

Soggetti della/alla cura nell'era post-pandemica. Su alcuni interrogativi a partire da una prospettiva di giustizia intergenerazionale

Ferdinando G. Menga*

SUBJECTS OF/SUBJECTED TO CARE IN THE POST-PANDEMIC ERA. RAISING SOME QUESTIONS OUT OF AN INTERGENERATIONAL JUSTICE PERSPECTIVE

ABSTRACT: The pandemic has prompted an enhanced demand for a thorough interrogation regarding effective strategies of care to deal with the sanitary, social and economic crises to which it gives rise. Yet this quest for efficacious measures of recovery limits itself to the contemporary cohort of human beings and its immediate posterity, ignoring the need to extend those measures to generations in a more distant future. Such a need is justified by the simple fact that the causes of the pandemic are the multifarious anthropic activities which, far from only upsetting the planetary equilibrium for present individuals, will have a much greater impact on remote future subjects. In what follows, I first investigate the profound societal-political, and not merely contingent, reasons for such a presentistic attitude in addressing the care-issue concerning the pandemic. In a second step, I offer some considerations as to how a more future-oriented ethic of care could respond to the inescapable demand for intergenerational justice.

KEYWORDS: Pandemic; care; ethical and political presentism; intergenerational justice

SOMMARIO: 1. Introduzione: la pandemia e la posta in gioco di una cura intergenerazionale – 2. Il tempo tecnico e la tirannia del presente – 3. Tempo etico come tempo della cura per altri: oltre il paradigma del progresso – 4. Dall'usurpazione del pianeta alla cura dell'avvenire: per una politica della vulnerabilità – 5. Spunti conclusivi: prestare attenzione ai remoti.

* Professore associato di Filosofia del diritto, Università della Campania «Luigi Vanvitelli». Mail: ferdinandoquiseppe.menga@unicampania.it. Contributo sottoposto a referaggio anonimo.

«There will be a game, a billion times richer than anything yet made, to be played by countless people around the world at the same time. [...] The game will put its players smack in the middle of a living, breathing, seething, animist world filled with million different species, a world desperately in need of the players' help. And the goal of the game will be to figure out what the new and desperate world wants from you»
R. POWERS, *The Overstory*

1. Introduzione: la pandemia e la posta in gioco di una cura intergenerazionale

Il periodo di pandemia da Sars-CoV-2 che stiamo attraversando da ormai più di un anno ci ha insegnato molte cose. Tra le tante, ha puntato i riflettori, in particolar modo, sull'elemento della vulnerabilità condivisa e, di conseguenza, sull'importanza della cura quale tratto fondamentale per la tenuta del legame sociale e intergenerazionale che attraversa da parte a parte la collettività. Sul versante del legame sociale, abbiamo esperito una forma di vulnerabilità diffusa e trasversale senza precedenti: una fragilità che si è manifestata nell'interruzione forzata di tutte quelle pratiche comunitarie che venivano date per scontate e intese addirittura quali conquiste inattaccabili. È stata sospesa quella che avremmo potuto definire, fino all'evento pandemico, la nostra normale forma di presenza al mondo e di abitazione del mondo assieme agli altri. Una tale messa tra parentesi della consueta circolazione all'interno del mondo collettivo ci ha visti, in effetti, per lunghi tratti, ritirarci da esso, reclusi e isolati nelle nostre abitazioni. Certamente, i surrogati di socializzazione digitalizzata e a distanza hanno giocato un ruolo d'ausilio fondamentale per lo svolgimento di molte attività sociali, professionali e anche ludiche. Questi strumenti, tuttavia, come ben sappiamo, hanno avuto un effetto soltanto lenitivo; e, proprio in quanto surrogati, detengono certamente anche un esito contaminante, le cui conseguenze, in termini di produzione di forme di sofferenza e anche di vera e propria traumatizzazione, sono ancora di là da manifestarsi in tutta la loro incidenza e portata di lunga gittata. Vi è però – come sopra menzionato – anche un aspetto intergenerazionale del tema, giacché, come si è ben presto palesato sotto gli occhi di tutti, i soggetti che si sono mostrati maggiormente vulnerabili e, quindi, più bisognosi di cura, sono stati, da un lato, gli anziani e, dall'altro, i più giovani. La pandemia, in effetti, ha colpito, come non mai, la fetta più anziana della popolazione, non soltanto vedendola prima protagonista per numero di decessi dovuti alle complicanze causate dal virus, ma anche nei termini di una ancor più aspra limitazione subita nell'accesso ai pur minimi spazi di socializzazione consentiti. Ma anche i più giovani, come pure sappiamo, sono stati gli altri soggetti che hanno maggiormente sofferto delle misure di contenimento del contagio: soprattutto a causa della didattica a distanza e della chiusura domestica, costoro hanno subito – e non è escluso che dovranno continuare a risentire di – una pesantissima interruzione della vita sociale; elemento, questo, più che mai indispensabile, in tale età, per la formazione e il mantenimento di un equilibrio psico-fisico degno di tal nome. Se mi soffermo, però, qui sulla sottolineatura di tale aspetto intergenerazionale è per tener fermo il seguente punto di partenza: la percezione più diffusa e trasversale della crisi pandemica, sia che si sia rivolta all'impatto sulla coorte degli anziani, sia che si sia concentrata invece su quello a carico dei più giovani, ha sempre e comunque condotto alla medesima richiesta di una pratica di cura nei termini di un ripristino dei piani di vita interrotti o, se vogliamo, di un ritorno alla normalità messa tra parentesi o anche allo *status quo* improvvisamente venuto a mancare. Insomma, in tale domanda di cura ne è

andato e ne va preminentemente di un'esigenza di ristabilimento del presente perduto. Non a caso, uno dei primi lemmi con i quali si è prospettata la ripartenza post-pandemica è stato quello di *recovery*, che, appunto, rinvia esattamente all'area semantica del *ri*-stabilirsi o *ri*-mettersi da uno stato di sofferenza o indigenza.

La lettura fenomenologica che vorrei, però, qui, effettuare, proprio a partire dalla considerazione dell'evento pandemico corrente, è tale da spingere anche in un'altra direzione temporale altrettanto decisiva: quella che vede la vulnerabilità intergenerazionale e anche la correlata richiesta di cura doversi orientare non soltanto a un ripristino – per quanto necessario e innegabile – del presente e delle vite dei presenti, ma anche al futuro e, con esso, ai destini degli assenti – con tutta la loro non meno importante esigenza di vivere su questo pianeta una vita degna d'essere vissuta.

Questa seconda dimensione si è senz'altro rivelata meno immediata alla diffusa percezione collegata all'esperienza pandemica. Eppure, essa risulta non meno essenziale della prima. Probabilmente, nell'epoca post-Covid tale piega della questione – come già si sta sempre più sperando¹ – si imporrà quale vera e propria posta in gioco della lezione che dovremmo davvero imparare dalla pandemia.

Se consideriamo, in effetti, che le cause innescanti lo stato d'emergenza attuale non sono per nulla casuali ed estemporanee, ma sono invece di matrice indubitabilmente antropica e, quindi, tali da incidere pesantemente – e, forse, irreversibilmente – su un equilibrio di sistema del pianeta oramai compromesso, ben si capisce allora che la vulnerabilità dei soggetti in gioco e la concomitante domanda di cura non può riguardare più esclusivamente gli individui presenti, ma anche, se non soprattutto, i soggetti futuri e attualmente assenti.² Peraltro, se è in qualche misura presumibile che alle emergenze dovute agli squilibri planetari provocati – e di cui la pandemia non è che una soltanto delle manifestazioni – noi presenti e anche i futuri prossimi riusciremo ad adattarci senza compromettere esageratamente i nostri stili di vita, la stessa cosa non può dirsi per gli abitanti del pianeta in un futuro remoto. Infatti, se lo *status quo* si perpetuerà senza un deciso cambio di rotta, una cosa è certa: vi sarà un'altra emergenza tutta futura e che non colpirà né noi presenti, né i nostri discendenti più prossimi, ma

¹ Non è un caso, al riguardo, che l'altro versante terminologico, con cui si è contrassegnato lo strumentario di risposta alla pandemia – si vedano, a proposito, lemmi quali «Next Generation EU», «transizione ecologica», ecc. – indichi prospetticamente in tale direzione. Quanto resterà, tuttavia, da verificare è in che misura tale prospettico proposito si tradurrà, poi, in politiche effettivamente e prevalentemente a beneficio delle generazioni future.

² Su questo punto si veda quantomeno lo studio di J. WAINWRIGHT, G. MANN, *Climate Leviathan. A Political Theory of Our Planetary Future*, London-New York, 2018 (trad. it. *Il nuovo leviatano. Una filosofia politica del cambiamento climatico*, Roma, 2019), in part. ix ss. E semmai ci fosse bisogno di ribadirlo, molte recenti ricerche segnalano come la fase pandemica, che stiamo affrontando, probabilmente altro non è che la «punta dell'iceberg» del processo di squilibrio innescato dall'essere umano (J. VIDAL, «The Tip of the Iceberg»: Is Our Destruction of Nature Responsible for Covid-19?, in *The Guardian*, March 18th 2020: <https://www.theguardian.com/environment/2020/mar/18/tip-of-the-iceberg-is-our-destruction-of-nature-responsible-for-covid-19-aoe>; ultima consultazione 11/08/2021). Già sette anni fa il rapporto stilato dal Pentagono esponeva in questo modo le conseguenze del cambiamento climatico d'origine antropica: «L'aumento delle temperature globali, il cambiamento nelle forme e nei ritmi delle precipitazioni, l'innalzamento del livello dei mari ed eventi atmosferici sempre più estremi intensificheranno le sfide dell'instabilità, della fame, della povertà e dei conflitti globali. Tali fattori provocheranno con grande probabilità scarsità di cibo e d'acqua, malattie pandemiche [...] e distruzioni causate da disastri naturali in diverse regioni dell'intero pianeta» (The US Department of Defense, *2014 Climate Change Adaptation Roadmap*: <https://reliefweb.int/report/world/departement-defense-2014-climate-change-adaptation-roadmap>; ultima consultazione 11/08/2021).

esclusivamente i destinatari assenti *par excellence* di un avvenire lontano. E questa emergenza consisterà esattamente nell'evenienza che il futuro stesso – come ci ricorda Hans Jonas³ – cessi di “emergere” una volta per tutte.⁴

È per questo semplice, ma nondimeno fondamentale, motivo che la temperie pandemica richiama immediatamente la considerazione di soggetti della/alla vulnerabilità e della/alla cura che non può limitarsi soltanto a prevedere analisi e misure circoscritte al presente o a un'epoca immediatamente prevedibile, ma deve estendersi a un'interrogazione radicale di carattere genuinamente intergenerazionale, comprendendo con questo l'interrogazione sulla vivibilità del nostro pianeta anche in un futuro più lontano.

Ma, di qui, dipartono, appunto, alcuni interrogativi filosofici, a cui la presente riflessione in chiave intergenerazionale attorno alla pandemia e in proiezione post-pandemica intende rispondere.

Vi è, in primo luogo, una questione di tipo diagnostico o, se vogliamo, ermeneutico. Prendendo spunto da quanto sopra esposto, si tratta di indagare più a fondo sui motivi per i quali è stato preminentemente l'aspetto presentistico della connessione intergenerazionale a essere affiorato in relazione alla crisi pandemica, oscurando così quella maggiormente preoccupata per il futuro: aspetto di un primato della presenza che – come abbiamo visto – spinge, nonostante tutto, a concentrarsi prevalentemente su una progettazione della cura quale preoccupazione per la ripresa di un passato bruscamente interrotto. Approfondire una tale questione si rivela, a mio avviso, importantissimo, poiché – come cercherò di mostrare – essa lascia emergere quanto dietro l'attuale e imperante opzione per il presente non si celi soltanto una comprensibile reazione a un evento emergenziale, ma, assieme a questa, si riverberi anche il precipitato di un *modus essendi* più generalizzato e profondo delle società contemporanee – con tutte le rilevanti ripercussioni che esso porta con sé. Una tale modalità, nello specifico, consiste esattamente in quel disegno pervasivo che, inaugurato dal paradigma moderno della tecnica e, più di recente, esasperato dal dispositivo tecnologico-capitalistico-finanziario di stampo planetario, impone per sua stessa natura, e al di là di comprensibili e contingenti motivazioni, il primato dell'oggi. Ciò che un tale paradigma afferma e produce è, in effetti, il necessario occultamento di un'autentica apprensione per il futuro a tutto beneficio del predominio unilaterale dell'esistente basato sull'esclusiva e costante affermazione di un presente serializzato ed eternizzato; presente che, in quanto tale, può conoscere solo estensioni, prosecuzioni, riproposizioni, ma non cesure e nessi genuinamente prodotti da interpellanze e domande etiche di stampo intergenerazionale.

³ Cfr. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M., 1979 (trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 1990); Id., *Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen?*, in Id., D. MIETH, *Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte*, Freiburg i.B.-Basel-Wien, 1983, 14 ss. Più di recente, un tale quadro intriso di lucido pessimismo nei riguardi del futuro ci viene confermato anche da R. SCRANTON, *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of Civilization*, London, 2015 e D. JAMIESON, *Reason in a Dark Time. Why the Struggle Against Climate Change Failed – and What It Means for Our Future*, Oxford-New York, 2014.

⁴ Su questo doppio senso d'emergenza che riguarda il futuro implicato nell'evento pandemico, mi permetto di rimandare al mio volume: F.G. MENGA, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Roma, 2021, Introduzione.

E di qui segue la seconda questione di carattere maggiormente prospettico: se la spinta preponderante dell'epoca attuale è dunque quella sul presente, come può configurarsi un disegno etico-sociale veramente orientato a una responsabilità e a una cura rivolte ai futuri?

2. Il tempo tecnico e la tirannia del presente

Partiamo dalla prima questione e dall'indagare sul come sia possibile, in generale, un'assunzione tanto ambivalente – ora improntata sul predominio di una semantica del presente e del ripristino, ora invece autenticamente preoccupata per il futuro – del nesso tra le generazioni, così come la situazione pandemica ha avuto modo di trasmetterci.

Certamente, basta già soltanto dare uno sguardo alle svariate e spesso discordanti trattazioni del tema (tradizionalmente presenti in letteratura) per cogliere, in prima battuta, quanto la comprensione del passaggio intergenerazionale di testimone fra passato, presente e futuro – e, con ciò, anche dello statuto ontologico ed etico di ciò che siamo soliti chiamare “progresso” –, costituisca un compito per nulla lineare e scontato.⁵

Sulla base della lettura che intendo qui proporre, capire meglio come possa articolarsi e realizzarsi questa ambiguità rende anzitutto necessario tematizzare – o meglio, far affiorare – il pensiero della temporalità che, per quanto inapparente, di volta in volta risulta sotteso a queste due opzioni. Come ci ha insegnato, difatti, molto bene Martin Heidegger, ogni struttura antropologica e compagine di civiltà riflettono sempre, in modo più o meno diretto, il senso del tempo e della storicità di cui esse stesse sono riverbero.⁶

⁵ Su questa problematica, studiata da diversi filosofi e sociologi, si vedano quantomeno le classiche riflessioni di: I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in ID., *Werke* (in sechs Bänden), Bd. VI, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt, 1954 (trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, Torino, 1998), in part. A 390-392, 36-37; ID., *Über Pädagogik*, 1803, in ID., *Werke* (in sechs Bänden), Bd. VI, cit. (trad. it. *La pedagogia*, Firenze, 1959), A 13-14, 702 s.; W. DILTHEY, *Über das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Mensch, der Gesellschaft und dem Staat*, 1875, in ID., *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Stuttgart-Göttingen, 1957 (trad. it. *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, Napoli, 1975), 37 ss.; J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de las generaciones*, in ID., *El tema de nuestro tiempo*, in *Obras completas*, tomo 3, Madrid, 1966 (trad. it. *L'idea delle generazioni*, in *Il tema del nostro tempo*, Milano, 1994), 145-150; A. COMTE, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, Tome 4, Paris, 1854, in part. 34 ss.; K. MANNHEIM, *Das Problem der Generationen*, 1928, in ID., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, engl. und hrsg. von K.H. Wolff, Berlin, 1964 (trad. it. *Le generazioni*, Bologna, 2008), 509-565; A. SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien, 1932 (trad. it. *La fenomenologia del mondo sociale*, Milano, 2018), Abschnitt 4. Per chiarezza e profondità d'analisi, fondamentali restano le pagine dedicate al tema della «successione delle generazioni» da P. RICOEUR, *Temps et récit*, Tome 3: *Le temps raconté*, Paris, 1985 (trad. it. *Tempo e racconto*, vol. 3: *Il tempo raccontato*, Milano, 1988), 160 ss. Sulla struttura della transgenerazionalità si vedano, inoltre, le recenti indagini di T. ANDINA, *Transgenerazionalità. Una filosofia per le generazioni future*, Roma, 2020, in part. cap. 3; e G. PEZZANO, *Ereditare. Il filo che unisce e separa le generazioni*, Milano, 2020.

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, 1962, in ID., *Zur Sache des Denkens*, GA [Gesamtausgabe] 14, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., 2007 (trad. it. *Tempo ed essere*, Napoli, 1980), 3-30; ID., *Nietzsche*, Bd. 2, Stuttgart, 1961 (trad. it. *Nietzsche*, Milano, 1994), 231 ss.

Così, il tempo moderno, in cui e di cui viviamo, tempo costituito dalla tecnica, di essa intriso e a essa orientato,⁷ si risolve in un tempo neutro, in un dilatato presente quale luogo eternamente disponibile⁸ a soggetti costruttori, produttori e dominatori.⁹ Il rapporto d'intimo riflesso fra temporalità incentrata sul presente e civiltà della tecnica si cristallizza, in tal modo, nell'idea di uno sviluppo continuo per soggetti che costruiscono mezzi e strumenti sempre più adeguati al proprio miglioramento e alla colonizzazione del mondo,¹⁰ fino a giungere a un vero e proprio «dominio incondizionato della terra».¹¹ Detto altrimenti, questo tempo contenitore (vuoto), in cui il soggetto moderno fa accadere delle cose, ma che di per sé non è generativo di nulla, non può che rivelarsi palcoscenico di un incessante divenire senza strappi o cesure.¹²

Ben si capisce, allora, che un tale tempo – in quanto neutro e neutrale, simile a un nastro trasportatore in continua attività – non possa incidere per davvero e in modo significativo sui passaggi intergenerazionali; anzi, è esso stesso a neutralizzarli, dislocandoli come elementi anonimi lungo la traiettoria di una progressione imperturbabile e garantita.

In conclusione, in tale tempo tecnico connotato come eterno, anonimo e muto presente che si riproduce e ripropone soltanto e in cui tutto è assorbito dalla sua volontà di potenza,¹³ il tempo futuro e i soggetti futuri non hanno voce e non trovano ascolto.

Sia chiaro: non è che una tale accezione del tempo tecnico non conosca slanci di trascendimento verso il futuro. Al contrario, paradossalmente, più che mai in questo contesto vale la parola d'ordine della proiezione al futuro. Solo che, nel contesto della tecnica, si tratta di un trascendersi inteso esclusivamente come estensione e accrescimento progressivo d'un soggetto in sé conchiuso e autoreferenziale, in cui, peraltro, può riconoscersi il nucleo originario del liberalismo moderno e l'ideale delle “magnifiche sorti e progressive” di stampo illuministico. Si tratta, perciò, in fin dei conti, di una trascendenza domata e dominata dall'immanenza dell'oggi, di una proiezione di potenza del presente.¹⁴

Esattamente in questa accezione del trascendimento nasce e cova la prima possibilità di lettura – quella presentistica e autoreferenziale – del rapporto ambivalente sopra evocato nella scena pandemica: quella che vede la preoccupazione riguardante il nesso intergenerazionale che connette passato, presente e futuro¹⁵ limitata unicamente a una progettazione della cura quale recupero, ristabilimento e rilancio del presente.

⁷ Cfr. ID., *Die Frage nach der Technik*, 1953, in ID., *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., 2000 (trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Torino, 1991), 5-36.

⁸ Cfr. ID., *Nietzsche*, Bd. 1, Stuttgart, 1961 (trad. it. *Nietzsche*, cit.), 418 s.

⁹ Cfr. ID., *Die Frage nach der Technik*, cit. (trad. it. *La questione della tecnica*, cit.); ID., *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946), in ID., *Vorträge und Aufsätze*, cit. (trad. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit.), 70 s.; ID., *Nietzsche*, Bd. 2, cit. (trad. it. *Nietzsche*, cit.), 17 ss.

¹⁰ Cfr. ID., *Die Zeit des Weltbildes*, in ID., *Holzwege*, GA 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., 1994 (trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, 1984), 75-113.

¹¹ ID., *Nietzsche*, Bd. 2, cit. (trad. it. *Nietzsche*, cit.), 127-128.

¹² Cfr. *ivi*, 11 s.

¹³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Bd. 1, cit. (trad. it. *Nietzsche*, cit.), 585 ss.

¹⁴ Cfr. *ivi*, 418.

¹⁵ Su tale ambivalenza si vedano anche le belle pagine di M. HÉNAFF, *Le lien entre générations et la dette du temps*, in *Esprit*, avril 2018 (articolo consultabile online all'indirizzo: <https://esprit.presse.fr/article/marcel-henaff/le-lien-entre-generations-et-la-dette-du-temps-41349>; ultima consultazione: 12/08/2021).

Ma non solo questo, poiché, come altrettanto bene ci è stato segnalato da Bernard Stiegler, filosofo francese scomparso di recente, il paradigma della tecnica moderna e la configurazione della cura a esso correlata esperiscono una peculiare trasformazione ed esasperazione durante l'epoca ancor più recente connotata dall'avanzamento tecnologico e dalla sua estensione globalizzata, reticolare e automatizzata.

Passare velocemente in rassegna alcuni motivi fondamentali della riflessione stiegleriana risulta allora di particolare rilevanza per la nostra indagine.¹⁶

Al netto di sostanziali semplificazioni di un discorso assai articolato e complesso, che non posso qui estensivamente presentare,¹⁷ quanto Stiegler tende a mostrare di determinante, per la nostra analisi, è che la caratteristica dominante della società contemporanea è esattamente quella costituita da un'alleanza fra dispositivo tecnologico-industriale e capitalistico-finanziario, mediante cui viene a prodursi una determinata configurazione del corpo sociale e dei soggetti che lo compongono¹⁸ segnata-mente funzionale a un'accentuazione ancor più marcata del primato del presente, il quale è poi, a sua volta, esso stesso funzionale al perpetuarsi del modello capitalistico-finanziario. La connotazione distintiva di tale corpo sociale è quella che lo vede ruotare attorno alla figura del consumatore, il quale unicamente realizza e garantisce, proprio sulla base dell'inarrestabile dinamica d'assunzione e dissipazione dei prodotti, il dominio costante della ciclicità del breve termine e dell'eterno ritorno del presente.¹⁹ Ciclicità che, poi, nella temperie di una società, come quella attuale, dominata dalla «governamentalità algoritmica»²⁰ dei *big data* e della *data economy*, finisce per raggiungere la forma di strapotere dettato da un «nichilismo automatico»²¹ che, con la sua velocità impareggiabile, fagocita totalmente le vite dei soggetti e vanifica qualsiasi loro tentativo di protendersi e consolidarsi in costruzioni psichiche durature e prospettiche.²²

¹⁶ Per condurre questo tratto dell'analisi, mi riferirò, in particolare, a: B. STIEGLER, *Prendre soin, De la jeunesse et des générations*, Paris, 2008 (trad. it. *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, Napoli-Salerno, 2014); ID., *La technique et le temps*, tomes 1-3, Paris, 2018; ID., *Qu'appelle-t-on panser? 2. La leçon de Greta Thunberg*, Paris, 2020.

¹⁷ Per una sintetica e, al tempo stesso, efficacissima presentazione di alcuni motivi fondamentali del pensiero stiegleriano rinvio alle belle pagine di P. VIGNOLA, *La cura dell'intelligenza e l'intelligenza della cura*, Introduzione a B. Stiegler, *Prendersi cura*, cit., 11-37.

¹⁸ Stiegler sviluppa questo tema attraverso quella che egli stesso chiama «un'organologia generale» (B. STIEGLER, *Prendre soin*, cit. [trad. it. *Prendersi cura*, cit.], 22).

¹⁹ *Ivi*, 71 ss.

²⁰ Cfr. A. ROUVROY, TH. BERNS, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?*, in *Réseaux* 177, 1, 2013, 163-196. Termine ripreso da Stiegler in: B. STIEGLER, *Dans la disruption. Comme ne pas devenir fou?*, Paris, 2016, 22.

²¹ B. STIEGLER, *Dans la disruption*, cit., 23. In generale, sul paradigma della società automatica si veda: ID., *La société automatique. 1. L'avenir du travail*, Paris, 2015 (trad. it. *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, Roma, 2019).

²² Così scrive, per la precisione, Stiegler: «“Desideri, attese, volizioni, volontà, ecc.”: tutto ciò che, per un individuo, forma l'orizzonte del suo avvenire, costituito dalle sue protensioni, viene preso dalla velocità e progressivamente rimpiazzato dalle protensioni automatiche, loro stesse prodotte dai sistemi computazionali del calcolo intensivo, i quali sono fra un milione e quattro milioni di volte più veloci rispetto ai sistemi nervosi degli individui psichici» (ID., *Dans la disruption*, cit., 24). Dal che, sempre Stiegler, trae la conclusione che tale «dirompenza [disruption] reticolare e automatica [...] è ciò che va più veloce di ogni volontà, tanto individuale quanto collettiva

Quello che, però, Stiegler parallelamente ci comunica di altrettanto rilevante, ai fini della presente indagine, riguarda i motivi concomitanti che co-producono e co-incidono in questo quadro.

Il primo grande motivo è rappresentato dal fatto che la costruzione del paradigma ora evocato passa esattamente per una «politica di formazione dell'attenzione».²³ Si tratta, in particolare, di quella che il nostro autore definisce una vera e propria «battaglia per l'intelligenza»,²⁴ la cui posta in gioco è precisamente la «captazione»²⁵ e la «conquista»²⁶ dell'attenzione, sulla cui base soltanto è possibile giungere alla formazione e stabilizzazione dell'individuo singolo e della transindividuazione collettiva funzionali alla configurazione di ogni corpo sociale²⁷ – e, nel nostro caso specifico, della società consumistica e automatizzata tipica del capitalismo avanzato.

È per questo motivo che Stiegler, in linea con l'obiettivo di spiegare fino in fondo, sulla base di suddetta battaglia, come si giunga alla costruzione di una compagine collettiva, in generale, e a quella capitalistico-industriale, in particolare, non può che mettere in campo il meccanismo strutturale stesso che vi interviene alla base: cioè quello di appositi «dispositivi psicotecnologici»²⁸ che, mossi dalla direzione di un determinato «psicopotere»,²⁹ sono votati precisamente alla «cattura»³⁰ delle menti e, con ciò, al conseguimento del risultato di rendersi «cervelli disponibili»³¹ allo scopo di fondo preposto.

Ciò detto, il punto fondamentale, per Stiegler, sta proprio in questo: oggi, ad aver vinto tale battaglia psicotecnologica per la formazione delle intelligenze è esattamente il «marketing»³² e il mega-apparato dell'«industria di programmi»³³ audiovisivi, digitali e finanche algoritmici, i quali, avendo preso appunto il sopravvento, non consentono più la costruzione di un'attenzione degli individui orientata alla durata e al consolidamento critico dei saperi, così come non permettono neppure la cura di un legame sociale davvero basato sul lungo termine. Al contrario, in ragione dell'obbedienza alla logica del consumo inarrestabile, conducono invece una politica psicotecnologica dell'attenzione chiaramente votata a un continuo sviamento e depotenziamento dell'attenzione medesima³⁴ al fine di realizzare un concreto ed esteso asservimento all'imperativo di preoccupazioni schiacciate sull'istante.³⁵

[...]. [...] In questa dirompenza, la volontà, quale che sia la sua provenienza, è già in anticipo obsoleta: arriva sempre troppo tardi» (*ibidem*).

²³ *Id.*, *Prendre soin*, cit. (trad. it. *Prendersi cura*, cit.), 65.

²⁴ *Ivi*, 59.

²⁵ *Ivi*, 37.

²⁶ *Ivi*, 59.

²⁷ Per dirla con le parole di commento complessivo di Stielger: «captare l'attenzione significa formarla. Reciprocamente, formare l'attenzione significa captarla [...]. La formazione dell'attenzione [...] è una condizione fondamentale di ogni società umana, ossia di ogni processo d'individuazione psichico e collettivo» (*ivi*, 37-38).

²⁸ *Ivi*, 31.

²⁹ *Ivi*, 30.

³⁰ *Ivi*, 36.

³¹ *Ivi*, 16.

³² *Ivi*, 110.

³³ *Ivi*, 111.

³⁴ Cfr. *ivi*, 327.

³⁵ Cfr. *ivi*, 79 ss.

Da queste segnalazioni, non è difficile intuire, perciò, come il grande contendente sconfitto in tale battaglia – come ci segnala Stiegler – sia, anzitutto, l'intero apparato finora deputato a prendersi cura della formazione degli individui e delle loro intelligenze: ovvero, l'istituzione scolastica ed educativa in generale.³⁶ Come pure non è difficile comprendere quanto la strategia psicotecnologica atta a conseguire tale risultato non possa che aver operato frantumando proprio i capisaldi su cui suddetta istituzione ha fino a oggi poggiato: la preoccupazione per la trasmissione al futuro dei caratteri costitutivi del sapere comune³⁷ e, di conseguenza, il mantenimento di un saldo senso di responsabilità del mondo adulto verso le giovani e future generazioni.

È precisamente in tal senso che Stiegler tiene a sottolineare quanto la strategia sempre più estensiva e globalizzata del marketing, capace addirittura di colonizzare, con l'industria televisiva e di internet, l'intero ambito della trasmissione culturale, ha conseguito il suo successo proprio incidendo sulla confusione dei rapporti intergenerazionali – infantilizzando sempre più gli adulti e iperresponsabilizzando i più giovani – e così minando alle fondamenta ogni possibile pratica di cura sociale degna di tal nome, cioè votata a un'attenzione capace di guardare oltre il breve termine e il semplice presente.³⁸

Non sorprende, pertanto, se conclusivamente il soggetto adulto contemporaneo, secondo Stiegler, rispecchi perfettamente la figura dell'individuo menefreghista e irresponsabile completamente funzionale alla riproduzione continua del consumo, alla pratica inarrestabile del degrado, nonché endemicamente avviluppato in un'incapacità di prestare attenzione all'avvenire e cura dei posteri.³⁹

Ed è di qui, affrontato questo lungo giro d'analisi, che possiamo ora trarre qualche ulteriore e più articolato precipitato ermeneutico correlato all'oggetto della nostra indagine. Infatti, grazie alla chiave interpretativa appena acquisita, la preoccupazione presentistica relativa alla postura generalizzata in risposta alla pandemia (e in prospettiva di ripartenza post-pandemica) non può più apparirci motivata soltanto dal mero aspetto di una reazione tutta commisurata alla contingenza dell'emergenza. Essa deve essere ricondotta piuttosto all'indole più profonda e strutturale delle società contemporanee massimamente asservite al meccanismo tecno-capitalista: indole coincidente con una vera e propria incapacità etica di prendersi cura del lungo termine e del futuro.⁴⁰

Ne consegue che un'interrogazione radicale sull'evento pandemico, in linea con le considerazioni appena svolte, non dovrebbe arrestarsi esclusivamente a una ricerca concentrata sul rinvenimento dei

³⁶ «[...] quando il capitalismo [...] inventa la figura del consumatore, le industrie di programmi, che hanno il compito di riprogrammare il comportamento del cittadino proprio per farne un consumatore, tentano di sostituirsi alle istituzioni di programmi [...] ma al prezzo di condurre alla distruzione di ogni sistema di cura» (ivi, 118).

³⁷ «È proprio tale sapere, di cui il sistema educativo e le relazioni intergenerazionali sono incaricate di trasmettere per formare la società come sistema di cura, che le industrie di programmi distruggono mediante le psicotecnologie» (ivi, 136).

³⁸ Cfr. ivi, 83 s.

³⁹ Cfr. ivi, 84.

⁴⁰ Questa lettura, seppur con accenti e riferimenti distinti, mi pare possa essere rinvenuta anche nelle recenti riflessioni sia di J.-R. CAPELLA, *Pandemia y futuro: no se aprende ni por shock*, in *mientrastanto* 202, giugno 2021 (consultabile online all'indirizzo: <http://www.mientrastanto.org/boletin-202/notas/pandemia-y-futuro-no-se-aprende-ni-por-shock>; ultima consultazione: 15/08/2021) che di F. CIARAMELLI, *Su alcune implicazioni filosofico-giuridiche della crisi provocata dal Covid-19*, in *Società e diritti – Rivista elettronica*, 6, 11, 2021, in part. 11 s. (consultabile online all'indirizzo: <https://riviste.unimi.it/index.php/SED/article/view/16081/14440>; ultima consultazione: 15/08/2021).

migliori strumenti di cura e sulle più efficaci strategie di ripresa rispetto alla situazione presente, ma dovrebbe sollecitare altresì una seria indagine sull'estensione stessa dello spazio d'accoglienza a cui le misure di *recovery* intendono applicarsi. Insomma, raccogliendo tutto il tenore di senso finora espresso, la domanda che dovrebbe campeggiare è la seguente: cura sì, ma per l'indigenza di chi? A quali soggetti, in ultima istanza, dovrà essere concesso di far parte della schiera di quei titolari di vulnerabilità, a cui l'azione di *recovery* si impegna a rispondere?

La replica a tale interrogativo, come si può intuire, non può che invitare a un'opzione politico-culturale che tratti la crisi pandemica come un evento che ci sollecita a guardare non più soltanto ai presenti e al presente. Proprio perché esperienza diffusa e pervasiva che ci ha esposti a un legame di fragilità condivisa, la pandemia, insomma, dovrebbe dissuaderci dal proseguire lungo la scia di ciò che il filosofo ambientalista statunitense Stephen Gardiner definisce l'ormai endemico atteggiamento delle democrazie odierne a perpetrare una «tirannia dei contemporanei»⁴¹ ai danni del pianeta e a detrimento dei posteri.

Peggio ancora, la crisi pandemica attuale non dovrebbe essere utilizzata nemmeno come espediente per un atteggiamento istituzionale che mette nuovamente tra parentesi le esigenze dei futuri a motivo di un'emergenza dal carattere eccezionale, tale da imporci di dare assoluta precedenza agli indigenti di oggi. La logica della "situazione eccezionale", che giustifica con buona coscienza – e con le proverbiali migliori intenzioni – una politica della procrastinazione si rivela un pendio scivoloso tanto seducente, quanto pericoloso.

La situazione d'estesa e condivisa difficoltà che stiamo vivendo a livello planetario dovrebbe spingerci, invece, a un cambio radicale di paradigma. Insomma, l'esperienza di trasversale precarietà, che stiamo affrontando, dovrebbe condurci non a sospendere, ma ad approfondire, piuttosto, l'alleanza tra i vulnerabili di oggi e i vulnerabili di domani.

È un messaggio, questo, che, si badi bene, non ci proviene soltanto da eteree speculazioni filosofiche. In fondo, esso richiama – giusto per citare un esempio tutto concreto – il monito sotteso all'intero discorso tenuto, l'agosto scorso, da Mario Draghi al *Meeting* di Rimini, allorché l'ex presidente della Bce, parlando proprio di *recovery plan*, anziché soffermarsi su *tecnicità* economiche, ha preferito piuttosto virare l'attenzione sulla necessità di giungere a un «momento della saggezza nella scelta del futuro che vogliamo costruire».⁴² Saggezza che passa per una politica pronta ad attuare «riforme anche profonde dell'esistente».⁴³ Vi è a monte, come egli prosegue, «una ragione morale che deve spingerci a questa scelta» e che deve concentrarsi su questo: «privare un giovane del futuro è una delle forme più gravi di diseguaglianza».⁴⁴

⁴¹ S.M. GARDINER, *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford, 2011, 36.

⁴² M. DRAGHI, *Intervento al Meeting di Rimini Special Edition 2020*, 20 agosto 2020; discorso consultabile online all'indirizzo: <https://www.linkiesta.it/2020/08/mario-draghi-discorso-meeting-rimini/> (ultima consultazione: 15/08/2021).

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

3. Tempo etico come tempo della cura per altri: oltre il paradigma del progresso

Ora, niente meglio che queste parole lasciano affiorare l'altro versante del tratto ambivalente del rapporto intergenerazionale richiamato all'inizio. Quest'ultimo consiste proprio in un'accezione del tempo radicalmente alternativa a quella appena analizzata: dal tempo tecnico passiamo a un tempo etico.

Riprendendo esplicitamente l'insegnamento di un altro grande autore del Novecento filosofico, Emmanuel Lévinas, la nozione di tempo etico⁴⁵ indica espressamente il fatto che il tempo non è anzitutto un tempo neutro, anonimo, impersonale,⁴⁶ il tempo d'un essere solitario⁴⁷ tutto concentrato sul consumo e sulla dissipazione. Al contrario, esso è originariamente relazione all'altro⁴⁸ e dunque «passaggio al tempo dell'altro»⁴⁹: tempo affidatoci e da trasmettere oltre; tempo immediatamente connotato da responsabilità e cura per gli altri.⁵⁰ Si tratta, insomma, di un tempo che, a differenza di quello della tecnica – involucro vuoto e indifferente, indistinto e infinitamente presente, di cui disponiamo ed entro il quale ci installiamo per realizzare i nostri progetti –, è già sempre indisponibile e pregno di «significanza etica»,⁵¹ perché immediatamente carico di una sollecitudine reclamata. Pertanto, non tempo del consumo, ma tempo della consegna.

Un tempo del genere spinge senz'altro ad affrettarsi, ma in un modo diverso rispetto alla celerità realizzatrice sperimentata e diffusa dalla tecnologia avanzata, tutta votata all'immediato appagamento del consumo e, quindi, all'annientamento della significatività stessa del tempo.⁵² La "fretta" di cui si parla qui corrisponde, piuttosto, a un carattere – oserei dire – kairologico o escatologico, come quello d'ispirazione paolina, che, proprio nell'indicare un movimento di "raccolta" e concentrazione significativa del tempo a motivo della sollecita prontezza per l'ingiunzione e la venuta dell'Altro (1Cor 7, 29: «ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστί»: il tempo si è fatto breve),⁵³ intensifica ulteriormente il peso etico della temporalità stessa.

Una tale temporalità non è quindi categoria formale e astratta da riempire,⁵⁴ ma essa stessa materializzazione concreta di un trascorrimento in cui si propizia e trasmette l'invocazione a una risposta da

⁴⁵ Cfr. E. LEVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, 1991 (trad. it. *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Milano, 1998), 159 ss.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, 165 ss.; E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1967 (trad. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, 1998), 170.

⁴⁷ Cfr. *Id.*, *De l'existence à l'existant*, Paris, 1947 (trad. it. *Dall'esistenza all'esistente*, Casal Monferrato (AL), 1986), 160.

⁴⁸ Cfr. *Id.*, *Le temps et l'autre* (1946/47), Paris, 1983 (trad. it. *Il tempo e l'altro*, Genova, 1993).

⁴⁹ *Id.*, *Humanisme de l'autre homme* (1972), Paris, 2014 (trad. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova, 1985), 45 (corsivi aggiunti).

⁵⁰ Cfr. *Id.*, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, 1974 (trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, 1983), 194 ss.

⁵¹ *Id.*, *Entre nous*, cit. (trad. it. *Tra noi*, cit.), 161.

⁵² Su questo tema si vedano le importanti riflessioni di F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Bari, 2000, in part. cap. 5.

⁵³ Proprio sul senso di "contrazione" temporale contenuto nel verbo συστέλλω, da cui la forma del participio perfetto medio-passivo συνεσταλμένος, rinvio qui alle magistrali considerazioni sull'escatologia paolina di A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. 1: *Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (MI), 2001, 448-452.

⁵⁴ Cfr. E. LEVINAS, *Entre nous*, cit. (trad. it. *Tra noi*, cit.), 182 ss., 244 ss.

dare ad altri: risposta, di conseguenza, immediatamente etica e già intrinsecamente connotata da un senso di cura intergenerazionale.

A partire da tali premesse non può, dunque, che mostrarsi assai rivelativo e per nulla sorprendente il fatto che Aldo Schiavone, nella sua recente e penetrante indagine dedicata al «paradigma del progresso»,⁵⁵ non prenda mai seriamente in considerazione una tale dimensione etica e genuinamente intergenerazionale quale dispositivo davvero alternativo per porre rimedio a quello che lui stesso identifica come lo «squilibrio che sta mandando fuori asse il mondo»,⁵⁶ innescato dal «lato oscuro»⁵⁷ della «rivoluzione tecnologica».⁵⁸

Identificata l'epocale problematicità di un tale progresso nell'attuale scissione fra uno strapotere prometeico che giunge fino a «mettere a repentaglio la nostra stessa sopravvivenza»,⁵⁹ da un lato, e l'incapacità di governarlo e dirigerlo, dall'altro, Schiavone, in effetti, non ritiene di doversi discostare dalla traiettoria d'emancipazione e civilizzazione che soltanto la «freccia»⁶⁰ del progresso, a partire dalla modernità, si è mostrata in grado di disegnare e imporre nella storia⁶¹ nei termini di un vero e proprio «filo di una progressione [...], tenace quanto basta per aver resistito sino a ora».⁶²

In ultima analisi, la soluzione di conciliazione ricercata da Schiavone, prendendo le mosse dalla condivisibile convinzione che «senza progresso tecnico, il progresso dell'umano nel suo insieme sarebbe inconcepibile»,⁶³ giunge, a mio avviso, all'assai più problematica conclusione secondo cui il «riequilibr[io] [...] fra controllo e potenza, fra tecnica e liberazione»⁶⁴ si possa dare in una «misura»⁶⁵ già insita, in qualche modo, nel deposito simbolico stesso del progresso – capace, di conseguenza, di bilanciare da solo, come per una sorta d'immanente e automatica «equazione»,⁶⁶ dispositivo del dominio e carico di responsabilità a esso corrispettivo. Ma leggiamo le precise parole dell'autore:

«La misura raggiunta dalla relazione di cui parliamo definisce [...] il grado di responsabilità che oggettivamente pesa sulla nostra condizione. Più essa include dominio e potenza, più si accrescono i pericoli che questa forza comporta; ma allo stesso tempo si irrobustisce la facoltà di percepire l'integrità dell'umano

⁵⁵ A. SCHIAVONE, *Progresso*, Bologna, 2020, 60.

⁵⁶ *Ivi*, 97.

⁵⁷ *Ivi*, 28.

⁵⁸ *Ivi*, 34.

⁵⁹ *Ivi*, 98.

⁶⁰ Schiavone si esprime complessivamente in questo modo: «La freccia [...] non solo esiste, ma riguarda un aspetto essenziale, morfologico, della nostra storia [...]. [...] Prenderne atto [...] [s]ignifica capire che la storia dell'umano [...] è una vicenda che si è svolta in modo da poter essere descritta solo attraverso il paradigma del progresso» (*ivi*, 61-62 e 60). Questa lettura riprende, peraltro, in modo chiaro, l'altro grande lavoro di A. SCHIAVONE, *Storia e destino*, Torino, 2007.

⁶¹ Si chiede esplicitamente Schiavone: «come spiegare l'idea propriamente moderna dell'emancipazione di tutto l'umano – senza distinzione alcuna di genere, di etnia, di classe – se non legandola al raggiungimento di una soglia tecnologica tale da permettere l'esistenza di società tanto più fluide e flessibili da non aver più bisogno di gerarchie e di ruoli predeterminati attraverso la coazione e la dipendenza – un traguardo impensabile nel mondo antico?» (Id., *Progresso*, cit., 105).

⁶² *Ivi*, 116-117.

⁶³ *Ivi*, 118.

⁶⁴ *Ivi*, 122.

⁶⁵ *Ivi*, 115.

⁶⁶ *Ivi*, 117.

come un valore assoluto: una chiarezza ben più evidente per i moderni, di quanto non lo fosse per gli antichi Greci o gli antichi Romani. E la visione, tanto più limpida quanto più la tecnica avanza, ha il suo centro proprio nella presa d'atto dell'eguaglianza di tutto l'umano pur nella sua infinita diversità – la percezione della sua effettiva integrità come piena consapevolezza della sua eguaglianza: [...] un “comune umano” che attraversa ogni individualità dandole forma e consistenza, e richiede di essere riconosciuto, protetto e valorizzato⁶⁷».

Ecco, dunque, in che modo, secondo Schiavone, il paradigma dello sviluppo tecnologico, oltre agli squilibri da esso provocati, contiene in sé già anche l'antidoto in grado di ricomporli. Si tratta, per l'esattezza, di una vera e propria pressione endemica che, con lo scorrere della linea stessa di progressione, conduce anche a una concomitante consapevolezza sempre maggiore circa il trasversale carattere di comunanza ed eguaglianza dell'umano e, quindi, al corrispettivo riconoscimento del portato di responsabilità atto a realizzarlo e tutelarlo.⁶⁸

Alla luce di questa visione, per il nostro autore, dunque, fra tempo della tecnica e tempo dell'etica, lungi dal doversi verificare una cesura, si instaurerebbe, invece, una relazione d'alleanza; o, per essere ancora più precisi, una sorta di rapporto generativo che procede dalla tecnica e progressivamente precipita nella morale nei termini di un'assunzione di responsabilità dal carattere sempre più inclusivo, fino a lambire i confini di un'etica del vivente di stampo planetario. Il passo seguente ben ce lo conferma:

«[...] se assumiamo come punto di riferimento i valori raggiunti dall'equazione che abbiamo delineato [...] ci accorgiamo che il verso del cammino della storia scorre in un'unica direzione. Essa è indicata dalla tendenza a raggiungere, da parte di fasce sempre più ampie rispetto alla totalità dell'umano, il rapporto più alto possibile fra la potenza tecnica disponibile [...] e il riconoscimento e la valorizzazione della propria esistenza. Un obiettivo che la storia ha finora sempre spostato più lontano, sia pure con non poche intermittenze: determinando una frontiera mobile oltre la quale diventa sempre maggiore anche la responsabilità dell'umano non solo nei riguardi di sé stesso, ma nei confronti della vita nel suo insieme e della natura che la circonda⁶⁹».

Tuttavia, che una tale prospettiva proposta da Schiavone non ricucia affatto lo strappo fra tempo tecnico e tempo etico, ma piuttosto lo acuisca e lo renda più che mai rivelativo, ci può essere indicato da una semplice, epperò fondamentale, considerazione, la cui cifra teorica e precipitato pratico ormai ben comprendiamo. Ci si può chiedere infatti: la sempre più estesa visione di comunanza che, secondo Schiavone, verrebbe ingenerata dal dispositivo del progresso tecnologico – sì da arrivare a comprendere in sé non solo l'umano, ma tendenzialmente l'intero vivente – è davvero così inclusiva come dichiara di essere o non funziona, piuttosto, essa stessa, sulla base di un'operazione d'esclusione e di «sviamento dell'attenzione»⁷⁰ preliminare, tale da attestarsi nell'irriflessa, quanto nefasta, opzione di una comunità intesa prevalentemente come comunità dei presenti a scapito dei futuri? Insomma, per

⁶⁷ *Ivi*, 115-116.

⁶⁸ Visione, questa, a cui si contrappone esplicitamente la prospettiva di Hans Jonas, il quale, denuncia esattamente l'incapacità del paradigma tecnologico di produrre uno slancio etico dall'interno: cfr. H. JONAS, *Auf der Schwelle der Zukunft*, cit., 14 ss.

⁶⁹ A. SCHIAVONE, *Progresso*, cit., 117. Su questo punto si veda, in modo più esteso, anche *Id.*, *Uguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*, Torino, 2019, 292 ss.

⁷⁰ B. STIEGLER, *Prendre soin*, cit. (trad. it. *Prendersi cura*, cit.), 33.

dirla in modo ancora più diretto: l'ampissimo spazio di visione procurato dall'avanzamento tecnologico, tale da comprendere l'umano intero, a cui si riferisce la citazione sopra riportata,⁷¹ non si impone già sempre alle spese di una cecità intergenerazionale di carattere quasi trascendentale?

Questa cecità intergenerazionale, intimo precipitato della serializzazione tecnologica, che schiaccia ogni tempo al solo dominio del presente e alla sua continua riproposizione, è un elemento che domina da cima a fondo il discorso di Schiavone. Cecità, però, per nulla accessoria, giacché sintomatica proprio dell'incapacità del dispositivo tecnico di fuoriuscire da sé e rendersi conto che l'eternizzazione del presente a esso insito e la produzione automatica del futuro quale sua espansione altro non provocano che la rimozione (e il concomitante occultamento dell'atto di rimozione) della dimensione genuinamente etica dell'avvenire. Dimensione in cui il futuro, come sopra rilevato, si rivela non neutro e anonimo prolungamento del presente, ma autentico richiamo intergenerazionale: futuro dell'altro che reclama un prendersi cura da parte di coloro che popolano l'oggi.

È esattamente attorno a questo ammonimento che si raccoglie, per esempio, tutto lo sviluppo ultimo della riflessione di Stiegler, il quale, in effetti, come poc'anzi evidenziato, proprio nell'individuare nell'epoca attuale il tratto distintivo di uno strapotere tecnologico-industriale, ne parla nei precisi termini di un dispositivo che provoca «automaticamente»⁷² la «desertificazione»,⁷³ «inumani[zzazione]»,⁷⁴ nonché «proletarizzazione integrale»⁷⁵ dell'avvenire. Lo definisce anche atteggiamento d'«incuria generalizzata di un pianeta in fiamme»⁷⁶ destinato a culminare in nient'altro che nella «scomparsa delle generazioni future».⁷⁷

A differenza di quanto vorrebbe Schiavone, potremmo asserire, perciò, assieme a Stiegler, che l'apparato tecnologico, lungi dal mostrare una connotazione eminentemente inclusiva, si regge esattamente su un'esclusione di fondo di stampo intergenerazionale, ossia sul trattamento del futuro come una sorta d'enorme e indifferenziata discarica allestita dall'«infernale irresponsabilità» dei contemporanei.⁷⁸ Si tratta, come lo definisce ancor più precisamente, di un trattamento estensivo dei futuri come «necromassa noetica»,⁷⁹ cioè un più o meno indistinto «omogeneo/eterogeneo insieme di esseri viventi dotati di ragione»,⁸⁰ la cui dimensione vitale risulta ormai trasversalmente definita dalla condizione di un mortifero sopravvivere e il loro spazio d'azione irrimediabilmente condannato all'accontentarsi dei pochi e avvelenati resti dei predecessori – un «nutrirsi delle tracce accumulate da[gli] antenati»,⁸¹ queste sono le esatte parole dell'autore.⁸²

⁷¹ Riprendiamola: «la visione, tanto più limpida quanto più la tecnica avanza, ha il suo centro proprio nella presa d'atto dell'eguaglianza di tutto l'umano pur nella sua infinita diversità» (A. SCHIAVONE, *Progresso*, cit., 115).

⁷² B. STIEGLER, *Qu'appelle-t-on panser? 2. La leçon de Greta Thunberg*, cit., 19.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, 43.

⁷⁷ *Ivi*, 38.

⁷⁸ *Ivi*, 15.

⁷⁹ *Ivi*, 19.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Stando così le cose, risulta, a questo punto, assai rivelativo registrare quanto qui si verifichi proprio un dialettale capovolgimento di quello che è il quadro di trasmissione transgenerazionale disegnato, invece, da Kant,

4. Dall'usurpazione del pianeta alla cura dell'avvenire: per una politica della vulnerabilità

A contrapporsi a una tale infausta deriva dell'epoca attuale – e veniamo qui al secondo punto dell'indagine, quello maggiormente prospettico – vi è soltanto la possibilità, sempre secondo Stiegler, del perseguimento di un «rivolgimento radicale»⁸³ di carattere etico votato alla realizzazione di una «saggezza»⁸⁴ tutta nuova: una saggezza che, opponendosi esattamente alla «hybris planetaria»⁸⁵ contenuta nella macchina tecnologico-industriale contemporanea asservita al consumo e all'incuria, si impegna a proporre invece una pratica del sapere in cui «pensiero [pensée]»⁸⁶ e «prendersi cura [pensée]»⁸⁷ si tengono assieme, confluendo in un atteggiamento responsabile che si trascende autenticamente verso il futuro. Per Stiegler, si badi bene, si tratta, però, nello specifico, non di aspirare a un impossibile e neppure auspicabile congedo dal dispositivo tecnologico *tout court*, quanto piuttosto di trasfigurarlo dall'interno, contrapponendo così al suo portato tossico quale *pharmakon* negativo – l'autore parla a proposito proprio di una «farmacologia negativa, cioè passiva»⁸⁸ –, un potenziale lenitivo a esso altrettanto correlato, sì da farlo figurare nei termini di una vera e propria «farmacologia positiva, cioè attiva»,⁸⁹ capace di curare il corpo sociale e addirittura di «reincantare il mondo».⁹⁰

In prospettiva più ampia e generale, Stiegler traccia nel modo seguente il compito che, a suo modo di vedere, ci si para dinnanzi:

«Nell'epoca dello psicopotere, la responsabilità pubblica – in particolare nel quadro della battaglia dell'intelligenza, ma dapprima come obbligo della salute pubblica – consiste nell'instaurare una psicopolitica che sappia contenere le devastazioni provocate [...] [dalle] iniziative [dello psicopotere] e che deve essere una politica dei *pharmaka*, ossia delle psicotecniche e delle psicotecnologie. Nel contesto della battaglia

allorché, nella celebre terza proposizione della sua *Idea per una storia universale*, asserisce: «Rimane comunque sempre sorprendente che le generazioni anteriori sembrano solo affaticarsi per quelle che sopravvengono, per preparare a esse un gradino da cui possano elevare l'edificio al quale la natura mira, e che quindi solo le generazioni posteriori sembrano dover avere la fortuna di abitare nell'edificio intorno a cui i loro predecessori (certo senza averne l'intenzione) lavorarono senza poter partecipare alla fortuna che esse hanno contribuito a creare» I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, cit. (trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit.), A 391, 37.

⁸³ B. STIEGLER, *Qu'appelle-t-on panser? 2. La leçon de Greta Thunberg*, cit., 40.

⁸⁴ *Ivi*, 15.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ B. STIEGLER, *Qu'appelle-t-on panser? 1. L'immense régression*, Paris, 2018, 32.

⁸⁹ *Ibidem*. Ricorrendo all'efficace terminologia nietzscheana, ripresa dallo stesso Stiegler (cfr. *ivi*, 46), potremmo dunque asserire, attraverso le belle parole di commento di Sara Baranzoni e Paolo Vignola, che: «[d]i fronte a questo scenario nichilista [della società tecnologico-industriale avanzata] [...] Stiegler invita a non essere né pessimisti, né ottimisti, bensì nietzscheanamente coraggiosi, ossia avere il coraggio di trasformare il veleno in rimedio, pensando la farmacologia positiva come una sorta di nichilismo attivo» (S. BARANZONI, P. VIGNOLA, *In cammino verso la tecnica. La tappa della società automatica*, Postfazione a B. STIEGLER, *La società automatica*, cit., 438). In generale, sulla lettura farmacologica stiegleriana del dispositivo tecnologico si vedano: B. STIEGLER, *D'une pharmacologie positive* (consultabile online all'indirizzo: https://arsindustrialis.org/d-une-pharmacologie-positive#_ftn1; ultima consultazione: 13/08/2021); *Id.*, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris, 2010.

⁹⁰ B. STIEGLER [Ars Industrialis], *Réenchâter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, 2006 (trad. it. *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, Napoli, 2012).

dell'intelligenza, questa psicopolitica deve tradursi in una noopolitica, ossia non solo in una limitazione e una regolamentazione dell'utilizzo delle psicotecnologie, in particolare per la gioventù, ma anche nella trasformazione del veleno in rimedio. Quel che tende a produrre dipendenza deve allora divenire ciò che permette di emanciparsi da questa stessa dipendenza.

Questioni ambientali, politica industriale, politica educativa, regole per gestire i mass media, politiche dei nuovi media: tutto ciò costituisce una sola e medesima questione che si può chiamare la battaglia *contemporanea* dell'intelligenza – una battaglia di un'importanza *incomparabile* di fronte a tutta la storia dell'umanità.⁹¹»

È esattamente lungo la linea di tale imponente rivolgimento culturale volto alla cura della società e della terra che Stiegler inserisce, nel suo ultimo libro, l'azione di protesta che i giovani d'oggi stanno attuando a livello globale, trasmettendo così una grande «lezione» ai loro predecessori e al loro atteggiamento predatorio e usurpatario nei confronti dell'avvenire.⁹²

In particolar modo, a prescindere dalla simpatia o ritrosia che si possano provare nei confronti di Greta Thunberg e dei vari movimenti dei *Fridays for Future*, il punto che non si dovrebbe con troppa facilità aggirare della loro protesta è proprio il portato di radicale messa in questione dell'apparato delle democrazie liberali contemporanee.

Giusto per citare solo due tra questi motivi di sfida. In primo luogo, c'è da registrare un dato sociologico assai interessante: si tratta anzitutto di proteste organizzate e condotte in modo preponderante da soggetti giovanissimi, dunque non ancora nell'effettiva e piena "capacità istituzionale" di incidere sulle sorti delle comunità politiche in cui agiscono. Ciò che risulta, perciò, quantomeno curioso è che i nostri spazi politici vengano seriamente e coraggiosamente agitati da soggetti che, a ben vedere, non possiedono ancora piena capacità giuridica d'agire. Si tratta inoltre di proteste che, orientate al predominante beneficio di soggetti futuri al prezzo di un evidente sacrificio da parte dei presenti, si scontra con il tempo stesso che scandisce l'orologio della stragrande maggioranza delle democrazie odierne, troppo spesso concentrate a inseguire gli interessi a corto raggio al fine di pronosticabili riconferme elettorali.⁹³ In tale prospettiva, queste proteste lasciano perciò affiorare quanto meno un motivo un po' inquietante: nel cuore delle nostre comunità politiche si assiste al sollevarsi di voci di soggetti che poco contano a favore di soggetti che non contano proprio nulla. Mi piace chiamarla – come più sopra già evocato – un'alleanza fra i vulnerabili di oggi e i vulnerabili di domani (ovvero, in quest'ultimo caso, di soggetti che, in quanto inesistenti, neppure possiedono la titolarità giuridica a essere vulnerati).

Ma, per fortuna, questo è soltanto una faccia della medaglia, giacché, queste proteste dei vulnerabili per i vulnerabili, a ben vedere, se sfidano le democrazie contemporanee, è per richiederne, al contempo, la riattivazione della vocazione politica più profonda. Imponendo, infatti, la necessità di dislocare lo spazio della decisione dal presente al futuro, ciò che esse esigono è il recupero di una visione davvero politica, simbolica e culturale, la quale non può più piegarsi alla mera logica economica, che asserva tutto al cieco imperativo del soddisfacimento dei bisogni presenti. Dal che ne consegue anche

⁹¹ Id., *Prendre soin*, cit. (trad. it. *Prendersi cura*, cit.), 169-170.

⁹² Proprio da qui si coglie il senso tutto puntuale che risuona nel sottotitolo del libro di Stiegler: *La leçon de Greta Thunberg*. Sulla questione dell'importanza delle proteste di Greta Thunberg e dei *Fridays for Future* in ambito intergenerazionale mi soffermo sul mio recente volume: F.G. MENGA, *L'emergenza del futuro*, cit., in part. 10 ss.

⁹³ Cfr. D. THOMPSON, *Representing Future Generations: Political Presentism and Democratic Trusteeship*, in *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 13, 1, 2010, 17-37.

un altro elemento, che ritengo di alto profilo democratico: l'aperta contrapposizione al progetto stesso di molti movimenti populistici odierni, la cui massima realizzazione coincide con una politica che oramai si fa soltanto portavoce, cassa di risonanza, delle esigenze che il popolo suppone di contenere già in sé, senza la necessità del giro lungo di complesse mediazioni politiche e visioni di ampio respiro. Probabilmente, proprio per questo motivo il populismo – tutto ripiegato sulla presunzione di bisogni e necessità immediatamente disponibili nel corpo sociale –, per quanto protesti ora qui ora lì (soprattutto nella sua versione sovranista) contro le logiche dell'economia neoliberista, costituisce, invece, la più efficace testa d'ariete affinché l'economico penetri nel politico, realizzandone il pieno asservimento.

Greta Thunberg e i *Fridays for Future* ci ricordano, invece, che la vera dignità delle comunità politiche si misura non piegandosi al mero soddisfacimento del presente, ma, per dirla con Hannah Arendt, nella loro capacità di accogliere la «natalità»,⁹⁴ ovvero di costruire un mondo degno d'essere vissuto per i nuovi venuti.⁹⁵

Raccogliere il senso profondo di questa alleanza tra vulnerabili genuinamente rivolta al futuro risulta tanto più fondamentale nel momento attuale, quanto più si corre il rischio, come abbiamo segnalato sin dall'inizio, di cedere alla seduzione d'aggrapparsi proprio all'emergenza che stiamo attraversando quale espediente per legittimare una politica che resta ancora tutta ripiegata sul qui e ora e che, si badi bene, può ben assumere anche – come sopra efficacemente richiamato attraverso l'avvertimento di Draghi – le sembianze di un *recovery plan* a esclusivo beneficio degli indigenti di oggi.

È qui, dunque, che la connotazione etica del tempo ritorna sulla scena, trasmettendo tutto il suo inevitabile precipitato intergenerazionale e inter-generativo. Portando su di sé il peso della responsabilità verso i futuri, il tempo che scandisce intimamente il passaggio fra le generazioni, immediatamente interroga e smaschera più che mai l'intimo movimento d'inerzia di una civiltà tecnologica che, giunta ai suoi limiti estremi, scopre le sue carte, rivelando sempre più la sua portata annientante e l'incapacità di garantire un futuro al pianeta e ai suoi abitanti.⁹⁶

Niente meglio del tempo etico ci indica, allora, l'intima connessione con un senso più profondo e autentico della trascendenza intergenerazionale, giacché, in questo caso, la trascendenza non va intesa quale estensione e proiezione della nostra presenza, ma, al contrario, come (virulenta) intrusione e precipitazione dell'altro nella nostra sfera di proprietà; intrusione che limita e ammonisce la nostra volontà di potenza.

Il futuro dell'altro, il futuro che proviene dall'altro, non si piega più qui alla tirannia del presente, alla pratica neutralizzante di quest'ultimo, ma lo intralcia intimamente, consegnandosi a esso come ingiunzione alla responsabilità e attesa del giudizio incombente che è sempre dell'altro ed è sempre a venire. Non a caso Lévinas parla a proposito proprio di un'«unità tra l'etica di questo assoggettamento che ordina la responsabilità per altri e la *diacronia* del futuro in questo assoggettamento irreversibile»;⁹⁷

⁹⁴ Cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago-London, 1958 (trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, 2001), 175 ss.

⁹⁵ Approfondisco questo punto in: F.G. MENGA, *L'emergenza del futuro*, cit., 93 ss.

⁹⁶ Quanto sia proprio la pandemia attuale una delle manifestazioni apicali di questa situazione di traumatica rottura cerco di metterlo in luce in: *ivi*, 11 ss.

⁹⁷ E. LEVINAS, *Entre nous*, cit. (trad. it. *Tra noi*, cit.), 163.

assoggettamento da cui non può che partire già sempre – in straordinaria continuità con quanto rilevato sopra a partire da Stiegler – il monito di un

«[d]over rispondere del proprio diritto di essere, non in riferimento all’astrazione di qualche legge anonima, di qualche entità giuridica, ma nel timore per altri. Il mio essere-al-mondo o “il mio posto al sole”, il mio essere-presso-di-me, non sono forse stati usurpazione di luoghi che appartengono ad altri, già da me oppressi e affamati, espulsi in un terzo-mondo? Un respingere, un escludere, un esiliare, uno spogliare, un uccidere. “Il mio posto al sole – diceva Pascal – l’inizio e l’immagine dell’usurpazione di tutta la terra”. Timore per tutto ciò che il mio esistere – malgrado la sua innocenza intenzionale e cosciente – può provocare di violenza e omicidio. [...] Timore che mi viene dal volto di altri⁹⁸».

Dinamica etica di cui Lévinas sottolinea tutta la caratura iperbolica e il rilancio di un rispondere sempre a venire, allorché conclude la riflessione in questo modo: «Si aprirebbe così, in questo timore per l’altro uomo, una responsabilità illimitata, quella di cui non si è mai sdebitati, quella che non finisce all’ultima estremità del prossimo, anche se la responsabilità allora non significa altro che rispondere, nell’impotente affronto con la morte d’altri, “eccomi”».⁹⁹

5. Spunti conclusivi: prestare attenzione ai remoti

Certamente, la dimensione di una responsabilità infinitamente rilanciata verso il prossimo e l’avvenire, che il tempo etico dischiude e che rivela anche la sua irriducibile portata intergenerazionale, è difficile da pensare,¹⁰⁰ per non parlare poi dell’abitarla coerentemente.

Eppure, di questo senso d’obbligo oramai epocale, la cui altissima e concretissima posta in gioco è il destino stesso del pianeta e dei futuri, dobbiamo far qualcosa, a meno di non voler imitare, come nella celebre scena del *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche, gli ultimi uomini: sì, proprio quegli ultimi uomini che, all’altrettanto epocale annuncio della morte di Dio, rispondono facendo finta di niente e limitandosi a una strizzata d’occhio. Peraltro, non voglio dilungarmi qui in ulteriori e curiosi parallelismi, là dove, per esempio, sempre nella scena or ora richiamata, Zarathustra dipinge l’ambiente abitato dall’ultimo uomo in un modo che qualche inquietante similitudine la getta sul nostro presente ipertecnologico e mondializzato. Così esclama Zarathustra: «La terra allora sarà diventata piccola e su di essa

⁹⁸ *Ivi*, 155. In modo simile cfr. *ivi*, 139 s.

⁹⁹ *Ivi*, 159-160.

¹⁰⁰ Per approfondire le difficoltà, tanto teoriche quanto politico-prasseologiche e giuridico-normative, connesse a un’etica intergenerazionale autenticamente assunta, rinvio al mio volume: F.G. MENGA, *Etica intergenerazionale*, Brescia, 2021, Parte prima; e più sinteticamente a Id., *Per un’antropologia della responsabilità intergenerazionale. Etica, politica e diritto in questione*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 22, 2, 2020, 379-400. Ma si vedano anche le riflessioni di R. BIFULCO, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Milano, 2008; A. D’ALOIA, *Generazioni future (dir. cost.)*, in *Enciclopedia del Diritto*, Annali, IX, Milano, 2016, 331-390; U. POMARICI, *Dignità a venire. La filosofia del diritto alla prova del futuro*, Napoli, 2019. Discussioni nutrite sul tema sono reperibili anche nei seguenti volumi collettanei (di cui mi limito a segnalare i più recenti): I. GONZÁLEZ-RICOY, A. GOSSERIES, (eds.), *Institutions for Future Generations*, Oxford, 2016; A. PIRNI, F. CORVINO (a cura di), *La giustizia intergenerazionale in un’epoca di crescenti disuguaglianze*, in *Lessico di Etica pubblica*, 2, 2019, 1-143; F. CIARAMELLI, F.G. MENGA (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all’etica e alla politica*, Napoli, 2017; IDD. (a cura di), *Il diritto di fronte al futuro: le sfide della giustizia intergenerazionale*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 10, 2, 2021 (in corso di stampa).

saltellerà l'ultimo uomo, colui che tutto rimpicciolisce. [...] [L'ultimo uomo] ama anche il vicino e a lui [...] si strofina».¹⁰¹

Come sappiamo, però, se c'è un qualcosa che, per Zarathustra, può redimere e portare oltre l'ultimo uomo, questo qualcosa passa innanzitutto per l'esercizio di apprendimento e pratica di un amore dei lontani e dei futuri. Così si interroga il profeta dell'oltre-uomo:

«Forse che io vi consiglio l'amore del prossimo?

Preferisco consigliarvi la fuga dal prossimo e l'amore per il remoto! Più elevato dell'amore del prossimo è l'amore del remoto e futuro: più elevato dell'amore per gli uomini è l'amore per le cose e i fantasmi.

Il fantasma che corre via davanti a te, fratello, è più bello di te: perché non gli dai la tua carne e le tue ossa? Ma hai paura e fuggi presso il tuo prossimo¹⁰²».

Qui, come per una sorta di cerchio che si chiude, si ricongiungono nuovamente i motivi fondamentali che hanno attraversato da cima a fondo la presente indagine: da un lato, la seduzione fortissima che tiene le nostre esistenze incollate alla temporalità dell'*hic et nunc* e al registro della prossimità; dall'altro, la necessità etica di prendersi cura dei futuri e dei remoti, ovvero di quei fantasmi che, proprio in quanto tali, nonostante la loro assenza empirica, sono nondimeno in grado di scuotere il nostro presente e le nostre coscienze.

Più che mai a queste assenze è dovuta oggi la nostra cura, se vogliamo che ancora un qualcosa come un futuro emerga quale tempo di un pianeta degnamente abitabile. E fintantoché permarrà una coscienza morale in grado di percepirne gli appelli remoti (prodotti dai remoti), continuerà anche a riecheggiare in tutta la sua forza il semplice, eppure inquietante, monito di Greta che ne raccoglie tutta la perentorietà. Come quello che, il 23 settembre del 2019, così richiamava l'attenzione dei potenti della terra: «Gli occhi di tutte le generazioni future vi sono addosso; e vi dico: se scegliete di deluderci, non vi perdoneremo mai!».¹⁰³

¹⁰¹ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1885), in Id., *Werke*, KSA [Kritische Studienausgabe] 4, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, 1976 (trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, 1980), 19.

¹⁰² *Ivi*, 78.

¹⁰³ G. THUNBERG, *UN Climate Speech* (del 23 settembre 2019). La trascrizione del discorso può essere reperita online sul sito della *Nikkei*. *Asian Review*: <https://asia.nikkei.com/Spotlight/Environment/How-dare-you-Transcript-of-Greta-Thunberg-s-UN-climate-speech> (ultima consultazione: 06/08/2021).