 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 3, pp. 403-423
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/33999

FUORI SCALA
LA *FLAT ECOLOGY* DI BRUNO LATOUR

CHRISTIAN FRIGERIO
Università degli Studi di Milano
Dipartimento di filosofia Piero Martinetti
chris.frigerio4@gmail.com

ABSTRACT
This paper aims at showing the consequences of Bruno Latour's endorsement of the anti-holist, "flat" ontology (an ontology that denies that difference in scale is an ontological difference) shared by many speculative realists. While this assumption presents notorious problems on the political side, it will be shown to have explicative and pragmatic potential when it comes to political *ecology*. After exploring his treatment of the concept of scale, which draws on Gabriel Tarde's monadological sociology, Latour's radical democraticism, for which scale depends only on the number of connections and "alliances" an actor is able to put into existence, will be compared to Timothy Morton's *hyperobjects* hypotheses, another ecology based on a peculiar treatment of the notion of scale, in order to show the advantages and the potential of Latour's *ecology of fragility*. The aim of Latour's politics is the composition of a common world, but this composition has no superior guarantor, and even Gaia, the holistic entity *par excellence*, cannot be brought into existence without an assembly of allies that Latour compares to a war declaration.

KEYWORDS
Political ecology, Latour, speculative realism, deep ecology, Timothy Morton.

1. INTRODUZIONE: PER UNA DEMOCRAZIA DELLA SCALA

Quando condotto in campo politico, il concetto di scala pare riunire le due diverse accezioni che presenta nel linguaggio comune: quella che sta per la *ratio* tra la dimensione degli oggetti e la loro resa su una mappa, e quella che indica l'estensione di un'unità spaziale o la portata di un processo. La posta etico-politica in gioco attorno al concetto di scala è il rapporto ontologico tra l'intero e la parte. Il timore che, quando la differenza tra Grande e Piccolo sia assunta – come nel caso della fisica[1] – in senso forte, come una vera *differenza ontologica*, sia quasi

[1] La realtà della differenza di scala è per le scienze un principio indubitabile. Fu probabilmente Galileo – che, secondo Richard Feynman (*The character of physical law*, The MIT Press, Cambridge 1985, p. 95), considerava questa scoperta tanto importante quanto lo stabilimento delle leggi del moto – il primo a mostrare come, per sostenere un cane grande il doppio mantenendone la robustezza, un osso otto volte più grande sia richiesto: cfr. G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Impression Anastaltique, Bruxelles 1966, pp. 122-9.

impossibile frenare la teoresi dal farla degenerare in una *differenza assiologica*, può rendere desiderabile l'elaborazione di un'alternativa: politicamente, l'assunzione che quella tra grande e piccolo sia una differenza ontologica conduce facilmente a una visione olistica, ad assegnare al tutto o all'intero una realtà maggiore rispetto a quella dell'individuale. Il vero è l'intero – la dissoluzione hegeliana del singolare in una tappa per raggiungere lo spirito assoluto riassume bene il fuoco delle paure dei pensatori che rifiutano la totalità come referente primo del discorso politico.

Negli ultimi anni, questa alternativa è stata ricercata da molti attorno a una rielaborazione del concetto stesso di scala. Tra gli altri, Deleuze è stato una fase importante per la posizione del problema in questi termini. Il "virtuale" è una modalità introdotta proprio per minare lo scarto tra Grande e Piccolo: il modello di composizione del virtuale è una sorta di mereologia differenziale nella quale la differenza di scala non indica una differenza ontologica.[2] Il noto concetto di *molteplicità* va definito precisamente come "una somma che non riunisce mai le sue parti in un tutto... Non crediamo più in una totalità originaria né in una totalità di destinazione... Non crediamo in totalità se non *accanto*. E se ci imbattiamo in una tale totalità accanto a parti, è un tutto *di* queste parti, ma che non le totalizza, una unità *di* tutte queste parti, ma che non le unifica e che si aggiunge ad esse come una nuova parte composta a parte".[3]

La pragmatica delle totalità deleuziana verrà combinata con la terminologia nata nell'ambito dello *scale debate* in geografia umana[4] per generare quella che, dopo Manuel DeLanda, viene chiamata *flat ontology*: è *piatta* quell'ontologia "fatta esclusivamente di individui unici e singolari, differenti in scala spazio-temporale ma non in statuto ontologico".[5] La vera definizione si ottiene però rovesciando quella

[2] Il virtuale definisce la *potenza* degli enti, la loro capacità massimale di affettare ed essere affetti, al di là delle limitazioni attuali; allora, la differenza non passa tra grande e piccolo, quanto piuttosto "tra le forme medie e le forme estreme" (*Differenza e ripetizione*, tr. G. Guglielmini, Cortina, Milano 1997, p. 55) – vale a dire, tra gli enti che attualizzano la propria potenza e quelli che non vi riescono. Si potrebbe dire che ogni Piccolo deve attingere alla Grandezza che gli è propria, e, una volta che vi riesce e non è separato da ciò che può, "*il più piccolo diviene l'uguale del più grande*" (*Differenza e ripetizione*, cit., p. 55). Nell'etica spinoziana-nietzschiana di Deleuze, insomma, la relazione tra grande e piccolo è sempre una *differenza interna*, un rapporto di sé con sé e mai una comparazione con una scala generale condivisa con altri enti.

[3] G. Deleuze & F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, pp. 44-5.

[4] Cfr. A. Herod, *Scale*, Londra: Routledge, 2010. A partire soprattutto dagli anni 2000, l'*actor-network theory* e la *flat ontology* retroagiranno sulla geografia umana generando diversi effetti interessanti: cfr. R. G. Smith, "World city topologies", *Progress in Human Geography*, vol. 27, n. 5, 2003, pp. 561–582; S. Marston, J. P. Jones & K. Woodward, K., "Human geography without scale", *Transactions of the Institute of British Geographers,* vol. 30, 2005, pp. 416-32; C. Collinge, "Flat ontology and the deconstruction of scale: a response to Marston, Jones and Woodward", *Transactions of the Institute of British Geographers,* vol. 31, 2006, pp. 244-51.

[5] M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, Continuum, Londra 2002, p. 47. L'espressione *flat ontology* è stata in realtà introdotta dal filosofo della scienza Roy Bhaskar, per indicare (negativamente) l'ontologia risultante dalla "fallacia epistemica" che, dopo Hume, riduce la

esplicitamente data da DeLanda: è piatta l'ontologia in cui la differenza di scala spazio-temporale non implica una differenza di statuto ontologico, in cui la scala è *relativizzata*. Da questo punto di vista, le prospettive che riconoscono solo la totalità come punto di riferimento sono marcatamente *gonfie*, perché a una scala superiore è riconosciuto un gradiente maggiore di realtà. Invece, per DeLanda il senso dell'espressione *individuo* va reso univoco: esso deve denotare lo stesso tipo di realtà, a qualunque scala sia applicato, così che si possa parlare *nello stesso senso* di individui organici, di comunità individuali e di stati individuali. Ciò che si ottiene è un unico piano ontologico costituito da una molteplicità di scale: in un'ontologia piatta "non c'è spazio per entità come 'la società' o 'la cultura' in generale. Le organizzazioni istituzionali, i centri urbani o gli stati nazione sono, in questa ontologia, non totalità astratte ma *individui sociali* concreti, con lo stesso statuto ontologico degli esseri umani individuali ma operanti su scale spazio-temporali più vaste".[6]

L'approccio deleuziano di DeLanda sarà il catalizzatore principale per la nascita dell'*assemblage theory*, un metodo che si propone di affrontare lo studio degli ambiti più diversi – dalla società all'economia, dalla politica all'archeologia – secondo una "*democrazia della scala*".[7] La deriva più famosa della *flat ontology* (d'ora in avanti, FO) segue tuttavia il suo recupero, per gli stessi motivi sia metafisici che etico-politici, da parte degli esponenti della *Object-Oriented Ontology* (OOO), in particolare Graham Harman e Levi Bryant. Ma il suo intento egalitario viene presto curvato in una direzione differente. Levi Bryant la trasforma in un principio fondamentale della OOO, riassumendola in due tesi chiave: "Primo, gli umani non sono al centro dell'essere, ma sono *tra* gli esseri. Secondo, gli oggetti non sono un polo opposto a un soggetto, ma esistono di proprio diritto, che un altro oggetto o umano si relazioni a essi o meno".[8] Similmente, Graham Harman scrive che è piatta l'ontologia che "*inizialmente* tratta tutti gli oggetti nello stesso modo, piuttosto che assumere in anticipo che diversi tipi di oggetti richiedano ontologie completamente differenti".[9] Nata per negare la realtà della scala, la FO finisce per coincidere con

realtà degli oggetti scientifici alla determinazione di *patterns* di regolarità da parte della comunità scientifica: R. Bhaskar, *A realist theory of science*, Routledge, Londra 2008, p. 57. DeLanda, grande ammiratore di Bhaskar, conserverà l'espressione pur modificandone il senso e invertendone il valore.

[6] M. DeLanda, *Intensive science*, cit., p. 117.

[7] G. Harman, "Conclusion: Assemblage theory and its future", in M. Acuto & S. Curtis (2014), *Reassembling international theory: Assemblage thinking and international relations*, Palgrave Macmillan, Londra 2014, pp. 118-30: 120. Per degli esempi di approccio all'*assemblage theory*, cfr. J. Dittmer, *Diplomatic material. Affect, assemblage, and foreign policy*, Duke University Press, Durham 2017; I. Buchanan, *Assemblage theory and method*, Bloomsbury, Londra 2020. Per un confronto tra l'*assemblage theory* e l'*actor-network theory*, cui appartiene Latour, cfr. M. Müller, "Assemblages and actor-networks: Rethinking socio-material power, politics and space", in *Geography Compass*, vol. 9, n. 1, 2015, 27-41.

[8] L. Bryant, *The democracy of objects*, Open Humanities, Londra 2011, p. 249.

[9] G. Harman, *Object-Oriented Ontology: A new theory of everything*, Pelican Books, New York 2017, p. 54.

l'affermazione della non-differenza ontologica tra umani e non-umani, una "*taxonomical flatness*"[10] opposta al "pregiudizio tassonomico", prescrivente uno sguardo vergine che, se vuole dividere il mondo in categorie ontologiche, lo faccia solo *dopo* un attento esame.

Bruno Latour è, secondo Harman, un campione della FO intesa in questo senso. Il conseguimento più importante di Latour è stato di fatto quello di indicare la via d'uscita dalla *modernità*: se moderno era chi voleva purificare natura e società, distinguendo nettamente umani e non umani, Latour mostra come in realtà non siano mai esistiti altro che *ibridi* di natura e cultura, e come il progetto dei moderni, oltre che non corrispondente alla loro reale pratica, fosse impossibile di principio.[11] Umani e non umani vengono riuniti sotto la comune natura di *attori*, enti capaci di creare effetti e apportare differenze nel mondo.

Non meno importante è tuttavia, per Latour, quello che era il senso originario della FO. Il suo è un mondo fatto di individui, dove la differenza di scala è sempre il *risultato* di uno scontro tra forze. Riassumendo l'anticipazione da parte del sociologo Gabriel Tarde (di cui avremo modo di parlare) dell'*actor-network theory* (ANT), di cui egli è stato tra i maggiori esponenti insieme a Michel Callon e John Law, Latour sottolinea due punti: "a) la divisione tra natura e società è irrilevante per la comprensione del mondo delle interazioni umane; b) la distinzione micro-macro soffoca ogni tentativo di capire come la società si possa generare".[12] Abolizione della distinzione umano e non, ma anche negazione della realtà ontologica della scala, dal momento che "le totalità non esistono che all'interno di strette reti",[13] che sono sempre il risultato del numero di alleanze che un attore è capace di stringere.

Latour, che rifiuta le ontologie della scala già dagli anni '80, inizierà in seguito al lavoro dei realisti speculativi a ricorrere alla terminologia *flat* per designare la propria prospettiva, al punto che si potrebbe dire che sia questo versante della sua ontologia piatta a fondare l'abolizione della differenza tra umani e non: "Ci sono differenze di taglia. Non esistono differenze di natura, e ancora meno di cultura".[14]

[10] M. DeLanda & G. Harman, *The rise of realism*, Polity, Cambridge 2017, p. 75.

[11] Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, tr. G. Logomarsino, Elèuthera, Milano 2009.

[12] Id., "Gabriel Tarde and the end of the social", in P. Joyce (ed.), *The social in question: New Bearings in history and the social sciences*, Routledge, Londra 2014, pp. 117-32: 118.

[13] Id., *I microbi: Trattato scientifico-politico*, tr. A. Notarianni, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 254.

[14] Id., *Non siamo mai stati moderni*, cit., p. 142. Per questo, se può essere corretto affermare con Harman (*Bruno Latour. Reassembling the political*, Pluto Press, Londra 2014, p. 81) che con la pubblicazione dell'*Enquête* (B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes*, La Découverte, Parigi 2012) Latour abbandoni in parte la *flat ontology* intesa in senso tassonomico, la piattezza intesa come relativizzazione della scala è non solo preservata ma persino ribadita nella stessa *Enquête*. Se anzi non ci sarà lo spazio per approfondire la questione, vale la pena ricordare come in quest'opera fondamentale Latour ascriva l'impressione della realtà ontologica della scala alla confusione tra due *modi d'esistenza*: quello della *riproduzione*, e quello dell'*organizzazione*,

L'interesse di questo testo si rivolgerà proprio al modo in cui tale tesi viene posta a base del suo progetto di ecologia politica. Ciò che è più significativo è che, mentre la superiorità del tutto sulla parte è spesso considerato un saldo principio ecologico,[15] Latour mostra come sia concretamente possibile sottoscrivere la realtà ontologica dell'individuo, la non-differenza tra Grande e Piccolo, e allo stesso tempo sostenere la causa ecologica. Gaia, il nome ripreso da James Lovelock per indicare una Terra vista con consapevolezza ecologica, non è una totalità, ma un individuo tra gli altri, che proprio per questo richiede di essere tutelato, chiede che, con un'azione che Latour non esita a paragonare a una dichiarazione di guerra, gli altri attori che si dispiegano sulla Terra le si alleino: il "popolo di Gaia" è un popolo *piatto* che, cosciente della fragilità della propria dea, non pretende di abbandonare il piano dell'individuale alla ricerca di una garanzia ontologicamente superiore.

2. IL TUTTO È MENO DELLA SOMMA DELLE SUE PARTI

DeLanda e gli esponenti della OOO ricorrono, per sottrarsi alle ontologie della scala, a un modello mereologico non troppo lontano da quello di Deleuze – una "strana mereologia", come la definiscono spesso, che mantiene l'esteriorità delle relazioni (gli individui esistono di proprio diritto, autonomamente rispetto alle relazioni in cui possono entrare con altri individui) ma accettando l'importanza delle *proprietà emergenti* che si presentano salendo i livelli della scala. Come scrive DeLanda, "un'ontologia piatta degli individui assume che, a ogni scala spaziotemporale, ci siano proprietà di un intero che non possono essere spiegate come una mera *somma* delle proprietà delle sue parti componenti, ma che *emergono* dalle loro interazioni causali".[16] A nessun livello di scala si passa a uno statuto ontologico diverso, ma proprietà nuove sono generate di continuo.

La piattezza invocata da Latour è d'altro tipo. Come scrive, "Non c'è cambiamento di taglia nel senso dell'apparizione di un livello superiore, e nonostante ciò ci sono cambiamenti maggiori di dimensionamento. Due definizioni interamente differenti del rapporto tra il piccolo e il grande: una attraverso incastro e inscatolamento, l'altra per connessioni e collezioni".[17] Se la strana mereologia di DeLanda e della OOO si attiene al primo modello, definibile *topografico*, Latour si vota al secondo, un modello *topologico* che traccia la strutturazione delle reti.

confusione a causa della quale l'organizzazione viene scambiata per un *organismo*, "il Grande Animale che starebbe 'dietro' l'organizzazione" (ivi, p. 421).

[15] Cfr. ad esempio J. Baird Callicott, "Animal liberation: a triangular affair", *Environmental ethics*, vol. 2, n. 4, 1980, pp. 311-38.

[16] M. DeLanda, *Intensive science*, cit., p. 137.

[17] B. Latour, *Enquête*, cit., p. 410. A dimostrazione di come le metafore impiegate influiscano fortemente sulla nostra concezione della scala, cfr. A. Herod, *Scale*, cit., pp. 46-54.

Tutti gli attori godono, nel mondo di Latour, di una "mini-trascendenza", di una *trascendenza senza contrario*, per la quale la separazione tra gli attori è reale, e la loro messa in relazione è sempre possibile, ma solo pagando il giusto prezzo per la traduzione. Per questo, più che la mereologia, il suo modello sono le nuove monadologie, come quella di Whitehead,[18] tra i filosofi più stimati da Latour, ma soprattutto quella di Gabriel Tarde, il *sociologo delle associazioni* che Latour valorizza sopra la "sociologia del sociale" derivante da Durkheim. Negli anni in cui Latour forma il proprio pensiero, la distinzione tra *micro* e *macro*-sociologia era di fatto una delle poste in gioco più alte della disciplina.[19] Se il Latour sociologo punta anzitutto a sostituire l'*asylum ignorantiae* del "sociale" con la molteplicità delle associazioni tra attori, neanche prospettive come quelle di Simmel o Goffman, che derivano la struttura sociale dalle interazioni micrologiche, sono per lui l'opzione migliore da seguire, dal momento che lo scarto ontologico tra livelli di scala è mantenuto: invece, "Tarde mantiene lo stesso metodo per tutti i livelli – non ci sono livelli ad ogni modo".[20] Era stato proprio Tarde a notare la "forma completamente *superficiale*, niente affatto *voluminosa*, quasi senza spessore" della società umana,[21] e a stupirsi di come gli stessi scienziati che negano la creazione *ex nihilo* possano sostenere la formazione, da semplici rapporti tra esseri, di nuovi enti aggiunti numericamente ai primi, quasi che a ogni livello superiore di scala si creasse qualcosa di nuovo.[22] La metafora si ferma però all'altezza della società umana, nella quale non emerge mai un reale Io collettivo: la constatazione che "vediamo gli agenti, gli uomini, molto più differenziati, più caratterizzati individualmente, più ricchi di variazioni continue, di quanto non lo siano il meccanismo governativo, i sistemi di leggi o di credenze, gli stessi dizionari o le grammatiche, che si producono con il loro concorso",[23] smonta il "pregiudizio tanto diffuso secondo cui il risultato è sempre più complesso delle sue condizioni, l'azione più differenziata degli

[18] Come scrive la compagna di viaggio di Latour, Isabelle Stengers, "Per Whitehead, le parti non costituiscono il tutto senza che il tutto infetti le parti. In altre parole, l'identità, o il *pattern* durevole, del tutto e delle parti sono strettamente contemporanei" (I. Stengers, *Thinking with Whitehead. A free and wild creation of concepts*, tr. M. Chase, Harvard University Press, Cambridge 2011, p. 174). La concezione whiteheadiana del potere è in qualche modo affine a quella di Foucault: si tratta di un potere che incita, e che, a partire da una singola *entità attuale* – il nome delle monadi che compongono il suo cosmo processuale – si diffonde ad altre entità, per definire eventualmente una *società* – termine con cui Whitehead indica le aggregazioni di entità definite, come gli atomi o gli organismi, da un *telos* comune e unificato. Qualcosa di non troppo lontano dal concetto leibniziano di "monade dominante". Per questo, Steven Shaviro (*Without criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and aesthetics*, The MIT Press, Cambridge 2012, p. 26) ha potuto attribuire a Whitehead la stessa *flat ontology* che stiamo delineando in Latour.

[19] Cfr. K. Knorr-Cetina & A. V. Cicourel (eds.), *Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro and macro-sociologies,* Routledge, Londra 1981.

[20] B. Latour, "Gabriel Tarde and the end of the social", cit., p. 126.

[21] G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, tr. F. Domenicali, Ombre Corte, Verona 2013, p. 75.

[22] Ivi, pp. 78-9.

[23] Ivi, p. 80.

agenti".[24] La metafisica tardiana della *possessione* permette di pensare un mondo di attori aventi tutti la stessa dignità ontologica, che vengono talvolta "posseduti" da altri attori, andando così a costruire qualcosa di più "grande". È sempre Tarde a notare come il prezzo della messa in relazione delle monadi sia un'omogeneizzazione, una semplificazione: conformare pesi e misure, smussare gli accenti, conversare, sono tutti fenomeni che testimoniano della perdita di "pittoresco sociale" che è condizione per la messa in relazione.[25] Dallo stesso principio vengono le affermazioni apparentemente paradossali di Latour: "il grande non è mai più che una semplificazione di un elemento del piccolo";[26] "un macro-attore è semplice almeno quanto un micro-attore, *poiché altrimenti non avrebbe potuto diventare più grande*".[27] La crescita in scala consiste nella diffusione di un elemento caratteristico di un unico attore a molti altri, elemento che dev'essere sufficientemente semplice perché questi lo trovino appetibile.

Latour trae da Tarde la visione di "un ordine sociale costantemente minacciato dalla decomposizione immediata perché nessun componente ne è pienamente parte. Ogni monade fuoriesce l'essere artificiale di ogni ordine 'superiore', avendo prestato alla sua esistenza solo una piccola parte, una *facciata* di sé [...] Il sociale non è l'intero, ma una parte, e una parte fragile per giunta".[28] Va detto però che, mentre dichiara di voler abolire la distinzione tra livelli, Latour sembra mantenere un certo favore verso il *micro*: frasi come "il piccolo è sempre anche il più complesso",[29] "il più piccolo è sempre l'entità più grande che ci sia",[30] "Il grande è più piccolo del piccolo, il quale non è piccolo ma distribuito",[31] paiono riflettere una propensione ad assegnare al piccolo, all'individuale, un coefficiente di realtà superiore. Come scrive Harman, "non c'è un reale 'macro-livello' per Latour, solo micro-livelli più o meno grandi".[32]

Questa è forse la più grande ambiguità del suo trattamento del concetto di scala: mentre Whitehead definisce l'entità attuale come l'unità minima dotata di una certa unitarietà di *telos* o di condotta, e mentre Tarde definisce le sue monadi grazie al

[24] Ibid. Cfr. D. Debaise, "Une métaphysique des possessions: Puissances et sociétés chez Gabriel Tarde", *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 60, n. 4, 2008, pp. 447-460. Questo è ciò che Tarde definisce anche *conversione*, "la trasformazione interna di un elemento posseduto, non dal suo quasi-disegno personale, ma da quello di un altro"; G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, cit., p. 112.

[25] Ivi, p. 82.

[26] B. Latour, "Gabriel Tarde and the end of the social", cit., p. 127.

[27] M. Callon & B. Latour, "Unscrewing the big Leviathan: How actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so", in K. Knorr-Cetina & A. V. Cicourel (eds.), *Advances in social theory and methodology*, cit., pp. 277-304: 299.

[28] B. Latour, "Gabriel Tarde and the end of the social", cit., p. 127.

[29] Ivi, p. 119.

[30] Ivi, p. 123.

[31] Id., *Enquête*, cit., p. 418.

[32] G. Harman, *Bruno Latour: Reassembling the political*, cit., p. 119.

dispositivo matematico dell'infinitesimale, Latour pare invece mancare di un criterio stabile per l'unitarietà di un attore, che si definisce solo attraverso il risultato di scontri tra forze. La sua è una monadologia nella quale l'armonia più che prestabilita è *post*stabilita,[33] creata a forza di conflitti: che gli attori siano isomorfi "non significa che tutti gli attori hanno la *stessa* dimensione ma che *a priori* non c'è modo di decidere la taglia, dato che questa è la conseguenza di una lunga lotta".[34] Non c'è modo di sapere in anticipo quale sarà il risultato della lotta. Latour fa risuonare il grido spinoziano-deleuziano che *non sappiamo cosa può un corpo*[35]: la scala arriva solo *alla fine*, su essa non dobbiamo dire nulla in anticipo.

È per questo che l'unico criterio cui può appellarsi Latour è l'"interdefinizione degli attori" in un conflitto tra forze.[36] Latour sostiene un "principio pragmatista" secondo il quale l'essenza è esistenza, l'esistenza è azione, e un attore è completamente definito dai suoi effetti sul resto del mondo. Harman scrive: "Proprio come David Hume sostiene che gli 'oggetti' non siano che fasci di qualità, Latour pare pensare che essi siano semplicemente fasci di azioni".[37] La definizione di attore è non a caso quella, semiotica, data da Greimas: è un attore qualunque unità di discorso sia *investita* di un ruolo.[38] Gli effetti esistono indipendentemente dalla loro ascrizione a un attore; per usare uno degli esempi più controversi di Latour, la gente moriva anche prima che Koch isolasse il bacillo della tubercolosi nel 1882. Ma sarebbe un anacronismo affermare che Ramses II sia morto di tubercolosi, proprio perché quel bacillo non era ancora stato scoperto, nessun ruolo gli era ancora *ascritto*, dunque non esisteva in quanto attore.[39] Il *plasma* – il nome

[33] B. Latour, *I microbi*, cit., p. 211. Lo stesso agonismo monadologico si trovava già in G. Tarde, *Monadologia e sociologia*, cit., p. 66.

[34] M. Callon & B Latour, "Unscrewing the big Leviathan", cit., p. 280.

[35] B. Latour, *Enquête*, cit., p. 421

[36] Id., *I microbi*, cit., p. 16.

[37] G. Harman, *Bruno Latour: Reassembling the political*, cit., p. 49.

[38] M. Callon & B. Latour, "Unscrewing the big Leviathan", cit., pp. 301-2n.

[39] B. Latour, "On the partial existence of existing and nonexisting objects", In L. Daston (ed.), *Biographies of scientific objects*, Chicago University Press, Chicago 1999, pp. 248-9. Questa tesi, tra altre, ha portato a Latour accuse di "impostura intellettuale" (A. Sokal & J. Bricmont, *Imposture intellettuali. Quale deve essere il rapporto tra filosofia e scienza?*, tr. F. Acerbi, Garzanti, Milano 1999), e l'ha reso uno dei simboli del postmodernismo più sfrenato (M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Bari 2012, pp. 44-5), prima che i realisti speculativi lo erigessero a bandiera di un ritrovato realismo (G. Harman, *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*, Re-press, Melbourne 2009). La controversa posizione di Latour è sostenuta da una complessa metafisica del tempo; a quella "lineare", Latour aggiunge una dimensione "sedimentaria" del tempo: se il tempo moderno è una freccia unidirezionale, il tempo amoderno di Latour è una *spirale*, nella quale il presente ha la capacità di retroagire attivamente sul passato, modificandolo (cfr. B. Latour, *Pandora's hope. Essays on the reality of science studies*, Harvard University Press, Harvard 1999, p. 171; id., *Non siamo mai stati moderni*, cit., p. 99). A chi chiede se i germi fossero lì anche prima che Pasteur li scoprisse, serve dare la risposta, paradossale solo dal punto di vista di una causalità lineare, che "Dopo il 1864 i germi erano sempre stati lì" (id., *Pandora's hope*, cit., p. 173): come riassume Gérard De Vries (*Bruno Latour*, Polity, Cambridge 2016, p. 134), "qualunque cosa rendesse acido il latte

del "reale" latouriano, lo sciame di azioni ed effetti sul cui sfondo degli oggetti definiti si stagliano – procede indipendentemente dalla nostra copertura concettuale; questo però, a differenza del sensibile passivo e atomistico di Hume che attende i "principi della natura umana" per darsi forma, mostra una certa tendenza a organizzarsi da sé: è questo che Latour intende con *interdefinizione* degli attori. Non è una questione arbitraria che, una volta conseguiti gli strumenti tecnici e teorici adeguati, chi attribuisce certe morti all'azione dei germi debba infine averla vinta. Non è un caso che le teorie di Pasteur siano state in breve tempo accettate dall'ambiente scientifico francese e poi europeo. Pasteur aveva degli *alleati* ben più potenti dei suoi avversari: i microbi stessi che cercava di identificare, e la cui realtà egli contribuisce a corroborare. Come scrive Latour, "realtà, come suggerisce la parola latina *res*, è ciò che resiste. A cosa resiste? Alle *prove di forza*. Se, in una certa situazione, nessuno scettico può modificare la forma di un nuovo oggetto, allora esso *è* realtà, almeno fino a che le prove di forza non vengano modificate".[40] Non è del tutto corretto dire che i microbi esistessero prima della loro scoperta; eppure, alla luce di una certa strumentazione, di certi esperimenti e anche di certi interessi dell'Accademia, della società francese e del movimento igienista, il microbo, quell'attore i cui contorni furono definiti da Pasteur per primo, resistette a tutte le prove di forza, divenendo pienamente reale.

Colpisce il *liberalismo* della concezione latouriana di attore: contano come attori a pieno titolo gli atomi, gli scienziati, i microbi, i fiumi, la CO2, i biotopi, Topolino, Aramis e Cristo – qualunque cosa, purché abbia effetti che gli siano ascritti. Lontano da ogni fondamentalismo – il suo principio di *irriducibilità* stabilisce proprio che niente sia riducibile a nient'altro, salvo che con il dovuto lavoro[41]: niente è riducibile neanche a supposti atomi o monadi – l'unità degli attori dipende solo dalla loro interdefinizione, dalla capacità di obbligare gli altri ad assegnargli un ruolo, ad ascrivergli una serie di quegli effetti che compongono il plasma. Ne consegue anche che il criterio d'unità non può essere una certa dimensione.[42] Ma più che risolvere

prima di Pasteur *diventò* 'acido lattico' – un essere con nuove caratteristiche, ovvero un essere visibile all'occhio umano e che può essere isolato, cosparso e trasportato – solo dopo esser stato tradotto negli esperimenti di Pasteur".

[40] B. Latour, *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, tr. S. Ferraresi, Edizioni di Comunità, Milano 1998, p. 124.

[41] Id., *I microbi*, cit., p. 203.

[42] Neppure quella infinitesimale di Tarde. Più che al calcolo infinitesimale, Latour pare avere a modello la matematica frattale di Mandelbrot, che definendo gli oggetti frattali parla di "omotetia interna": un certo uso della matematica permette di modellizzare fenomeni come una cascata o un fuoco d'artificio, eventi a stadi successivi in cui ogni stadio genera dettagli più piccoli ma della stessa forma del precedente. Studiando le coste, secondo Mandelbrot, si notano gradi di irregolarità che corrispondono alle diverse scale ma mantengono le stesse proprietà topologiche: aumentando l'ingrandimento, da baie e penisole si notano sotto-baie e sotto-penisole (B. Mandelbrot, *Gli oggetti frattali: forma, caso e dimensione*, tr. R. Pignoni, Einaudi, Torino 1987, pp. 26-7). L'omotetia interna toglie senso alla distinzione tra scale: ad esempio, mentre secondo Mandelbrot la termodinamica e la fisica quantistica tendono a sottovalutare la potenza del caso facendolo intervenire solo a livello

il problema, questa idea lo complica. Visto il liberalismo con cui lascia che siano gli attori stessi a definirsi tra di loro, non si capisce perché egli insista tanto sull'assenza di unitarietà del capitalismo, di Dio, del sociale o di Gaia, attori pretesi globali ma che, sostiene Latour, restano locali in ogni punto.[43] Si potrebbe certo pensare che esistano totalità di diverso tipo: lo stesso DeLanda, mentre rifiuta i discorsi riguardanti 'il Mercato' come imperniati attorno a una mera generalità reificata, accetta la possibilità di comunità, organizzazioni e stati *individuali* dotati di proprietà emergenti.[44] Ma sembra difficile negare al capitalismo o a Dio quella specificità di funzionamento che dovrebbe definire un attore a pieno titolo.

Questa aporia potrebbe essere letta come il riflesso di un'altra, che si colloca a livello della metodologia stessa: la sociologia *laissez-faire* di Latour mantiene che "Il compito di definire e ordinare il sociale dovrebbe essere lasciato agli attori stessi"[45]; egli arriva a proporre di rovesciare il famoso grido di Marx: "Gli scienziati sociali hanno *trasformato* il mondo in vari modi; il punto, tuttavia, è *interpretarlo*".[46] Eppure, se *non siamo mai stati moderni*, è perché l'immagine che i moderni si davano di sé e del proprio operato era solo una metà della loro pratica effettiva: svelare l'altra metà di questa immagine – quella che, prima di "purificare" delimitando natura e società, "mescola" creando incessantemente ibridi – è il modo in cui Latour spera di favorire il passaggio dalla modernità all'ecologia. Questa oscillazione etica tra una vocazione liberalista e descrittiva, che mira a lasciare esistere più che giudicare, e una pienamente performativa, che acceleri la creazione del "popolo di Gaia", spiega forse perché Latour, che di principio dovrebbe garantire piena realtà ad attori come il capitalismo o Gaia, sia riluttante a farlo.

Latour non risolve mai davvero questa aporia. Anziché disinnescarla, possiamo suggerire di limitarne la portata. Sosterremo che la negazione dell'unità attoriale sia controproducente quando applicata, ad esempio, al capitalismo: con le parole di Benjamin Noys, ciò che Latour non coglie è che "essere immanenti al capitale non significa essere completamente determinati da esso; ciò detta invece il bisogno di lottare su quel terreno se lo si vuole rovesciare";[47] così, "la dissoluzione meramente

microscopico, l'omotetia dei frattali permette di pensare l'intervento del caso a qualsiasi scala (ivi, pp. 46-7). Per questo Latour definisce *frattale* il diritto, caratterizzato dalla *superficialità*, capacità di mobilitare il *corpus* della legge come una totalità all'interno di casi che sono sempre particolari, di passare dal particolare alla totalità senza riguardo per la scala considerata: (B. Latour, *La fabrique du droit. Une etnographie du Conseil d'État*, La Découverte, Parigi 2002, p. 275). Latour arriva a impiegare la terminologia *flat* per definire il diritto: "la verità giuridica è talmente leggera e piatta [*plate*] che non può essere afferrata da chi intende andare al fondo delle cose" (ivi, p. 285).

[43] Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, cit., p. 159.

[44] M. DeLanda, *Deleuze: History and science*, Atropos Press, New York 2010, p. 7.

[45] B. Latour, *Reassembling the social. An introduction to actor-network theory*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 23.

[46] Ivi, p. 42.

[47] B. Noys, *The persistence of the negative. A critique of contemporary continental theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, p. 86.

verbale del capitalismo da parte di Latour ci lascia ancora più vulnerabili al capitalismo".[48] Sostenere che "il capitalismo non esiste"[49] non aiuta certo né a interpretare una serie di effetti negativi che, ascrittigli o meno, sono pienamente operanti, né ad elaborare strategie alternative.

Al contrario, quando questo rifiuto viene applicato all'ecologia, esso può assumere un potenziale, sia esplicativo che pragmatico, che giustifica il discrimine di Latour. Rifiutare di vedere Gaia come un super-organismo o un iperoggetto spiega da una parte come la sua realtà possa essere ignorata da molti, offrendo un'interpretazione efficace, ad esempio, dell'uscita degli Stati Uniti dagli accordi di Parigi nel 2017; dall'altra, associare il "grande" non alla robustezza ma alla fragilità e alla necessità di tutela, trasforma Gaia in qualcosa come una *minaccia fragile* che chiede il nostro aiuto per rendersi ancora più incombente. Gaia abbisogna di alleati per convincere anche i più scettici: la sua è una guerra che non è detto sia destinata a vincere, e questa convinzione ontologica potrebbe agire da incentivo ad abbandonare il quietismo climatico in favore di un'attitudine attiva. Dopo aver illustrato più a fondo il trattamento latouriano del concetto di scala, verificheremo questa ipotesi, sondando il confronto di Latour con l'ipotesi di Gaia.

3. AL DI LÀ DEL GRANDE E DEL PICCOLO

"Tutte le differenze di livello, dimensione e portata sono il risultato di una battaglia o di una negoziazione".[50] La via maestra per la vittoria di tale battaglia è la chiusura di una *scatola nera*: la fissazione di un concetto scientifico che, da quel momento, sarà quasi impossibile mettere in discussione.[51] Nessuno ha più seriamente dubitato dell'esistenza dei germi dopo il lavoro di Pasteur, e la chiusura della scatola diventa tanto più ermetica quanti più alleati Pasteur riesce a radunare. Tentare di aprirla resta una possibilità; ma a costo di quale mobilitazione di forze? La Francia, l'Europa e poi il mondo vengono *pasteurizzati*. Quel singolo attore che è Pasteur diventa una *monade dominante*, si estende all'interno della rete, ne tocca, grazie alla mediazione dei suoi alleati, sempre più punti. Pasteurizzazione significa che, in un senso molto concreto, *la dimensione di Pasteur aumenta*, egli *diventa* grande, si trasforma letteralmente in un gigante da attore tra gli altri che era, perché i microbi sono alleati così potenti che forzano tutta la rete a chiudere la loro scatola e tutta la Francia a pasteurizzarsi: "Un attore cresce con il numero di relazioni che può, come diciamo noi, mettere in scatole nere... i macro-attori sono micro-attori seduti su una pila di molte scatole nere".[52]

[48] Ivi, p. 87.
[49] B. Latour, *I microbi*, cit., p. 222.
[50] M. Callon & B. Latour, "Unscrewing the big Leviathan", cit., p. 278.
[51] Cfr. B. Latour, *La scienza in azione*, cit., p. 7.
[52] M. Callon & B. Latour, "Unscrewing the big Leviathan", cit., pp. 284-5.

Una volta chiusa, la scatola nera funge da "punto di appoggio" perché i suoi alleati possano estendere la propria rete di alleanze. In laboratorio, fenomeni che fuori sembrano enormi e incontrollabili vengono resi piccoli e dominabili, come accade ai microbi al microscopio di Roux. L'efficacia delle scienze segue il principio della *leva*: "Come per la leva di Archimede, il punto di appoggio del laboratorio sui microbi addomesticati consente uno *spostamento reale* del mondo".[53] Nel racconto di Plutarco, la leva permette ad Archimede di riorganizzare l'esercito siracusano dimensionando le macchine a sua difesa; con un esempio ancora più forte, è un salto di scala enorme quello che permette a una manciata di uomini armati di taglierini di causare il crollo delle torri gemelle.[54] Così, "la metafora della leva, del rapporto tra piccolo e grande che la leva permette di calcolare, definisce l'efficacia del laboratorio e la relazione che esso istituisce con le cose modificandole in modo così radicale".[55] È un impressionante *cambiamento di scala* quello che segue la chiusura di una scatola nera. Un fenomeno viene prelevato dal mondo *a scala uno*, per essere tradotto in laboratorio, dove è lavorato grazie alle apparecchiature, ritradotto in scala uno per verificare i risultati di questa manipolazione, condotto di nuovo in laboratorio per ulteriori modifiche, e così via. Come Latour scrive alla sua corrispondente immaginaria, "Quando le diranno che il piccolo contiene il gande, che il locale contiene il globale, che un minuscolo cambiamento in un calcolo o in una teoria permette di modificare forze immense e di ottenere enormi effetti, non dimentichi mai di ripercorrere questo movimento incredibilmente astuto che spiega attraverso deviazioni e composizioni i continui sconvolgimenti introdotti dai laboratori nel corso usuale delle nostre pratiche".[56]

Lo stesso principio si applica alla politica: concretamente, un macro-attore è un attore che acquisisce il diritto di parlare a nome di altri. Il leviatano è un attore come

[53] Ivi, p. 117. Cfr. ivi, p. 97: "Questo gioco fra minimo e massimo colpisce i contemporanei: un microparassita può uccidere un bue o un uomo milioni di volte più grande di lui; pochi uomini, nel chiuso dei loro laboratori, possono acquisire, in una generazione, maggiori conoscenze sui microbi di tutta l'umanità nell'alba dei secoli... doppia sproporzione. L'infinitamente piccolo ci ha ucciso per migliaia d'anni e l'impegno di pochi uomini è stato sufficiente per capirne i meccanismi".

[54] Id., *Reassembling the social*, cit., p. 203. Lo stesso principio di leva si applica alle innovazioni tecniche. Se i risultati ottenuti in laboratorio possono affettare l'intera società, è grazie alle "catene di traduzione che trasformano un problema globale (la città, il secolo) in un problema locale (la cinematica, i trasporti continui) attraverso una serie di intermediari che... obbligano quelli... che sono interessati nel problema globale a interessarsi, attraverso degli spostamenti quasi impercettibili, alla soluzione locale" (id., *Aramis, or the love of technology*, tr. C. Porter, Harvard University Press, Cambridge 1996, p. 32). Il problema locale si stabilisce come "il punto di passaggio obbligato che risolverà i grandi problema dell'epoca" (ibid.). Per questo a un progetto tecnico è fondamentale la *creazione di interessi*: un problema globale può essere risolto solo se un numero sufficiente di attori viene attratto da una situazione locale, che – come la leva in laboratorio rispetto alle macchine difensive – modellizza il problema.

[55] Id., *Cogitamus. Sei lettere sull'umanesimo scientifico*, tr. R. Ferrara, Il Mulino, Bologna 2013, p. 121.

[56] Ivi, p. 124-5.

gli altri, ma cui, attraverso contratto, gli attori hanno ceduto il potere di parlare in loro vece. Il leviatano è chi ha avuto la forza di tradurre gli altri attori nella propria lingua, estendendo la propria rete. Questo fragile prestito di forza è ciò che, in *Irriduzioni*, Latour definisce *potenza*. Il leviatano conterrebbe 'in potenza' tutte quelle forze che ha soggiogato. Con la potenza comincia non solo l'ingiustizia, ma la confusione descrittiva, perché "*nessuno arriva più a distinguere un attore dagli alleati che lo rendono forte*".[57] L'efficacia di Pasteur ha del miracoloso perché l'enorme rete che ha saputo formare viene scambiata per l'"oggettività" della batteriologia. Allo stesso tempo, scomparso il grande, scompare in prospettiva anche il piccolo. Il "sentimento di piccolezza" deriva solo dal mancato accesso ai *luoghi d'inscrizione* – tipicamente, gli uffici – dove si riscrivono e si ridistribuiscono i ruoli.[58] Questa è la differenza reale da cui nascono i discorsi su una differenza di scala che è solo una risultante. È sulla – talvolta vertiginosa – differenza tra chi ha accesso a questi luoghi e chi non lo ha che si giocano le critiche alla "dominazione": come scrive Latour, "tutto è piatto, ma ci son pure, in fin dei conti, un alto e un basso".[59]

Ma, così come il capitalismo pur estendendo la propria rete resta locale in ogni punto, l'acquisita dimensione del leviatano resta assolutamente precaria e dipendente dal volere del resto della rete. La potenza è sempre meno di una conquista; piuttosto, è un fragile prestito: "Una forza non può *farsi dare* le forze che allinea e convince. Non può per definizione, che *farsi prestare la loro collaborazione*".[60] La potenza viene sempre meno da una singola forza che da molte debolezze che si uniscono sotto lo stesso segno. Con un'esclamazione degna di La Boétie, il Latour politicamente più ardito afferma che potenti sono quelli che "si credono universali [ma] che non hanno altra forza se non quella che noi stessi vogliamo dar loro".[61] La potenza è effetto, illusione ottica, ed è sufficiente mostrarla come risultante da un'alleanza di debolezze per disperderla. In questo senso non è scorretto definire Latour "il democratico massimo in filosofia".[62] Un attore non ha

[57] Id., *I microbi*, p. 223.

[58] Id., *Enquête*, p. 424.

[59] Ivi, p. 424.

[60] Id., *I microbi*, cit., p. 223.

[61] Ivi, p. 224.

[62] G. Harman, *Prince of networks*, cit., p. 91. Può essere d'interesse un esempio di come porre il concetto di scala al centro di un progetto di prassi non sia qualcosa di astruso quanto potrebbe sembrare. Nella nostra esperienza quotidiana, la relatività della scala è stata ampiamente concretizzata dalla digitalizzazione. In un articolo collaborativo che Latour scrisse nel 2012, la pratica del *profiling* si basava proprio sulla corrispondenza di un attore con una rete: un dottorando è un attore che *inviluppa* un insieme di attributi – ricerche, pubblicazioni, trascrizioni di convegni – il cui contenuto viene riassunto in una notazione abbreviata. Internet in qualche modo *appiattisce* il mondo, permettendo salti di scala istantanei, senza che scale diverse corrispondano più a livelli ontologici diversi: "è proprio questo che l'incredibile estensione degli strumenti digitali sta facendo alle stesse nozioni di 'individuo' e 'intero'... Anziché dover scegliere e dunque saltare dagli individui agli interi,

potenza – vale a dire, non ha *grandezza* – che quella che gli abbiamo prestato noi. Quella che il primo Latour chiama *giustizia* è la dispersione della potenza, la restituzione di ogni forza a se stessa, il ristabilimento della democrazia. *La giustizia è l'abolizione della differenza di scala* – o almeno, della differenza ontologica che questa è spesso assunta comportare.

Come già detto, la constatazione che la servitù sia volontaria non porta a molto se non accompagnata da una prassi politica effettiva. Ma l'imponenza dello spirito democratico di Latour non si capisce che quando la democrazia viene, come egli auspica, *estesa alle cose stesse*: è in ambito ecologico che il democraticismo di Latour si mostra più fruttuoso.

4. ECOLOGIA DELLA FRAGILITÀ

Il concetto di scala riassume, per Latour, gran parte delle poste in gioco della politica odierna. L'*antropocene* è l'era in cui, per la prima volta, non è assurdo porre l'influenza dell'azione umana "*sulla stessa scala*" di quella di inondazioni, tornado e terremoti.[63] Allo stesso tempo, l'antropocene rende obsoleta l'opposizione tra Locale e Globale; mentre la modernità restava intrappolata nella tensione tra un movimento mondializzante che vede la terra come un Globo, come un intero, e una risposta Locale che resuscita tribalismi e rinsalda le frontiere, oggi "dobbiamo confrontarci con quello che è letteralmente un problema di dimensioni, di scala e di insediamento: il pianeta è *troppo piccolo e limitato* per il globo della globalizzazione; ed è *troppo grande*, infinitamente troppo grande, troppo dinamico e complesso per essere contenuto nelle frontiere ristrette e limitate di una

dal micro al macro, si occupa ogni tipo di altra posizione, riarrangiando costantemente il modo in cui i profili sono interconnessi e sovrapposti" (B. Latour, P. Jensen, T. Venturini, S. Grauwin & D. Boullier, "'The whole is always smaller than its parts': a digital test of Gabriel Tarde's monads", *The British Journal of Sociology*, vol. 63, n. 4, 2012, pp. 590-615: 595). Si potrebbe aggiungere che, anche in campo informatico, è grazie all'opera di una *monade dominante* che l'aumento di scala ha luogo. Un *influencer* è letteralmente un gigante dei social, che presta le proprie dimensioni, ad esempio, a delle marche di abbigliamento. Ma si potrebbe dire che anche il recente assalto a Capitol Hill sia dovuto all'operato di una monade dominante, dalla quale molte altre sono state, per usare il termine di Tarde, *possedute*. Qui si vede anche, però, l'intrinseca fragilità della dimensione acquisita con un prestito di potenza. Trump viene ridotto a una formica sociale dopo il suo *ban* da parte di colossi come Twitter, Facebook e Snapchat: il legame della monade dominante con quelle che le prestavano la propria potenza viene reciso di netto, con lo stesso semplice click che aveva causato una vera sommossa. Mentre è evidente la pericolosità di un precedente del genere, che spinge oltretutto a chiedersi chi siano i veri giganti della rete, questo caso non solo mostra come le esclamazioni politiche di Latour non siano del tutto infondate, ma permette anche di pensare a vari modelli di *prassi virtuale*, di una lotta contro la scala (nei termini latouriani, una lotta per la giustizia) che passi attraverso i nuovi strumenti digitali.

[63] B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, tr. D. Caristina, Meltemi, Milano 2020, p. 172; id., *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, tr. N. Manghi, Rosenberg & Sellier, Torino 2019, p. 124.

qualsivoglia località. Siamo tutti doppiamente travalicati: dal troppo grande come dal troppo piccolo".[64]

Come superare l'opposizione tra Grande e Piccolo, tra Globale e Locale? Un diverso "attrattore", oltre ai due che definivano il fronte di modernizzazione, deve essere istituito. Il suo nome è quello che Latour ricava da James Lovelock: *Gaia*, la dea-terra. È vero che Gaia tende a essere associata ad un punto di vista olistico, che riconosca la realtà ontologica della scala: lo stesso Lovelock considera Gaia "la più grossa creatura vivente sulla terra", della quale noi siamo solo una "piccola parte",[65] e più in generale, rispetto all'etica tradizionale, "Dal momento che l'ecologia si focalizza sulle relazioni tra e in mezzo alle cose, essa inclina i suoi studiosi verso una visione più olistica del mondo".[66] Eppure, nella lettura di Latour, il problema dell'ecologia è: "*come seguire le connessioni senza essere* per questo *olista*?".[67]

L'olismo diventa il bersaglio di Latour quando egli confronta il progetto dell'ecologia politica con il robusto monismo della *deep ecology*: come scrive il suo alfiere, "L'interconnessione intrinseca, nel senso di relazioni interne anziché esterne, caratterizza l'ontologia ecologica".[68] L'errore di questa prospettiva risiede per Latour nel decidere *a priori* che *tout se tient*, che tutto è connesso. Invece, la sua "ignoranza della totalità" è ciò che salva l'ecologia politica, "in quanto non le permette di ordinare all'interno di un'unica gerarchia i piccoli umani e i grandi strati di ozono, o i piccoli elefanti e gli struzzi di taglia media. 'Grandezza' e 'piccolezza' sono rinegoziate".[69] Nella "città ecologica", che non demarca più umani e non-umani, la scala è rinegoziata anche dal punto di vista etico: laddove la *petitesse* etica starebbe nel "sapere che una cosa ha o, al contrario, non ha legami con un'altra", e nel saperlo assolutamente – come la *deep ecology*, che in questo senso è non solo superficiale ma marcatamente *petite*[70] – lo stato di *grandeur* "richiede un'incertezza profonda sulla natura degli attaccamenti, sulla loro solidità e la loro ripartizione, in quanto non prende in considerazione altro che mediatori che devono essere trattati ciascuno secondo la propria legge".[71] L'appello etico di Latour si risolve in un'ecologizzazione del grido deleuziano: "Non sappiamo cosa può un ambiente".[72]

Tutto lo sforzo dell'ecologia politica latouriana consiste nello scollare Gaia da una concezione olistica, che dia la totalità per predefinita, in favore di un'attitudine

[64] Id., *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, tr. R. Prezzo, Cortina, Milano 2018, pp. 25-6. In questo libro, senza cambiare il contenuto del concetto, Latour preferirà il nome di *Terrestre* per l'attrattore che nelle opere precedenti chiamava Gaia.

[65] J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, tr. V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 50, 56.

[66] J. Baird Callicott, "Animal liberation", cit., p. 321.

[67] B. Latour, *La sfida di Gaia*, cit., p. 147.

[68] A. Naess, "Spinoza and Ecology", *Philosophia*, vol. 7, n. 1, 1977, pp. 45-54: 47.

[69] B. Latour, *Essere di questa terra*, cit., p. 52.

[70] Ivi, p. 57.

[71] B. Latour, *Essere di questa terra*, cit., p. 57.

[72] Ivi, pp. 56-7.

che lasci che gli attori stessi dispieghino i propri legami: "Più generalizzate la nozione di intenzionalità a tutti gli attori, meno scoprirete intenzionalità nella totalità [...] Con Gaia, Lovelock non ci chiede di credere a una sola Provvidenza, ma a tante Provvidenze quanti sono gli organismi sulla Terra".[73] La concezione lovelockiana della terra è anti-sistemica: esistono certamente degli effetti di controllo e *feedback*, ma questi non sono riassumibili in un attore unico – salvo, ovviamente, che a costo di una dispendiosa traduzione degli attori in un linguaggio unificato – poiché ogni essere piega l'ambiente intorno a sé secondo i propri interessi: "è in questo senso che non ci possono essere, a rigor di termini, parti. Nessun agente sulla Terra è semplicemente sovrapposto a un altro come un mattone giustapposto a un altro. Su un pianeta morto, i pezzi sarebbero posti *partes extra partes*, non così sulla Terra. Ogni *agency* modifica le sue vicine, seppure molto leggermente, per rendere la propria sopravvivenza un po' meno improbabile".[74]

Mentre la concezione classica della Natura la vedeva composta di livelli e strati, e credeva possibile muoversi tra questi secondo un ordinato processo di *zoom*, Gaia "sovverte i livelli".[75] In questo senso, Latour arriva a reclamare la "*fine della 'natura'* intesa come concetto che ci consentirebbe di riassumere i nostri rapporti con il mondo e di pacificarli".[76] L'ecologia stessa si definisce "non come la politica che prende in considerazione la Natura, ma piuttosto come la fine della Natura che fungeva da consorte della politica".[77]

Latour è di fatto uno dei più noti ecologisti ad aver posto l'esclusione del concetto di natura come prerequisito di una fondazione seria dell'ecologia. Insieme a lui andrebbe citato Timothy Morton,[78] per il quale la natura non esiste come ente indipendente e durevole: essa funge al massimo da punto focale di certe attitudini ideologiche prodotte dall'*agrilogistica*, quella "macchinazione" durata 12000 anni con la quale l'uomo si sarebbe creato un ambiente ciclico e prevedibile, un'unità

[73] Id., *La sfida di Gaia*, cit., p. 151.

[74] Ivi, p. 148-9.

[75] Ivi, p. 158.

[76] Ivi, p. 66.

[77] Ivi, p. 80.

[78] Confronti tra Latour e Morton (ai quali viene talvolta aggiunto Žižek) come ecologi "senza natura" sono già stati tentati, per quanto non concentrandosi sul concetto di scala. Ad esempio, Anthony Paul Smith (*A non-philosophical theory of nature. Ecologies of thought*, Palgrave Macmillan, Londra 2013, cap. 10), oltre a sostenere che il concetto di natura abbia ancora un ruolo da giocare in ecologia, ritiene la critica di Morton più stringente di quella di Latour, perché, primo, Latour rifiuta di considerare il ruolo giocato dal capitalismo, e così anche avesse successo nel creare un'ecologia senza natura si tratterebbe di un'ecologia politica ancora interna al sistema capitalistico; secondo, Latour toglierebbe alle scienze tutta l'autorità della Scienza, privandole così di ogni potere di mettere in discussione la filosofia, e in particolare il parlamentarismo che resta per Latour un principio inattaccabile (ivi, p. 160). Cfr. anche S. McGrath, "Why political ecology cannot let go of nature", *Analecta Hermeneutica*, vol. 10, 2018, pp. 1-15; J. H. Sherman, "Reading the book of nature after nature", *Religions*, n. 11, 2020.

armonizzata, perfetta per sostenere il capitalismo.[79] Non è forse un caso che, anche per Morton, il concetto di *scala* stia al cuore della questione. L'olismo dell'ecologia classica dipenderebbe dalla falsa concezione di uno spazio *smooth* e omogeneo, caratterizzato da una (fin troppo antropocentrica) geometria euclidea.[80] Esclusa questa illusione, lo "spazio" collassa, lasciando emergere dei *places* perturbanti, e con essi diverse *scale temporali*.[81] Questa eterogeneità di scale è ciò che permette l'avvento degli *iperoggetti*: "cose che sono massivamente distribuite nel tempo e nello spazio relativamente agli umani".[82] *Non-locali* – poiché, in una tesi speculare a quella di Latour, per Morton la località è sempre un'astrazione[83] – e *transdimensionali* – dal momento che occupano uno spazio di fase che impedisce all'uomo di catturarli come interi secondo il suo modello tridimensionale[84] – gli iperoggetti, il cui paradigma più immediato è il riscaldamento globale, ci confrontano a "una strana mereologia in cui le parti non scompaiono in interi".[85] Non esistono *top objects* che assegnano agli altri oggetti valore e significato, né *bottom objects* cui siano tutti riducibili.

Se, per rifondare il pensiero ecologico, Latour sbriciola la natura facendo della scala il prodotto di una serie di negoziazioni mai definitive, Morton, né olista come l'ecologia classica né occasionalista come Latour, cerca invece di disfare l'olismo rendendo iperbolica e assoluta quella differenza di scala sulla quale lo stesso concetto di natura si basava: il pensiero ecologico inizia quando si è capaci di elevare (*scale up*) il nostro pensiero a *Earth magnitude*,[86] calcolando gli effetti iper-scopici delle nostre azioni. Latour appiattisce e leviga; Morton allarga e gonfia.

Non è solo una differenza nell'uso di metafore. Per Morton, gli iperoggetti ci conducono nell'"Età dell'Asimmetria": la conoscenza umana diventa *self-defeating*, perché più arriviamo a conoscere gli iperoggetti, più capiamo di non aver potere su di essi. La categoria estetica sotto cui, secondo Morton, si pongono gli iperoggetti è quella freudiana del *perturbante*. Di fronte agli iperoggetti, ci manca la velocità per fuggire dalla terra, per sottrarci alle conseguenze delle nostre azioni.[87] Quella che

[79] Cfr. T. Morton, *Ecology without nature. Rethinking environmental aesthetics*, Harvard University Press, Harvard 2009, p. 20; id., *Dark ecology. For a logic of future coexistence*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016, p. 55; id., *Hyperobjects. Philosophy and ecology after the end of the world*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013, p. 113.

[80] Id., *Dark ecology*, cit., p. 12.

[81] Ivi, p. 10.

[82] Id., *Hyperobjects*, cit., p. 1.

[83] Ivi, p. 47.

[84] Ivi, p. 70.

[85] Ivi, pp. 77-8. Questa "strana mereologia" è la stessa invocata dalla OOO. Morton ascrive di fatto gli iperoggetti a una *flat ontology*, intesa però, con Harman, come abolizione della distinzione tra umani e non (ivi, p. 14), mentre la sua proposta pare opposta a qualsiasi abolizione della realtà della scala.

[86] Id., *Dark ecology*, p. 24.

[87] Id., *Hyperobjects*, p. 160.

deriva dal loro avvento è un'ecologia politica che non può fare a meno di confrontarsi col reale, con le conseguenze planetarie delle iniziative umane: è questo che significa elevare il pensiero a scala terrestre.

Per Latour, al contrario, "è perché il carattere lampante della minaccia non ci farà cambiare che dobbiamo prepararci a rifondare la politica".[88] Non esiste oggetto così grande da obbligarci al confronto col reale: l'uscita di Trump dagli accordi sul clima sarebbe la prova lampante di quanto la realtà di Gaia sia ancora tutt'altro che innegabile, di come *attrattori* ben diversi siano possibili. Gaia non è il Globo, non è un agente unificato che raggruppi tutti gli altri: Gaia "altro non è che un nome per tutte le conseguenze interrelate e imprevedibili di una serie di *agency* ciascuna delle quali persegue il proprio interesse manipolando il proprio ambiente per il proprio comfort".[89] Essa corrisponde a "Una potenza che agisce dappertutto contemporaneamente, ma che non ha un'unità. Politica, ma non statuale. Essa è, letteralmente, atmosferica".[90] Gaia è il presentimento dell'interdipendenza di una miriade di attori che, senza formare un sistema unificato, non possono prescindere gli uni dagli altri né ignorare l'azione reciproca. Come riassume Latour, "c'è solo una gaia ma gaia non è una".[91] Per questo la categoria del perturbante non può esserle applicata; per questo Gaia non impedisce di ignorare il reale. Gaia acquisirà corpo solo se sarà capace di attrarre in alleanza un gran numero di attori: lontano dall'ecologia del perturbante di Morton, quella di Latour è piuttosto un'*ecologia della fragilità*, nella quale l'unica garanzia del progetto ecologico richiede di essere rafforzata dall'azione di quella moltitudine di enti che a lungo si è preteso regolasse come un'imperatrice.

Nel 2017, uscendo dagli accordi sul clima, Trump dichiara guerra. Un'invasione condotta non con carri armati ma con la CO2 che gli Stati Uniti decidono così di continuare a produrre, salvo lavarsi le mani delle conseguenze di questo fatto.[92] Alla ricerca di un nuovo *Lebensraum*, Trump dichiara che *non abitiamo lo stesso mondo*. Il grande "attrattore" del trumpismo, al di là del Locale e del Globale, è quello che Latour chiama il *Fuori-Suolo*, "l'orizzonte di chi non appartiene più alla realtà di una terra che reagirebbe alle sue azioni".[93] Il Fuori-Suolo non corrisponde alla realtà dell'interdipendenza degli attori, ma ciò non impedisce che esso venga investito del ruolo di attore, che sotto il suo nome si radunino delle *agencies* reali, che dunque esso, in quanto produttore d'effetti, abbia un'esistenza autentica. Lo stesso era accaduto per la modernità, la cui azione era effettuale nel dirigere le operazioni dei molti attori che si riconoscevano nella sua immagine senza che essa

[88] B. Latour, *La sfida di Gaia*, cit., p. 115.
[89] Id., *Essere di questa terra*, cit., p. 128.
[90] Id., *Tracciare la rotta*, cit., p. 121.
[91] Id., *La sfida di Gaia*, cit., p. 147.
[92] Id., *Tracciare la rotta*, cit., pp. 9-10, 110.
[93] Ivi, p. 48.

corrispondesse alla loro pratica reale.[94] Questo *radunarsi nel nome di qualcosa* è proprio la soluzione che Latour offre in un'epoca *postepistemologica* – nella quale gli "esperti" non son più capaci di mettersi d'accordo, così che non abbiamo alcuna garanzia esterna che la disciplina cui sceglieremo di affidarci sia dalla parte del giusto.[95]

Latour riprende qui una distinzione cara a un autore dal quale è ampiamente affascinato, Carl Schmitt, tra operazione di *polizia* e operazione di *guerra*. Il gesto con cui confrontiamo i seguaci del Fuori-Suolo non può essere uno di polizia, perché Gaia non offre le garanzie di uno stato preesistente e unificato – come avrebbe invece potuto fare la Scienza, versione politicizzata del*le scienze* che sole sono reali. Piuttosto, la geostoria ci fa entrare in uno "*stato di guerra generalizzato*",[96] obbligando alla scelta di una parte, a una discriminazione netta tra amici e nemici. Quella tra i seguaci di Gaia e del Fuori-Suolo è una vera guerra, il cui esito non può essere determinato in anticipo. Gaia "non è ancora un'*istituzione*, ma è già un *attore*".[97] Che diventi un'istituzione, che si renda abbastanza *grande* e si chiuda in scatola nera, dipende dall'esito di questa guerra, da quanti vorranno scendere in battaglia nel nome di Gaia.

5. CONCLUSIONE: PRASSI DELLA DIPENDENZA

La *flat ontology* nasce in gran parte dalla speranza che sia possibile delineare una prospettiva metafisica coerente che salvaguardi l'autonomia del *piccolo* anche quando viene sussunto in un intero più grande. DeLanda ammette il proprio *bias* nei confronti delle gerarchie ampie e centralizzate, e lo giustifica come reazione all'eccessiva omogeneizzazione conosciuta dagli ultimi tre secoli, che ha portato a vedere l'eterogeneità quasi come un problema da eliminare.[98] Levi Bryant è ben meno equilibrato: mentre la strana mereologia della OOO, nella quale "gli oggetti possono essere inseriti in altri oggetti rimanendo ciononostante indipendenti o autonomi da quegli oggetti in cui sono inseriti [...] distrugge le concezioni organiche sia della società che dell'universo",[99] Bryant arriva a definire Gaia come "una

[94] Id., *Non siamo mai stati moderni*, cit., p. 61: "molto di più di una illusione e molto di meno di una essenza [...] [la modernità è] una forza aggiunta ad altre che essa ha per molto tempo avuto la capacità di rappresentare, di accelerare o di ridurre, mentre d'ora in avanti ha perso questa capacità". Si potrebbe aggiungere che fantasie come quella dell'ex CEO di Amazon, Jeff Bezos, di colonizzare Marte mostrano come il Fuori-Suolo, la fine di un mondo comune, possa rappresentare un attrattore anche economico: cfr. I. Buchanan, *Assemblage theory and method*, cit., p. 94.

[95] B. Latour, *La sfida di Gaia*, cit., p. 206.

[96] Ivi, p. 115.

[97] Id., *Tracciare la rotta*, cit., p. 116.

[98] M. DeLanda, *A thousand years*, cit., p. 269.

[99] L. Bryant, *The democracy of objects*, cit., p. 152.

fascista o una totalitaria",[100] un intero dispotico all'interno del quale l'essere della parte è praticamente annullato, ridotto a mero elemento funzionale con ben poca potenzialità di affettare il tutto. Ma, se il *desideratum* che un'ontologia consenta almeno di concepire una relativa autonomia dei termini rispetto all'intero va senz'altro preservato, sarebbe frivolo sperare che una diversa descrizione del mondo sia sufficiente a rimediare ai suoi mali, e anzi, elaborando una descrizione di come il mondo *è* sulla base di come *vorremmo che fosse* si rischia solo di peccare di ideologia e inefficacia, nascondendo le reali fonti di *agency* e autonomia che possono essere rintracciate in questo mondo.[101]

La stessa tendenza di alcuni realisti speculativi a confondere un cambiamento di descrizione con una reale emancipazione si è vista in Latour: "Il mondo sociale è piatto. La libertà ha questo prezzo, e forse anche il liberalismo – da non confondere con il suo antonimo ottenuto con il piccolo prefisso 'neo'".[102] È possibile fornire un'interpretazione del divenire del mondo che faccia a meno del concetto di capitalismo, o che ne fornisca un'interpretazione anti-olistica in cui il suo modo d'operare è locale in ogni punto. Ma i problemi evidenziati dai critici di questa misteriosa entità chiamata capitalismo non sono certo dispersi semplicemente negando l'esistenza di una fonte unificata dei mali. Per questo, ci sembra difficile dare torto a chi vede in Latour un pensatore poco efficace riguardo certe questioni politico-sociali.

Eppure, dietro a questa ingenuità, si intravvede qualcosa che distingue Latour dagli altri realisti speculativi. Secondo la OOO, "tutti gli oggetti sono mutualmente esterni".[103] La OOO afferma l'esteriorità delle relazioni sia in senso *verticale* – ci sono oggetti emergenti, ma che non eliminano mai l'autonomia delle parti – che *orizzontale* – gli oggetti sono sempre esterni gli uni agli altri anche sullo stesso livello di scala: possono intralciare le rispettive manifestazioni, ma mai l'essere degli oggetti stessi. Negando l'esistenza di livelli, l'approccio di Latour alla dipendenza verticale è forse anche più radicale di quello della OOO, con tutti i già indicati problemi che ne conseguono. L'attitudine di Latour è tuttavia inversa quando si tratta di considerare le relazioni orizzontali tra attori: contro le chiacchiere sulla "libertà" dell'uomo al centro di una natura passiva, l'ecologia politica deve rivitalizzare la "virtù della dipendenza. Dipendere in primo luogo limita, poi complica e infine obbliga a riprendere il concetto di emancipazione per ampliarlo".[104] Come prosegue: "Dire 'Siamo dei terrestri in mezzo a terrestri' *non porta alla stessa*

[100] Ivi, p. 277.

[101] Per una critica di questo stampo a Harman e Bryant (oltre che a Quentin Meillassoux) mi permetto di rimandare a C. Frigerio, "Power, Possibility, and Agency: Speculative Realism and Whitehead's Theory of Relations", *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, vol. 4, no. 3, 2020, pp. 5-22.

[102] B. Latour, *Enquête*, cit., p. 430.

[103] G. Harman, *Prince of networks*, cit., p. 135.

[104] B. Latour, *Tracciare la rotta*, cit., p. 108.

politica del dire 'Siamo degli umani nella natura'".[105] Ancora una volta, le mancanze del Latour critico del capitalismo si rovesciano nel potenziale del Latour pensatore ecologico. La *virtù della dipendenza*, della dipendenza dell'umano dal non-umano e di ogni attore dagli altri, è quanto richiesto per combattere gli alleati del Fuori-Suolo. Se siamo dipendenti, è perché il mondo *esiste, eppure è da comporre*. Esiste già, se con ciò si intende che gli effetti di ogni azione si ripercuotono sul resto degli attori. Ma è da comporre perché non è ancora un'istituzione unitaria, perché della sua realtà si può dubitare, perché vincere questa guerra è l'unico modo per avere la meglio sui seguaci del Fuori-Suolo. L'avvio delle procedure, a meno di ventiquattro ore dall'insediamento di Biden, per il rientro degli Stati Uniti negli accordi sul clima segna una svolta importante per le sorti del conflitto: Gaia si estende, senza abdicare alla propria fragilità. La virtù della dipendenza cui si appella Latour servirà a ricordare quanto difficile sia il compito dell'emancipazione, della lotta comune, della vera democrazia, anche quando non esiste più un minaccioso intero che osserva rapace dall'alto – e anzi proprio perché questo intero non c'è ancora. Riconoscere la dipendenza radicale degli attori è forse il primo passo per trasformare Gaia in istituzione, per comporre un mondo comune.

[105] Ivi, p. 112.