

## ***Ritornare da lontano***

### ***Una presentazione après-coup di La Part Inconstructible de la Terre***

di FRÉDÉRIC NEYRAT

(traduzione di Sara Baranzoni)

Io penso... io penso dice il cervello.  
Ma la piccola punta con gli occhi in estasi  
Sulla cupola del cervello è la vita,  
Non pensa a nulla,  
Divampa...  
Robinson Jeffers, *Il dio selvaggio del mondo*.

Al fine di presentare il mio libro<sup>1</sup>, *La Part Inconstructible de la Terre*, mi piacerebbe rovesciare l'ordine secondo il quale è stato composto ed iniziare dalla fine, ossia dalla terza parte, quella consacrata a ciò che si dovrebbe chiamare una filosofia della natura – una filosofia orientata dalla necessità di pensare la natura terrestre e lo statuto degli esseri umani nella loro relazione con il pianeta Terra. Ciò che sostengo è che in effetti una filosofia della natura possa contribuire a chiarire in contrappunto quello che la nostra epoca rinnega, ossia, da una parte, la persistenza di una potenza d'alterità naturale, la potenza creatrice dei dati della sensibilità, e dall'altra, una contro-potenza oscura ed inaccessibile che costituisce il rovescio della vitalità del mondo, un anti-mondo inapparente che accompagna l'esistente da ancora prima della sua concezione, e fino dopo la morte. Ciò che il nostro mondo tende a soffocare è, per dirlo in un solo termine, il selvaggio, inteso allo stesso tempo come profusione anarchica del sensibile e assenza di fondamento di tale profusione, processo in atto che attraversa le costruzioni e condizione incostruttibile di questo processo. Quando tutto diviene lo stesso, identico e a portata di mano, il selvaggio è colui che, a suo più grande pericolo, ritorna da lontano. Ritornando da lontano, egli disfa la legge dello stesso, e promette l'insolito, l'extra-terrestrialità che attende al cuore della vita terrestre.

**Filosofia della natura.** Per chiarire queste formule introduttive un po' troppo

---

<sup>1</sup> Il presente testo, con alcune correzioni ed aggiunte, è stato pronunciato al simposio "Terre 2.0: Comment ne pas manger la Terre?" [*come non mangiarsi la terra?*], organizzato da Christophe Bonneuil e Frédéric Neyrat, e svoltosi a Parigi il 9 giugno 2016, presso l'E.H.E.S.S. L'andamento alle volte orale dell'intervento è stato mantenuto. Il libro *La Part inconstructible de la Terre* è stato pubblicato nel 2016 presso le edizioni Seuil. Per avere un'idea della sua ricezione a livello internazionale, si veda <https://atoposophie.wordpress.com/2016/05/23/autour-de-linconstructible/>.

compatte, e lasciar spazio al rivenire, mi è necessario spiegare ciò che significa natura. Ora, la natura si può dire in tre modi.

Per cominciare, è naturale ciò che è il prodotto della natura, questo frutto ad esempio, quest'altra pianta – immaginatela, se volete, prima della comparsa delle culture umane. Ma un prodotto della natura è incomprendibile senza prendere in considerazione la produzione in sé che è all'origine di tale frutto, di tale pianta, ossia, la natura in quanto processo. Troviamo qui una distinzione che sembra risalire per lo meno al tredicesimo secolo, ma le cui radici sono senza dubbio aristoteliche: quella tra natura naturata, che sarebbe una natura-oggetto, una natura-prodotto, limitata, ossia compiuta, e una natura naturante (*natura naturans*), e dunque una natura-soggetto, una natura-produzione, per principio intologicamente illimitata (Weijers 1990; Aristotele 1991: 170 [Δ 4, 13-15]; Aristotele 1999: 100 [Libro II, 193b12-20]). Con natura-soggetto, non bisogna per forza intendere qualcosa come una personificazione della natura – anche se tale personificazione, che sia sotto forma di una Madre prodiga o dell'ipotesi Gaia, può in effetti appoggiarsi su questo concetto – quanto piuttosto un principio e una causa che non solo dà luogo, spazio e tempo a un determinato prodotto della natura, ma che soprattutto lo supera a monte e a valle, nello stesso modo in cui l'albero è più del frutto. Come scrive René Char in *Fogli d'Ipnos*: «Il frutto è cieco. Chi vede è l'albero» (Char 2016: 125).

A questa bipartizione che sembra regolare la maggior parte degli approcci alla natura, mi è parso necessario aggiungere una terza dimensione, che ho chiamato natura denaturante (*natura denaturans*), che non si riduce né ad un prodotto, né a una produzione, ma risulta dall'anti-produzione. È a Schelling che faccio riferimento per fondare questa natura: se non ci fosse che flusso produttivo, non ci sarebbe che natura naturante a velocità infinita, che del fluire; ecco allora che occorre un ostacolo a questo flusso, ci dice Schelling, un rallentamento che permetta l'esistenza dell'oggetto, sapendo che quest'ostacolo deve a sua volta essere rifiutato perché il processo naturante si mantenga (Schelling 2001: 91-95). Un giro speculativo ulteriore permette di pensare questo ostacolo come originario, dunque non posteriore alla produzione, ma anteriore ad essa. Anteriormente alla produzione si ha un momento di contrazione – per riprendere il termine di Schelling – che precede il momento di espressione, un momento negativo, oscuro, che sta prima del momento positivo del venire alla luce: l'antiproduzione prima di qualsiasi produzione. Ma cosa significa ciò? Come illustrare questa antiproduzione?

**Il ritorno del lasciar-spazio.** Una possibile illustrazione di questa categoria di anti-produzione può essere grazie elaborata nel campo della creazione artistica, così come spiegata da Deleuze e Guattari in *Che cos'è la filosofia?*

In un testo violentemente poetico, Lawrence descrive ciò che fa la poesia: gli

uomini fabbricano un ombrello che li ripari, e sulla sua parte interna disegnano un firmamento e scrivono le loro convenzioni, le loro opinioni; ma il poeta, l'artista pratica un taglio nell'ombrello, lacera il firmamento, per far passare un po' di caos libero e ventoso e inquadrare in una luce brusca una visione che appare attraverso la crepa, primula di Wordsworth o mela di Cézanne, sagoma di Macbeth o di Achab. Allora sopraggiunge la folla degli imitatori che rammendano l'ombrello con una toppa che somiglia vagamente alla visione, e la folla dei glossatori che riempiono la crepa di opinioni: comunicazione.

Ci vorranno sempre nuovi artisti per fare altre crepe, operare le distruzioni necessarie, forse sempre più grandi, e restituire così ai loro predecessori l'incomunicabile novità che non si riusciva più a vedere. Ciò significa che l'artista non combatte tanto il caos (che egli in qualche modo auspica fervidamente) quanto i luoghi comuni dell'opinione. Il pittore non dipinge su una tela vergine, né lo scrittore scrive su una pagina bianca, ma la pagina e la tela sono già talmente coperte di luoghi comuni preesistenti e prestabiliti, che bisogna prima di tutto cancellare, pulire, ridurre, addirittura dilaniare, per far passare una corrente d'aria generata dal caos che ci riporta la visione. (Deleuze & Guattari 1991: 191-192)

Da questa lunga citazione vorrei ritenere l'idea di una "distruzione necessaria", o in altre parole, la necessità di lasciare spazio perché possa arrivare, o piuttosto ritornare, «del caos libero e ventoso», «una corrente d'aria generata dal caos». Attraverso questa descrizione, possiamo capire come lasciare spazio non voglia dire *fare* dello spazio, né *costruirlo*, quanto piuttosto decostruirlo o disfarlo. Non si tratta di cominciare dal comporre, dall'ibridare, dal mettere assieme l'umano e il non umano, ma di decomporre ciò che li fissa in un essere, o in un divenire programmato. Contro questo essere e questo divenire, è necessario il ritorno del lasciar spazio.

Questa sottrazione che lascia spazio a, la vedo all'opera, o piuttosto – per fare riferimento a Jean-Luc Nancy (1986) – la vedo disoperante, al centro di tutte le relazioni. Nel mio libro, ho insistito sul fatto che nessuna relazione è pensabile senza una separazione precedente, ma qui vorrei dare alla separazione un contenuto più dinamico, al fine di spiegare, a modo mio, ciò che Sophie Gosselin ha chiamato uno "scarto-di-contatto" (Gosselin 2015). Cos'è che mi permette di comunicare con qualcuno, se per comunicazione non intendiamo né lo scambio di un'informazione tra due individui monadicamente chiusi su se stessi, né la confusione assoluta tra i locutori in gioco? Per comunicare, nel senso più estremo e più giusto, intendo ciò: fuori da se stessi, incontrare l'altro fuori da sé stesso. Comunicare implica un doppio movimento di uscita reciproca che esilia gli esseri fuori da se stessi, e dunque, una spirale dai fili ripiegati che per quanto vicini, non si identificano, ma deviano di una differenza che lascia a desiderare.

L'uscita di sé, l'estasi anteriore, è – per tornare al testo di Deleuze e Guattari – la tappa che consente di distruggere i clichés, ad aprirsi al vento della notte. Per dirlo in modo meno metaforico, significa trovare un modo di oltrepassare la soglia dell'immagine di me e dell'immagine dell'altro che spesso non è altro che la superficie sulla quale proietto il mio proprio io, o quella parte di me che non ho voluto riconoscere.

A questo titolo, il lasciar spazio è la condizione di possibilità di ogni individuazione transpersonale. In effetti, senza dubbio la denaturazione non è troppo lontana dalla “dedifferenziazione” di cui parla Simondon (1989: 55-59), questo divenire-incompatibile a se stesso che è un rifiuto di adattarsi a ciò che è, alla realtà divenuta cliché. Per Simondon, l'individuazione non comincia dall'individuo, ma dal non-individuo, dal campo inattualizzato, dal potenziale non risolto: il pre-individuale, scrive Simondon (1989: 196), è la “natura”, l'apeiron, la “realtà del possibile”, in quanto “prima fase dell'essere”. Ma l'accesso all'apeiron, a questa riserva di forma attiva in me che mi supera e mi permetterà di inserirmi in un Soggetto più grande di me, esige una rottura del me-stesso, una screpolatura dello stesso che faccia risaltare la fessura di cui parlano Deleuze e Guattari, l'interruzione dell'io, perché è innanzitutto attraverso la fessura dell'io che, per l'essere umano, si potrà generare la possibilità di una nuova forma.

**Aphysia.** La filosofia della natura che ho appena tratteggiato è senza dubbio difficilmente intendibile oggi – e vorrei, come secondo punto del mio intervento, spiegare succintamente perché. Per cosa, in effetti, una tale filosofia potrebbe essere di aiuto nell'era dell'Antropocene, quando si dice – precisamente – che l'umanità *non lascia più alcun posto* alla natura? Quando uno dei paradigmi più incontestabili delle scienze umane e sociali ci ingiunge di non separare il naturale dal culturale, dal sociale, dalla storia o dalla tecnologia? Inoltre, come potrebbe una simile filosofia aiutarci nel risolvere problemi ambientali? Non bisognerebbe piuttosto attenersi all'apporto della storia, delle scienze politiche e dell'economia?

Per cominciare, il mio libro non dimentica la storia o l'economia, in particolare nelle sue prime due parti, ma ho ritenuto utile aprire l'inchiesta filosofica dell'analisi empirica fino all'astrazione ontologica. Ora, regna un certo genere di sospetto in relazione con l'idea stessa di un approccio ontologico che abbia la natura come campo di indagine – e questo sospetto deve essere analizzato di per se stesso: per dirlo coi termini di Schelling, l'enunciato «la natura non esiste» è, cito ancora, «comune a tutta la filosofia moderna» (Schelling in Grant 2006: 20). Come ha mostrato Iain Hamilton Grant in *Filosofie della natura dopo Schelling*, tutta o quasi tutta la filosofia contemporanea gravita attorno a un rifiuto della natura. A questo titolo, la dichiarazione eco-costruttivista secondo cui la natura è morta, lungi dal dare prova di originalità, conferma la diagnosi di Carl Guastav Carus, un naturalista del diciannovesimo secolo, che parla di “aphysia” (Grant 2006: ix, 61).

Questa aphysia o antinaturalismo può essere analizzato in diversi modi. Nel mio libro,

ho voluto mostrare che l'antinaturalismo non è solo un fenomeno moderno, ma un sintomo di più ampia portata, che comincia con l'astrazione logica pre-socratica, prosegue con la condensazione monoteista la cui operazione onto-teologica consiste nell'innestare un Dio unico sul cadavere della natura, operazione che ha creato l'alveo per la meccanizzazione condotta dalla scienza moderna – la quale nutre, ed è nutrita dallo sviluppo dell'economia capitalista, dalla sua messa in equivalenza di tutto con tutto, dalla sua mercificazione e dalla sua finanziarizzazione. A queste quattro morti della natura che ho descritto nel libro, occorre aggiungerne una quinta: la simulazione della natura, la sua modellizzazione e la sua digitalizzazione (e ne approfitto per ringraziare Christophe Laurens per avermi fatto conoscere il progetto di simulazione della Terra chiamato Ultimate Earth Project). Astrazione logica, monoteismo, meccanicismo, capitalismo e simulazionismo sono all'origine dell'incapacità di vedere la natura come altro che una materia devitalizzata o un oggetto sotto il dominio del pensiero e della prassi umana.

Questa *aphysia* è al centro del pensiero ecologico oggi dominante: lontano dall'essere eretica, la posizione di un autore come Latour (1999: 42) – «Grazie a dio, la natura morirà» – è perfettamente in linea con il pensiero moderno, ed in questo senso Latour, contrariamente a ciò ch'egli crede, è un moderno assolutamente classico. Tale modernità definisce il geopotere contemporaneo come progetto che consiste nel rifare la Terra come se questa fosse una Terra vergine, senza storia, senza una materialità autonoma, e senza popoli che l'hanno abitata producendo alleanze culturali. Questa Terra 2.0 è la promessa del geo-capitalismo, che organizza il suo campo economico di estrazione totale da una riprogettazione assoluta dell'ecosfera – una rifondazione [*refonte*] che si accompagna alla fusione [*fonte*] dei ghiacciai, alla distruzione della biodiversità, e delle possibilità di sopravvivenza accettabili per la specie umana<sup>2</sup>. Per riprendere i termini di Jason W. Moore (2016), il geo-capitalismo crede in una natura “a basso costo”, *cheap*, il ché equivale anche a dire una natura degradata, svilita, così come suggerisce il verbo inglese *to cheapen*. In effetti, una natura a basso costo [*pas chère*] è una natura senza carne [*sans chair*]: il geopotere è condannato a regnare su di un campo di rovine.

**Allonatura, extra-umani e politica.** Nonostante ciò, e questo sarà il terzo punto del mio intervento, credo che certe lotte politiche contemporanee arrivino a superare l'antinaturalismo. Credo che sia proprio l'incostruttibile a essere in gioco nelle Zone da Difendere, attorno a Notre-Dame-des-Landes o a Sivens. In ciascun caso si tratta non tanto di far parlare la natura, ossia di identificarsi con essa senza alcuna esclusione, né di considerarla come un oggetto radicalmente distinto o come un elemento di ibridazione, quanto di fare uscire la natura e gli umani da loro stessi, perché si incontrino in una Zona di alterità, il regno dello straniero dove la natura si fa esperienza non solo agreste ma

---

<sup>2</sup> Su tutti questi punti, rinvio alle prime due parti di *La Part inconstructible de la Terre* (2016: 47-233).

anche para-agreste, e dove gli umani tentano di vivere fuori dalle grandi città. Natura e umani, per riprendere l'immagine precedente, compongono una spirale che mantiene la distanza tra i due, la natura facendosi allonatura, natura-altro, e gli umani extra-umani – ossia, coloro che al contempo sono *estremamente* umani e *fuori* dall'umano, inumani in un certo senso, ma di un'inumanità interiore, vivente e non fredda o vuota. Questa distanza tra l'allo-natura e l'extra umano è ciò che io chiamo l'incostruttibile, ossia un deserto pieno di intensità, il regno del selvaggio dove nulla è previsto in anticipo, domesticato, dove nulla può ancora dire ciò che potrà avvenire, a meno che non sia il rifiuto di ciò che riconduce il divenire a ciò che lo fissa o impedisce, sotto forma di una diga o un aeroporto. Così come lo penso, il selvaggio non è uno spazio sacro ma condizione di possibilità di una pratica attraverso la quale umani e spazio naturale arrivano a difendersi.

Vorrei insistere su questo punto: l'incostruttibile è una condizione di possibilità che esige un'impossibilità. In effetti, perché ci sia qualche cosa di possibile, ancora, è necessario che un impossibile sia localizzato, riconosciuto. In questo senso, opporsi a una costruzione significa territorializzare un non-aver luogo. Questo non aver luogo può andare dalla dichiarazione di incostruttibilità radicale, ossia la difesa di uno spazio sottratto ad ogni messa in valore, alla restrizione d'uso, e faccio riferimento a delle forme di vita che rifiutano la supremazia del valore di scambio e del cemento. L'incostruttibile non è dunque per forza una *no man's land*, ma piuttosto una terra che non lascia che l'umano dica no a tutto ciò che non è egli stesso, una terra che supererebbe l'alternativa umano/non umano in direzione di un rovesciamento del genere alieno/non alieno, lontano/prossimo, cosmico/terrestre (La Planète Laboratoire 2016). Un tale rovesciamento presagirebbe, suppongo, un'ecologia politica risolutamente post-costruttivista, capace di far ritornare ciò che è stato soffocato dalla costruzione geo-antropo-economica del mondo.

A questo titolo, vorrei concludere tentando prima di tutto innanzi a voi una formula, la cui vocazione sarebbe di condensare la mia proposta: il selvaggio, il selvaggio d'oggi, è ciò che ritorna da lontano. Ritornare da lontano: l'espressione ci dice che manca poco al fatto che non si possa più ritornare, al fatto che se ne muoia, perché il selvaggio scompare; ritornare da lontano, è anche un modo di riferirsi a ciò che non è a portata di mano, a ciò che resta e permane straniero, lontano. Non so cosa possa tornare da lontano oggi, ossia ciò che potrà sfuggire allo sterminio dell'Antropocene così com'è confezionato dalla modalità di civilizzazione del Grande Nord, ma so che solo ciò che torna da lontano, dei passati incompiuti, dei passati da reinterpretare, dei lontani non solo terrestri ma anche extra-terrestri, ci permetterà di sperare di non divenire gli esseri che in verità avremmo preferito non essere mai: degli esseri condannati a loro stessi. A titolo di promessa e di ritorno da lontano, penso al "messaggio delle cosmopolitiche indigene" che Barbara Glowczewski (2015: 62) ci ritrasmette, ricordando come «tutte le forme di vita terrestri sono solidari a tutte le forme di vita interstellari».

## BIBLIOGRAFIA

- Aristotele (1991). *Métaphysique, tome 1*. Paris : Vrin [*Metafisica*, ed. it. a cura di G.Reale, Milano: Bompiani, 2000].
- Aristotele (1999). *La Physique*. Paris : Vrin [*La fisica*, ed. it a cura di R. Radice, Milano: Bompiani, 2011].
- Char, R. (2016). « Feuilletts d’Hypnos » in *Fureur et Mystère* [1962]. Paris : Gallimard.
- Deleuze, G. et F. Guattari (1991). *Qu’est-ce que la philosophie ?*. Paris : Minuit [*Che cos’è la filosofia?*, trad. it di A. De Lorenzis, Torino: Einaudi, 2002].
- Glowczewski, B. (2015). “Au cœur du soleil ardent : la catastrophe selon les Aborigènes” in *Communications*, Vol. 96, pp. 53-65.
- Gosselin, S. (2015). *Le toucher du monde – les technique du naturer*. PhD dissertation, University of Strasbourg.
- Grant, I. H. (2006). *Philosophies of Nature after Schelling*. London: Continuum [*Filosofie della natura dopo Schelling*, a cura di E. C. Corriero, Torino: Rosenberg & Selliers, 2017].
- Jeffers, R. (2000). ‘Doors to Peace’, *The Collected Poetry of Robinson Jeffers: Volume 4, Poetry 1903-1920, prose, and unpublished writings*. Ed. Tim Hunt. Stanford: Stanford University Press, pp. 503-504.
- Latour, B. (1999). *Politiques de la nature*, Paris : La Découverte [*Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, trad. it. di M. Gregorio, Milano: Raffaello Cortina, 2000].
- Moore, J. W. (2016). ‘The Rise of Cheap Nature’. In J. W Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press/Kairos, pp. 78-115. [*Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, a cura di A. Barbero, E. Leonardi, Verona: Ombre Corte, 2017].

Nancy, J.-L. (1986). *La Communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgeois. [*La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Napoli: Cronopio, 2003].

Neyrat, F. (2016). *La Part inconstructible de la terre : Critique du géo-constructivisme*, Paris: Le Seuil.

Schelling, F. W. J. (2001). *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*. Paris : Le Livre de Poche.

Simondon, G. (1989). *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier. [*L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di P. Virno, Roma: DeriveApprodi, 2006].

The Laboratory Planet (2016). *The Laboratory Planet n°5 – Xenopolitics of the Anthropocene*, < <https://laboratoryplanet.org/en/>>.

Weijers, O. (1978). « Contribution à l'histoire des termes “*natura naturans*” et “*natura naturata*” jusqu'à Spinoza », *Vivarium*, Vol. 16, 1, pp. 70-80.