L'ontologia dei poteri come teoria dei valori

CHRISTIAN FRIGERIO¹

Abstract: Western philosophy and common sense have long been marked by “passivism”, a view of nature as devoid of any intrinsic power. Passivism has justified the worst human attitudes towards nature, which have brought to the ongoing ecological crisis. Today, powers ontology offers an alternative to passivism: every natural entity is characterized by a relational capacity to produce and receive affects. This paper will argue that powers ontology can be turned directly into a theory of values that obliges us to care about every entity in the world: the reality of active and passive powers entails the possibility of reading them as normative indications that require to be attended to. Rather than building an accomplished moral system on this basis, the paper will lay down some claims that could act as a frame for different theories that share the request for an immanent source for values. After an historical contextualization of the concept of power, the second section explains how powers can be read as normative indications prescribing a charitable attitude. The third section will use Alphonso Lingis’ phenomenology of perception to show that powers (and hence values) are not an intellectual or emotional superstructure but constitute the frame of immediate experience itself, while the fourth section sketches, through Whitehead’s philosophy of the organism, the kind of relationality (neither holism nor mere individualism) required by powers ontology. The fifth section faces the difficult problem of the performative objectivity of this theory of values, and the conclusion treats the somehow aporetic upshot of powers axiology as a kind of “tragic ecology”.

Keywords: *powers ontology, powers metaphysics, ecology, applied ethics, Whitehead, Lingis, process philosophy.*

1 Dottorando in “Filosofia e Scienze dell’uomo” presso l’Università degli Studi di Milano.

1. Introduzione

La maggior parte delle moderne teorie del valore rincorre il divieto umano del passaggio da *is* a *ought*, la segregazione di essere e valore. Se il valore non risiede nell'essere, è rimandato alla trascendenza: questo vale tanto per i vari "platonismi" che fanno risiedere il metro del valore in un mondo diverso dal nostro, quanto per le prospettive, costruttiviste e universalistiche a un tempo, che derivano il regno dei fini dalla struttura della ragione, quanto per quelle che rendono il valore un mero riflesso del sentimento o della volontà umana. Il consenso verte sul fatto che "questo mondo qui" sia l'unico posto dove cercare del valore sarebbe vano.

Sosterrò che l'interdetto di Hume dipende ampiamente, come tutte le teorie assiologiche che condividono l'esclusione del valore da questo mondo, da un'assunzione più basilica, risalente almeno a Descartes e Newton, e istituzionalizzata dallo stesso Hume quando scrive che «non abbiamo affatto alcuna idea di connessione o di potere e che queste parole sono del tutto prive di qualsiasi significato»²: questo è il principio di ciò che Brian Ellis chiama "passivismo",³ la negazione di qualunque *potere* insito nella natura. Sosterrò altresì che tanto le posizioni che negano l'esistenza di un sistema di valori indipendente dalla volontà umana, quanto quelle che lo rimandano a un mondo diverso dal nostro (sia esso *kath'auto* o postulato dalla ragione) possano essere superate reintroducendo i poteri nel mondo; che gli enti stessi sono potenze causali efficaci che vincolano e dirigono la nostra azione, e che questa natura di vincolo possa fungere da base per una teoria assiologica obiettiva: «Piuttosto che dire (con David Hume) che i valori non possono essere derivati dai fatti, o (col primo Ludwig Wittgenstein) che il valore "deve trovarsi fuori dal mondo", dovremmo dire che molteplici valori e atti di valutazione sono essi stessi fatti irrefutabili dentro il mondo».⁴

Il concetto di *potere*, nel senso in cui lo adotteremo in questo testo, è trasversale alla distinzione classica tra *potestas* (potere, *pouvoir*) e *potentia* (potenza, *puissance*).⁵ La prima, che sia presa nella sua forma tradizionale e autoritaria, o in

2 D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, tr. it. di M. Dal Pra, Laterza, Bari 1996, p. 115.

3 B. Ellis, *The philosophy of nature. A guide to new essentialism*, Acumen, Chesham 2002, p. 1.

4 S. Shaviro, *Consequences of panpsychism*, in R. Grusin (ed.), *The nonhuman turn*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015, pp. 19-45, p. 23.

5 Cfr. B. Loomer, *Two conceptions of power*, in «Process Studies», n. 6(1), 1976, pp. 5-32; G. Marramao, *Contro il potere: Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano 2011.

quella produttiva-reticolare alla Foucault, è solitamente intesa come un potere-su, capacità di far sì che altri corpi seguano la volontà e le azioni del proprio. La seconda è invece un potere-di che rimanda alla potenzialità, sia nelle forme difettive derivanti dalla potenza aristotelica, sia in quelle “energetiche” che riprendono la potenza attuale spinoziana. Potere, nel senso qui impiegato, rimanda certamente a una potenzialità, non essendo qualcosa di necessariamente esercitato; eppure esso non è comprensibile a prescindere dall’effetto attuale che si produce in compresenza di altri corpi. Quest’accezione minimale, poco diffusa in ambito continentale (con l’eccezione delle filosofie del processo eredi di Whitehead, di cui faremo ampio uso, e sebbene buona parte del “nuovo materialismo”, parlando della potenza dei materiali,⁶ implichi qualcosa di simile), è oggetto di un dibattito accanito in filosofia analitica, complice forse la lingua inglese che, non distinguendo potere e potenza e parlando unicamente di *power*, ignora la distinzione indicata sopra. In prima istanza, possiamo adottare la definizione di potere data da Roy Bhaskar, fautore di una teoria realista e anti-passivista della scienza: «Ascrivere un potere è dire che una cosa farà (o patirà) qualcosa, nelle condizioni appropriate, in virtù della sua natura».⁷

Possiamo chiarire ciò che intendiamo tramite un breve ricorso alla storia della filosofia. Il concetto di potere appare in filosofia quando, nel *Sofista* di Platone, lo Straniero afferma l’equivalenza tra essere e potere (*dynamis*: *Soph.* 247e). Esiste davvero solo ciò che è capace di subire o di produrre effetti. È Locke a formalizzare il concetto nella sua versione moderna, come componente essenziale della nostra idea di sostanza: «diciamo che il fuoco ha il potere di sciogliere l’oro [...] e l’oro ha il potere di essere sciolto; diciamo che il sole ha il potere di sbiancare la cera e che la cera ha il potere d’essere sbiancata dal sole».⁸ Come evidente dall’esempio, «il potere è duplice, ossia capace di esercitare oppure di ricevere qualche mutamento: il primo può essere chiamato potere *attivo* e l’altro potere *passivo*».⁹ Quando non specificato, chiameremo il “potere” di un’entità la somma dei suoi poteri attivi e passivi, di affettare ed essere affetta.

Sebbene lo stesso Locke sottoscriva il passivismo cartesiano, negando che la

6 Cfr. J. Bennett, *Vibrant matter: A political ecology of things*, Duke University Press, Durham 2010.

7 R. Bhaskar, *A realist theory of science*, Routledge, Londra 2008, p. 166.

8 J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, trad. it. di V. Cicero e M. G. D’Amico, Bompiani, Milano 2004, p. 417.

9 *Ibidem*.

materia posseda poteri attivi, e sebbene la sua scoperta venga presto dispersa da Hume, che apre la strada al positivismo radicalizzando l'aspetto dell'atomicità a scapito di quello dell'efficacia del sensibile, una più sotterranea linea di pensiero prova come, a uno sguardo più disposto ad accoglierli, i poteri si mostrino ovunque in natura. Bruno e Spinoza erano stati forse i primi proponenti moderni di una consistente ontologia dei poteri, andando più lontani di Locke nell'attribuire una potenza attiva a tutti gli enti naturali; la massima con cui Peirce segna la nascita del pragmatismo equipara il significato di un'idea agli effetti condizionalmente prodotti dalla sua assunzione come vera;¹⁰ Whitehead, la cui filosofia dell'organismo è forse la prima grande "metafisica del potere",¹¹ si rifà a Locke per definire un'entità attuale nei termini nei suoi modi di "prendere" (esperire) le altre entità e di essere "presa" da queste; Deleuze riparte dall'attenzione spinoziana agli affetti attivi e passivi come definenti l'ente, in direzione di un'etica e di un'ontologia della "potenza";¹² e la metafisica analitica si sta emancipando sempre più dallo "status quo humano"¹³ inaugurato da Russell verso una riscoperta della centralità dei poteri.

Questo testo tenterà di leggere l'ontologia dei poteri come base di una teoria obiettiva dei valori. Delineare una teoria dei valori significa porsi le domande: *di cosa* dobbiamo prenderci cura? *perché* dobbiamo farlo? L'ontologia dei poteri, cercheremo di mostrare, permette di dare un fondamento non-arbitrario alla recente scoperta della necessità di prendersi cura di questo mondo. Alla domanda *di cosa?*, essa risponde: *di tutto*, perché, se da lezione platonica il potere è il criterio stesso per l'ascrizione di realtà, allora non esiste entità reale che non sia dotata di potere. La domanda sul perché è invece praticamente dissolta. Fare dell'ontologia dei poteri una teoria dei valori significa curvare l'assiologia verso l'ontologia, fino quasi a cancellare la distanza tra le due. Fatto e valore, l'aspetto descrittivo e quello normativo diventano due lati della stessa medaglia, motivo per cui, in questo testo, non manterremo una differenza semantica particolare tra ontologia e assiologia.

10 C. S. Peirce, *How to make our ideas clear*, «Popular Science Monthly», 12, 1878, pp. 286-302. Cfr. C. Frigerio, *The logic of power: Peirce and the legacy of Plato's dynamic philosophy*, in J. Flórez (a c. di), *Peirce and the classical world* (in pubblicazione).

11 P. Basile, *Whitehead's metaphysics of power*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017.

12 G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2013. Cfr. C. Frigerio, *Virtualizing pragmatism: Deleuze's metaphysics of power*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», XIV-2, 2022.

13 N. Williams, *The powers metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2019.

Del pari, pur senza perderne la specificità, nel corso della trattazione “potere” e “valore” verranno spesso usati come concetti intercambiabili.

Questo tentativo può essere espresso in diversi modi: si può dire che l'ontologia dei poteri sia il modo in cui «la normatività è naturalizzata»;¹⁴ che, mentre meccanicismo e positivismo sono accomunati da una visione “trascendente” delle leggi di natura, per cui gli enti naturali sono mossi estrinsecamente da leggi “imposte” su di essi, l'ontologia dei poteri riporta al centro l'azione degli enti stessi rendendo la legge, come scrive Whitehead, “immanente”, prodotta dai poteri delle entità più che imposta su queste, e che questa legge può assumere valenza normativa;¹⁵ o ancora che causa efficiente e causa finale sono due prospettive gettate su un unico fenomeno, che efficacia e finalità, dunque potere e valore, si implicano a vicenda – con Whitehead: «Potere e Importanza sono aspetti di questo fatto che costituisce la spinta dell'universo. È la causa efficiente, che ne mantiene il potere di sopravvivenza. È la causa finale, che mantiene nella creatura la sua appetizione verso la creazione».¹⁶ Imprimere una curvatura assiologica all'ontologia dei poteri significherebbe leggere i poteri degli enti come vincolanti in senso non solo fisico ma pienamente “normativo”. Le cose stesse sono fini in sé, imperativi; l'auto-affermazione dei loro poteri e il loro imporsi alle altre entità sono un'indicazione di valore che chiede di essere ascoltata.

L'ontologia dei poteri manca ancora, in ambito continentale, di una prospettiva unitaria e compiuta. Più che delineare tale prospettiva – scopo impossibile nell'arco di poche pagine – questo testo cercherà di estrarre temi presenti in alcuni pensatori che paiono puntare in direzione di questa messa a coincidenza di potere e valore. Gli autori convocati sono difficilmente ascrivibili a una corrente unica: la speranza è che il rischio di arbitrarietà nei richiami bibliografici, e di una conseguente perdita della ricchezza delle varie declinazioni storico-filosofiche del concetto di potere, sia scongiurato dall'emergenza di un temperamento unitario nella collocazione del valore “in questo mondo qui”. L'obiettivo è insomma quello di fornire una cornice ontologica di riferimento entro la quale prospettive diverse, accomunate dalla ricerca di una sede immanente del valore, possano articolarsi. Solo nella sezione finale, e solo a modo di esempio e progetto, sarà indicata una prospettiva

14 S. Mumford, R. L. Anjum, *Getting causes from powers*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 188.

15 A. N. Whitehead, *Avventure di idee*, trad. it. di G. Gnoli, Bompiani, Milano 1997, cap. 7.

16 Id., *I modi del pensiero*, trad. it. di P. A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 172.

particolare: una “ecologia tragica” che sottolinei come, in un mondo in cui tutti gli enti sono portatori di poteri e dunque di valori, l’inter-azione comporti sempre una certa violazione di valore, come ogni potere sia anche, rispetto ad altri poteri che ostacola o persino distrugge, un dis-valore. Una consapevolezza che forse potrebbe disporre a un *ethos* più caritatevole verso tutti quegli enti, troppo spesso ignorati dalle teorie morali classiche, che sono nostri compagni in un mondo dove il nostro valore ne viola sempre un altro.

2. Potere e valore

Deprivando la natura dei poteri, il passivismo cade in un contrasto netto tra soggetto e oggetto, dove il secondo termine è visto come scevro di qualunque *agency*. Riconsegnando l’*agency* alle cose, l’ontologia dei poteri può essere intesa come un modo per estendere la sede della soggettività all’interezza dell’essere, una volta compreso che la concezione cartesiana di una soggettività esclusivamente razionale è meno che una contingenza storica – è, se si vuole, un pieno fraintendimento del carattere del mondo naturale.¹⁷ C’è soggettività, diremo, ovunque si manifesti uno scopo, un *telos*; e c’è *telos* ovunque un agente esprima un proprio potere. La madre che allatta il figlio manifesta un valore con la propria azione, un professore può farlo sia agevolando uno studente che rallentandone il percorso. È vero che, allontanandosi dal dominio umano, il senso comune fatica sempre più ad associare un importo valoriale alla manifestazione di poteri: il tasso forse esprime un valore scavando la propria tana, ma vale lo stesso per la pianta che si inclina perché le sue foglie colgano più luce? Un’ontologia dei poteri consistente si spingerebbe ancora più in là: la pietra manifesta del valore quando frana, il diamante resistendo alle percussioni, la scarpa lasciandosi indossare. Come ha rilevato Bruno Latour, questa positiva confusione dei ruoli di soggetto e oggetto è sia un sintomo che la sola via per confrontarci alla “sfida di Gaia”, ai nuovi problemi posti dalla tragedia ecologica: «gli umani non sono più sottomessi ai *diktat* di una natura oggettiva, giacché ciò che arriva loro è anche una forma intensamente soggettiva di azione. Essere soggetti

17 La recente rinascita del panpsichismo (cfr. D. Skrbina, *Panpsychism in the West*, The MIT Press, Cambridge 2005) è un modo di intendere questo spostamento che resta per certi versi meno promettente rispetto all’ontologia dei poteri: cfr. C. Frigerio, *Eco-nomologia: panpsichismo, ontologia dei poteri, materialicismo*, «Philosophy Kitchen», 15, 2021, pp. 25-36.

non significa agire autonomamente di fronte a uno sfondo oggettivo, ma *trovarsi a condividere agency con altri soggetti che hanno anch'essi, a loro volta, perso la propria autonomia*».¹⁸

Se soggettività significa *agency*, significa anche efficacia. Contro la divisione tra un mondo di “fatti duri” e uno di valori, diremo che proprio il valore è caratterizzato da quella solidità spesso attribuita ai fatti, e che solidamente esso si manifesta quando interagisce con gli altri poteri che definiscono il suo ambiente. Come ha scritto Hans Jonas in una brillante analisi del ruolo della soggettività nei recessi dell'essere, la soggettività «è nel mondo altrettanto “oggettiva” quanto lo sono le cose corporee. La sua realtà significa efficacia, cioè causalità verso l'interno e verso l'esterno».¹⁹ La soggettività e il *telos* hanno una loro capacità di produrre effetti, sono *potere* – dunque, ai sensi della definizione platonica, contano come “essere” a pieno titolo. Jonas prosegue scrivendo che «la natura custodisce dei valori in quanto custodisce degli scopi, ed è perciò tutt'altro che avalutativa».²⁰ Gli scopi immanenti alla natura chiedono di essere ascoltati, vincolano l'azione, e ciò consente di «colmare il presunto divario fra essere e dover essere»²¹:

«Affermiamo quindi che un ‘imperativo’ non può scaturire soltanto da una volontà che comanda, ad esempio quella di un Dio-persona, ma anche dalla pretesa immanente di un bene-in-sé alla propria realtà [...] l'assiologia diventa una parte dell'ontologia [...] Vogliamo ora assumere che la natura, prefiggendosi degli scopi o dei fini, pone anche valori. Infatti, comunque uno scopo sia dato e perseguito *de facto*, il suo conseguimento diventa un bene e il suo mancato conseguimento un male: e con tale distinzione ha inizio la possibilità di attribuire valore».²²

Jonas trasforma l'«autoaffermazione sostanziale dell'essere che si pone *in senso assoluto* come migliore rispetto al non essere»²³ nella garanzia della realtà del valore. Se i poteri manifestano *telos* e valore, è perché essi sono *intenzionali*, rappresentano

18 B. Latour, *Essere di questa terra*, tr. it. di N. Manghi, Rosenberg & Sellier, Torino 2019, p. 102.

19 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, tr. it. di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009, p. 81.

20 *Ibidem*, p. 97.

21 *Ibidem*, p. 101.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, p. 103.

– secondo una fortunata quanto discussa definizione di George Molnar²⁴ – delle *intenzionalità fisiche*: essi *tendono* alla propria attualizzazione. Questo tendere va inteso, stando alla prospettiva di Jonas che un’assiologia dei poteri dovrebbe accogliere, come una «preferenza ontologica»,²⁵ come un’indicazione «normica»²⁶ sul modo in cui un’entità *preferirebbe* essere (se volessimo esprimerla in termini ancora antropocentrici). In ciò sta l’autoevidenza di cui parla Jonas e che, possiamo aggiungere, ha due aspetti. Anzitutto quello di *vincolo*: l’efficacia esprime un’inemendabilità, un’impossibilità a ignorare che si pone perciò come valore, pretendendo di essere ascoltata. In secondo luogo la *spontaneità*: il potere, il valore, si esprime senza che nessuno l’abbia convocato; è un’espressione autonoma del modo d’esistenza di un ente nei confronti degli altri enti. Esistere è, insomma, già avere un valore, e il dover essere appare implicato nell’essere stesso, una volta che ci disponiamo a considerarlo come dotato di efficacia, e che leggiamo i suoi poteri nei termini di richieste da realizzare.

Jonas non si fa scrupoli a ricorrere al vocabolario kantiano per delineare un’onto-assiologia marcatamente antikantiana; e Latour nota addirittura come, una volta liberata dall’ipoteca cartesiana per cui l’unica soggettività concepibile è quella razionale, la definizione che Kant dà del soggetto morale possa essere efficacemente estesa a tutti gli enti: l’autonomia propria di ogni ente impone di «non subordinare questo essere a nessun proposito che non possa, in base a una legge, provenire dalla volontà dello stesso soggetto passivo; pertanto non usare mai il soggetto semplicemente come mezzo, ma, contemporaneamente, anche come fine».²⁷ Aprendo il regno dei fini “alle cose stesse”, la natura espressiva, auto-manifestante dei poteri definisce l’immanenza di un’autonomia che non dipende più dalla sola capacità universalizzante della ragione. L’assiologia dei poteri è, in questo senso, una prospettiva “pluralista” che, riconoscendo ogni capacità di affettare il processo del mondo e di esserne affetti come un luogo del valore, ammette nel regno dei fini ciò che si credeva soggetto a un mero “seguire” eteronomo – seguire leggi di natura esterne ai corpi, variabili fisiche, la sudditanza a scopi umani. Il regno dei fini è “questo mondo qui”, con tutta la diversità che esso comporta.

24 G. Molnar, *Powers. A study in metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2006.

25 R. Bhaskar, o.c., p. 222.

26 *Ibidem*, p. 3.

27 I. Kant, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Milano 2014, p. 230; cfr. B. Latour, *Essere di questa terra*, cit., p. 54.

3. L'imperativo del particolare

Nonostante Locke superasse i propri presupposti empiristi gettando le basi per l'ontologia dei poteri, resta il problema, rilevato da Whitehead, che «non c'è scampo alla dimostrazione di Hume che una tale dottrina non è compatibile con una filosofia puramente sensistica». ²⁸ Ma non è affatto evidente che non si abbia alcuna percezione della causalità o di qualunque altro carattere di vincolo nel mondo. Quello da cui Hume argomenta è un presupposto fin troppo intellettualistico; un modo per rovesciarne la conclusione è asserire che la visione empirista del mondo sia ben più *theory-laden* di quella che Hume voleva rovesciare (l'«empirismo radicale» di William James fu forse il primo a mostrare come, a una sensibilità più aperta all'immediatezza dell'esperienza, le relazioni, inclusa quella di causalità, siano componenti dirette dell'esperienza quotidiana, non una mera sovrastruttura dettata dall'intelletto o dall'abito ²⁹). La visione di un mondo parcellizzato in elementi discreti e inerti è una sovrastruttura intellettuale prettamente occidentale e moderna, che niente ha a che vedere con l'immediatezza della percezione. In chiave analitica, Mumford e Anjum, facendo del potere il cuore di una causalità intesa non più come una relazione estrinseca tra due eventi separati ma come un processo continuo in cui qualcosa è trasformato, hanno recentemente mostrato come a una considerazione più attenta della propriocezione la causalità si riveli parte integrante del nostro modo di interagire col mondo: se anziché limitarsi agli esempi di cause inanimate avesse posto sé stesso *dentro* la palla da biliardo, provocando il movimento delle altre palle e subendone gli urti, Hume avrebbe forse compreso come le sensazioni corporee possano dare accesso diretto alla causa. ³⁰ La datità della causalità è solo il caso particolare dell'originarietà di quell'insieme di vincoli esercitato dal mondo, sotto la forma dei poteri delle entità che lo compongono. Sono anche lo sforzo vinto, e la forza esercitata contro resistenze esterne, a manifestare il *telos* immanente alla nostra azione e la sua necessaria compromissione col *telos* di altre entità: che il potere sia percepibile significa che lo è anche il valore, che nella nostra ipotesi non è che il volto normativo di quel processo, causale ma mai passivo, che è lo svolgersi del mondo come interazione dinamica tra poteri.

28 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, trad. it. di M. R. Brioschi, Bompiani, Milano 2019, p. 319.

29 Cfr. W. James, *Saggi di empirismo radicale*, trad. it. di S. Franzese, Quodlibet, Macerata 2009.

30 S. Mumford, R. L. Anjum, o.c., cap. 9.

La causa efficiente è reale, è realmente percepita, ed essendo una manifestazione dell'intenzionalità soggettiva propria ai poteri è sempre allo stesso tempo una causa finale, un'indicazione di normatività che chiede di essere ascoltata. Un esempio di questa fenomenologia dell'efficacia normativa, dell'empirismo radicale dei poteri e dunque dei valori cui la nostra ipotesi si approssima, è fornita da Alphonso Lingis, la cui filosofia può essere letta come uno spostamento della struttura normativa kantiana dal terreno della ragione a quello della percezione.

La tesi che «[l]e cose finalizzano la nostra sensibilità e la rendono percezione»³¹ è la negazione diretta della teoria di Hume. Lingis parte dal presupposto che «[l]a sensibilità è risvegliata dal di fuori»³² e restituisce il carattere di vincolo proprio all'efficacia sensibile in termini di *direttive*: «la sensibilità, la sensualità, la percezione non sono reazioni alla causalità fisica né aggiustamenti a pressioni fisiche, né imposizioni d'ordine libere e spontanee su dati amorfi, ma risposte a direttive».³³ “Direttiva” significa che il nostro contatto col mondo è nomologicamente orientato dall'altro. Non a caso è al linguaggio kantiano che Lingis ricorre per designare questa posturazione dall'esterno: «Una cosa è lì non come un dato e non come una possibilità o un'ipotesi, ma come un imperativo».³⁴ Ci sono imperativi nelle cose – meglio, le cose stesse si danno come imperativi; e ci sono casi in cui è la cosa, attraverso un sentimento di *urgenza* che definisce il corrispettivo della categoricità kantiana, ad assegnare un fine: «[l]a disposizione delle cose di importanza intrinseca mostra cosa va salvato, protetto, riparato, curato, o nutrito. L'azione richiesta diventa chiara quando valutiamo le forze e le risorse disponibili. L'urgenza impone ciò che va fatto».³⁵

L'operazione di Lingis mostra come l'istituzione di un ordine morale solido non richieda la postulazione di un mondo diverso dal nostro. Il regno dei fini è lo stesso mondo che percepiamo quotidianamente, una volta che ci degniamo di prestare ascolto alle cose che in esso parlano: l'immanentizzazione della struttura normativa è il primo grande conseguimento della fenomenologia della percezione lingisiana.

Non meno importante è il riconoscimento della perpetua conflittualità degli imperativi. Kant è letteralmente ribaltato: l'imperativo sta nel particolare, e non

31 A. Lingis, *The imperative*, Indiana University Press, Bloomsbury 1998, p. 3.

32 *Ibidem*, p. 21.

33 *Ibidem*, p. 48.

34 *Ibidem*, p. 64.

35 *Ibidem*, p. 172.

più nell'universalizzabilità di una prescrizione; con Lingis, le cose «devono non occupare tutto il campo, perché devono coesistere in un campo con le altre, e quel campo deve coesistere con i campi di altre cose possibili».³⁶ La coesistenza degli imperativi è ciò che costituisce un *ambiente*: come le entità che lo popolano, anche «l'ambiente è un imperativo».³⁷ Doppia exteriorità dunque: «i fini, esterni a noi con l'esteriorità di un imperativo, sono esterni gli uni agli altri».³⁸ Da qui il senso di qualcosa di “altro” che popola la mia percezione: «L'alterità dell'altro è costituita dall'esteriorità dell'imperativo».³⁹ È proprio questa alterità a fondare la dignità, o il rispetto normativo, una volta venuto meno il criterio dell'universale. La percezione stessa è, in senso esplicitamente kantiano, rispetto, «rispetto per le cose e rispetto per l'ambiente».⁴⁰

Ciò mostra quanto il pensiero dell'altro di Lingis sia discontinuo rispetto a quello di Lévinas, che pure costituisce per la sua filosofia un'influenza fondamentale. Per Lévinas, il volto che manifesta la presenza dell'altro è eminentemente umano: come riscontrava Derrida, per Lévinas «[l]'animale non ha volto».⁴¹ Se lo stesso Derrida mostra poi difficoltà a spingersi oltre l'animale, la struttura normativa scoperta da Lingis è di principio generalizzabile a qualunque tipo di entità. La casistica mobilitata è ampissima, e anche se a livello retorico i riferimenti ai viventi restano i più efficaci, la presenza di imperativi è esibita nelle opere d'arte, finanche nei materiali degli artigiani, nella notte e nell'alba. L'imperativo, fattore di una prassi tipicamente umana, è messo in moto da tutti i particolari del nostro mondo, e l'auto-manifestazione dei poteri comincia già dal sensibile. Un'etica dell'“altro” non più limitata a una classe particolare di soggetti: anche così si potrebbe leggere l'operazione tentata dall'assiologizzazione dell'ontologia dei poteri.

36 *Ibidem*, p. 65.

37 *Ibidem*, p. 68.

38 *Ibidem*, p. 88.

39 *Ibidem*, p. 191.

40 *Ibidem*, p. 68.

41 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 58.

4. Valore e relazione

In ambito analitico, è ancora aperta la discussione sull'intrinsecità o estrinsecità dei poteri. Se considerare i poteri come inerenti alla singola sostanza è forse l'opzione più spontanea,⁴² l'evidenza che i poteri non si manifestano in assenza di *partner causali* che fanno da attivatori (il fuoco non può esercitare il suo potere di fondere senza che ci sia un cubetto di ghiaccio nelle vicinanze, l'occhio non può vedere se non in compresenza di un sensibile), insieme alla necessità di spiegare come poteri eterogenei possano interagire per costituire un mondo coerente, avvicina spesso l'ontologia dei poteri a qualche forma di olismo o strutturalismo.⁴³

La via migliore è probabilmente quella mediana: «i poteri possono avere essenze relazionali ma essere nondimeno intrinseci ai loro possessori».⁴⁴ Già Lingis coglieva bene come il riconoscimento dell'esistenza di imperativi nelle cose implicasse una resistenza a ogni forma di olismo ingenuo: le direttive scoperte negli enti vanno descritte separatamente.⁴⁵ È il singolo ente a esser definito dai suoi modi di affettare e di essere affetto. Lungi dal fare a meno del concetto di individuo, pare che l'ontologia dei poteri dipenda in gran parte dall'assunzione della realtà dell'individuale.

D'altro canto, se è il singolo ente ad affettare e a essere affetto, è anche vero che esso affetta "qualcosa" ed è affetto "da qualcosa". Non esistono poteri nel vuoto. E la relazionalità che questi richiedono non è semplicemente binaria, non si riduce a un attivatore e un attivato. Molnar descrive i poteri come "pleiotropici", capaci di contribuire a molti effetti, e gli effetti stessi come "poligenici", derivanti da una combinazione di diversi poteri.⁴⁶ Un unico potere attivo è disponibile alla prensione da parte di diversi poteri passivi, e ogni potere sarà sentito in modo diverso da enti diversi. L'ontologia dei poteri è ontologia di un mondo integrato, dove l'esistenza degli individui è reale, ma non indipendente da quella degli altri. La realtà dell'individuo obbliga a pensare un modello di relazionalità "esterna" ai suoi termini, nella quale i termini godano di una certa autonomia; ma la relazionalità

42 D. Yates, *Is powerful causation an internal relation?*, in A. Marmodoro, D. Yates (eds.), *The metaphysics of relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 138-156.

43 Cfr. N. Williams, o.c.

44 A. Bird, *The regress of pure powers?*, «The Philosophical Quarterly», n. 57(229), pp. 513-534, p. 529.

45 A. Lingis, o.c., p. 3.

46 G. Molnar, o.c., pp. 194-5.

del potere esige che le relazioni siano “interne”, che gli individui esistano solo in relazione reciproca. Questa duplice richiesta è solo apparentemente contraddittoria.

La miglior conciliazione dei due modelli relazionali è forse offerta dalla filosofia dell'organismo di Alfred N. Whitehead, la cui metafisica costituisce una sorta di monadologia leibniziana aggiornata ai risultati della scienza moderna. Whitehead è adamantino sul fatto che «la verità metafisica ultima è l'atomismo»;⁴⁷ eppure, non solo egli mantiene che «il giusto equilibrio tra atomismo e continuità è importante per la scienza fisica»,⁴⁸ ma arriva a definire il “processo” di cui consiste il cosmo come «un complesso di attività dotate di relazioni interne tra i suoi vari fattori».⁴⁹ Le “entità attuali”, le monadi esperienziali della sua cosmologia processuale, sono, a differenza di quelle di Leibniz, definite precisamente dalle loro finestre: ogni entità diviene in virtù della sua “prensione” di altre entità, di una relazione esperienziale interna con queste, e il “principio di relatività” implica che «ogni elemento dell'universo, includendo tutte le altre entità attuali, è una componente nella costituzione di qualsiasi entità attuale».⁵⁰ La complessa visione relazionale di Whitehead si potrebbe riassumere dicendo che l'individualità è reale, ma è costituita da un certo modo di “sentire” il resto dell'universo. Un'entità, un individuo è una certa coloritura del suo fare-esperienza di tutti gli altri individui.

Whitehead riporta la sua teoria della prensione a quella di Locke che, nel passo che apre la trattazione dei poteri, illustra «la nozione di ‘potere’ come costituente il principale ingrediente in quella di entità attuale».⁵¹ Il lockiano «potere attivo» è ripreso da Whitehead come il potere che un'entità ha di affettarne un'altra venendo “presa” in essa, mentre il «potere passivo» come il potere di effettuare una prensione di un'altra entità. La descrizione di un'entità è quasi esaurita dalla descrizione dei suoi poteri attivi e passivi, dato che «sono richieste due descrizioni per un'entità attuale: (a) un'analisi della sua potenzialità di “oggettivazione” nel divenire di altre entità attuali e (b) un'analisi del processo che costituisce il proprio divenire».⁵²

Contro la sua eliminazione o il suo rimando a un mondo altro, il valore nasce proprio nel mondo finito delle entità attuali e dei loro poteri: «ogni valore è dono

47 A.N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 247.

48 *Ibidem*, p. 247.

49 Id., *I modi del pensiero*, cit., pp. 201-2.

50 Id., *Processo e realtà*, cit., p. 635.

51 *Ibidem*, p. 323.

52 *Ibidem*, p. 203.

del finito che è la condizione necessaria dell'attività». ⁵³ Sembra che il modello relazionale di Whitehead sia il più adatto a un'ontologia che richiede tanto individui reali definiti dai propri poteri, quanto relazioni reali senza i quali i poteri non potrebbero realizzare la propria struttura intenzionale. Il potere è *dell'*individuo, ma sorge *nella* relazione. Ma ciò che vige per il potere vige anche per il valore: «L'attualità è l'auto-fruizione dell'importanza. Ma l'auto-fruizione ha il carattere dell'auto-fruizione degli altri che si scioglie nell'auto-fruizione dell'io uno». ⁵⁴ Ciò significa: *il valore è dell'individuo, ma sorge nella relazione*.

Il potere nel senso in cui lo stiamo usando in questo testo richiede un'apertura essenziale. Uno studioso di Whitehead ha formalizzato questo concetto di potere relazionale come «(1) l'abilità di essere attivamente aperti a e affetti dal mondo attorno a noi; (2) l'abilità di creare noi stessi a partire da ciò che abbiamo preso dal fuori; e (3) l'abilità di influenzare quelli attorno a noi dopo che noi stessi siamo stati affetti da essi». ⁵⁵ Affine è la triplice descrizione che Brian Henning dà di questa idea che «il valore del sé è sempre intrecciato col valore degli altri e col valore dell'intero»: «Questa triade assiologica del sé, dell'altro e dell'intero cattura l'essenza del senso unico che Whitehead ha del valore intrinseco. Avere valore intrinseco è (1) incorporare i valori degli altri (concrecenza), (2) diventare dunque un valore (strumentale) per gli altri (principio di relatività), e (3) contribuire infine all'esperienza valoriale dell'intero». ⁵⁶

Tutto ciò comporta che la visione propria all'ontologia dei poteri sia “ecologica”, nell'originario senso che denota un contesto di coesistenza. L'ontologia dei poteri è relazionista senza essere olistica; è monista se con ciò intendiamo l'assunzione dell'universo come un unico campo di relazione, ma è irriducibilmente pluralista, poiché non si regge senza assumere individui realmente separati. La possibilità della coesistenza si gioca precisamente sul tipo di rapporto che si sarà capaci di stabilire tra poteri eterogenei.

53 Id., *Scienza e filosofia*, trad. it. di I. Bona, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 114.

54 Id., *I modi del pensiero*, cit., p. 170.

55 C.R. Mesle, *Process-relational philosophy: An introduction to Alfred North Whitehead*, Templeton, West Conshohocken 2008, p. 73.

56 B. Henning, *The ethics of creativity*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2005, pp. 62-3.

5. Pragmatica del valore

Se i valori hanno sede nei poteri, devono, di principio, essere obiettivi. Questa sezione mostrerà come, pur avendo a disposizione un'assiologia obiettiva, un elemento di "decisione" resti necessario: l'assiologia dei poteri è obiettiva, ma non fondativa. I poteri esistono ed è impossibile ignorarli. Ma quali siano i poteri che dobbiamo considerare sopra altri – quale sia, insomma, il *valore dei valori* – è una questione da esaminare con cura.

Anche ammettendo che i poteri siano obiettivi e obiettivamente conoscibili, non è evidente cosa i poteri "vogliono" – ovvero, come si debba formalizzare linguisticamente l'identità tra essere e dover-essere affermata dall'assiologia dei poteri. Una fiamma brucia, il sole mi riscalda, ma quali conseguenze pratiche ne dovremmo trarre? Che l'essere sia già dover-essere rischia, ad esempio, di risultare in una "ontologizzazione di Bartleby": un mondo fatto di enti che, per esprimere i propri valori, dicono "no" a ogni mutamento, quasi che l'inerzia porti a considerare un valore la preservazione di ogni *status quo*. Così Roderick Nash, interrogandosi sui "diritti delle rocce", ipotizza che «per il tempo a venire, l'unica soluzione potrebbe essere assumere che le rocce e tutto il resto vogliono restare come sono. I viventi vogliono vivere; le rocce vogliono essere rocce». ⁵⁷ È quasi ironico che una teoria dei valori si concluda in una paralisi della prassi che avrebbe voluto guidare. Più conseguente pare essere Latour, quando nota che gli ecologisti «non dicono assolutamente che queste entità [fiumi, animali, biotopi...] non debbano essere utilizzate, gestite, dominate, disposte, ripartite o studiate, quanto piuttosto che bisogna, proprio come nel caso degli esseri umani, non considerarle mai come semplici mezzi ma sempre anche come fini»; ⁵⁸ ad esempio, deviare un fiume non è qualcosa di negativo in sé: se è un disvalore, lo è perché il fiume è così trattato come mero mezzo. Estendendo invece al fiume il regno dei fini, «si lascia che il fiume crei i suoi meandri, gli si lasciano i suoi rivoli, le sue zone inondabili, si sospende il drenaggio delle torbiere. In breve, si lascia che i mediatori si dispieghino, almeno in parte, la finalità che essi portano con sé». ⁵⁹ Più che come tanti «preferirei di no»,

57 R. Nash, *The significance of the arrangement of the deck chairs on the Titanic*, in M. Van Deventer (ed.), *Earthworks. Ten years on the environmental front*, Brick House, Baltimore 1980, p. 161.

58 B. Latour, *Essere di questa terra*, cit., p. 54.

59 *Ibidem*, p. 56.

quello dei poteri va inteso, con Jonas, come «il primo sì in assoluto».⁶⁰

Ma quanti poteri viola il fiume dando corso ai propri? Non si tratta anche qui di scegliere se lasciare “autonomo” il fiume o se tutelare quei valori che, senza cattiveria, esso potrebbe distruggere? Questo è forse il più grande problema che sorge dalla torsione assiologica dell’ontologia dei poteri: l’onnipresenza di “scontri” tra poteri, inevitabile in un mondo interconnesso in cui gli enti sono d’ostacolo reciproco. Un terreno troppo solido impedisce alla talpa di scavare la propria tana: dobbiamo intendere questo fenomeno come un’auto-affermazione del potere di solidità, dunque di un valore, tanto importante che alla talpa va negato il diritto di crearsi un riparo? Ancora, quel terreno che resiste alla talpa può essere meno fertile di un terreno che, più soffice, permette il rigoglio dei poteri di vegetali e insetti; ma non è questo stesso moltiplicarsi una violazione del valore di fertilità che viene così consumato? Si potrebbe dire che la fertilità dimostra una “disponibilità” del terreno a venire abitato; ma anche la digeribilità della carne è un potere, e sarebbe ipocrita sostenere che ciò renda gli animali “disponibili” a essere mangiati.

La soluzione può essere abbastanza intuitiva nel caso di poteri evidentemente “negativi”. Il nazismo era inteso preservare e accrescere i poteri di una specifica “razza”, e in quanto tale esso tutelava del valore, ma il clamore dei valori che esso avrebbe violato impedisce di apprezzarne la tutela. Più interessante è il caso di quei poteri che, in base a come sono impiegati, possono avere valore positivo o negativo. La razionalità umana è l’esempio più immediato: sfogando indiscriminatamente il proprio potere, l’uomo sarebbe senz’altro in grado di radere al suolo il pianeta. Questa pericolosità intrinseca è però la controparte di quello che Arne Naess definisce il vero «potenziale evolutivo» dell’uomo: solo il pensiero umano consentirebbe di progettare un modo di coesistenza in cui il valore complessivo degli enti che popolano la terra sia massimizzato.⁶¹ Gli anti-umanisti mancano di vedere le potenzialità insite nel pensiero umano, guardando solo al modo in cui esso si è sinora rapportato al mondo.

Questo è probabilmente il cuore della questione. Forse una certa aporeticità è il prezzo da pagare per una teoria dei valori che, pur obiettiva, non rimanda più a un altro mondo, ma localizza il regno dei fini in questo mondo qui. Che i valori siano fondati nei poteri implica che, come i poteri, essi cambino, divengano.

60 H. Jonas, o.c., p. 103.

61 A. Naess, *The arrogance of anti-humanism?*, in «Ecophilosophy», n. 6, 1984, pp. 8–9.

L'«instabilità normativa» dei poteri, la difficoltà a dire che cosa “vogliamo”, è in realtà una «flessibilità performativa»: i poteri sono obiettivi, ma non determinano la prassi univocamente. Con le parole di Noortje Marres,

«le fluttuazioni nella capacità normative delle cose costituiscono un aspetto importante della normatività materiale [...] gli oggetti possono acquisire (o perdere) una carica politica o morale, ad esempio le bottiglie di plastica, che a un certo punto degli anni Duemila sono diventate esemplari dello sfruttamento del lavoro e del pianeta. Una normatività *variabile* è allora distintiva della ‘politica vitale’ delle cose».⁶²

Parlando di obiettività, non bisogna dimenticare che le decisioni e strategie prese in ambito individuale e sociale sono esse stesse espressione di poteri e producono effetti che, a loro volta, possono ingenerare nuovi poteri. Dal “valore dei valori” non possono essere esclusi i “nostri” poteri, i poteri passivi di sentire come più importanti certi valori rispetto ad altri, e quelli attivi di decisione, intervento e *policy-making*. Il valore dei valori è obiettivo, ma d’una obiettività che non è indifferente al nostro sentire, al nostro decidere e agire.⁶³

La valutazione è performativa, perché influisce attivamente ed è parte integrante del gioco di poteri che costituisce il processo del mondo, e l’assiologia dei poteri è sempre una pragmatica valoriale che non pretende che dei dati sul “mondo esterno” bastino per agire rettamente. Scegliere il valore della vita sopra quello della resistenza del terreno contribuisce a corroborare il valore della vita stesso, a

62 N. Marres, *Material participation*, Palgrave Macmillan, Londra 2015, p. 129.

63 A questo proposito, è importante sottolineare che, contro la tradizionale priorità data all’attivo sul passivo, non è affatto detto che i poteri di affettare vadano posti più in alto di quelli d’essere affetti: «Sembra chiaro che è precisamente il potere di essere affetti che aumenta come si risale la catena della complessità dai meri elettroni, alle molecole, ai microorganismi, alle piante e agli animali, ai vertebrati con cervelli e sistemi nervosi centrali, e finalmente (per quanto sappiamo finora) agli esseri umani. Non è il nostro potere di restare non affetti, né il potere di controllare gli altri, che rende le nostre vite più ricche e più piene di valore. È la nostra sorprendente capacità di essere affetti dall’incredibile ricchezza e complessità della rete relazionale in cui viviamo. La nostra capacità di provare dolore e piacere, i nostri sensi fisici, il nostro apprezzamento della bellezza, la nostra apertura alle idee, la nostra abilità di imparare e adattarci sono i poteri che ci distinguono dagli elettroni e dalle rocce e dai microbi. In breve, più saliamo verso gli organismi più complessi, più emerge il potere di essere affetti» (R. Mesle, o.c., p. 64).

rafforzarne l'efficacia; scegliere, in alcuni casi, di limitare l'utilitarismo della ragione in favore dei poteri di altri viventi o del *land*, significa conferire valore a certi enti e toglierne ad altri – e farlo “obiettivamente”.

Che il giudizio di valore sia performativo non significa che sia arbitrario. La tragedia ecologica in corso è il parossismo di una resistenza che i poteri del resto del mondo hanno da sempre contrapposto alle modalità umane d'intervento. A sua volta, l'eventuale ricomposizione della crisi ecologica non dovrebbe far dimenticare che essa ha costituito un'acme, non un evento storico localizzato: tutti gli enti naturali forniscono in ogni momento indicazioni sui propri valori. Accettare il nostro ruolo attivo nel divenire dei valori, ma senza restare sordi all'appello dei poteri dell'altro: l'assiologia dei poteri abita la prassi come una disposizione, uno stato d'animo, più che come uno schema d'azione semplicemente fondabile dall'esterno, ed è sempre inseparabile da un “pragmatismo” dei valori e da una “negoziante” tra gli enti che popolano il mondo.

6. Ecologia tragica

Se il valore è solo proiezione di un sentire o di una volontà, della sua violazione dobbiamo preoccuparci poco. Se la dignità caratterizza solo l'umano, il rispetto che le dobbiamo è massimo, ma entra in gioco solo nelle relazioni interumane. Ma se il valore è in questo mondo, esso infesta ogni relazione. Chiede di essere ascoltato in ogni momento, e le voci che ci chiamano sono spesso contrastanti. I poteri sono vincoli gli uni per gli altri. Ciò significa che sono sia condizioni per la manifestazione reciproca, che ostacoli a un pieno dispiegamento della potenza degli altri enti. Esiste un senso molto concreto per cui gli stessi poteri che costituiscono i valori sono allo stesso tempo dei dis-valori, se con ciò intendiamo qualcosa che viola attivamente il valore. Ogni nostra azione viola una quantità di poteri cui restiamo sordi. Come esseri viventi dobbiamo mangiare, e mangiando distruggiamo esseri dai poteri ricchissimi. Posso ascoltare i poteri della mela, la sua potenzialità di crescere e rendersi matrice di un nuovo fruttare, e non coglierla; ma affamarmi fino alla morte non è un'ulteriore offesa al valore, ai poteri molteplici che porto in me? Creiamo nuovi valori, producendo oggetti, facendo figli, coltivando; ma creiamo solo attraverso una distruzione che è forse, il più delle volte, superiore a quella del nuovo che abbiamo introdotto nell'essere.

Sostenendo che la possibilità del valore dipendesse dall'universalizzabilità, la preoccupazione di Kant era anche quella di rendere il valore possibile. Come scrive Christine Korsgaard, una delle ragioni per cui molti credono nel principio kantiano che "dovere implica potere" è che, se lo rifiutassimo, «dovremmo concludere che il mondo è in un certo senso moralmente biasimevole, che ci forza ad agire nella maniera sbagliata. La vita preda la vita; la natura è un teatro di sofferenza; se queste cose ripugnano i canoni morali umani, allora il mondo è arrangiato in un modo che dobbiamo deplorare, ma al quale dobbiamo nondimeno partecipare».⁶⁴ Una volta assunta come teoria assiologica, l'ontologia dei poteri porta proprio a quell'esito che Kant voleva disinnescare: agire rettamente è impossibile, se con ciò intendiamo agire in modo da non violare del valore. Non c'è imperativo categorico, perché l'imperativo è sempre del particolare, mai universalizzabile, sempre in conflitto con altri – come riconosce Lingis, la cosa «spinge via le altre cose e reclama tutta la nostra attenzione».⁶⁵ Ogni valore comporta allo stesso tempo un disvalore.

In questa direzione pareva puntare già l'etica della creatività di Whitehead:

«[l]a natura del male è che i caratteri delle cose sono d'impedimento reciproco. Così le profondità della vita necessitano di un processo di selezione. Ma la selezione è l'eliminazione, come il primo passo verso un altro ordine temporale che cerca di ridurre al minimo i modi d'impedimento. La selezione è ad un tempo la misura del male e il processo per evitarlo».⁶⁶

Se lo scontro tra valori va riconosciuto, si pone «il problema di chi debba essere eliminato. In quanto educatori dobbiamo avere idee chiare al riguardo; si tratta infatti di stabilire il tipo da formare e l'etica pratica da inculcare nella sua coscienza».⁶⁷ La distruzione di valore è parte ineliminabile del processo con cui il valore stesso viene massimizzato. Whitehead pare però esorcizzare la tragicità di una visione simile: «Sia che distruggiamo, sia che conserviamo, la nostra azione è morale se abbiamo in tal modo salvaguardato l'importanza dell'esperienza».⁶⁸

64 C. Korsgaard, *Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals*, in *Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City 2004, pp. 77-110, p. 107.

65 A. Lingis, o.c., p. 69.

66 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 1287.

67 Id., *La scienza e il mondo moderno*, trad. it. di A. Banfi, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 222.

68 Id., *I modi del pensiero*, cit., p. 47.

Che l'essenza della morale sia comparativa – si tratta di ottenere nell'esperienza “il massimo di” armonia e intensità – permette di scollare i due termini della giustizia e della giustificazione.⁶⁹ Ogni azione, consistendo in una selezione, è inerentemente ingiusta; ma è giustificata, se con essa abbiamo salvaguardato il *maximum* di valore.

Ma Whitehead può parlare di giustificazione solo assumendo come fondativi certi valori umani quali l'armonia e l'intensità. Se si accetta la performatività del giudizio valoriale, se si accetta che neanche armonia e intensità possano fungere da criteri fondativi al di fuori delle nostre pratiche concrete, svanisce la distinzione tra giustizia e giustificazione. La selezione è al tempo stesso inevitabile e ingiustificabile; agiamo male, e l'impossibilità di agire altrimenti non fa venir meno l'assenza di fondamento della nostra decisione. Per attenerci a un caso fin troppo attuale, Paul Weiss, allievo di Whitehead, scrisse che «anche un germe portatore di malattia, che sparge caos su tutto, ha valore in sé. Sterminarlo è relativamente giusto, ma inseparabile da un assoluto male».⁷⁰

Il mondo dell'assiologia dei poteri è un mondo in qualche modo contorto, in cui nessuna azione può fare a meno di violare del valore. Lo potremmo definire “tragico”.⁷¹ La tragedia può essere inseparabile da una certa «innocenza del divenire», da una libertà nei confronti del moralismo cristiano e di gran parte dei precetti tradizionali. Eppure, come ha mostrato Salvatore Natoli,

«C'è qualcosa di colpevole in quest'innocenza [...] L'immagine del mondo che si dispiega nel tragico disegna una colpa innocente, che non è colpa perché non può essere ad alcuno imputata, perché da nessuno è voluta e decisa; nel contempo l'innocenza è colpevole poiché la colpa è una cosa sola con l'immediatezza dell'esistere. Intanto c'è una colpa originaria che fa tutt'uno con l'ingiustizia della nascita».⁷²

L'uomo greco, sostiene Natoli, non sente la colpa immanente all'esistere meno del cristiano. Ciò che cambia, dal greco al cristiano, è il grado di originarietà di

69 Questo punto dell'etica whiteheadiana è ben evidenziato da B. Henning, o.c., p. 171: «Nel caso della predazione, la morte violenta di un individuo può essere sia tragica che giustificata».

70 P. Weiss, *Man's freedom*, Yale Univ. Pr., New Haven 1950, p. 257.

71 Ho sviluppato questo concetto di tragedia, partendo da un'opera di fantasia e in riferimento al problema dell'alimentazione, in C. Frigerio, *To live is to devour others: Food ethics and tragedy in Tokyo Ghoul*, «The Journal of Anime and Manga Studies», 2, 2021, pp. 218-242.

72 S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 66.

questa colpa:

«nella tragedia la colpa se non scaturisce direttamente dall'innocente crudeltà dell'esistere, trova sicuramente in essa la ragione primordiale del suo sorgere. La sofferenza non è l'unica ma è certo la preponderante matrice della colpa. Nella tradizione ebraica accade perfettamente il contrario: la colpa origina la sofferenza ed il dolore giunge agli uomini come *salario* del peccato. Se le cose stanno in questi termini appare evidente che tribolazioni, dolore e morte conseguono al peccato. D'altra parte è vero il contrario: se non c'è peccato non dovranno esserci neppure tribolazioni, dolore e morte».⁷³

Per la dottrina del peccato originale, la sofferenza consegue al peccato ed esiste solo perché e fintantoché esiste il peccato. Per i greci, al contrario, è la colpa che esiste come conseguenza della sofferenza. Ma la sofferenza esiste ed esisterà sempre, perché la scena del mondo si presenta come teatro di una «tensione tra *opposte necessità*»,⁷⁴ nella quale precisamente consiste il senso di tragedia.

La colpa è ineliminabile, ma non originaria: in questo paradosso consiste il senso di tragedia che sorge dall'assiologia dei poteri. È impossibile non fare del male, non violare l'imperativo particolare posto ad ogni momento da qualche potere. Non si può rispondere a tutti gli appelli, non si possono rispettare tutti i poteri. Questa è la tragedia: l'interconnessione del mondo che impedisce di rispettare tutte le opposte necessità che lo costituiscono, l'impossibilità fisiologica di attenerci a principi etici che percepiamo come fondamentali.

I discorsi sulla “tragedia ecologica” sono un importante passo verso questa consapevolezza: vedendosi come unico depositario dei valori, l'uomo ha sistematicamente violentato i poteri degli altri enti. Si iniziano finalmente a considerare anche i poteri del non-umano e persino del non-vivente, di ciò che fino a pochi decenni fa era considerato “passivo”, meramente disponibile. Ma troppo spesso si parla di quella ecologica come di una tragedia o una “crisi” in un modo che implica si tratti di uno stato passeggero, che l'uomo ne sia il solo responsabile, e che una scelta di *policy* più sostenibili, una progressiva trasformazione degli abiti e della mentalità umana possano porre fine alla tragedia – se ne parla insomma alla

⁷³ *Ibidem*, pp. 159-60.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 36.

maniera ebraico-cristiana, per cui eliminando il peccato si elimina la sofferenza, per cui il mondo giusto esiste.

Se sviluppata coerentemente, l'assiologia dei poteri nega anche questo assunto quasi-escatologico. La colpa, la distruzione di valori esisterebbe anche se l'uomo sparisse. Il lupo che predica, la mucca che ruminava, una montagna che frana sono dei disvalori, indipendentemente dalle conseguenze negative che questi eventi possono avere sulla vita umana; e questo in virtù della stessa natura di poteri che li rende manifestazione di valore. Estendere la sede della soggettività morale implica estendere il campo di ciò che di diritto può essere definito "cattivo". Che non sia solo l'uomo alla fonte della colpa implica che la tragedia non può cessare. In questo senso, l'assiologia dei poteri sembra spostare il fuoco dell'attenzione dalla "tragedia ecologica" a una vera "ecologia tragica": non una situazione storica e temporanea, ma la condizione stessa della nostra esistenza che è sempre co-esistenza con altri enti, rispetto ai quali siamo sia necessari per la manifestazione dei propri poteri, che ostacoli quando non nemici. *Nec sine te nec tecum vivere possum*. Ci sono certamente modi di fare meno dannosi rispetto ad altri – ad esempio, per quanto non sia pacifico che il potere di soffrire sia l'unico di cui tenere conto, come sostenuto dal *mainstream* del movimento animalista,⁷⁵ il veganismo è certamente un modo per togliere forza a un sistema che distrugge più valore di quanto non ne crei – ma un'azione semplicemente giusta è esclusa. Non possiamo fare ciò che dobbiamo: in questo senso il mondo è contorto. Prima ancora di informare delle *policies* strutturate, l'assiologia dei poteri dovrebbe avere l'effetto di produrre uno stato d'animo, un *ethos* consapevole della consustanzialità di essere e tragedia. Una consapevolezza che, forse, spingerebbe a un'attitudine più caritatevole mentre – inevitabilmente – facciamo del male, e quindi a non farne più di quanto sia necessario.

75 P. Singer, *Animal liberation*, Harper Perennial, New York 2009.