

IMPARARE AD ABITARE LA CATASTROFE ECOLOGICA

Prospettive a partire dall'empirismo radicale e dal metodo speculativo di Alfred N. Whitehead

Valeria CIRILLO

(Università di Roma Tre)

Abstract: This article aims to propose the modalities by which Alfred North Whitehead's metaphysical or speculative period offers practical and situated tools for thinking and practicing new ways of inhabiting the ecological and social crisis we are experiencing. Particularly, I aim to propose how Whitehead's thought can help to create concepts and practices from a decentred anthropocentric perspective, that is open to multispecies coexistence. In the first part, I will explain how the radical empiricism – taken up by Whitehead from James' *Essays in Radical Empiricism* – can offer an ontological model that operates a decentralization of humans in the production of knowledge. In the second part, however, I will focus on the role of speculative philosophy as illustrated by Whitehead: an "important productive method of knowledge". Isabelle Stenger's studies proposes speculative philosophy as a method capable of constructing, rethinking, speculating on new concepts and modes of existence. In this direction I will be suggested how this method can be of absolute importance in the age of the Anthropocene. In the final part, I will explore how the speculative method can be a tool for many feminist authors rethinking how to inhabit climate catastrophe from a multispecies perspective to produce concepts and practices that can account for the co-dependence between humans and nonhumans.

Keywords: Whitehead, Speculative Philosophy, Radical Empiricism, Anthropocene, Stengers.

Come pensiamo, così viviamo.
Questo è il motivo per cui la costruzione delle
idee filosofiche è più di uno studio specialistico.

Alfred North Whitehead, *I Modi del Pensiero*

1. Introduzione

In questo articolo si vuole proporre come il pensiero di Alfred North Whitehead, in particolare il suo periodo metafisico o speculativo che viene individuato con la produzione dei testi *Science and Modern World*, *Process and Reality*, *Adventure of Ideas* e *Modes*

of Thought,¹ offra degli strumenti pratici e situati per pensare e praticare nuovi modi per abitare la crisi ecologica e sociale che stiamo vivendo.

La cosmologia di Whitehead ha faticato ad assumere una rilevanza nel pensiero filosofico nei primi sessant'anni del Novecento, con la grande eccezione dei *Principia Matematica* scritti con Russell, ma negli ultimi decenni il suo pensiero ontologico, metafisico e speculativo sembra aver riattivato un rinnovato interesse verso direzioni multiple e, ci sentiamo di dire rispetto alle prime ricezioni che tendevano a rimarcare le analogie di questo con il pensiero fenomenologico husserliano,² imprevedute. Tra queste si vogliono segnalare la lettura della filosofia dell'organismo in una prospettiva ecologica, sviluppatasi soprattutto in ambito americano, e una lettura invece sviluppatasi soprattutto nel panorama francese-belga³ che ha incentrato la filosofia metafisica di Whitehead, e in particolare il metodo speculativo, in una prospettiva che possiamo definire pragmatica, evidenziando l'importanza del ruolo del *concreto* nel sistema whiteheadiano. Prima di entrare nel vivo dell'argomentazione si vuole proporre come queste due direzioni possano, insieme, produrre nuovi effetti soprattutto nel

¹ Nonostante si stia facendo riferimento a una partizione del pensiero di Whitehead che divide la sua produzione in tre periodi – logico, epistemologico/ filosofia della natura e metafisico – seguiamo gli studi di Victor LOWE, *Understanding Whitehead*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1962; Ivor LECLERC, *Whitehead's Metaphysics. An Introductory Exposition*, G. Allen & Unwin, London 1958, e Wilfrid SELLARS, *Foundations for a Metaphysics of Pure Process*, in ID., *The Carus lectures of Wilfrid Sellars*, “The Monist”, 64, 1, 1981, che evidenziano come l'approdo di Whitehead alla metafisica non sia una bizzarra tarda conversione, ma anzi che, seppur in germe, già nelle opere logico-matematiche emerga una necessità filosofica e speculativa che si definirà con il progredire dell'opera di Whitehead.

² Non si vogliono qui negare le analogie che si possono proporre a posteriori tra il pensiero di Husserl e quello di Whitehead. Nonostante ciò, si vuole sottolineare come probabilmente un mancato approfondimento dell'analisi metafisico/ speculativa di Whitehead dipese, anche, da una tendenza di molti studiosi a proporre il suo pensiero in analogia con la fenomenologia, abbia portato a non focalizzarsi sugli elementi più originali dell'ultima produzione del pensatore.

³ Il primo testo comparso nel panorama francese, che ha però avuto rilevanza anche al di fuori della Francia, ad aver centralizzato la lettura di Whitehead intorno al concetto di concreto è *Verso il Concreto* di Jean Wahl (Jean WAHL, *Vers le concret : études d'histoire de la philosophie contemporaine : William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Vrin, Parigi 2004, trad. it. G. Piatti, *Verso il Concreto. Studi di filosofia contemporanea William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis edizioni, Milano 2020). Nonostante Wahl proponga ancora una lettura molto husserliana di Whitehead, il testo ha anche influenzato la lettura che di Whitehead ha fatto Deleuze, sia ne *La Piega* (Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Éditions Minuit, Paris 1988; trad. it. D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004), che nel testo *Che cos'è la Filosofia* scritto con Guattari, testo il quale, come propone Isabelle Stengers e come è confermato da alcune lettere scritte da Deleuze stesso negli anni 80, è il più whiteheadiano dell'autore (Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions Minuit, Parigi 2013; trad. it. A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996). Spostandoci invece sulla contemporaneità è importante citare le riprese di Whitehead da parte di Isabelle Stengers e Didier Debaise.

periodo storico che alcuni e alcune studiosi hanno scelto di chiamare Antropocene, un termine che non accoglieremo senza evidenziarne le problematichità.

A partire dagli anni 70, il testo di John B. Cobb *Is It Too Late? A Theology of Ecology?* ha dato il via a degli studi che vedono soprattutto in *Process and Reality* una prospettiva ecocentrica.⁴ Questa prospettiva decentra il ruolo dell'umano e della sua coscienza, da intendersi come coscienza cartesiana, nella costruzione del reale proponendo un'ontologia che vede tutte le entità viventi⁵ come centri soggettivi di espressione e produttrici di valore.⁶ In questa direzione è stato visto soprattutto nel panpsichismo o prospettivismo whiteheadiano un pensiero filosofico fautore dell'ecologia profonda (Deep Ecology)⁷ e di un'etica ambientale capace di rendere conto dell'importanza che tutti gli organismi viventi e non assumono nella produzione della realtà.

Queste interpretazioni hanno indagato aspetti originali dell'opera cosmologica di Whitehead, soffermandosi molto sugli aspetti ontologici in particolare di *Process and Reality*, la quale è indubbiamente l'opera magna e più complessa dell'autore.

Nonostante sia fondamentale per una lettura ecologica di Whitehead indagare le implicazioni ontologiche ed etiche che si possono trovare in quello che seguendo la terminologia di William James ci sentiamo di definire un *empirismo radicale*,⁸ riteniamo che sia allo stesso tempo importante mettere in relazione queste con la filosofia speculativa *in quanto* metodo. Si ritiene infatti che le ricezioni ecologiche di Whitehead si siano soffermate sul sistema della filosofia dell'organismo leggendo lo schema

⁴ In questa direzione, segnaliamo dalla scuola di Clermont anche i testi: Brian G. HENNING, *Ethics of Creativity*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2014; Brian G. HENNING, *Riders in the Storm. Ethics in an Age of Climate Change*, Anselm Academia, Wimona – Minnesota 2015; Brian G. HENNING, Cinton COMBS, Ronald FABER, *Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred Whitehead's Late Thought*, Editions Rodopi B.V, Amsterdam - New York 2010; Ronald FABER, Andrea M. STEPHENSON, *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler*, Fordham University Press, New York 2011.

⁵ Abbiamo utilizzato qui entità viventi piuttosto che entità attuali o società perché si sta ancora introducendo all'argomentazione. Abbiamo preferito scegliere la terminologia usata nel capitolo l'"espressione" di *Modes of Thoughts* nel quale Whitehead caratterizza come viventi tutte quelle "regioni di mondo" che, nate da processi di intensificazione, esprimono valore nell'ambiente circostante, tra cui, anche se in minima parte, anche le entità inorganiche.

⁶ In questa parte dell'argomentazione si sta solo accennando a un aspetto della filosofia dell'organismo in realtà molto complesso che amplieremo e problematizzeremo durante lo svolgimento.

⁷ Si rimanda qui a: Pete A. Y. GUNTER, *Whitehead's Contribution to Ecological Thought: Some Unrealized Possibilities*, "Interchange", 31, 2, 2000, pp. 211-223; Leemon MCHENRY, *Whitehead's Panpsychism and Deep Ecology*, in *Conceiving an Alternative: Philosophical Resources for an Ecological Civilization*, a cura di D. Wheeler e D. E. Conner, Process Century Press, Anoka (Minnesota) 2019, pp. 229-251; Steve ODIN, *Whitehead's perspectivism as a basis for environmental ethics and aesthetics*, in *A process view on the Japanese concept of Nature*, a cura di J. B. Callicott e J. McRae, Oxford University Press, Oxford 2017.

⁸ William JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, ed. Ralph Barton Perry, Longmans-Green, New York 1912; trad. it. S. Franzese, *Saggi di Empirismo Radicale*, Quodlibet, Macerata 2019.

speculativo proposto nella parte I di *Process and Reality* e in particolare la proposta dei quattro insiemi di categorie e delle nove obbligazioni categoriali, spesso come dato, mancando di dare la giusta attenzione al compito stesso che la filosofia speculativa si pone, ossia: «definire cosa sia la “filosofia speculativa” e di difenderla come un metodo produttivo di conoscenze importanti».⁹

Questa frase di *Processo e Realtà*, che è oltretutto la frase introduttiva a tutta l’opera, ci aiuta a indirizzare l’attenzione su due termini fondamentali per il percorso che si vuole intraprendere. Il primo è il termine produzione, che ci segnala come la filosofia speculativa sia un metodo in costruzione non concluso, ma anche, seguendo soprattutto le intuizioni di Isabelle Stengers e Didier Debaise, che questo metodo in quanto sistema aperto richieda di essere messo alla prova nell’esperienza dalle lettrici e dai lettori che devono rendersi attive e ricettive nei confronti di essa. In questo senso, il lettore o la lettrice di *Processo e Realtà* deve imparare, se vuole mettersi all’avventura nel pensiero speculativo, a risituare lo schema delle categorie nel reale con lo sforzo di costruire un pensiero, o dei concetti, seguendo Deleuze e Guattari in *Che cos’è la Filosofia*, che aiutino a far emergere dall’esperienza che sempre si evolve insieme a noi l’“importanza”. Il secondo termine che si vuole infatti evidenziare, seguendo soprattutto gli studi di Debaise che ne sottolinea il ruolo tecnico, è proprio “importanza”.¹⁰ Se Debaise ci propone infatti che «La philosophie spéculative peut se définir par un fonction: intensifier jusqu’à son point ultime l’importance d’une expérience»,¹¹ è necessario chiedersi non solo quali emergenze importanti dell’esperienza richiedono oggi di essere prese in considerazione, ma ci stimolano a pensare alla filosofia di Whitehead come a uno strumento concreto che richiede a noi umani di attivarci, renderci abili nel trovare un modo di intensificare l’espressione e il valore che le realtà manifestano.

A ricentralizzare l’attenzione sul metodo speculativo mostrandone il ruolo pratico che assume all’interno del sistema whiteheadiano sarà appunto la ripresa di Whitehead nel panorama franco-belga, con una massima originalità nella lettura da parte di Stengers, che ha dedicato al pensiero di Whitehead tre opere fondamentali: *L’effet Whitehead*, *Penser avec Whitehead* e *Réactiver le sens commun: lecture de Whitehead en temps de débâcle*.¹² Stengers, infatti, utilizza il pensiero di Whitehead come strumento pratico per

⁹ Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929; trad. it. M. R. Brioschi, *Processo e Realtà*, Bompiani, Milano 2019, p. 3.

¹⁰ Whitehead dedica il primo capitolo di *Modi del Pensiero* proprio al concetto di “importanza”.

¹¹ Didier DEBAISE, Isabelle STENGERS, *Gestes spéculatifs*, Les presses du réel, Dijon 2015, p. 106.

¹² Isabelle STENGERS, *L’effet Whitehead*, Vrin, Parigi 1994; Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead : une libre et sauvage création de concepts*, Seuil, Parigi 2002; Isabelle STENGERS, *Réactiver le sens commun: Lecture de Whitehead en temps de débâche*, Éditions La Découverte, Parigi 2020. Sono qui state evidenziate le

avventurarsi con lui nella speculazione, dando il via, inoltre, a una serie di riprese dell'autore tra cui quelle di Bruno Latour, Didier Debaise, con il quale cura nel 2015 *Gestes Speculatif* che sarà in questa direzione di massima importanza, ma anche l'utilizzo del metodo che vogliamo definire "Whitehead/Stengers" da parte di autrici come Donna Haraway.

Se si vuole pensare al pensiero di Whitehead in una prospettiva ecologica, quindi, lo si farà interrogandosi costantemente tenendo presenti alcune questioni: come possiamo produrre delle conoscenze "importanti"? Come possiamo produrle tenendo conto che l'ontologia proposta da Whitehead richiede di essere praticata attraverso la filosofia speculativa e, dunque, potremmo dire seguendo Debaise, tenendo presente che l'empirismo di Whitehead è un empirismo speculativo.

Scegliamo, dunque, di considerare congiuntamente l'empirismo di Whitehead e il metodo speculativo. Quest'ultimo sarà utilizzato come metodo pratico che deve, per essere applicabile, confrontarsi costantemente con il concreto, ovvero situarsi nella realtà dalla quale emerge:¹³ una realtà fortemente intrisa di crisi. In questa sede, ci focalizzeremo in particolare sulla crisi ecologica e sull'urgenza di riabitarla producendo nuovi immaginari in una prospettiva multispecie. Interrogarsi su come abitare la crisi ecologica in una prospettiva pratica significherà non solo chiedersi quali nuove esperienze, come ad esempio la nascita di nuovi ecosistemi oppure eventi pandemici come quello del Covid-19, stanno emergendo nei territori che attraversiamo chiedendoci con urgenza di essere pensati ma significa anche accompagnare i concetti prodotti nell'esperienza per seguirne gli effetti, modificando concetti e pratiche a seconda delle esigenze, sempre diverse, che le emergenze ecologiche ci esprimono.

2. Decentrarci. Il ruolo dell'empirismo radicale e del metodo speculativo per un decentramento dell'umano nella composizione del reale

Abbiamo accennato a come Stengers proponga come *pensare con Whitehead* aiuti a far emergere dei dispositivi di metamorfosi del reale, che in *Réactiver le sens commun: lecture de Whitehead en temps de débâcle* sono definiti "dispositivi generativi", e possa aiutare a

opere che l'autrice ha dedicato direttamente all'autore. Il pensiero di Whitehead, però, è presente in molte delle sue opere anche in maniera indiretta. La relazione con l'autore diviene infatti in Stengers un pensare-con e non un'analisi su/di; in questo senso, spesso se ne sentono gli echi e i movimenti anche quando non citato.

¹³ Seguendo Whitehead, infatti, il pensiero, in quanto processo di astrazione umano di alcuni dati da una esperienza complessa, è situato; ovvero emerge attraverso incontri materiali che compongono l'ambiente nel quale l'umano che pensa abita, e che contribuisce a determinare attraverso la sua presenza.

ripensare il politico, le scienze e le relazioni tra umani e non umani. Già con *Gestes Spéculatifs* Debaïse e Stengers avevano proposto come la speculazione di Whitehead, pensata come strumento pratico che necessita di essere immerso nel reale per re-imparare a immaginarlo, potesse, in dialogo con il pensiero di altri autori come James, Souriau, Leibnitz, aiutarci a ripensare i nostri modi del pensiero in un'epoca di crisi dove ad essere critica è soprattutto l'incapacità di immaginare altri mondi possibili. In questo senso il testo propone di situare e portare avanti dei gesti, appunto speculativi, che per i due autori sono degli strumenti per «mettre la pensée sous le signe d'un engagement par et pour un possible qu'il s'agit d'activer, de rendre perceptible dans le present». ¹⁴

Questa operazione richiede all'umano che la mette in opera di attivarsi nella realtà tenendo conto degli effetti che il suo pensiero produce al fine di verificarne le conseguenze pratiche alla maniera in cui James pensa il suo pragmatismo. Allo stesso tempo altri e altre autrici come, ad esempio, Latour ne *l'Enquête sur les modes d'existence* ¹⁵ o nei suoi studi sui microbi e Pasteur, iniziano a pensare con Whitehead. In questa direzione pensiamo soprattutto a *Staying With The Trouble*, un testo dove Donna Haraway esprime tutta l'urgenza di imparare a re-immaginare il futuro “stando a contatto con il problema”, ¹⁶ una crisi socio-climatica che sta annientando l'abitabilità dei mondi attraverso la distruzione delle terre e del pensiero. Nelle prime pagine del testo Haraway scrive, infatti, che: «[Whitehead] infuses my sense of worlding, wrote *The Adventures of Ideas*. SF ¹⁷ is precisely full of such adventures». ¹⁸

Coloro che si mettono in movimento con Whitehead pensano al metodo speculativo, dunque, come uno strumento per costruire nuovi mondi.

Se il pensiero speculativo ci offre la spinta per ri-immmergerci nel reale per costruire nuove idee adatte ad abitarlo, vogliamo però prima chiederci: chi può ripensarlo? Chi può produrre mondi? Se il metodo speculativo è un metodo filosofico possiamo risponderci che ad utilizzarlo saranno, per quanto ne possiamo sapere, gli umani. Ma quale sarà la posizione dell'umano in questa ri-composizione? O anche, potremo chiederci, che tipo di umano può imparare a dare valore alle esperienze importanti?

¹⁴ DEBAÏSE, STENGERS, *Gestes spéculatifs*, p. 4.

¹⁵ Questa opera si riferisce in particolare sin dal titolo a Étienne SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza. E altri testi sull'ontologia dell'arte*, a cura di F. Domenicali, Mimesis, Milano 2017, ma in più punti è presente anche il pensiero di Whitehead.

¹⁶ Stiamo qui parafrasando il titolo originale del testo di Haraway *Staying with the Trouble*.

¹⁷ Con l'acronimo SF Haraway indica una figura che tiene insieme il genere letterario della fantascienza, la fabula speculativa, il fatto scientifico e il femminismo speculativo.

¹⁸ Donna HARAWAY, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016, p. 5.

Vogliamo qui seguire la proposta di molte autrici che negli ultimi anni stanno evidenziando l'urgenza di ripensare l'abitabilità del pianeta a partire da prospettive multispecie come Haraway, Tsing, Puig de la Bellacasa, Despret, Stengers, Barad insieme ad altre, e che stanno speculando pensieri e pratiche volte a riattivare una percezione delle altre con cui co-esistiamo nel mondo. Questo risulta loro necessario da un lato per mostrare come la possibilità di agire non sia una prerogativa umana e che anzi insieme a noi, batteri, funghi, microrganismi, lavorano e collaborano costantemente alla composizione di spazi riabitabili, e dall'altro per evidenziare come in questo senso il termine antropocene sia problematico in quanto continua a centralizzare il ruolo dell'umano, anche se in negativo, nella costruzione o distruzione del mondo, e a invisibilizzare tutte le altre agentività che non solo co-agiscono negli ambienti, ma agiscono e ci fanno agire nei nostri corpi e negli spazi che viviamo.

Queste autrici, con approcci e teorie differenti, cercano sia di evidenziare l'importanza di sentire la co-dipendenza dei viventi e non, per rimarcare che l'umano non può salvarsi da solo in quanto dipendente dalle agentività multiple che lo situano, sia di come sia urgente pensare e praticare nuovi modi per ascoltare, allenarci a farci agire e sentire con queste entità. In questa prospettiva mostreremo tutta l'importanza di riattivare e creare quelle che Haraway in *When the Species Meet* chiama "Contact Zone". Quando proveremo a pensare a come imparare a dare importanza all'esperienza, lo faremo, dunque, pensando a degli umani che per rendersene capaci, si allenino a decentrarsi per rendersi abili a sentire e percepirsi insieme ad altre con cui co-costituire contact zone.

La prima proposta che tentiamo di pensare provando a mettere in movimento alcuni spunti dell'opera di Whitehead è: l'umano per imparare a intensificare l'esperienza deve prima sentirsene parte in quanto emergente da essa e in continua co-costituzione con tutte le altre entità che compongono insieme a lui l'ambiente che abita.

L'umano, questa è la nostra ipotesi, deve, per creare nuovi mondi che tengano conto di realtà multispecie, imparare a decentrarsi, e per farlo ha bisogno anche di un empirismo che sia radicale.

Cercheremo dunque di evidenziare come alcuni elementi dell'empirismo di Whitehead attuino allo stesso tempo un movimento di decentramento dell'umano nella costruzione del reale e uno di ibridazione della finitudine di questo come soggetto auto contenuto nella sua epidermide per mostrarne il continuo contatto e la co-dipendenza con le altre realtà che il pensiero moderno ha cercato di tenere al di fuori dal perimetro umano.

L'empirismo di Whitehead mette a critica molti elementi dell'empirismo tradizionale, come quello di Hume, e si avvicina molto invece all'empirismo radicale

teorizzato da James – il quale presuppone come principio ontologico un *mondo di esistenza pura*, dove per esperienza pura si intendono sia le cose, che le cose nel suo farsi, che le relazioni tra esse.

La cosmologia di Whitehead, riprendendo e radicalizzando James, pone come primo principio ontologico l'esperienza stessa formata da *entità attuali*, ovvero gocce di esperienza da intendersi come entità di carattere eventuale, il loro essere-insieme reso possibile dalle *prensioni*, ovvero i movimenti processuali di costituzione intensivi attraverso il quale un'entità attuale prende/sente (*feeling*) altre entità con cui si co-implica, e i nessi, da intendersi come relazioni sia congiuntive che disgiuntive che sono legami esterni tra le entità attuali. I nessi, alcuni di essi e non tutti, possono costituire delle società qualora le entità attuali che prendono parte al nesso abbiano una caratteristica determinante che le accomuni. La società, inoltre, è tale non solo per il carattere comune che lega le entità attuali, ma anche perché quest'ultime perseguono lo scopo di far *persistere*, ossia di riprodurre o trasmettere nelle nuove entità attuali che comporranno la società, quello stesso carattere per mantenerla in esistenza.¹⁹

Secondo il primo principio ontologico ogni entità attuale, anche se individuale, non può pensarsi, né essere pensata senza un legame concreto con tutte le altre entità attuali, processi relazionali assolutamente materiali. Tutte le entità si co-costituiscono insieme sentendosi e prendendosi negli ambienti in cui si *situano* e che contribuiscono a costituire, tanto che in questa direzione possiamo dire che la natura,²⁰ senza preesistere alle entità attuali, ne sia un prodotto costante, immanente e in divenire. Tra le entità attuali, che crescono insieme attraverso centri di intensità, individuazioni e rapporti di presa, emergono centri soggettivi che producono quelli che Whitehead definisce soggetti/supergetti. Tra questi ultimi vi sono quelli umani descritti in *I Modi del pensiero* come regioni di mondo.

Il soggetto, in questa direzione, non è associabile all'individualità umana, ma anzi sono soggetto tutti quei centri intensivi che attraverso processi di presa producono un processo di individuazione capace di esprimersi e di produrre valore nell'ambiente

¹⁹ Non possiamo qui approfondire il concetto di società nonostante questo sia fondamentale soprattutto per una prospettiva ecologica. Per un approfondimento si rimanda a DEBAISE, *Un Emprisme Spéculatif*.

²⁰ Qui con natura non intendiamo un concetto fondativo della realtà. La natura potrebbe essere definita, seguendo *Process and Reality*, come quell'ambiente all'interno del quale sono contenute tutte le società e il loro divenire. Come illustra Debaise in *Un Emprisme Spéculatif*, il ruolo e il concetto di natura muta con il procedere delle opere e si può riscontrare una rilevabile differenza anche tra *Process and Reality* e *Modes of Thought*. Noi, qui, lo utilizzeremo pensandolo come sinonimo di esperienza o di realtà.

circostante.²¹ In questo senso, il soggetto si costituisce attraverso i *feelings*, processi di sentire attraverso i quali il soggetto in costituzione prende le altre entità attuali intorno a lui. Attraverso questi processi si costituisce il reale, e in alcune condizioni specifiche (negli animali superiori e in gradazioni differenti in altre entità), si genera la conoscenza:

Ogni prensione consiste di tre fattori: il soggetto che prende, ossia l'entità attuale in cui quella prensione è un elemento concreto, il dato che è preso, la forma soggettiva che è come quel soggetto prende quel dato. Le prensioni delle entità attuali -ovvero le prensioni in cui dati implicano entità attuali - sono definite prensioni fisiche, e le prensioni di oggetti eterni sono definite prensioni concettuali. La conoscenza non è necessariamente coinvolta nelle forme soggettive di alcun tipo di prensione.²²

La conoscenza è un fattore secondario dell'esperienza tanto che ne è una possibilità di emergenza non necessaria. In questo senso la produzione del reale non è più identificata da una funzione umana, e in particolare dalla sua ragione. L'umano emerge dall'esperienza come ne emerge il pensiero, anche esso da intendersi come materiale. Se infatti «senza le esperienze dei soggetti non c'è niente, niente, niente, il puro nulla»,²³ anche il pensiero è un prodotto di incontri intesivi e assolutamente materiali.

In più punti di *I Modi del Pensiero*, inoltre, Whitehead caratterizza con differenti funzioni e gradazioni di possibilità espressive le società inorganiche, organiche, gli animali inferiori, superiori etc. Nonostante ciò, l'autore sottolinea come la differenza tra quelle che definisce società, che porta poi a una suddivisione in quelle che chiamiamo tradizionalmente specie,²⁴ pur essendo uno strumento di indubbia utilità per la produzione di saperi sia in realtà una convenzione. Risulta infatti impossibile distinguere in maniera netta una specie dall'altra. Ogni individuo vivente è in continua co-costituzione reciproca con l'ambiente in cui è situato e che contribuisce a creare attraverso le relazioni con le altre entità attuali. La nostra costante implicazione di produzione-insieme degli spazi che abitiamo è così in continuo divenire che parlare di individuo, prima ancora che di specie o di società, risulta funzionale alla conoscenza ma inesatto se si fa riferimento all'esperienza. In un passo di *Modi del Pensiero* che riteniamo fondamentale Whitehead scrive:

²¹ Si è qui semplificato un processo complesso. Per un approfondimento sul processo di "individuazione" delle entità attuali si rimanda ancora a DEBAISE, *Un Empirisme Spéculatif*.

²² WHITEHEAD, *Processo e Realtà*, p. 205.

²³ *Ivi*, p. 705.

²⁴ L'autore fa riferimento a una tradizione che individua l'importanza della categorizzazione e della classificazione in specie a partire notoriamente da Aristotele.

Noi pensiamo a noi stessi come così intimamente intrecciati con la vita del corpo che l'uomo risulta un'unità complessa – corpo mente. Ma il corpo è parte del mondo esterno col quale è connesso. Esso è infatti altrettanto parte della natura di qualsiasi altra cosa vi si trovi, un fiume, una montagna o una nuvola. Inoltre, se vogliamo essere esatti fino alla pedanteria, non siamo in grado di definire dove un corpo comincia e dove la natura esterna finisce. Prendiamo in considerazione una molecola definita: essa è parte della natura; essa vi si è mossa per milioni di anni. Forse è cominciata da una lontana nebulosa. Essa entra nel corpo, potrebbe trovarsi in un qualche verdura commestibile come un suo fattore; o entrare nei polmoni come una particella d'aria. A che punto esatto, mentre entra nella bocca o è assorbita dalla pelle essa diventa parte del corpo? Non è qui il caso di parlare di esattezza che del resto, si può soltanto ottenere per mezzo di qualche volgare convenzione.²⁵

Sentiamo qui l'eco della domanda di Haraway che in *Saperi Situati*²⁶ si chiede: dove finisce e dove inizia il corpo?

Nell'ultima produzione di Whitehead rileviamo, infatti, delle riflessioni che muovono verso un decentramento del ruolo dell'umano che co-dipende dall'esperienza dalla quale esso stesso emerge e co-produce. In più punti dell'opera, inoltre, Whitehead favorisce una lettura che, abbandonando il dualismo fra esterno ed interno, ci immerge in una realtà ibrida, che nonostante dia importanza all'individuo e alla sua soddisfazione personale (il concetto di *self-enjoyment* è per Whitehead fondamentale), considera questo sempre come il prodotto di una continua relazione con l'ambiente in cui è situato. Questi individui co-dipendenti ci ricordano la biologia della simbiogenesi di Lynn Margulis e allo stesso tempo le teorie della fisica quantistica Karen Barad, entrambe fondamentali nel testo già citato *Staying with the Trouble* per costruire un pensiero che non escluda le altre entità con cui condividiamo gli spazi del “nostro” corpo né dall'ontologia né dall'epistemologia.

L'empirismo di Whitehead, dunque, può aiutare a evidenziare una co-costituzione da tenere presente per una responsabilità che ci senta co-dipendenti dagli ambienti in cui viviamo. Questa co-dipendenza, che già da sempre abitiamo in una dimensione che potremmo definire fisica, deve però essere sentita, deve essere messa in presenza. La speculazione di Haraway in *Staying with the Trouble* subentra qui: come imparare a sentirci insieme e creare zone di contatto che sappiano rendere conto della nostra co-dipendenza allenandoci a pensare insieme, a percepirci insieme e produrre mondi vivibili per tutte? E seguendo Whitehead potremmo proseguire: qual è il modo del

²⁵ Alfred N. WHITEHEAD, *Modes of Thought, six lectures delivered at Wellesley College, Massachusetts, & two at the University of Chicago*, Macmillan, New York 1938; trad. it. P. A. Rovatti, *I Modi del Pensiero: sei lezioni tenute al Wellesley college del Massachusetts e due lezioni tenute all'Università di Chicago*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 55.

²⁶ Donna HARAWAY; *Situated Knowledge: The science Question in Feminism and the privilege of Partial perspective*, in *Siminas, Cyborg, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.

pensiero che ci ha allontanati dal sentirci in continua co-emersione dall'ambiente nel quale siamo situati? Possiamo riattivarci a sentire questa distanza?

3. Abitare la biforcazione della natura

La filosofia speculativa è un sistema generale che deve accogliere le esperienze tutte al suo interno e che niente deve escludere, ci dice Whitehead. È importante per lui sottolineare questo ruolo della filosofia soprattutto per distinguerlo dagli altri modi del pensiero, in particolare da quello delle scienze. Le scienze, infatti, si sviluppano attraverso un metodo deduttivo che nasce dall'osservazione del reale; un reale tutt'altro che chiaro e distinto e che l'umano non può cogliere nel suo insieme. Le scienze per produrre conoscenza devono, per loro conformazione, astrarre alcuni elementi, sui quali focalizzano il loro interesse,²⁷ per poi costruirne un modello o un sistema. Questo ruolo astrattivo della ragione, che è necessario per la produzione della scienza, deve però tenere conto, secondo Whitehead, della sua parzialità, potremmo dire con *Saperi Situati*. In questo senso il ruolo della filosofia è quello di vegliare sulle scienze, insieme alla complicità e costante relazione con il senso comune,²⁸ affinché queste non pongano il loro modello come universale, impedendo ad altri modi di pensiero di poter emergere ed escludere alcune realtà dal pensiero. Se questo equilibrio tra filosofia, senso comune e scienza viene meno, a perderne è la creatività stessa del mondo, ovvero la possibilità di un'epoca di poter creare e pensare nuovi immaginari che sappiano tener conto delle realtà. Nell'analisi che Whitehead propone soprattutto in *Avventure di Idee*, questo equilibrio è iniziato a venire meno nel pensiero moderno, in particolare a partire dal modello scientifico proposto da Newton. Questo ultimo, infatti, non solo ha elevato il suo sistema a un modello universale, ma ha anche teorizzato la possibilità di concepire la materia come indipendente, dando vita a quello che Whitehead chiama problema della *localizzazione semplice*. A dare inoltre modo a questo modello di radicarsi nel pensiero è stata la sua complicità con il sistema cartesiano, che proponendo una netta distinzione tra materia e spirito ha contribuito a creare quello che Whitehead chiama: *la fallacia della biforcazione della natura*, ovvero la scissione tra un piano spirituale e soggettivo che produce e dà valore, e un altro piano oggettivo composto da materia bruta, pronto a ricevere il senso dall'umano che lo osserva. Questo modo ha portato a

²⁷ Il concetto di “interesse”, come il termine “importanza”, assume in Whitehead un valore tecnico. Si rimanda per un approfondimento al secondo capitolo di *I Modi del Pensiero* il cui titolo è appunto “interesse”.

²⁸ Non si ha qui modo di approfondire il ruolo fondamentale del senso comune nella filosofia di Whitehead. Per un approfondimento rimandiamo a STENGERS, *Réactiver le Sens Commun*.

un graduale distanziamento tra umano e ciò che è stato posto come suo esterno: la “natura”. Ha inoltre teso a svalORIZZARE sistematicamente tutte le altre produzioni di pensiero che emergevano intorno ad esso, producendo una carenza dell’immaginario che ha gradualmente ridotto la capacità di pensare nuovi modi di fare mondi.

Se già il pensiero moderno, dunque, seguendo l’analisi di Whitehead, ha determinato una distanza tra gli umani e gli altri viventi che compongono insieme a noi gli ambienti, si vuole proporre che l’Antropocene, oggi, come narrazione, imponendo uno scenario assoluto e asfissiante a cui è conseguita un’atrofizzazione del possibile nel senso comune come nel filosofico, stia anche esso contribuendo a bloccare la proliferazione di nuovi immaginari capaci di abitare questa crisi. In questo senso vogliamo proporre che l’Antropocene sia una tra le conseguenze a cui ha portato il pensiero moderno, e che questo stia contribuendo ad aumentare questa distanza adottando la stessa logica di eliminazione dell’altro, nel suo caso di differenti modalità ecologiche di stare al mondo, che già il pensiero scientifico moderno aveva attutito ponendosi come autoritario, vero e universale, sminuendo ed eliminando gli altri modi di esistenza, tra modelli scientifici, modi di pensiero e di vita.

Seguendo dunque la proposta di Whitehead secondo cui la filosofia niente deve escludere dal suo sistema e come essa debba anzi accogliere, e intensificare le esperienze, vogliamo chiederci con lui in che maniera allenare i nostri corpi a riattivarci al fine di toccare e abitare questa distanza.

Secondo Whitehead è stata in particolar modo la scissione tra *res cogitans* e *res extensa* su cui si fonda il sistema cartesiano ad aver promosso la concezione dell’indipendenza tra spirito e corpi. Scindendo la realtà materiale da quella qualitativa, non solo la materia diviene *matter of fact*, dunque, inerte e priva di autonomia, ma viene inoltre spogliata di valore. Il pensiero moderno, dunque, attraverso un doppio movimento, ha privato da un lato la materia della sua capacità di esprimersi nell’ambiente, dall’altro ha elevato l’umano a unico soggetto di potere e di azione capace di dare senso alle altre entità relegando ciò che non è umano al ruolo passivo di oggetto. Questo movimento del pensiero porta con sé differenti conseguenze tra loro legate: da un lato depotenzia la materia della sua agentività svuotandola di senso, ma dall’altro depotenzia anche l’umano, che, capace di dare senso alle cose solo attraverso lo strumento della ragione, che nel moderno assume un ruolo di assoluta predominanza a discapito delle altre capacità ricettive dell’organismo, inizia a perdere gradualmente la capacità di sentirsi parte dell’ambiente dal quale emerge e che è. L’umano perde così l’abilità a sentirsi in contatto con le differenti esperienze che emergono nella realtà insieme a lui e a sentirsi prodotto della/nella natura. Se Whitehead in *I Modi del Pensiero* propone infatti che «[...] questa netta divisione tra spiritualità e natura non ha alcuna base nella nostra

osservazione fondamentale; noi ci troviamo viventi nella natura»,²⁹ vogliamo iniziare a proporre, insieme a Wahl, che il pensiero moderno non ha «prestato attenzione all'organismo che conosce»,³⁰ ma anzi ha favorito un modello di conoscenza che vede solo nella funzione della ragione la possibilità di conoscere. Wahl, propone come sia stato soprattutto quello che Whitehead «chiama il celibato dell'intelletto, [ad aver] tenuto lontano dalla contemplazione vivificante dei fatti completi – [e ad aver portato al] disprezzo dell'ambiente nel quale ci troviamo»,³¹ e come a contribuire a questa distanza sia stata la scelta della filosofia tradizionale di aver favorito come strumento della conoscenza razionale l'organo della vista. Sempre Wahl, riprendendo *Processo e Realtà*, propone infatti che:

I filosofi si sono limitati per la maggior parte del tempo alle sensazioni visive. È per la vista che la teoria di Descartes, secondo la quale la materia si riduce all'estensione, è vera. Essi hanno trascurato le altre sensazioni, non hanno tenuto conto dei sentimenti viscerali, e anzi si può dire più in generale che non hanno tenuto conto del corpo.³²

Vogliamo mettere in relazione questo passo con uno de *I Modi del Pensiero*, dove è riportato: «Vi sono innumerevoli cose viventi che non offrono alcuna prova di possedere la vista. Eppure, esse mostrano con ogni segno di rendersi conto del loro ambiente nel modo proprio alle cose viventi». ³³ Se la vista è stata il senso prediletto dalla conoscenza razionale, sembra invece siano altri sensi a favorire una percezione più immersiva capace di rendere meglio conto della relazione di co-costituzione e co-dipendenza che abbiamo con le molteplicità multispecie. L'organo della vista, infatti, è l'unico che si attiva senza la necessità del contatto e che osserva ponendo una distanza tra il soggetto che guarda e l'oggetto osservato. Questa analisi di Whitehead ci risulta particolarmente interessante anche perché Haraway in *Saperi Situati* proporrà una critica al senso della vista per come utilizzata dalla razionalità scientifica occidentale, mostrando come i dispositivi visivi abbiano ad esempio assunto un ruolo centrale come arma bellica e come le immagini scientifiche, ad esempio prese dai satelliti, si elevino spesso a rappresentazione vera, universale e astratta ponendo l'umano che guarda in una distanza massima rispetto alla realtà di cui fa parte.³⁴

²⁹ WHITEHEAD, *I Modi del Pensiero*, p. 214.

³⁰ WAHL, *Verso il Concreto*, p. 176.

³¹ *Ivi*, p. 174.

³² *Ivi*, p. 140.

³³ WHITEHEAD, *I Modi del Pensiero*, p. 217.

³⁴ Si veda in questa direzione Elisa BOSISIO, Valeria CIRILLO, *Zone di Contatto. Le epistemologie femministe e l'immersione dei corpi nelle relazioni multispecie*, "DWF", 4, 132, 2022, pp. 41-48.

Il dispositivo della vista distanziante, dunque, insieme alla razionalità cartesiana, ha prodotto tanto una distanza tra noi e le altre realtà che un depotenziamento del nostro modo di sentire il mondo. Vogliamo proporre allora, che per accorciare questa distanza possiamo allenare i nostri sensi a ri-sentire.

4. Dal cogito della mente al gusto della lingua

Il corpo è nostro e noi siamo un'attività nel nostro corpo. Questo fatto di osservazione, vago ma imperativo, è il fondamento della connessione del mondo [...]. La mera esistenza non è mai entrata nella coscienza dell'uomo, se non come termine remoto di un'astrazione del pensiero. Il «cogito ergo sum» di Descartes è erroneamente tradotto “io penso dunque sono”. Non siamo mai consapevoli di una pura esistenza o di un puro pensiero. Mi esperisco essenzialmente come una unità di emozioni, godimenti, speranze, timori, rimpianti, valutazione di alternative, decisioni – tutte reazioni soggettive all'ambiente attivo nella mia natura. La mia unità che è dunque, sono di Descartes – è il processo con cui formo questo materiale confuso in un modello di feelings.³⁵

Riteniamo questo passo de *I Modi del Pensiero* fondamentale anche se ha avuto poca rilevanza negli studi su Whitehead. Infatti, l'autore propone come l'espressione *cogito ergo sum* dovrebbe essere tradotta come “io sono” piuttosto che come “io penso”; dove l'io è il processo con cui un individuo si appropria dei diversi stimoli materiali che i suoi sensi raccolgono, creando insieme un modello coerente di feelings. L'unità di questo “io sono”, e dunque la soddisfazione individuale dell'individuo, è che noi siamo nel nostro ruolo di attività umana in quanto conferiamo alle attività dell'ambiente e insieme a esso una nuova creazione, che è nostra in quel momento ma che è antecedente a noi in quanto presa e ricevuta dall'ambiente in cui siamo situate, e futura in quanto ogni nuova creazione soggettiva che emerge nel reale diverrà poi l'oggetto di cui altre potranno fruire.

Stengers nell'ultimo capitolo di *Réactiver le Sens Commun* riprende questo passo di Whitehead per prolungarne la speculazione e pensarlo in una prospettiva multispecie che sappia pensarsi come produttrice di zone contatto. Stengers, infatti, si propone di pensare con Whitehead a cosa venga omesso dal cogito cartesiano. Concentrandosi sulla sua etimologia ci propone come le traduzioni del cogitare si siano concentrate solo sul suo aspetto intellettuale. Cogitare, infatti, potrebbe essere inteso anche sia come co-agitare, ovvero muovere e mescolare continuamente delle idee insieme, sia come *cogere*, ovvero come comporre, assemblare.³⁶

³⁵ WHITEHEAD, *I Modi del Pensiero*, p. 227.

³⁶ Il termine assemblaggio è, inoltre, molto importante per Whitehead che in *I Modi del Pensiero* scrive: «Nulla può essere escluso dalla filosofia: perciò essa non deve mai cominciare con la sistematizzazione. Il suo stadio iniziale può essere definito “assemblaggio”» p. 31.

Dunque, secondo Stengers, il cogito potrebbe essere inteso come l'attività dello spirito che riassume insieme più elementi che vengono dalla percezione dei sensi per produrre, discernendo e dando importanza a una sensazione piuttosto che un'altra, una nuova creazione inedita sia per l'individuo che prende, sia per la realtà che viene presa. In questo senso secondo Stengers il cogito assume il ruolo di un'attività di presa, di messa in relazione e di trasformazione dell'esperienza umana insieme alle molteplici esperienze che percepisce. Il cogito viene, dunque, privato della sua accezione particolarmente astratta di attività legata alla comprensione intellettuale staccata dalla realtà, per essere inteso come un'attività di produzione attraverso il contatto con le altre entità. La proposizione del *cogito ergo sum* viene fatta slittare dal suo significato di "comprendere" legato alla coscienza umana per diventare un "prendere", che Whitehead intende piuttosto come una co-comprensione, potremmo dire un *cum*-prendere. Questa speculazione, dunque, apre il cogito a tutte quelle entità, viventi e non, che possono esercitare il processo di presa attraverso il *feeling*, e seguendo Whitehead potremmo dire, dunque, a tutte le entità attuali.

Rifocalizzandoci sull'umano possiamo proporre che se da una parte l'individuo prende e sente le altre entità intorno a lui nel suo ambiente, dall'altra sono le molteplicità che hanno catturato l'esperienza umana suscitando il suo interesse. Comprendendosi, dunque, possiamo proporre che abbiano co-prodotto una zona di contatto che ha creato un nuovo modo di sentirsi.

Il cogito, privato soprattutto del dualismo soggetto e oggetto di cui è divenuto tradizionalmente fautore, terrebbe insieme l'agire e l'essere agito, l'essere sentito e il sentire, il fare e lasciarsi fare, azioni per le quali è sempre necessario essere a contatto con i propri sensi, e i propri sensi nel mondo. Il cogito è sempre un cogitare nella materialità ibrida di cui l'umano fa parte. Inoltre, qui, Stengers, riprendendo la relazione tra Haraway e Cayenne (una delle cagne spesso presenti all'interno dei suoi testi e con cui si allena insieme negli sport di agilità) in *When Species Meet*, mostra come questa ripresa del cogito ci permetta di pensare a una conoscenza reciproca che si genera con il contatto tra umani e non umani decentrando l'importanza dalla conoscenza cartesianamente pensata. Per agire insieme e produrre uno spazio, non c'è dunque bisogno di una comprensione razionale né di una comunicazione verbale che sappia conoscere con esattezza quello che l'altra pensa o sente. Essere in relazione produce uno spazio di azione ma non ne può comprendere i limiti o gli intenti.

Haraway non può sapere, propone Stengers, se Cayenne comprende nel suo stesso modo lo stare insieme nel giocare. Sicuramente però sa che stanno giocando e lo stanno facendo insieme creando uno spazio, una zona di contatto attraverso il loro farsi presa reciproco. Secondo Stengers, Cayenne e Haraway stanno imparando a "gustarsi".

Riflettendo insieme a Whitehead, Stengers si chiede quale senso possa meglio sentire l'azione reciproca delle molteplicità insieme. Come rendere conto della vicinanza che creiamo, degli spazi che si aprono quando cerchiamo di entrare in relazione con altre con cui abitiamo?

In questa direzione Stengers propone la proposizione: *Oser Goûter*. Giocando a ripensare il *Sapere Aude* di Orazio che Kant ha tradotto nel pensiero critico come *osa usare la tua ragione*, Stengers lo muta in *osa gustare*, dove gustare significa conoscersi insieme senza la garanzia che l'altra conosca come noi. L'osa gustare secondo Stengers muove verso un conoscere con la lingua, in una direzione che si propone di creare dispositivi che sappiano aprirsi al gusto delle altre e allo stesso tempo che siano pronti a farsi cambiare da esso. Accogliere il gusto di un cibo significa infatti anche sapersi far stupire, lasciarsi cambiare dal gusto o essere pronti a cambiare gusti, imparando intanto a riconoscere le differenze fra il sapore di una cosa e l'altra.

“Oser Goûter” pourrait bien nous ramener au sens commun, car goûter ce qu'ils préparent appartient à l'art de cuisiniers [...] Savoir goûter ne traduit pas une sagesse immémoriale du corps: cela s'apprend, cela se cultive, cela s'affine et cela passe même par des mots, comme en témoigne le riche vocabulaire des œnologues ou des cuisiniers : [mais le mots ici ne signalent pas le mot de un catégorie] signes verbaux, ils stabilisent une mémoire d'expérience, activant de nouvelles zones de contact, induisant de nouvelles sensibilités.³⁷

Il gustare, dunque, non è una caratteristica o una capacità già data nell'umano ma è piuttosto una pratica che si deve coltivare e affinare costantemente, gustando nuovi sapori e trovando nuovi modi per dirli. In questo senso, si apprende a creare una memoria esperienziale che non è fissa ma che porta l'umano ad arricchirsi costantemente insieme alle altre. Per Stengers questo significato di osare viene inteso come un *faire confiance*, alla maniera di James, dove fare confidenza è una pratica che l'umano deve imparare ad accogliere per aprirsi a un dispositivo generativo di metamorfosi. L'osare gustare significa dunque coltivare un atteggiamento che voglia farsi infettare e affettare dalle altre. Per ingaggiarsi in questo movimento si deve dunque pensare che si potrebbe perdere quella che si crede essere la propria identità, tutta contenuta nell'epidermide diciamo con Haraway; il proprio sapere e la propria ragione.

³⁷ STENGERS, *Réactiver le sens commun*, p. 170.

5. Conclusioni: costruire mondi abitabili

La crisi ecologica pone l'umano di fronte all'urgenza di produrre concetti e pratiche che tengano conto della complessità delle relazioni in cui co-viviamo per costruire futuri abitabili per umani e non. Abbiamo provato a proporre come l'umano per riuscire in questa impresa possa educarsi a decentrarsi dal suo ruolo di *anthropos* che lo pone gerarchicamente come unico produttore di conoscenze. Questa educazione necessita, anche, di un empirismo radicale: un modello ontologico che ci aiuta a considerare le relazioni con le altre entità che ci co-costituiscono e con cui creiamo l'ambiente che ci situa. Allenandosi a un decentramento antropocentrico, l'umano, può adottare il metodo speculativo come strumento per immergersi nella realtà e creare nuovi mondi abitabili, abilitandosi a intensificare le esperienze importanti che gli chiedono con urgenza di essere pensate e ascoltate. Compito dell'umano potrebbe essere quello di vegliare sugli effetti che si producono tra l'incontro di concetti e queste esperienze, in modo da poter costantemente rimodularli a seconda delle esigenze. In questa direzione, dunque, l'empirismo radicale e il metodo speculativo non sono solo degli strumenti teorici per riconcettualizzare e centralizzare la co-relazione con le altre entità ma producono un modello ontologico e un metodo pratico che aiuta a ri-abitare e ripensare le pratiche a seconda degli effetti che si producono in co-relazione negli spazi.

Non si vuole qui proporre un metodo prescrittivo. Pensare con Whitehead ci offre piuttosto la possibilità di speculare e di sperimentare con l'esperienza sempre nuovi modi per accoglierne le sue emergenze. Abbiamo voluto proporre la pratica dell'*oser goûter* di Stengers perché imparare a gustare potrebbe essere una tra le pratiche che ci aiuta e sentire e intensificare le esperienze mettendo da parte lo strumento cartesiano della ragione. Intensificare le esperienze gustando potrebbe significare rendere il corpo superficie di incontro al contatto con le entità con cui sempre siamo già in co-contatto, per imparare a sentirle presenti e per poi praticare quella che Donna Haraway chiama *responso-ability*,³⁸ ossia l'abilità di saper rispondere alle entità non umane con cui co-abitiamo. Seguendo tante autrici dunque come Tsing, Despret o de la Bellacasa, proponiamo che questa pratica sia importante per riabitare la crisi ecologica in varie direzioni. Imparare ad ascoltare e agire insieme con le entità non umane può essere una postura fondamentale per abitare nuovi ecosistemi che ad esempio stanno nascendo nelle nostre città scrive Tsing, o per creare nuovi luoghi abitabili come i *refugia* ci dice Haraway sempre in *Staying with the Trouble*, seguendo Tsing. Questo metodo non è un modello universale, non può indicare cosa imparare a gustare, quali entità non

³⁸ Questo termine viene coniato da Haraway nel testo già citato *Staying with the Trouble*.

umane più di altre ci sono vicine, e non postula la ricostituzione di una morale universale che ci indichi che valore abbiano gli altri non umani negli spazi che abitiamo insieme. Piuttosto, riconcettualizzarsi come co-esistenti e sperimentare nuovi modi per co-abitare negli spazi è un metodo che ci chiede costantemente di mettere in discussione pensiero e pratiche. Come propone Stengers, aprirsi al gusto è anche aprirsi al rischio, il rischio di sbagliare e di fare incontri sbagliati. Gustare può aiutarci a sentire quali alleanze dobbiamo accompagnare e quali incontri invece evitare.

Non si è mai in contatto con le stesse entità e non possiamo identificarci e definirci con le altre in una relazione universale e distaccata dai territori in cui siamo situate. Speculare allora può significare pensare nuovi modi di co-convivenza con le altre che ci manifestano la loro importanza in un determinato luogo. Il metodo speculativo, nelle sue riprese, ci spinge a tentare, pensare e praticare; può spingerci ad allenarci a sentire il contatto e a creare *contact zone* non in generale, ma nelle relazioni che siamo in *un determinato* spazio. Cercare di riabitare la catastrofe ecologica con questo metodo potrebbe significare avere cura delle nuove emergenze climatiche che stanno emergendo senza prescrivere loro una direzione predeterminata ma ponendoci, in quanto umani, in una relazione secondaria, che accompagna e che discute continuamente il suo stare nei mondi imparando ad ascoltare i processi già messi in atto dalle agentività che impariamo a sentire nei territori. In questo senso, il metodo speculativo non risponde a tutti gli interrogativi e alle innumerevoli questioni che la crisi ecologica ci pone. Ci stimola, però, proponendoci un metodo in divenire che cerca di accogliere tutte le esperienze, a complicare continuamente il nostro pensiero. Anna Tsing, ne *Il Fungo alla fine del mondo*, espone che l'epoca dell'Antropocene non è un'epoca uniforme, e per comprenderla e abitarla abbiamo bisogno di produrre pensieri e pratiche il più complesse possibili. In questo senso, il metodo speculativo ci insegna a complicare i nostri “modi del pensiero” per abitare queste crisi: quelle degli ambienti come dell'immaginario.

Nota bibliografica

Elisa BOSISIO & Valeria CIRILLO, *Zone di Contatto. Le epistemologie femministe e l'immersione dei corpi nelle relazioni multispecie*, “DWF”, 4,132, 2022, pp. 41-48.

John B. COBB, *Is it too late? : A theology of ecology*, Fortress Press, Minneapolis 2021.

Brian G. HENNING, *Ethics of Creativity*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2014.

- Brian G. HENNING, *Riders in the Storm. Ethics in an Age of Climate Change*, Anselm Academia, Wimona - Minnesota 2015.
- Brian G. HENNING, Clinton COMBS, Ronald FABER, *Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred Whitehead's Late Thought*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam - New York 2010.
- Didier DEBAISE, *Un empirisme spéculatif: Lecture de Procès et Réalité de Whitehead*, Vrin, Parigi 2007.
- Didier DEBAISE, Isabelle STENGERS, *Gestes spéculatifs*, Les presses du réel, Dijon 2015.
- Didier DEBAISE, Isabelle STENGERS, *Résister à l'amincissement du monde*, « Multitudes » 4, 85, 2021, pp. 129-137.
- Gilles DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Éditions de Minuit, Paris 1988; trad. it. D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.
- Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions Minuit, Parigi 2013; trad. it. A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.
- Ronald FABER, Andrea M. STEPHENSON, *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler*, Fordham University Press, New York 2011.
- Pete A.Y. GUNTER, *Process-Relational Philosophy: The Raw Unabashed Cash Value of a Mere Metaphysical Speculation*, in R. W. Burch e H. J. Saatkamp, *Frontiers in American Philosophy*, vol. II, pp. 277- 282, College Station, A&M University Press, Texas 1996.
- William JAMES, *Essays in Radical Empiricism*, ed. Ralph Barton Perry, Longmans-Green, New York 1912; trad. it. S. Franzese, *Saggi di Empirismo Radicale*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Donna HARAWAY, *Situated Knowledge: The science Question in Feminism and the privilege of Partial perspective*, in ID., *Simians, Cyborg, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.
- Donna HARAWAY, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.
- Donna HARAWAY, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016.

- Bruno LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des modernes*, Éditions La Découverte, Parigi 2012.
- Ivor LECLERC, *Whitehead's Metaphysics. An Introductory Exposition*, G. Allen & Unwin, London 1958.
- Victor LOWE, *Understanding Whitehead*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1962.
- Leemon MCHENRY, *Whitehead's Panpsychism and Deep Ecology*, in *Conceiving an Alternative. Philosophical Resources for an Ecological Civilization*, a cura di D. Wheeler & D. E. Conner, Process Century Press, Anoka (Minnesota) 2019, pp. 229-251.
- Steve ODIN, *Whitehead's perspectivism as a basis for environmental ethics and aesthetics*, in *A process view on the Japanese concept of Nature*, a cura di J. B. Callicott, J. McRae, Oxford University Press, Oxford 2017.
- Étienne SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza. E altri testi sull'ontologia dell'arte*, a cura di F. Domenicali, Mimesis, Milano 2017.
- Isabelle STENGERS, *L'effet Whitehead*, Vrin, Parigi 1994.
- Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead : une libre et sauvage création de concepts*, Seuil, Parigi 2002.
- Isabelle STENGERS, *Réactiver le sens commun : Lecture de Whitehead en temps de débâche*, Éditions La Découverte, Parigi 2020.
- Anna TSING, *The Mushroom at the End of the World*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2015, trad. it. G. Tonoli, *Il Fungo alla Fine del Mondo*, Keller, Rovereto 2021.
- Wilfrid SELLARS, *Foundations for a Metaphysics of Pure Process in The Carus lectures of Wilfrid Sellars*, "The Monist", 64, 1, 1981.
- Jean WAHL, *Vers le concret : études d'histoire de la philosophie contemporaine: William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Vrin, Parigi 2004, trad. it. G. Piatti, *Verso il Concreto. Studi di filosofia contemporanea William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Mimesis Edizioni, Milano 2020.
- Alfred North WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Macmillan, New York 1925; trad. it. A. Banfi, *La Scienza e il Mondo Moderno*, Bompiani, Milano 1981.

Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929; trad. it. M. R. Brioschi, *Processo e Realtà*, Bompiani, Milano 2019.

Alfred North WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, Macmillan, New York 1933; trad. it. G. Gnoli, *Avventure di Idee*, Bompiani, Milano 1961.

Alfred North WHITEHEAD, *Modes of Thought, six lectures delivered at Wellesley College, Massachusetts, & two at the University of Chicago*, Macmillan, New York 1938; trad. it. P. A. Rovatti, *I modi del pensiero: sei lezioni tenute al Wellesley college del Massachusetts e due lezioni tenute all'Università di Chicago*, Il Saggiatore, Milano 1971.