è stata *Visiting Scholar* a Stanford, Paris I e Acri. È membro di centri di ricerca, società accademiche e comitati editoriali di riviste accademiche riguardanti l'estetica e la filosofia teoretica. Ha tenuto conferenze e pubblicato articoli sulla fenomenologia classica e sperimentale, sull'Ontologia Orientata agli Oggetti, sul postumano e, più in generale, sull'estetica delle relazioni, riguardanti la percezione e le interazioni umane in dimensioni analogiche e digitali. Ha pubblicato tre monografie: *Alterità e Infinito* (2014), *Amore*

e bellezza. Da Platone a Freud (2021), and *La filosofia a scuola e le relazioni con gli altri* (2023).

Fulvia Giachetti ha svolto il dottorato in Studi Politici all'università La Sapienza di Roma, nel percorso della Scuola Superiore di Studi Avanzati (SSAS). Ha lavorato fra Roma e Parigi e i suoi interessi di ricerca riguardano la storia delle dottrine ordo-neoliberali e delle teorie critiche contemporanee. Fa parte del Groupe d'étude sur le néolibéralisme et les alternatives ed è direttrice della rivista scientifica "Pólemos– Materiali di filosofia e critica sociale".

Gabriele Giacomini. Ricercatore presso l'Università di Udine, dove insegna Teoria politica del digitale. Fra le sue ultime monografie: *Potere digitale. Come Internet sta cambiando la sfera pubblica e la democrazia* (Meltemi, 2018), *The Arduous Road to Revolution. Resisting Authoritarian Regimes in the Digital Communication Age* (Mimesis International, 2022) e, con lo statista Alex Buriani, *Il governo delle piattaforme. I media digitali visti dagli italiani* (Meltemi, 2022). Ha ottenuto diversi riconoscimenti: il "Premio nazionale Frascati Elio Matassi" nel 2017 (miglior esordio), il "Premio Giovani SPE Achille Ardigò" nel 2018, il premio "Libro ComPol dell'anno" (*ex aequo*) dell'Associazione italiana di Comunicazione Politica nel 2019, il "Premio Giuseppe Gigliozi" dell'Associazione per l'Informatica umanistica e la Cultura digitale nel 2022.

Fabio Grigenti è professore ordinario di Storia della Filosofia e Filosofia della tecnica presso il FISPPA (Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata) dell'Università di Padova. Si è formato tra Italia e Germania, conseguendo il dottorato in Filosofia con una dissertazione su Schopenhauer e la filosofia della natura. In seguito, ha condotto ricerche di storiografia filosofica, storia della scienza e antropologia filosofica. Ha diretto e partecipato a diversi progetti di ricerca internazionali e ha tenuto corsi e lezioni in università europee (TUDA – Darmstadt, Charles – Praga, Monaco, Freie – Berlino) e del Sud America (Cordoba e Florianopolis). È autore di numerose pubblicazioni scientifiche, nell'ultimo periodo per lo più rivolte alla Storia della Filosofia della tecnica (*La macchina e il pensiero*, Orthotes 2021) e al campo della intelligenza artificiale. Ha curato la prima traduzione italiana del saggio di Alan Turing *Le basi chimiche della morfogenesi* (Mimesis 2022).

Lautaro Leani is a Ph.D. student of Philosophy from the University of Buenos Aires funded by a CONICET fellowship. He is a member of the research group "Politics, Law and Identity: Queer Perspectives in Practical Philosophy" (UBA/SADAF). His degree in Philosophy was

supported by an UBACyT scholarship. His research is based on queer and crip theories and theories of justice. He focuses on epistemic biases related to sexuality and disability and the mechanisms of pathologization and normalization present in the field of bioethics, particularly in end-of-life discussions.

Olimpia Malatesta is Research Fellow in History of Political Thought at the Department of the Arts of the University of Bologna. She is currently working on a project (PRIN) entitled *Political planning in European liberal democracies from the 1920s to the 2020s*. She obtained her PhD in History of Political Thought and in Sociology at the Department of Political and Social Sciences of the University of Bologna in “cotutelle” with the Institute of Sociology of the Friedrich-Schiller-Universität Jena, with a dissertation on the conceptual origins of Ordoliberalism. Her first book *Ordoliberalism, Law and Society: An Epoch-Making Theory* (Routledge) is forthcoming in 2024.

She received her Master degree in political philosophy at the Freie Universität Berlin and has been a DAAD and an IISF scholar. Furthermore she collaborates with the IISG (Istituto Italiano di Studi Germanici) and with Villa Vigoni (German-Italian Centre for the European Dialogue). She attended Italian and international conferences at various universities and cultural institutions such as European University Institute, University of Helsinki, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Università Ca' Foscari di Venezia, Istituto Italiano di Studi Germanici, Universidad Complutense de Madrid. She has authored numerous articles in key peer-reviewed journals and various book chapters and essays on ordoliberalism, neoliberalism and the European economic constitution in Italian, English and German.

Stefano Marino is Professor of Aesthetics at the University of Bologna. His main research interests and research fields are hermeneutics, critical theory, neo-pragmatism and somaesthetics, philosophy of music, and aesthetics of fashion. He is the author of the books *Verità e non-verità del popular* (2021), *La filosofia dei Radiohead* (2021), *Le verità del non-vero* (2019), *Aesthetics, Metaphysics, Language: Essays on Heidegger and Gadamer* (2015), *La filosofia di Frank Zappa* (2014), and *Gadamer and the Limits of the Modern Techno-Scientific Civilization* (2011). He has co-edited several volumes and special issues of philosophical journals: *Varieties of the Lifeworld* (2022), *Popular Culture and Feminism* (2022), *Pearl Jam and Philosophy* (2021), *The “Aging” of Adorno’s Aesthetic Theory* (2021), *Popular Culture and Social Criticism* (2021), *Kant’s “Critique of Aesthetic Judgment” in the 20th Century* (2020), *Adorno and Popular Music* (2019), *Philosophical Perspectives on Fashion* (2017), *Theodor W. Adorno: Truth*

and *Dialectical Experience* (2016). He has translated books of Th. W. Adorno and H.-G. Gadamer from German into Italian, and books of C. Korsmeyer and R. Shusterman from English into Italian.

Sandro Mezzadra teaches Political Philosophy at the University of Bologna and is “adjunct research fellow” at the Institute for Culture and Society of Western Sydney University. His recent work has centered on the relations between globalization, migration and capitalism, on contemporary capitalism as well as on postcolonial criticism. Among his recent books: *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione* (2014; English edition *In the Marxian Workshops*, 2018) and *Un mondo da guadagnare. Per una teoria politica del presente* (2020). With Brett Neilson he is the author of *Border as Method, or, the Multiplication of Labor* (Duke University Press, 2013) and of *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism* (Duke University Press, 2019).

Vanessa Riela is a doctoral student in History of Philosophy at the University of Bari Aldo Moro where she completed her master's degree in philosophical sciences with a thesis on “The Concept of Class in the Philosophy of Karl Marx.” Her doctoral research activity investigates how contemporary philosophers Nancy Fraser and Judith Butler interpret – from a Hegelian-Marxist perspective – the processes of subjectification through the categories of redistribution and recognition.

She was a training fellow at the Summer School organized in the year 2021 by the Italian Society of Historians dedicated to “Environment. Histories, conflicts, movements in a gender perspective.”

During 2022, she was a training fellow at the Italian Institute for Philosophical Studies in Naples where she participated in a series of seminars entitled “Horizons of Greek Thought”.

Ermelinda Rodilosso is a doctoral fellow in Philosophical-Social Sciences at Tor Vergata University of Rome. Her dissertation looks at the relationship between ecological and political virtues, with the aim of developing an environmental virtue ethics approach to policy. She has published on environmental aesthetics and environmental virtue ethics.

Paola Rudan è professoressa associata in Storia delle dottrine politiche presso il Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Università di Bologna. La sua ricerca si è concentrata sulla dimensione transatlantica del pensiero politico nell'età delle rivoluzioni, sulla storia del pensiero politico delle donne e la teoria politica femminista. È autrice di diversi saggi e monografie, tra cui *Donna. Storia e critica di un concetto polemico* (Bologna, Il Mulino, 2020).

Paola Rudan is associate professor in History of Political Thought at the Department of History and Cultures of the University of Bologna. Her research has focused on the transatlantic dimension of political thought in the age of revolutions, the history of women's political thought and feminist political theory. She is the author of several essays and monographs, including *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Bologna, Il Mulino, 2020 (*Woman. History and Critique of a Polemical Concept*, Leiden-Boston, Brill, 2023)

Karin Stögner is Professor of Sociology at the University of Passau. She gained her PhD and Habilitation at the University of Vienna. She held visiting professorships at the Goethe University Frankfurt, the Justus-Liebig-University Gießen, the University of Vienna and the Hebrew University of Jerusalem. Previously she did research at the Central European University Budapest, the Lancaster University and the Georgetown University Washington DC. Her work focuses on critical theory and feminism, intersectionality, antisemitism, racism and nationalism studies. Her recent publications include: *Kritische Theorie und Feminismus* (co-edited with Alexandra Colligs, Suhrkamp 2022), *Intersectionality and Antisemitism: A New Approach* (in *Mapping the New Left Antisemitism*, ed. Alan Johnson, Routledge 2023), *Walter Benjamin, Subjectivity, and Gender* (in "Journal of Modern Jewish Studies", 21, 4, 2022).

Silvano Tagliagambe è professore emerito di Filosofia della scienza presso l'Università di Sassari. Si è laureato in filosofia a Milano con Ludovico Geymonat e si è perfezionato in fisica all'Università Lomonosov di Mosca. È stato professore di Filosofia della Scienza presso le Università di Cagliari, Pisa, Roma "La Sapienza" e Sassari. È direttore della collana "Eredità di Pavel Florenskij. Opere e studi" dell'editore Mimesis e condirettore, con Dario Antiseri, della "Piccola biblioteca del pensiero occidentale", dell'editore Rubbettino. Autore di più di 400 pubblicazioni, tra le quali le più recenti *Come leggere Florenskij* (2021), *Dal caos al cosmo. Introduzione al cosmismo russo* (2021), *Metaverso e gemelli digitali. La nuova alleanza tra reti naturali e artificiali* (2022). Il 6 febbraio 2021 gli è stata conferita, su iniziativa del Presidente della Repubblica Sergio Mattarella, l'onorificenza di Grande Ufficiale dell'Ordine al merito della Repubblica Italiana.

Ines Zampaglione ha conseguito la Laurea Triennale in Filosofia presso l'Università di Bologna, con una tesi sulla nozione di soggetto trascendentale tra Kant e Husserl, e la Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università di Bologna, con una tesi sulla relazione tra capitalismo, patriarcato e razzismo nel pensiero di Hebert Marcuse e Angela

Davis. I suoi principali interessi e temi di ricerca riguardano il femminismo marxista e intersezionale, la critica al capitalismo contemporaneo e la teoria dello Stato. È autrice del saggio *Il potenziale politico della dimensione estetica: Herbert Marcuse e Angela Davis*, incluso nel volume *Estetica, tecnica, politica: immagini critiche del contemporaneo* (a cura di Stefano Marino, Mimesis 2022).

FINITO DI STAMPARE
GIUGNO 2023
DA DIGITAL TEAM – FANO (PU)