

Testi/2

*La biopolitica della catastrofe**

Frederic Neyrat

Catastrophes now are part of our daily lives, as though the apocalypse could hit us each morning. Yet this crazy relation to the world is a sane response to postmodern society. A new form of governance that I call the biopolitics of catastrophe has come into being in the attempt to metabolize this new relation to the world, this new sensitivity to potential disasters. Biopolitics of catastrophe has two modes: (1) an averting mode, whose goal is to avert events in advance, and (2) a regulating mode, whose function is to erase events after the fact. Grounded on this perverted temporality, this new form of governance blocks the advent of an eopolitics that could act on the causes rather than the effects of the environmental damages that we are already suffering.

Una catastrofe è un'interruzione disastrosa che travolge l'apparente corso normale dell'esistenza. Come il crollo di un letto di un fiume o di una diga artificiale, una catastrofe trascina via con sé gli ordini istituiti, abitudini e abitazioni, stili di vita, a volte delusioni... Un grave incidente sconvolge l'ordine delle cose, la catastrofe rende lo spazio inabitabile. Ma soltanto per un istante. Nei peggiori scenari fantascientifici, i sopravvissuti alle catastrofi si adattano e ricostruiscono, diventando razionali quanto Mad Max per rimediare alle conseguenze del disastro (la mancanza di energia, di sicurezza, ecc.)¹. Oppure la catastrofe è la fine del mondo, un cataclisma irreparabile. In effetti, la catastrofe è a metà strada fra l'incidente, ovvero ciò che accade nel corso ordinario delle cose senza sconvolgere la continuità storica, e l'apocalisse, ovvero la discontinuità finale.

Nel nostro mondo contemporaneo esperiamo la catastrofe ambientale come ripetizione (Fukushima dopo Chernobyl), un evento dall'aspetto quasi abituale. «La società del rischio», scrive Ulrich Beck, è una «*società catastrofica*. In essa lo *stato di emergenza* minaccia di *diventare la norma*»². Questa tendenza è

* Traduzione italiana di F. Neyrat, *The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future*, in «The South Atlantic Quarterly» CXV, 2, April 2016, pp. 247-266. Traduzione di Marco Carassai. Si ringrazia il «The South Atlantic Quarterly» per aver concesso la traduzione.

¹ Su cinema, ecologia e catastrofe, cfr. il mio articolo *Le cinéma éco-apocalyptique: Anthropocène, cosmophagie, anthropophagie*, in *Communications*, 67-78, Paris 2015.

² U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, a cura di W. Privitera, Roma 2015, p. 31.

oggi confermata, e la catastrofe ambientale è parte della nostra realtà quotidiana. L'apocalisse si trasforma in un incidente e l'incidente in un'apocalisse. Così la catastrofe perde il suo carattere al contempo di discontinuità parziale e di continuità relativa. Noi esperiamo una specie di crollo delle categorie di continuità e discontinuità: nella misura in cui l'apocalisse potrebbe accadere in ogni momento, la catastrofe non definisce soltanto un fatto o un evento ma una relazione folle con il mondo. Questa relazione folle può essere definita come una relazione di continuità fondata su una discontinuità permanente. Ritengo che nessuna analisi politica delle società contemporanee sia possibile senza una descrizione di questa *continua esacerbata sensibilità al rischio*.

Chiamo *biopolitica della catastrofe* la nuova forma di *governance* modellata e rafforzata da questa sensibilità. Prendo in prestito il concetto di biopolitica da Michel Foucault poiché nella società del rischio, la vita è *in questione*. Queste due ultime parole fanno riferimento alla sua famosa frase contenuta in *Storia della sessualità*: «L'uomo, nel corso dei millenni, è rimasto ciò che era per Aristotele: un animale vivente e con la capacità *addizionale* di condurre un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale a cui la politica pone in dubbio la sua esistenza come essere vivente»³.

Che sia "in questione" oppure "*en question*" come nel francese del testo originale, la frase offre due interpretazioni. In primo luogo, un'interpretazione dolce in cui *in questione* significa che l'intensificazione e l'organizzazione della vita occupa ora il cuore della politica. Questo certamente è il significato che Foucault voleva dare quando ha coniato il concetto di biopolitica. Vorrei proporre, tuttavia, un'altra interpretazione, il cui effetto è di immergere il sistema concettuale foucaultiano nel terreno delle questioni ambientali: *en question* potrebbe significare anche che la vita stessa è in pericolo. Non sono sicuro che Foucault intendesse alludere a questo secondo significato, ma ciò è esattamente ciò che biopolitica della catastrofe significa: una situazione in cui l'essenza vivente degli umani – e dei non umani – è *a rischio*. Che questo pericolo sia reale o immaginario, colto razionalmente o in modo esagerato, la biopolitica della catastrofe è la *risposta politica* alla vita nell'Antropocene, alle sue catastrofi ambientali e alla sua nuova sensibilità al rischio.

Come possiamo descrivere questa risposta politica? Una biopolitica della catastrofe è un buon modo per affrontare i rischi socio-ambientali? Lo scopo del presente saggio è di mostrare che una biopolitica della catastrofe produce forme di *governance* incapaci di prevenire questi problemi ambientali. Per fare luce su quest'ultimo punto, si deve considerare come questa *governance* post-foucaultiana abbia integrato il principio precauzionale che era originariamente un mezzo giuridico per limitare le azioni distruttive sull'ambiente e sulla salute delle popolazioni⁴. Fondamentalmente questo principio afferma che se ci sono buone ragioni per anticipare un problema ecologico, la questione sarà affrontata, *anche se non c'è* alcuna prova scientifica assoluta. Ma una biopolitica della

³ M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano 2005, p. 127.

⁴ Cfr. O. Godard, *Le Principe de précaution dans la gestion des affaires humaines*, Paris 1997.

catastrofe non impiega il principio precauzionale per proteggere l'ambiente o le popolazioni in anticipo, ma per proteggere se stessa. Per spiegare questo uso improprio, o meglio questa perversione politica, di cui Fukushima è purtroppo ormai la nuova conferma, io sostengo qui che la biopolitica della catastrofe dispone di due modalità: una modalità preventiva, tramite la quale gli eventi sono evitati *in anticipo*, e una modalità regolativa, la cui funzione è di eliminare l'evento *dopo il fatto*. Lo scopo finale della mia indagine di questa biopolitica orientata secondo il tempo, alimentata da anticipazioni e da un costante flusso di informazione, è quello di mostrare che queste due modalità hanno lo stesso obiettivo: cambiare ogni cosa al fine di non cambiare nulla.

La biopolitica della catastrofe non è altro che una nuova illustrazione della famosa frase del *Gattopardo* «se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi»? Certamente no, perché le cose non rimangono le stesse dopo Katrina o Fukushima. Un'analisi di una biopolitica della catastrofe rivela qui il suo fine ultimo: aprire uno spazio per una politica alternativa, un'eco-politica profonda e trasformatrice, che non agisce soltanto in anticipo o dopo il fatto ma *ora*.

Come il mondo è divenuto epidemico (globalizzazione, auto-percezione del mondo, e nuova sensibilità)

Contrariamente alle apparenze, la nostra folle relazione con il mondo è giustificata. Siamo sani nel diventare folli. In altre parole, il nostro delirio è l'effetto di percezioni accurate. Quest'affermazione paradossale può essere compresa in modo semplice se ricordiamo che le nostre percezioni del mondo sono tutto fuorché naturali. La società catastrofica offre le condizioni di possibilità per un sentimento di *vulnerabilità* alla catastrofe: il nostro essere sensibili al rischio significa che siamo stati anzitutto e per lo più *sensibilizzati*. La mia tesi contrasta con quegli approcci che, seguendo le analisi di Norbert Elias⁵, vedono nel "processo di civilizzazione" un lungo e unilaterale movimento di desensibilizzazione tramite il quale le popolazioni integrano regole e interdizioni, esercitano auto-controllo, reprimono la violenza (in un processo di reclusione e occultamento), in un movimento verso un'anestesia generalizzata che l'impiego di tranquillanti e altri neurolettici porterebbero a compimento. Questi approcci omettono che la repressione così come l'occultamento delle percezioni è anche *l'effetto politico-organico di nuove percezioni*.

Queste nuove percezioni sono l'effetto diretto della globalizzazione o, più precisamente gli effetti estetici di questo processo a lungo termine. Per comprendere questi effetti, dobbiamo fare una deviazione per descrivere una delle caratteristiche principali di questo processo: la scomparsa di ogni fuori trascendente. Non offro qui una genealogia completa di questa scomparsa⁶;

⁵ N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, tr. it. di G. Panziera, Bologna 1988.

⁶ Da una prospettiva filosofica, una tale genealogia dovrebbe affrontare almeno l'ascesa della scienza cartesiana, il pan-naturalismo spinoziano, la critica materialistica del XVIII secolo, la proclamazione della morte di Dio di Nietzsche, l'affermazione di Jacques Derrida sulla man-

per noi è più importante considerare le analisi decisive di Karl Marx e Friedrich Engels, che compresero come la globalizzazione stava praticamente e storicamente *unificando* il mondo. Sin dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx sostiene che natura e società sono *concretamente indistinguibili* (la natura è inscritta nell'“auto-generazione” dell'umanità). E nell'*Ideologia tedesca*, Marx e Engels spiegano come il mondo fosse unificato come grande mercato con la trasformazione della natura in un puro prodotto storico. Durante questo processo, la natura perde ogni tipo di esteriorità:

È vero che la priorità della natura esterna rimane ferma, e che tutto questo non si può applicare agli uomini originari, prodotti da *generatio aequivoca*; ma questa distinzione ha senso solo in quanto si consideri l'uomo come distinto dalla natura. D'altronde questa natura che precede la storia umana non è la natura nella quale vive Feuerbach, non la natura che oggi non esiste più da nessuna parte (salvo forse in qualche isola corallina australiana di nuova formazione)⁷.

La natura non è più qualcosa che possiamo esperire fuori dalla società e dall'economia, ma è diventata ciò che molti filosofi ambientalisti contemporanei chiamano “seconda natura”, un ambiente artificiale (paesi, città, istituzioni ecc.) radicato nella «storia dell'evoluzione biologica»⁸ degli uomini. A questo proposito, Beck afferma giustamente che non esiste più ambiente in quanto tale, perché non c'è più un grande divario fra gli umani, come produttori di strumenti, e il loro ambiente “naturale”⁹. L'ambiente è «all'interno» dei corpi. Dal momento che tutto è interno, non possiamo più gettare all'esterno gli effetti indesiderati delle nostre azioni. L'ambiente non può essere il nostro bidone della spazzatura nascosto. Infine, gli effetti indesiderati della nostra produzione industriale finiranno necessariamente per ripercuotersi su di noi. Beck chiama questo processo «effetto boomerang»¹⁰. Per forza delle circostanze, diventiamo sensibili a ciò che facciamo – diventiamo sensibili a noi stessi. *La globalizzazione e la scomparsa di un Esterno trascendente hanno prodotto l'auto-consapevolezza umana.*

Esaminiamo la relazione fra questa auto-coscienza, le nuove sensibilità e le catastrofi. La globalizzazione come processo di auto-sensibilizzazione significa che l'esistenza del mondo è ormai sentita ed esperita all'interno dei soggetti. Questa esperienza potrebbe essere paragonata a una sorta di auto-percezione oppure a una percezione endoscopica in passato attribuita da Freud ai suoi

canza di un “*hors-texte*” e più in generale con il motto costruttivista secondo il quale la natura non esiste più.

⁷ K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma 2000, p. 17.

⁸ «Le persone creano l'ambiente più adatto per il loro modo di esistenza. In tal senso, la seconda natura non è diversa dall'ambiente che *ogni* animale, a seconda delle sue capacità, crea e si adatta le circostanze biofisiche o le eco-comunità in cui deve vivere» (M. Bookchin, *Social Ecology and Communalism*, Edinburgh 2008, p. 29). Per Bookchin la “seconda natura” si è evoluta dalla prima natura e non è separata da essa.

⁹ Cfr. U. Beck, *La società del rischio*, cit., pp. 105-108.

¹⁰ Ivi, p. 23.

pazienti isterici capaci di “percepire” il loro Es, il loro corpo inconscio; se paragoniamo in modo audace l’Es con una centrale elettrica, potremmo dire che l’«oscura auto-percezione» dell’Es è oggi una sensazione quotidiana che ognuno può esperire¹¹. Ognuno può percepire in se stesso o in se stessa il Corpo Globale, o almeno i suoi organi produttivi che lavorano giorno dopo giorno. Questa auto-afezione costitutiva della globalizzazione è la condizione di possibilità della nostra sensibilità alla catastrofe. Quando abbiamo paura delle catastrofi, siamo noi stessi ciò di cui abbiamo paura e che percepiamo. È di noi stessi che abbiamo paura *perché siamo noi stessi ciò che percepiamo*, come un effetto di auto-produzione. La società del rischio, scrive Beck, è «caratterizzata essenzialmente da una *mancanza*: l’impossibilità di un’impunità *esterna* della situazione di pericolo. In altri termini, i rischi dipendono da *decisioni*; essi sono prodotti industrialmente e in questo senso *politicamente riflessivi*. A differenza da tutte le culture e le fasi di sviluppo sociale precedenti, che avevano a che fare in vario modo con i pericoli, la società odierna nel fronteggiare i rischi è *messa a confronto con sé stessa*»¹². Affrontiamo noi stessi come società auto-produttrici senza un esterno, senza tempo extraprodotivo. Continuiamo a sentirci all’interno di un mondo-senza-un-esterno che continuiamo a produrre. E questo rende il mondo una sorta di nastro di Möbius, una superficie con un’unica facciata, ovvero senza alcuna differenza fra “interno” e “esterno”.

Si comprenderà certamente meglio questo regime immanente di auto-percezione concentrandoci non solo sulla scomparsa dell’“altro” o dell’“esterno” ma anche sulla produzione di una continuità globale che conduce alla produzione di un nastro di Möbius globale. La trans-nazionalizzazione del capitale, la computerizzazione, il *net webworking*, l’Internet delle cose, la convergenza di tutti i sistemi di comunicazione, i processi globali di sincronizzazione tramite i quali riceviamo informazione «in diretta» su tutto il pianeta – ognuno di questi fenomeni spiega materialmente come la natura è divenuta una “seconda natura” incorporata nella nostra produzione. Per Paul Virilio, due operazioni descrivono il nostro mondo: «globalizzazione degli effetti» e «sincronizzazione di emozioni collettive» in un «continuum audiovisivo»¹³. Egli sostiene che la nostra società favorisce la possibilità di un incidente globale, favorendo ciò che è “in diretta”, immediato, e “onnipresente” a discapito del passato, del futuro e dello spazio assegnabile. Poiché tutto è connesso con tutto, un incidente può diffondersi ovunque. Nelle società del rischio post-moderne e tecnologicamente avanzate, il concetto di comunicazione dovrebbe essere paradossalmente compreso come contagio nel suo senso arcaico, o comunicazione “virale”¹⁴. In sintesi, *la società*

¹¹ Riguardo all’«oscura auto-percezione», cfr. S. Freud, *Risultati, idee, problemi, Opere*, vol. XI, a cura di C. L. Musatti, p. 566.

¹² U. Beck, *La società del rischio*, cit., p. 255.

¹³ P. Virilio, *The Original Accident*, Cambridge 2007, p. 17-18.

¹⁴ J. Baudrillard, *Ruminations for Spongiform Encephala*, in *Screened Out*, tr. ing. Di C. Turner, New York 2002, p. 171. «Le reti di comunicazione sono un enorme sistema virale e la trasmissione immediata è in sé stessa un pericolo letale. In questa situazione di massa critica perpetua, la minima scintilla è sufficiente a pungere l’ascesso di responsabilità collettiva, proprio come

stessa è divenuta epidemica. Ricordiamo l'ultima sequenza di *Epidemic* (1988) di Lars Von Trier quando una malattia proveniente dal mondo fittizio inizia a diffondersi in quello reale. Il nostro mondo assomiglia a questo film: ogni fenomeno – una rivolta urbana, una caricatura su un giornale, un virus sul web, una crisi finanziaria – può potenzialmente girare il mondo alla velocità della luce, nel bene e spesso nel male. Ogni evento si propaga tramite l'informazione diffusa, tramite la modalità accelerata di comunicazione prodotta dalla digitalizzazione di ogni cosa, tramite la velocità degli scambi che nessuna frontiera sembra in grado di arrestare. La famosa tesi di Marshall McLuhan è confermata: il medium è messaggio. Non il contenuto del messaggio, ma la sua forma pura e il suo “massaggio” [*massage*] (per usare ancora uno dei giochi concettuali di McLuhan) delle menti. In un mondo divenuto epidemico, i rischi sono specchi in cui gli uomini contemplanò i messaggi minacciosi che hanno inviato a se stessi.

I rischi nell'epoca globale

Da qui scaturisce la seguente conseguenza decisiva: la “società del rischio” deve essere compresa a partire dalla *società* o dal mondo epidemico, e non dai *rischi*. Nella prefazione all'edizione francese scritta nel maggio 1986, subito dopo Chernobyl, Beck afferma che non conta anzitutto l'intensità dei rischi, ma il loro *grado potenziale di estensione socio-geografica*: «Questa dinamica del pericolo che abolisce le frontiere non dipende dall'intensità della contaminazione né dalle divergenze delle valutazioni sulle possibili conseguenze. È proprio il contrario: ogni volta che stimiamo la portata del rischio, prevediamo che essa possa essere universale»¹⁵.

Attingere alla lettura della *Società del rischio* di Beck ci permette di elencare le cinque principali caratteristiche del rischio contemporaneo e la potenzialità della sua universalizzazione: il rischio è globale, subìto, largamente distruttivo, profondamente implicato nel sistema industriale e invisibile.

1. Anzitutto ovviamente il rischio contemporaneo ha il globo come teatro e come sua possibile area di estensione; può raggiungere tutti. Come scrive provocatoriamente Beck: «La povertà è gerarchica, lo smog è democratico»¹⁶. Questa affermazione significa che la povertà si suppone che colpisca soltanto una parte della popolazione, mentre le patologie ambientali possono potenzialmente colpire tutti. È ciò che Beck chiama “la tendenza immanente alla globalizzazione” dei rischi moderni¹⁷. Sebbene possa sembrare che «l'espropriazione ecologica» (ovvero la necessità di lasciare un territorio inabitabile) dopo uno tsunami o un incidente nucleare colpisca soltanto le persone direttamente interessate

il più piccolo corpo lanciato in una soluzione diffusa provoca cristallizzazione fulminee» (Ivi, p. 171).

¹⁵ U. Beck, *La société du risque*, Paris 2001, pp. 13-14.

¹⁶ U. Beck, *La società del rischio*, cit., p. 48.

¹⁷ *Ibid.*

dall'evento, non è così: non ci sono luoghi sicuri su un nastro di Möbius globale. Quale paese europeo è sicuro di non essere stato danneggiato dalle nubi radioattive di Chernobyl? Nella società del rischio globale, l'espropriazione ecologica potrebbe interessare potenzialmente chiunque. Il cambiamento climatico è la prova più evidente di questa situazione.

2. L'espropriazione ecologica finisce per diffondersi ovunque. Questa potenzialità rivela la seconda caratteristica dei rischi contemporanei: mentre i rischi tradizionali coinvolgevano abitualmente una o più persone che assumevano il rischio (per esempio, la scalata di una montagna), i rischi globali sono *subìti*. I rischi tradizionali erano basati sull'*attività* di alcune persone; i rischi globali sottolineano la *passività* di popolazione sovraesposte. Certamente, vediamo ogni giorno come l'attività scientifica e industriale porta alla produzione di nuovi beni e a nuovi progressi in campo medico; ma le novità e il progresso non costituiscono più il punto di vista dal quale valutiamo le attività umane. Le attività umane sono oggi valutate dal punto di vista dei rischi implicati o non implicati nelle nuove produzioni. Persino la Monsanto parla di agricoltura sostenibile sul suo sito web: «la sfida: soddisfare i bisogni di oggi, preservando il pianeta di domani»¹⁸.

3. Terzo, i rischi globali sono largamente distruttivi. Questa è certamente la ragione principale per cui siamo passati dalla società del progresso alla società del rischio. La sensibilità ai rischi comincia con la luce bianca di Hiroshima, ovvero con l'era del nucleare militare. Nonostante la loro assonanza, sarebbe sbagliato confondere Hiroshima e Fukushima perché quest'ultima è la prova della minaccia dell'era del nucleare civile. Tuttavia lo *Zeitgeist* contemporaneo si delinea nella consapevolezza che il progresso più importante non è lontano dalla possibilità di un'immensa distruzione. Le nuvole radioattive del fungo atomico e il *meltdown* nucleare di Fukushima sono due immagini integrate: sappiamo che il progresso e la morte sono intrecciati – sappiamo che la distruzione è l'altra faccia della costruzione. Benché le compagnie nucleari civili stiano provando ad attenuare questa consapevolezza promuovendo l'energia nucleare per il bene di tutti, sappiamo che Hiroshima e Fukushima restano delle spade di Damocle.

4. La quarta caratteristica deriva dalla precedente: al di là del mero intreccio *culturale* di morte e progresso, al di là della loro mera associazione *storica* nel *Zeitgeist* attuale, il rischio contemporaneo è l'*effetto materiale primario* della modernizzazione tecnologica e non la sua conseguenza contingente o distaccata. Possiamo negare che “lo smog è democratico” e continuare a considerare l'inquinamento come un effetto “secondario” del progresso industriale, come una nube che circonda la pura e innocua luce del progresso. Esiste, però, un altro modo per considerarlo, ovvero come *implicato nel sistema industriale*. In tal senso, la fine-dell'esterno potrebbe essere considerata la fine di una scissione (in senso psicoanalitico) fra *causa* e *effetto*. Non vi è più un senso del prima e del poi: mentre in precedenza il bene comune avrebbe dovuto produrre dei mali che erano il loro danno collaterale, ora dobbiamo riconoscere che il bene

¹⁸ Cfr. www.monsanto.com/whoweare/Pages/default.aspx

e il male sono contemporanei. Virilio ha spinto questa logica sino al suo punto critico quando ha mostrato che nella società contemporanea l'incidente non è un *effetto contingente* ma una *rivelazione*. Descrivendo ciò che egli chiama "incidente originario", Virilio scrive che: «se *l'incidente rivela la sostanza*, questo è in realtà perché ciò che si affiora (*accidens*) è una specie di analisi, di analisi tecnica di ciò che è sotto (*substare*) ogni conoscenza»¹⁹. Ciò dovrebbe mutare la nostra visione: «Inventare un veliero o un piroscampo significa *inventare il naufragio*... inventare l'automobile familiare significa produrre i *tamponamenti a catena* sulle autostrade»²⁰. Secondo Virilio, l'accelerazione e l'accumulazione di «*incidenti artificiali*» nella nostra epoca di «sincronizzazione» ci espongono a disastri globali inevitabili. Le sue dichiarazioni sembrano più pessimistiche di quelle di Beck: effettivamente, se i *rischi* globali sono *incidenti necessari*, essi non sono più rischi: non dobbiamo più *anticipare* il loro evento ma soltanto attenderlo... Comunque, se – come sostiene Beck - «lo stato di emergenza minaccia di diventare lo stato normale», allora la catastrofe è il divenire normale dei rischi globali, e la differenza teorica fra Beck e Virilio non è ovvia²¹.

5. Quinto e ultimo criterio: la loro invisibilità. Come possiamo osservare gli effetti dell'esposizione all'amianto o alla radiazione? Rob Nixon si chiede: come possiamo osservare la «lenta violenza» del «cambiamento climatico, lo scioglimento della criosfera, le dispersioni tossiche, la bio-amplificazione, la deforestazione, le conseguenze radioattive delle guerre, l'acidificazione degli oceani?»²². Considerando questo problema di percezione, Beck insiste sulla necessità di *predire* ciò che può essere soltanto *previsto*: l'informazione continua riguardo ai rischi è richiesta in una società che si espone al tentativo di integrare in anticipo le conseguenze invisibili delle proprie azioni. Certamente si può dire che le questioni ambientali finiscono sempre per diventare visibili, ma la questione è sapere l'esatto significato della parola *fine*. In *Fuji in rosso*, uno degli otto cortometraggi che compongono il film *Sogni* (1990) di Akira Kurosawa, sei reattori esplodono uno dopo l'altro dietro il monte Fuji. Nubi colorate appaiono nel cielo: rosse quando composte da Plutonio-239, gialle quando composte da Stronzio-90 e viola quando composte da Cesio-137. Un personaggio afferma: «La radioattività era invisibile. E a causa del suo pericolo l'hanno colorata. Ma ciò soltanto per far capire quale ti uccide. Il biglietto da visita della morte». L'ironia tragica della situazione consiste ovviamente nel fatto che la visibilità del rischio compare quando è troppo tardi.

Infine, comprendiamo che un rischio che è totalmente integrato nella società, inseparabile dal suo sviluppo, prodotto da un sistema-mondo epidemico, è forse denominato in modo erroneo o almeno in modo insoddisfacente. I rischi

¹⁹ P. Virilio, *The Original Accident*, cit., p. 10.

²⁰ *Ibid.*

²¹ A volte Beck sembra sostenere che la "società catastrofica" è il divenire normale della società del rischio (come nella *Società del rischio*); a volte sottolinea le differenze fra rischio e catastrofe (cfr. U. Beck, World Risk Society, in *A Companion to the Philosophy of Technology*, a cura di J. K. B. Olsen, S. A. Pedersen, and V. F. Hendricks, Chichester 2009, pp. 495–499).

²² R. Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge 2001, p. 2.

della “società del rischio” non sono contingenti; non siamo soltanto in loro attesa. I rischi sono interiorizzati come una componente normale della nostra vita psico-politica. In che modo la politica affronta questa situazione?

La biopolitica in un'epoca di morte

Io sostengo che una nuova forma di “governamentalità” si è sviluppata contemporaneamente al processo che ho appena descritto, una sorta di biopolitica della catastrofe, che tenta di far fronte ai rischi contemporanei. La mia formula è tuttavia problematica; sebbene io impieghi dei concetti foucaultiani (biopolitica, governamentalità), la nostra situazione contemporanea non sembra adattarsi perfettamente all'analisi foucaultiana. Devo spiegare questa divergenza.

Ricordiamo la tesi di Foucault. Egli sostiene che la “governamentalità” ha sostituito la sovranità giuridica per rispondere a questioni che in precedenza non erano mai state poste in questo modo: cosa fare con gli esseri umani nella loro relazione con il territorio, la salute, la produzione, e la vita in generale? Cosa fare con il territorio nella sua relazione con il clima e altri fattori naturali? Anche se il problema della governamentalità sorge all'inizio del XVI secolo e con le guerre del XVII secolo, l'enorme numero di vittime (carestie, ecc.) e le strutture mentali ancora affascinate dalla sovranità hanno inibito lo sviluppo delle pratiche governamentali. È soltanto nel XVIII secolo, con le espansioni demografiche connesse agli incrementi della produttività agricola che la governamentalità fu messa in pratica come una nuova relazione di potere: le popolazioni divennero oggetti statistici. Pertanto è possibile definire la biopolitica come segue: la razionalizzazione dei «problemi posti dalla pratica governamentale dai fenomeni specifici di un insieme di esseri viventi costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, longevità, razza»²³.

Foucault evidenzia questo punto, un punto chiave per la mia spiegazione: *la biopolitica ha luogo perché si è allentata la presa della morte*. Contro l'idea di Max Weber in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, il capitalismo deve essere connesso non con l'ascetismo protestante ma con l'improvvisa profusione di forze vitali, con la possibilità della loro crescita infinita e con la questione decisiva del controllo e della modificazione di tutti i processi vitali. Foucault aggiunge ovviamente che la biopolitica non è il primo contatto fra vita e storia: “epidemie” e “carestie” sono sempre state «due grandi forme drammatiche di questo rapporto»²⁴. La posta in gioco consiste, tuttavia, nel notare questo momento peculiare in cui «la morte comincia a non assillare più direttamente la vita»²⁵. Allora, *e soltanto allora*, il «fatto di vivere» muta da «fondo inaccessibile che emerge soltanto di tanto in tanto, nelle vicende della morte e delle sua fatalità»

²³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani e M. Zini, Milano 2005, p. 262.

²⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 125.

²⁵ Ivi, p. 126.

in qualcosa sotto il «controllo della sfera d'intervento del potere».²⁶ Allora, e soltanto allora, le «strategie politiche» possono prendersi carico della vita²⁷.

Da quel momento compare un duplice problema: 1) la proliferazione di rischi e catastrofi quotidiane sembra stringere la rete della morte intorno alle popolazioni; 2) questa proliferazione e questa stretta non si applicano soltanto alla “popolazione” umana. Torniamo qui all'espressione “in questione” che evidenziato nell'introduzione: oggi, la vita o più precisamente *le forme di vita sono in questione*, ovvero *a rischio*. Il mio scopo qui non è quello di essere un catastrofista (di seguito discuterò gli usi e gli abusi di questo termine): persino nello scenario peggiore che può verificarsi dal cambiamento climatico, la vita non si estinguerebbe. Non la vita, ma le forme di vita. Queste oscure previsioni ecologiche pregiudicano l'approccio foucaultiano alle relazioni fra politica e vita? In che misura la mancanza di una prospettiva ecologica in Foucault pregiudica la possibilità di applicare la sua teoria politica al mondo contemporaneo?

Da un lato, possiamo continuare a ritenere la posizione di Foucault ancora giusta: il potere non si è mai preso carico della vita più di oggi, e non elencherò qui i più recenti grandiosi miglioramenti della medicina e della scienza, l'ultimo organismo geneticamente modificato (OGM) della Monsanto, l'ultimo animale fosforescente prodotto da laboratori sud americani e così via. La salute è più che mai l'oggetto di nuove norme e progressi costanti. Dall'altro lato, il ritorno della morte mina il richiamo ingenuo all'«intensificazione della vita», che non può più essere l'unico fine politico. Ciò non significa che la morte diviene il cuore della politica o che le nostre società sono da ora orientate alla morte²⁸. Significa che il “controllo”, “la sfera di intervento del potere” e la via delle “strategie politiche” che tentano di prendersi carico della vita non possono esser le medesime nella società del progresso di Foucault e nella società della catastrofe che noi abbiamo ereditato. Dobbiamo ora chiederci queste due domande: Quali sono questi nuovi tipi di “controllo”? Che cosa ha sostituito o trasformato la chiamata unilaterale all'«intensificazione» della vita?

Prevenzione e precauzione

Parlo di una biopolitica della catastrofe per indicare che i governi sembrano integrare nelle loro politiche una relazione alle catastrofi passate e a venire. I governi sono naturalmente preoccupati dalla questione di come evitare i problemi ambientali. “Naturalmente” preoccupati forse non è l'avverbio adeguato, perché i disastri ecologici che si accumulano dietro di noi – come il morbo della mucca pazza, l'amianto, Chernobyl, Katrina, Fukushima – sono fenomeni ibridi, in

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ivi, p. 127.

²⁸ Sempre che una *società orientata alla morte* significhi semplicemente quanto segue: una società che prova a sfuggire alla propria morte. Tale fine certamente richiede ciò che Roberto Esposito chiama *tanatopolitica* (R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004), ovvero il potere sovrano di uccidere come modalità di produrre un'immunizzazione dello stato. Sulla relazione fra biopolitica, tanatopolitica e tecnologie, Cfr. T. Campbell, *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis 2011.

parte naturali e in parte tecnici, in parte scientifici e in parte politici. La “seconda natura” non è soltanto l’evidenza prometeica del potere umano sulla terra; è anche un nuovo problema politico che richiede nuove forme di governo: come affrontare i fenomeni ambientali ibridi delle cosiddette società del rischio? Com’è possibile evitare – e non promuovere – la loro “intensificazione”?

Per molti governi, evitare queste catastrofi richiede l’impiego del “principio di precauzione” scritto nella legge Barnier del 1995 in Francia e nella Carta dell’ambiente (2004), e a livello europeo nel trattato di Maastricht (1992). Questo principio si fonda su una definizione del rischio inteso come un evento che *può* accadere e che ci colpisce. Ma cosa significa qui *può*? Di che *possibilità* stiamo parlando? Dobbiamo distinguere fra un rischio *probabilistico*, noto come tale, da un rischio puramente *potenziale* che sfugge al calcolo anticipato e che ci immerge nell’incertezza. Il primo, il rischio probabilistico, può essere oggetto di un’azione “preventiva” facilmente giustificata, mentre un rischio potenziale dà luogo a una reazione che è più difficile da giustificare per le autorità politiche. Il “principio di precauzione” era originariamente prodotto per tener conto di questo rischio potenziale.

Analizziamo questo principio. La filosofa Catherine Larrère e l’ingegnere agronomo Raphaël Larrère definiscono i rischi potenziali come rischi probabili ma non stabiliti in modo scientifico²⁹. Mentre la *prevenzione* implica un “calcolo di ottimizzazione” o una “scelta razionale” che sarà presa per rispondere a un futuro che è concepito come fondamentalmente incerto, la *precauzione* implica una decisione su un futuro che è concepito come contestato nel presente da differenti interessi. Se c’è un rischio potenziale, l’introduzione di un’innovazione è “sospesa” per *ridurre l’incertezza*. L’effetto concreto è di ritardare l’introduzione dell’innovazione nella realtà sociale. Tuttavia, non è chiaro come le catastrofi possano essere evitate se ci atteniamo religiosamente alle definizioni del rischio offerte da filosofi e scienziati che difendono il principio di precauzione. Certamente, dobbiamo «lasciare che si sviluppino le controversie scientifiche riguardo ai rischi incorsi»³⁰. La questione di *come* li lasciamo “sviluppare” è tuttavia fondamentale. Per esempio, sin dagli anni Novanta, le battaglie politiche contro la diffusione continua di OGM sono emerse in diversi paesi europei, come anche in India e negli Stati Uniti. Dobbiamo osservare che queste battaglie hanno coinvolto attivisti e scienziati³¹. In Francia molti *faucheurs volontaires* (mietitori volontari) hanno deciso di falciare illegalmente piante OGM. Non intendo qui

²⁹ C. Larrère – R. Larrère, *Les OGM entre hostilité et principe de précaution*, in *Le Courrier de l’environnement*, n. 43 (May 2001), p. 17.

³⁰ C. Larrère – R. Larrère, *Principe de précaution*, in *Dictionnaire des risques*, a cura di Y. Dupond, Paris 2003, p. 299.

³¹ Per esempio, l’idea che l’interpolazione di un gene fra due altri geni avrà soltanto effetti locali (e non sistemici) è valida soltanto per le teorie biologiche, che riducono gli esseri viventi a informazione e codice. Queste teorie sono oggi contestate da molti scienziati che rifiutano ciò che viene chiamato il dogma centrale della biologia molecolare. Questo dogma implica che possiamo prevedere il comportamento di un organismo 1) a partire dal suo programma genetico, 2) a livello molecolare. La Nuova Cibernetica è una contestazione totale di questa teoria. Cfr. H. Maturana – F. J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Boston 1990.

spiegare gli argomenti a favore di questa disobbedienza civile, ma evidenziare soltanto un argomento dei loro oppositori: i campi OGM, affermano, devono essere “sviluppati” in natura per determinare se sono nocivi! L’argomento (se non coltiviamo OGM, i loro effetti potenzialmente negativi resterebbero incerti...) è fallace, distruggendo ogni possibile resistenza politica (come potete rifiutare gli OGM, maledetti terroristi verdi, se non sapete cosa potrebbe accadere!). Perché i sostenitori degli OGM si basano su argomenti fallaci? Perché, come abbiamo visto in precedenza, *il concetto di catastrofe non è risolvibile entro il concetto di rischio*.

Analizzando la relazione di Kourilsky e Viney sull’implementazione del principio di precauzione in Francia, Jean-Pierre Dupuy osserva che i due autori della relazione distorcono l’essenza del rischio potenziale integrandolo in un nuovo calcolo, quello del “rischio di un rischio”, un rischio probabilistico, quindi *piegando l’incertezza sul rischio e la precauzione sulla prevenzione*³². Il “rischio del rischio” è soltanto un altro modo per dire che noi conosciamo, o almeno *possiamo* conoscere, *possiamo* calcolare il pericolo, *possiamo* anticipare ciò che potrebbe accadere, controlliamo il tempo, siamo i padroni della terra! Questa prospettiva prometeica non riesce a rivolgersi alle caratteristiche *strutturali* di incertezza in relazione ai rischi contemporanei. Se non è contabilizzata, l’incertezza lascerà che la catastrofe sfuggirà alla rete concettuale del rischio. Descriviamo questa incertezza. Anzitutto, è necessario ammettere che una conoscenza rigorosa a volte arriva in ritardo rispetto l’evento disastroso. Pensiamo alla formazione del deserto, che è un evento irreversibile: quando sappiamo che la formazione del deserto ha avuto luogo, è troppo tardi per far tornare la terra adatta all’allevamento come prima³³. Come sostiene Dupuy, questo tipo di fenomeni rivela un’ignoranza oggettiva basata sulla complessità degli ecosistemi. Oltre un certo livello critico, oltre un punto critico, che noi non conosciamo, la resilienza di un sistema scompare. Quest’anticipazione impossibile riguarda ovviamente i sistemi complessi che sono soggetti ai circoli di retroazioni positive, ovvero, soggette ad amplificazioni *imprevedibili* di particolari reazioni. Tutta la letteratura scientifica sul cambiamento climatico lo sta dimostrando, insieme con ogni mutamento eco-sistemico che innesca a sua volta un degrado. Questa è la ragione per cui la rapidità del mutamento climatico, nei suoi effetti più drammatici, continua ad accelerare.

Ripetendo la domanda kantiana, cosa possiamo conoscere? È tutto incerto? Purtroppo no, posso dire. Con le nostre future invenzioni (nanotecnologie, ITER³⁴, etc.) con i nostri *incidenti programmati* (come direbbe

³² Cfr. J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris 2002, pp. 105-116.

³³ In riferimento al film di Kurosawa, che ho prima analizzato, chiamo questa situazione Sindrome delle nubi colorate.

³⁴ Questo progetto francese consiste nel mettere letteralmente il sole in una scatola, più tecnicamente nel riprodurre in una centrale nucleare la fissione nucleare che accede nel sole. Il solo piccolo problema è che per il momento gli ingegneri non possono costruire un materiale in grado di contenere questo sole artificiale...

Virilio), possiamo essere sicuri – come sostiene Dupuy – che le minacce non sono «molto improbabili» o «quasi certe» ma «inevitabili»³⁵. Questo significa che la nostra relazione alla *possibilità della catastrofe* deve essere modificata³⁶.

Cronopolitica del peggio

In Francia definiamo “catastrofista” qualcuno che è sempre sicuro che accadrà una catastrofe. Se la possibilità della catastrofe è certa, come prevenirla? La risposta di Dupuy a questa domanda è sostenere un «catastrofismo illuminato» che giustifica la necessità di prevedere il peggio. Questa previsione è necessaria se realmente vogliamo prevenire la possibilità di catastrofi. Dupuy chiarisce il paradosso che struttura la reale prevenzione della catastrofe come segue:

1) O preveniamo con successo una catastrofe, e questo non può essere registrato dopo il fatto dal momento che *non è accaduto*, come nel caso del successo di una campagna di vaccini che previene un’epidemia. Qui consideriamo la possibilità come reale: non è una fantasia, un’idea astratta, ma qualcosa già incorporato e integrato nel processo del divenire, ciò che Hegel chiama «possibilità reale»³⁷. Certamente, possono esserci diverse possibilità, diversi scenari reali fra i quali dobbiamo prendere una decisione.

2) Oppure questa prevenzione invalida logicamente il fatto di pensare la catastrofe come una *possibilità futura*. In questo caso, la possibilità viene dopo il reale, e non prima: *questa possibilità*, sempre registrata nel passato dopo il fatto, mai incorporata, *non può essere per definizione evitata!* È l’idea bergsoniana di possibilità: se immaginiamo che il possibile sia precedente al reale, è soltanto una «illusione di prospettiva»³⁸.

Vediamo il problema: se siete (consapevolmente o no) hegeliani o bergsoniani, penserete che la prevenzione della catastrofe dimostra che i pessimisti che ci minacciano con scenari cupi hanno torto, e concluderete che prevedere il peggio deve essere evitato. Comunque, Dupuy sostiene che per prevenire realmente una catastrofe dobbiamo *rendere la catastrofe “inevitabile” e presentarla come necessaria, fornendo al futuro il reale che gli manca*³⁹. Questo schema è ciò che Dupuy chiama la «profezia della sventura», la cui particolarità è di rivelarsi falsa e dire di essa che *non è accaduta*. Questa è l’autentica prevenzione: dico qualcosa al fine di non farla accadere. Il punto sarebbe quindi di lasciar cadere

³⁵ J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, cit., p. 141.

³⁶ Non sono tecnofobico. In *Das technologische Unbewusste* (in *Die technologische Bedingung – Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, a cura di E. Hörl, Frankfurt am Main 2011), ho provato a spiegare che dobbiamo rifiutare soltanto le tecnologie catastrofiche e ovviamente non tutte le innovazioni. Per esempio, l’energia solare richiede innovazione high-tech.

³⁷ Per Hegel (cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. V. Cicero, Milano 2000, pp. 303-305) la possibilità che il sultano diventi il papa non è una possibilità “reale”. Cfr. anche C. Taylor, *Hegel*, Cambridge 1975, p. 283.

³⁸ H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et Conférences*, Paris 1969, p. 115.

³⁹ J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, cit., p. 164.

la questione mal posta dell'incertezza, che sarebbe vana e contro-produttiva minimizzare, in modo da stabilire una certezza, quella del peggio.

Ciò implica un'operazione che è leggermente complessa ma realistica: pensare al futuro come qualcosa di certo e come causato da noi. Tale futuro, dice Dupuy, è *contro-fattualmente indipendente dal presente*. Spieghiamo questa idea complessa. Anzitutto, il controfattuale dipendente propone che *se* avessi fatto questo invece di quello, allora il futuro sarebbe stato diverso; in secondo luogo, il controfattuale indipendente sostituisce al "se" un "anche se": *anche se* ho avessi fatto questo, le cose non sarebbero andate diversamente. Dobbiamo quindi distinguere fra *impotenza controfattuale* e *potere causale*. Il profeta della sventura comprende il pericolo delle profezie auto-avveranti, quella specie di predizioni che direttamente o indirettamente producono se stesse per diventare vere. Dal momento che egli conosce questo pericolo, lo utilizza. Se la catastrofe non accade nel futuro, questa profezia mostra la sua efficienza in quanto atto linguistico, come una profezia etero-realizzante, verificata tramite la sua negazione, o un *performativo negativo*, mediante il quale il dire costituisce una rovina. Qui accade tuttavia una rovina, mentre agisce in modo causale nel presente su un punto contro-fattualmente indipendente da esso.

Queste analisi fanno luce su un certo tipo di attivismo. Quando i mietitori volontari agiscono per evitare la minaccia di una "contaminazione" di OGM (quando le sementi geneticamente modificate introducono il loro codice genetico in sementi che non erano destinate a essere trasformate⁴⁰), da un lato, stabiliscono un punto, quello di una situazione nella quale è certo che scopriremo noi stessi (impotenza controfattuale), e dall'altro, considerano che le loro azioni possano realmente fermare questo movimento (potere causale). Infatti, chi rimprovera questi attivisti di ostacolare la scienza pensa che l'estensione degli OGM al di là della loro area di innesto sia una semplice *possibilità incerta* e nient'altro.

Il modo in cui la Francia ha affrontato la cosiddetta influenza aviaria (causata dal H5Ni, un virus altamente patogeno) nell'inverno 2005-2006 ci permette di definire la logica generale di questa crono-politica: durante questo periodo, il governo francese ha lottato con una pandemia che *non* esisteva! La Francia mise a disposizione risorse finanziarie, maschere e vaccini incerti non in base a danni visibili, ma secondo flussi di informazione, di un ciclo continuo di informazioni probabili che si evolveva di ora in ora. È possibile fare di questo esempio un uso generale:

- 1) La nostra biopolitica attuale è una crono-biopolitica modellata su un *tipo di governo just-in-time*, che tenta di reagire alla rapidità dell'ultima informazione.
- 2) Nella sua modalità preventiva, la biopolitica della catastrofe non si concentra su un danno percepito, ma sulla *possibilità* di un danno.

⁴⁰ Sulla spaventosa creazione di "super-semi", cfr. W. Neuman – A. Pollack., *Farmers Cope with Roundup-Resistant Weeds*, *New York Times*, May 3 2010. www.nytimes.com/2010/05/04/business/energy e C. Caucutt, *Les 'super mauvaises herbes' menacent la patrie de Monsanto*, *France 24*, April 19 2009. www.france24.com/fr/20090419-super-mauvaises-herbes-menacent-patrie-monsanto-

3) A volte, però, le catastrofi accadono e si generano danni (morbo della mucca pazza, ondate di caldo, tsunami, incidente nucleare, ecc.). In queste situazioni, la crono-biopolitica muta in una *modalità regolatrice*, e agisce dopo il fatto.

4) Qui risiede l'ideale di questa crono-biopolitica: curare le ferite proprio *nel momento in cui sono inflitte*, in modo da evitare la sedimentazione di ogni trauma, o persino la ripetizione della catastrofe. Questo è un punto decisivo: nella sua modalità regolatrice, *la crono-biopolitica mantiene la sua dimensione futura proprio nella sua modalità regolativa*. Come se il punto fosse, eventualmente, quello di *evitare ciò che è accaduto e regolare quello che verrà...*

Ecopolitica ora!

Questa fantasia di *governance* ha un prezzo: dimenticare le condizioni di possibilità materiali delle catastrofi. Questo è ciò che l'attivista ambientale Vandana Shiva ci chiede di prendere in considerazione quando analizza l'impatto dello tsunami del 2004 in Asia del Sud: la regolazione crono-politica è cieca sia di fronte alle forme di distruzione che implementiamo sia alle forme di costruzione che trascuriamo. Infatti, la distruzione di mangrovie e di barriere coralline ha soppresso le barriere protettive contro uragani e tsunami. In altre parole si è verificato uno sviluppo economico che ha ignorato i «limiti ecologici» e gli «imperativi ambientali», conducendo a una «catastrofe oltre ogni immaginazione»⁴¹. Secondo Shiva, l'immersione nel flusso di informazione che alimenta la crono-politica ci ha impedito una relazione connettiva con il pianeta.

In altre parole, la biopolitica della catastrofe occulta la dimensione ecopolitica: questa forma di governo sembra prendersi cura dei rischi e della loro possibile insorgenza. Ma in realtà la gestione della politica del possibile cancella la dimensione ontologica del possibile, rendendo un'altra politica reale impossibile. Si presentano quindi due insidie da evitare se intendiamo tenere aperto uno spazio per un'ecopolitica reale: il primo consiste nel ridurre al minimo i rischi in nome di una ragioneria razionale, che risulta come minimo insufficiente. Contro questa cecità, pensare le catastrofi è utile: rompe la falsa e pericolosa ragioneria razionale che è incapace di adottare misure in relazione ai disastri ecologici futuri. Tuttavia, il pensiero catastrofico stesso corre il rischio di attivare una paura da cui non ci si può aspettare nulla, o anche peggio. Anche se questa paura proviene da sistemi di allarme ambientali che svolgono una funzione positiva, sarà in grado di evitare la possibilità di un eco-fascismo? Se consideriamo la questione delle catastrofi dal punto di vista delle loro condizioni di possibilità, credo che dobbiamo essere cauti con la relazione alla catastrofe: la relazione catastrofista alla catastrofe è un pericolo raddoppiato.

⁴¹ Cfr. V. Shiva. *Tsunami Teachings: Reflections for the New Year*, in *Z-Space*, January 23 2005, www.zcommunications.org/tsunami-teachings-reflections-for-the-new-year-by-vandana2-shiva.

In realtà, c'è una possibilità che evita entrambe queste insidie. Infatti, c'è soltanto un modo di riconoscere la realtà di una catastrofe senza fatalismo: chiedere profondi cambiamenti politici.

Anzitutto, per ogni catastrofe dobbiamo fare la necessaria distinzione fra disgrazia (che non può essere sottoposta a giudizio) e ingiustizia (che è politicamente identificabile). Uno tsunami non è un'ingiustizia, ma lo è il danno provocato dallo tsunami, perché la distruzione delle mangrovie e delle barriere coralline ha creato (o amplificato) la distruzione. Allo stesso modo ciò che è accaduto nell'impianto nucleare di Fukushima è un'ingiustizia: l'incidente era programmato.

In secondo luogo, dobbiamo nominare i danni reali invece di prevedere semplicemente i rischi e le catastrofi future. Questo atto del nominare produrrà consapevolezza e memoria, un'iscrizione memoriale capace di gettare luce sul nostro futuro. Inoltre, questo denominare ci permetterà di individuare politicamente dei torti identificabili.

Terzo, dobbiamo diffondere la rete comunicativa oltre la sfera umana, evitando così l'autismo informativo che ci soffoca.

Quarto, abbiamo bisogno di un immaginario creativo oltre il tempo-reale. La temporalità della biopolitica della catastrofe cerca di tenere l'inerzia presente nella previsione del possibile, impedendo così la possibilità di una trasformazione dell'ecopolitica. Quella politica continua a fallire, incapace di fermare la ripetizione delle catastrofi. La nostra proiezione del Peggio, il nostro martellare il concetto di rischio attraverso quello di catastrofe, non sarà sufficiente a disfare questa tanatopolitica. *Immagini di un mondo desiderabile devono ancora essere prodotte.*

Frederic Jameson scrive: «Sembra essere più semplice per noi oggi immaginare il totale deterioramento della terra e della natura piuttosto che il collasso del tardo capitalismo; forse ciò è dovuto a una qualche debolezza della nostra immaginazione»⁴². Comprendo il senso inteso da Jameson, quando afferma che è più facile per noi immaginare il peggio piuttosto che la fine del capitalismo; tuttavia, noto che il "deterioramento" (della terra) e il "collasso" (del capitalismo) hanno un punto in comune; sono entrambi termini negativi. Forse la debolezza dell'immaginazione contemporanea consiste nell'esprimere soltanto negatività, quella di Jameson (in questo passaggio), quella dei film eco-apocalittici di Hollywood, o quella di Depuy. Questa debolezza è l'obiezione decisiva che rivolgo ai catastrofisti e ai loro scenari orientati al collasso: avere un futuro richiede di desiderare di vivere, non solo di sopravvivere. Un desiderio di vivere non è possibile senza un orizzonte esistenziale e politico: non un programma che impedisce al futuro di accadere, ma un'Idea di ciò che vogliamo e l'Immaginario capace di sostenere questa Idea. Distruggere l'utopia del progresso è una (buona) cosa: lasciare inattiva la funzione della produzione di favole, tramite la quale i

⁴² F. Jameson, *The Seeds of Time*, New York 1994, p. XII.

mondi sono nati, è un'altra cosa. Parafrasando André Breton: *non è la paura della catastrofe che ci obbligherà a lasciare a mezz'asta la bandiera dell'immaginazione*⁴³.

Marco Carassai, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

✉ m.carassai@libero.it

⁴³ «Non sarà la paura della pazzia a farci lasciare a mezz'asta la bandiera dell'immaginazione» (A. Breton, *Manifesti del surrealismo*, Torino 1966, p. 13). Non sono in grado di fornire i lineamenti di una grande narrazione riformatrice in due frasi e penso che un tale lavoro dovrebbe essere un lavoro collettivo. Come dice I. Stengers abbiamo più bisogno di un "popolo di narratori" piuttosto che di una grande narrazione (I. Stengers - F. Neyrat, *Rêver l'Obscur, c'est justement défaire son opposition avec la Lumière*, in *Multitudes*, no. 41, 2010 pp. 176–84).