

TRA OCCULTAMENTO E TRASPARENZA: L'ANTROPOCENE
IN KOHEI SAITO E BYUNG CHUL-HAN
ANTONINO GIANNETTO*

Abstract

The contribution analyzes the tension between concealment and transparency in the society of the Anthropocene through a comparison between Kohei Saito's ecosocialist thought and Byung-Chul Han's cultural critique. Drawing from different theoretical frameworks, the two authors converge in denouncing the contradictions of contemporary techno-capitalism: the concealment of material effects in the periphery (Saito) is positioned as the prerequisite for the spectacularized transparency of the center (Han). The article offers a complementary reading of the two approaches in order to outline new theoretical spaces for a critique of the Anthropocene oriented toward emancipatory ethical-political perspectives.

Keywords: Anthropocene, Concealment, Transparency, Kohei Saito, Byung-Chul Han

Introduzione

Il presente contributo intende tematizzare il rapporto tra occultamento e trasparenza nella società contemporanea all'epoca dell'Antropocene, inquadrata nel pensiero dei filosofi orientali Kohei Saito e Byung Chul-Han. In particolare, il *focus* della ricerca verterà su tale apparente contraddizione per mostrare come le prospettive dei due pensatori si intersechino in un fine comune: mettere in risalto le antinomie dell'attuale sistema tecno-capitalistico per opporvi inedite fenditure emancipative, come tali suscettibili di orientare a una società riconciliata nei suoi rapporti ambientali e interumani. La fisionomia intellettuale dei due filosofi costituisce un buon punto di partenza per comprendere cosa si intende per occultamento e trasparenza, che rispettivamente riflettono la partizione del lavoro.

Kohei Saito è attualmente professore presso l'Università di Tokyo e nell'attuale panorama filosofico è principalmente conosciuto per la sua lettura ecosocialista del pensiero di Marx, da cui sono sorte le sue più note e importanti pubblicazioni: *L'ecosocialismo di Karl Marx* (2017) e *Il capitalismo nell'Antropocene* (2020). Saito è inoltre uno dei curatori della

* Dottorando in Filosofia, Università degli Studi di Messina.

Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), il piano editoriale delle opere complete dei due filosofi avviato dal filologo marxista David Riazanov¹.

Questo è un dato da non trascurare: collaborando direttamente alla MEGA, Saito è entrato in contatto con i quaderni di scienze naturali del filosofo di Treviri, solo recentemente riscoperti e valorizzati dal cosiddetto ecosocialismo della seconda fase². Secondo il pensatore nipponico, questi quaderni rivelano come Marx «studiasse l'immenso campo della teoria ecologica del XIX secolo e come abbia integrato nuove intuizioni nella sua stessa analisi minuziosa della società capitalistica»³. Tale constatazione non si limita a un mero approccio descrittivo dell'opera marxista, ma intende piuttosto ribaltare tutti i capisaldi della sua ortodossia, quali l'eurocentrismo, il prometeismo e il determinismo storico. Questo rovesciamento ermeneutico consentirebbe una riappropriazione dell'analisi marxista da poter riattualizzare nella crisi ambientale del nuovo millennio⁴, dal momento che gli interessi naturalistici di Marx, esplorati più minuziosamente dopo la

¹ Cfr. K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, tr. it. di E. Lenzi e M. Petrucci, Castelvechi, Roma 2023, p. 20.

² Con questa definizione, Saito intende quegli ecosocialisti che, come Paul Burkett e John Bellamy Foster, autori di *Marx and Nature* e *Marx's Ecology*, accolgono il riesame dei testi di Marx, rivelando aspetti ecologici non colti o dimenticati nella critica dell'economia politica del filosofo. Costoro si differenzerebbero dagli ecosocialisti della prima fase, come Michael Löwy e André Gorz, proprio per questa apertura alla dimensione ecologica nel pensiero di Marx. Cfr. Ivi, pp. 10-11; Cfr. K. Saito, *Marx's Ecological Notebooks*, "Monthly Review", vol. 67, n. 9, pp. 25-42.

³ K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, cit., p. 13.

⁴ Ne *Il capitalismo nell'Antropocene*, Saito scrive: «perché ripescare proprio Marx? [...] il marxismo è rimasto a lungo paralizzato [...] negli ultimi anni, però, si percepiscono segnali diversi e il pensiero di Marx sta iniziando nuovamente ad attirare l'attenzione». Le contraddizioni del capitalismo avanzato e i quaderni di scienze naturali, che dopo la pubblicazione del primo libro del Capitale attesterebbero l'attenzione crescente del filosofo sulla questione, renderebbero possibile «una nuova immagine di Marx nell'Antropocene». Cit. K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, tr. it. di A. Clementi, Einaudi, Torino 2024, cit., p. 107. È altresì doveroso, per lo stesso Saito, considerare la differenza tra il modo di intendere il rapporto tra uomo e natura di Marx e quello di Engels, evitando di sovrapporre la "colonizzazione ermeneutica" di quest'ultimo rispetto alle intuizioni naturalistiche dell'ultimo periodo di vita del filosofo di Treviri: Cfr. Ivi, p. 144; e per una più approfondita esplorazione di tale rapporto, si veda anche L. Colletti, *Introduzione*, in A. Schmit, *Il concetto di natura in Marx*, tr. it. di G. Baratta e G. Bedeschi, Laterza, Bari 1969, pp. VII e VIII.

pubblicazione del primo volume del *Capitale*, consentirebbero la strutturazione di una *sistematica e completa* critica ecologica del capitalismo⁵.

In effetti, tale è il compito della *pars costruens* di Saito: un «comunismo della decrescita»⁶ atto ad arrestare l'accumulazione capitalistica del valore. Attraverso la riappropriazione di alcune categorie marxiste relative alla relazione tra uomo e natura⁷, come quella di «metabolismo» (*Stoffweschel*) e «materiale» (*Stoff*)⁸, egli esplora analiticamente l'ipocrisia delle politiche di *greenwashing* e dei più importanti accordi internazionali sulla riduzione del danno ambientale, con il fine di svelarne il mantenimento dei presupposti tecnici che stanno alla base dello spirito predatorio del capitalismo e del consumo indiscriminato dei combustili fossili. È qui che si insiederebbe l'occultamento che viene trattato dalla sua prospettiva: esso si riferisce all'esternalizzazione estrattivista che opera a discapito della periferia per assicurarsi il modello di vita imperiale (*Imperiale Lebensweise*) vissuto dal centro, interponendo un velo tra la retorica ambientalista di facciata e il mantenimento di una violenza perpetua nei confronti della natura⁹. Insieme all'impianto teoretico marxista, il pensatore giapponese si rifà così anche ai contributi critici di Wallerstein e Lessenich, che a tal proposito parlano

⁵ Cfr. K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, p. 13.

⁶ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 216; Cfr. D. Padovan (et al.), *Marx, decrescita e comunismo ecologico: dalla comunità-capitale alla comunità-natura*, "Quaderni della decrescita. Periodico di ecologia, sociologia e politica", 1, 3 (2024), pp. 154-174; Cfr. Y. Hui, *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, tr. it. di S. Baranzoni, Nero, Roma 2021, p. 243.

⁷ Cfr. A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, p. 100; Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Utet, Novara 2013, p. 233. Se invece si vuole affondare su tale rapporto nel giovane Marx, nell'ambito della sua antropologia filosofica, dove il rapporto uomo-natura viene tematizzato in rapporto all'alienazione del lavoro, della proprietà privata e dei bisogni: Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. di F. Andolfi e G. Sgro', Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 139-142; A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, tr. it. di A. Morazzoni, Feltrinelli, Milano 2018, pp. 36-37.

⁸ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit. p. 13. Il concetto di metabolismo, inoltre, in continuità con le tesi di Saito, fu determinante per Marx anche per l'approfondimento sull'alienazione del lavoro e della natura, come fu centrale nella critica dei primi scritti e nella *Grundrisse*. Cfr. J. B. Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York 2000, p. 159; K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino, 1976, p. 468.

⁹ Cfr. Ivi, p. 21.

rispettivamente di un «sistema mondo» e di «società esternalizzanti»¹⁰ che operano una dislocazione dei costi.

Tuttavia, la prospettiva di Saito è funzionale solo nella misura in cui essa svela un capo della contraddizione dell'attuale società capitalista, che latamente è una società dell'invisibilità proprio per il dirottamento esternalizzante dei suoi meccanismi. L'altro capo è quanto invece ci si propone di trattare con il pensiero di Han, che pone la trasparenza come apparente contraltare all'occultamento, permettendo così di fare luce non solo su una società esternalizzata, ma anche *esibizionista e pornografica*¹¹. Queste ultime attribuzioni risultano del tutto complementari al risultato dell'estrattivismo ai danni della periferia, nonché coerenti con il profilo intellettuale del filosofo coreano. Come Saito, Han non è estraneo all'ambiente accademico tedesco, dove al momento è professore di teoria della cultura presso l'*Universität der Künste* di Berlino. I suoi interessi di ricerca ruotano intorno alla critica del sistema neoliberista: dai meccanismi reificanti della tecnica moderna alla sclerotizzazione della socialità nelle dinamiche comunicative dei *new media*. Le oltre venti pubblicazioni dell'autore si addensano in tali nuclei tematici, mettendo a fuoco la struttura dematerializzata e panottica della società contemporanea, come scopertamente è possibile enucleare dai titoli delle sue opere più note: *La società della stanchezza* (2010), *La società della trasparenza* (2012), *Psicopolitica. Il neoliberismo e le nuove tecniche del potere* (2014), *L'espulsione dell'altro* (2016). Tuttavia, pur non trascurando l'intersezione con alcuni motivi speculativi della sua prolifica produzione, in questa ricerca si è scelto di prestare più attenzione a *La società della trasparenza* (*Transparenzgesellschaft*), dal momento che essa si muove in un asse ermeneutico ben preciso e in continuità con le tesi di Saito.

Ne *Il capitalismo nell'Antropocene*, riferendosi all'estrattivismo delle materie prime nella periferia, quest'ultimo si premura di segnalare la persistenza della dimensione materiale del capitalismo, asserendo radicalmente che una «dematerializzazione non c'è mai stata»¹². Se una tale affermazione è certamente coerente con il motivo delle «società esternalizzanti», allo stesso tempo non è possibile negare che proprio quella

¹⁰ Ivi, cit., pp. 22, 24.

¹¹ Cfr. B. C. Han, *La società della trasparenza*, tr. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2014, p. 20.

¹² K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 65.

materialità genera l'effetto della dematerializzazione, permettendo la coesistenza delle due dimensioni. L'occultamento che opera nella periferia sarebbe così il presupposto della trasparenza che si manifesta nel centro. Per Han, questo effetto dematerializzante della trasparenza implica un «cambiamento di paradigma» dove la «negatività è costantemente soppressa a vantaggio della positività»¹³. Espungendo l'esterno, «il neoliberismo genera una notevole ingiustizia sul piano globale»: «sfruttamento ed esclusione gli sono costitutivi»¹⁴, proprio come inerisce a quel sistema mondo che Saito evoca con Wallerstein.

Questo conduce la ricerca a delineare un quadro dove le angolazioni ermeneutiche di Saito e Han, pur riferendosi rispettivamente al marxismo e alla teoria post-heideggeriana, possono convergere in una più complessa e arricchita critica dell'Antropocene, senza mai abbandonarsi all'arrendevolezza nichilistica o alle sole profezie di sventura¹⁵, da ambedue temperate attraverso l'insistenza verso la necessità di un altrove utopico¹⁶.

¹³ B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 6.

¹⁴ B. C. Han, *L'espulsione dell'altro*, tr. it. di V. Tamaro, Nottetempo, Milano 2017, cit., p. 13.

¹⁵ Il riferimento qui è alla nota espressione di Hans Jonas, così per come è esposto nell'opposizione tra sventura e salvezza, come principio di una teoria etica per la civiltà tecnologica: Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009, p. 69. Lo sforzo etico di Jonas, tuttavia, per quanto lucidamente sostenuto, se assunto unilateralmente, rischia di irrigidirsi nello *status quo* di un ecologismo immobilizzato e non propositivo. Cfr. R. Mordacci, *Ritorno a utopia*, Laterza, Bari 2020, p. 104; D. Didibonto, “Solo questo pensante sogno del desiderio crea qualcosa di reale”. *Alla ricerca del futuro di Spirito dell'utopia*, in Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi. *Spirito dell'utopia un secolo dopo*, a cura di A. Bruzzone, “B@belonline”, vol. V, Roma-Tre Press, Roma 2019.

¹⁶ Questo è quello che emerge non solo dall'ultima pubblicazione di Han, ma anche dalle stesse dichiarazioni, già in fondo sottese nei suoi lavori, che Saito ha rilasciato in una recente intervista all'editore Einaudi: «Fredric Jameson è recentemente scomparso, ma rimane una figura fondamentale per quanto ha scritto sull'importanza del pensiero utopico. E certamente il mio libro è influenzato dall'idea dell'importanza dell'utopia, perché negli ultimi trent'anni o più, dopo il crollo dell'Unione Sovietica, anche le persone di sinistra hanno smesso di criticare il capitalismo e parlano invece di disuguaglianza». Cfr. <https://www.einaudi.it/approfondimenti/intervista-saito-kohei/> (ultima visita 09/06/2025).

L'occultamento tra capitale, società e natura: Kohei Saito e l'esternalizzazione predatoria del capitalismo

Ne *Il capitalismo nell'Antropocene*, Saito non lascia spazio ai perbenismi di facciata, né tantomeno alle soluzioni più apparentemente sensibili alle questioni ambientaliste. Sebbene al centro dell'attuale dibattito pubblico, soluzioni economico-politiche come il *Great Reset*, l'*Accordo di Parigi* o il *Green New Deal* non sarebbero delle soluzioni percorribili per arrestare l'emergenza ecologica. Per il filosofo nipponico, esse sono afflitte da un medesimo presupposto di base che impedisce alla politica verde di sostanziare i suoi propositi. Nelle prime battute dell'opera, esso affiora manifestamente in una considerazione critica che appella direttamente le sedicenti promesse del progresso moderno: «la crescita economica che si è accompagnata alla modernità avrebbe dovuto assicurarci una vita prospera. Appare invece sempre più chiaro come con la crisi ambientale dell'Antropocene la crescita economica non faccia – paradossalmente – che erodere le basi della prosperità umana»¹⁷. Da qui è sin da subito possibile inferire non solo il *focus* tematico del *best seller* di Saito, ma anche l'impalcatura teoretica che struttura la sua fisionomia intellettuale.

Non è un caso che l'approccio metodologico sposato dall'autore sia in diretta continuità con *L'ecosocialismo di Karl Marx*, vale a dire con la tesi dottorale che gli ha permesso di imporsi come un originale interprete del filosofo di Treviri. Quest'ultimo è sin da subito evocato con – in filigrana - i tre nuclei teoretici che incorniciano il quadro ermeneutico con cui viene problematizzata l'epoca dell'Antropocene: *capitale, società e natura*. Per Saito, l'interconnessione di questi elementi non costituirebbe solo il basamento di una rinnovata critica ambientalista, ma si estenderebbe anche alla nuova rilettura del pensiero di Marx. Essa intende ribaltare quel persistente assunto che vedrebbe nel filosofo tedesco un «utopista tecnologico»¹⁸, incurante delle manipolazioni sulla natura. Questa reiterata componente pregiudiziale è però messa in discussione dalla ricostruzione del «processo di lavoro di Marx documentato nei suoi quaderni di scienze naturali». Dalla loro recente valorizzazione, Saito evidenzia infatti come «l'ecologia abbia costantemente acquisito un'importanza sempre maggiore nel suo progetto», fino al punto da entrare in «stretta connessione con la

¹⁷ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 10; Cfr. Y. Hui, *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, p. 240.

¹⁸ K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, cit., p. 8.

formazione della sua critica dell'economia politica». Per il filosofo nipponico, non sarebbe addirittura possibile comprendere «tutta la portata della sua critica dell'economia politica se si ignora la sua dimensione ecologica»¹⁹.

Questo asse ermeneutico permetterebbe di considerare il capitalismo come una forma storicamente determinata e in diretta contrapposizione con l'unità originaria tra uomo e natura, nonché l'unico vero responsabile degli attuali disastri ambientali, come scrive lo stesso Saito in una prospettiva diacronica: «è dalla rivoluzione industriale, cioè da quando il capitalismo si è messo definitivamente in moto, che assistiamo a un forte incremento dell'anidride carbonica». Come il Marx prometeico lascerebbe spazio al Marx ecologico, così Saito sostanzia la sua stessa critica al «primato della produzione»²⁰. Secondo il filosofo nipponico, sarebbe proprio il mantenimento della crescita infinita delle forze produttive a incrostarsi nelle politiche di *greenwashing*, che non riuscirebbero ad affrancarsi dall'ossessione di un'irresponsabile corsa al profitto.

Quest'ultima non è solo la cifra di una componente strutturale del sistema capitalistico, ma anche ciò che mantiene e determina l'assoluta discrepanza tra il Nord e il Sud del mondo, ipostatizzando la logica del «rapporto tra dominatore e dominato». Rifacendosi alle teorie dei sociologi tedeschi Ulrich Band e Markus Wissen, Saito parla infatti di un «modello di vita imperiale» (*Imperiale Lebensweise*) che può garantire lo stile di vita dei paesi sviluppati solo attraverso l'«appropriazione delle risorse e delle energie del Sud globale». Il capitalismo costringerebbe quest'ultimo a sottomettersi alla sua «gestione ordinaria», garantendo quel «sistema mondo» che asimmetricamente può consolidare il «sovrasviluppo» del centro attraverso il «sottosviluppo» della periferia raziata. Questo meccanismo opera sulla base di una *zona d'ombra*²¹ che il capitalismo sostanzia attraverso la dinamica

¹⁹ Ivi, cit., pp. 23, 15.

²⁰ K. Saito, *Il capitalismo nell'antropocene*, cit., pp. 10, 113.

²¹ Questa zona d'ombra è tematizzata dai due sociologi tedeschi nella considerazione che il modello di vita imperiale, come costellazione globale di potere e di dominio, si riproduce attraverso anche una serie di strategie, pratiche e conseguenze involontarie, estendendosi a tutte le scale spaziali: dai corpi, alle menti, alle azioni quotidiane, passando per le regioni e le società organizzate a livello nazionale, fino alle strutture largamente invisibili e consciamente nascoste e innestate nelle interazioni globali. Questo conduce a un assetto distruttivo delle relazioni uomo-natura, basato sul trasferimento di materiale biofisico: Cfr.

dell'*esternalizzazione*²². Essa è evocata da Saito con le categorie del sociologo Stephan Lessenich, che radicalizza tale attributo parlando appunto di una «società dell'esternalizzazione»²³. Saito ne riporta un esempio concreto, mettendo in luce una filiera di sfruttamento alimentata dal sistema capitalistico:

A produrre i vestiti della fast fashion, ormai parte integrante delle nostre vite, sono gli operai del Bangladesh, che lavorano in condizioni disumane. È noto l'incidente del Rana Plaza, una struttura commerciale con al suo interno cinque fabbriche di vestiti che è crollata causando più di mille vittime. Il cotone grezzo utilizzato nella produzione di vestiti in Bangladesh viene a sua volta coltivato dalle popolazioni povere dell'India, sotto un caldo afoso che raggiunge i quaranta gradi. Sotto la spinta della domanda nel settore della moda, sono state introdotte colture su larga scala di cotone geneticamente modificato. I coltivatori sono stati così privati della possibilità di raccogliere in proprio le sementi e costretti ad acquistare ogni anno le nuove tipologie di semi assieme a fertilizzanti chimici e diserbanti. Di fronte a siccità e ondate di caldo sono spesso obbligati a prendere denaro in prestito, e non sono pochi quelli che scelgono il suicidio²⁴.

Questo ritratto tragicamente reale rivela come l'occultamento di questi meccanismi informi un'«invisibilità del sacrificio» che sostiene le fondamenta opulente del centro, dal momento che è proprio questo supporto a garantire la stabilità del sistema: «senza razzare e senza far ricadere su altri i suoi costi, il modello di vita imperiale non può sostenersi. Il peggioramento delle condizioni di vita delle popolazioni del Sud globale è la premessa essenziale del capitalismo». Celata dietro il gigantismo dell'urbanità ipertecnologica e consumistica, peculiarità di tale nascondimento è il continuo decentramento dell'attenzione dallo «scambio ineguale» con cui

U. Band e M. Wissen, *The Imperial Mode of Living. Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*, tr. di Z. M. King, Verso, London-New-York 2021, p. 25.

²² Un parallelo di quest'analisi si avrebbe anche in Marx, giacché la frattura metabolica che si manifesta anche a un livello più globale, dove le colonie erano costrette a vendere le loro risorse per sostenere l'industrializzazione dei paesi colonizzatori: Cfr. J. B. Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, p. 164.

²³ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., pp. 20-21.

²⁴ *Ibidem*.

viene generato, alimentando un oblio di memoria e una deresponsabilizzazione morale causata dal «fatto che nella quotidianità questi incidenti risultano invisibili»²⁵. Come sostiene Saito:

grazie al quietarsi del senso di colpa, siamo sempre più insensibili alla violenza operata sulla natura e sulle persone dei territori lontani [...] chi vive nei paesi sviluppati non viene semplicemente costretto a ignorare il dirottamento dei costi. Viene indotto a interiorizzare proattivamente i vantaggi di un modello di vita imperiale capace di arricchire ancora di più le nostre vite. Temendo il confronto diretto con la realtà, la gente inizia così a desiderare uno stato di inconsapevolezza. Passa dal *non sapere* al *non voler sapere*²⁶.

Dal punto di vista concettuale, il lenirsi di questo senso di colpa non è dissimile da quanto Bauman scrive in *Modernità e Olocausto*. Come il secondo fu il risultato della prima, allo stesso modo anche l'afflato utopico di un progresso cumulativo ai danni della natura è il postulato sotteso al mantenimento della parcellizzazione dei compiti e della distanza morale tra il seviziatore e la vittima, il centro e la periferia. Non diversamente dalle dinamiche che vengono descritte da Saito, l'anestetizzazione morale dei beneficiari del «comfort» trova un parallelo con quello che Bauman scrive riferendosi agli esperimenti socio-psicologici di Milgram e Zimbardo: «È al quanto più facile infliggere dolore a qualcuno che vediamo soltanto da lontano [...] è molto facile essere crudeli verso qualcuno che non vediamo né udiamo»²⁷.

Non potendo avere contezza del «legame causale tra la propria azione e la sofferenza della vittima»²⁸, l'esito catastrofico, tanto umano quanto ambientale, viene espunto dal senso di responsabilità del carnefice, che in questo caso è un intero sistema che atrofizza la coscienza collettiva per mezzo di una ricchezza depredata: «noi tutti, uno per uno, ci accodiamo all'ingiustizia»²⁹. Tuttavia, questa ininterrotta catena di mediazioni che

²⁵ Ivi, cit., pp. 20, 21, 22.

²⁶ Ivi, cit., p. 24.

²⁷ Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, tr. it. di M. Baldini, Il Mulino, Bologna 2010, cit., p. 208.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 25.

occulta il sacrificio della periferia è destinata a uno scacco inevitabile: dal momento che l'invisibilità che sostiene il centro si traduce nella visibilità che avvicina il "suo castigo sotto forma di crisi climatica"³⁰ - e non solo -, l'eliminazione della frontiera della manodopera a basso costo si scontra inevitabilmente con la resistenza della natura. L'incremento continuo del valore perseguito dal capitalismo incontra i "limiti posti dal nostro pianeta"³¹, facendo retroagire l'effetto dell'estrattivismo direttamente alla sua fonte di origine. Dopo aver esaurito le risorse offerte dalla periferia, il centro si ritrova perciò a doversi confrontare con fenomeni ambientali come super uragani e incendi montani: conseguenza dell'invisibilità diventata visibile. In termini marxiani, questa dinamica può esser letta come la reazione dialettica della natura alla tendenza dell'uomo a porla unilateralmente come "fondo disponibile"³² (*Bestand*). Lungi dall'essere passivo o definitivamente superabile, il limite naturale si manifesta come contraddizione immanente del modo di produzione capitalistico³³, che nella sua pretesa di illimitato sviluppo rivela l'alienazione crescente dell'uomo rispetto alla natura, ovvero rispetto al suo "essere generico"³⁴. L'esternalizzazione che partecipa attivamente alla crisi ecologica può perciò essere compresa come un elemento strutturante della frattura del metabolismo socio-naturale, ovvero della rottura dell'interazione organica tra l'attività umana e i cicli riproduttivi della natura, dove l'intervento antropico sotto il capitalismo si concreta in un massiccio sfruttamento dei due relata in un'alterazione bidirezionale e asimmetrica: "un progresso non solo nell'arte di depredare l'operaio, ma anche nell'arte di depredare il suolo"³⁵. Di fatto, se adesso va sempre più sfumando una netta demarcazione tra Nord e Sud del mondo, questo può essere compreso perché la logica della valorizzazione del capitale organizza la "produzione e la circolazione sociali così che l'interscambio metabolico venga necessariamente interrotto». Secondo tale tracciato ermeneutico, dato che il

³⁰ *Ibidem*

³¹ Ivi, cit., p. 26

³² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1991, cit., p. 12.

³³ Cfr. P. Burkett, *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*, St. Martin's Press, New York 1999, pp. 113-119.

³⁴ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 142; K. Saito, *L'ecosocialismo di Karl Marx*, p. 36.

³⁵ K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 514.

valore viene assolutizzato come unico «mediatore del metabolismo sociale»³⁶, la ricerca del suo reiterato incremento costituisce l'«essenza della crisi dell'Antropocene»³⁷. In rapporto alla manipolazione autoritaria dell'uomo, la pur elasticità degli elementi naturali si concreta così nel limite materico che le è intrinseco e che non può non tradursi nella perturbazione dell'equilibrio ambientale.

A fronte di ciò, il capitalismo si rivela contraddittoriamente come un «sistema che produce costantemente scarsità»³⁸. Venendo meno un'alleanza tra uomo e natura che si fondi sull'«abbondanza del bene comune» e su alternative sostenibili, Saito avanza così la proposta di un «comunismo della decrescita»³⁹ che sia suscettibile di rivitalizzare il valore d'uso della merce e di ridistribuire equamente la ricchezza nel mondo. Con esso, Saito intende destrutturare il modello produttivista e il modello della valorizzazione economica, de-mercificando settori chiave della vita collettiva e proponendo un modello post-industriale e post-fossile. Questo si traduce nella fuoriuscita dalla dipendenza strutturale dai combustibili inquinanti e, sul piano politico, su una riorganizzazione democratica e decentralizzata dell'economia, fondata su forme di autogestione, mutualismo e cooperazione comunitaria. A livello culturale, ciò comporta una ridefinizione dei concetti di benessere, tempo e lavoro, nonché uno smarcamento dal criterio del PIL:

una decrescita che si propone come antitesi non tiene necessariamente conto del PIL quanto piuttosto del benessere e della qualità di vita delle persone. È il passaggio dalla quantità (cioè la crescita) alla qualità (cioè lo sviluppo). È un piano di vasta portata che ponendo attenzione ai *planetary boundaries* intende virare rotta verso un modello economico che punti innanzitutto a offrire maggiore agio alle persone, riducendo la disuguaglianza economica e arricchendo l'offerta di assistenza sociale⁴⁰.

In linea con la sua prospettiva marxista, Saito delinea pertanto un orizzonte di possibilità che, al di là dell'apparente antinomia delle parole,

³⁶ Ivi, cit., pp. 156-168.

³⁷ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 26.

³⁸ Ivi, cit., p. 172.

³⁹ Ivi, cit., p. 188. 193.

⁴⁰ Ivi, cit., p. 101.

faccia della decrescita l'«abbondanza radicale»⁴¹ e dell'accumulazione la scarsità che le è connaturata. Se sino ad ora le politiche verdi si sono limitate a scalfire la superficie di un concreto e sostanziale cambiamento, rimanendo sempre ancorate ai presupposti reificanti e strumentali del capitalismo, la *pars costruens* del filosofo nipponico propone invece di delineare un orizzonte utopico che, lontano dall'essere l'"altrove" sempre decentrato dell'esternalizzazione, assume tutti i tratti di un realismo fiducioso che intende trascendere le iniquità del neoliberismo odierno. Laddove quest'ultimo persiste nel perpetrare un razzamento perpetuo e occultato ai danni della periferia, al centro persiste il fatto che "desideriamo il mantenimento dello *status quo*" per "non accorgerci di quanto a noi le cose vadano bene proprio perché non vanno bene ad altri"⁴². Al pari dunque della stessa "corrente calda"⁴³ che Bloch riferiva a Marx, che non si limitava a innestare valori moralistici o moniti solo acriticamente accusativi verso la divinizzazione del valore, Saito protende per una riabilitazione della nostra "forza creativa"⁴⁴ per sollecitare a un dopo del capitalismo al di là dei suoi mascheramenti e della sua illusione destinale, esemplificati nelle stesse parole del filosofo di Treviri: "dopo di noi, il diluvio!"⁴⁵.

Byung-Chul-Han e la Trasparenzgesellschaft: il valore espositivo della dematerializzazione

Nei suoi *Passequenwerk*⁴⁶, Walter Benjamin dipinge lucidamente il paesaggio modernista di una Parigi specchiata, precorrendo teoreticamente quello che

⁴¹ Ivi, cit., p. 187,

⁴² Ivi, cit., p. 22, 24, 25

⁴³ R. Bodei, *Introduzione*, in E. Bloch, *Karl Marx*, tr. it. di L. Tosti, Il Mulino, Bologna 1973, cit., p. 9; si veda anche quanto Bloch scrive sul celeberrimo chiasma utopico, da lui richiamato, sulla «naturalizzazione dell'uomo e l'umanizzazione della natura» a proposito di Marx e sul superamento della società di classe: E. Bloch, *Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 2005, cit. p. 155.

⁴⁴ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 168.

⁴⁵ Ivi, cit., p. 34.

⁴⁶ Benjamin ricostruisce a livello storico-genetico il sorgere della rivoluzione architettonica che dà vita ai *passages* della capitale francese. La ricostruzione del filosofo tedesco riferisce la medesima nel quindicennio successivo al 1822, in concomitanza con l'alta congiuntura del mercato tessile che precorre i grandi magazzini e che fa dei *passages* una vetrina di esposizione di merci di lusso. Ad essa si ascrivono le costruzioni in ferro e l'applicazione

Byung Chul-Han definisce come “società della trasparenza” (*Transparenzgesellschaft*)⁴⁷. Per comprendere quanto il filosofo coreano intende con tale definizione, in prima istanza è possibile accostare l’analisi urbanistico-architettonica di Benjamin con un esempio che lo stesso Han riferisce all’Apple Store:

il *flagship store* della Apple a New York è un cubo di vetro, un tempio della trasparenza. Sul piano della politica della visibilità, esso è il contraltare della Ka’ba alla Mecca. *Ka’ba* significa letteralmente cubo: una spessa copertura nera la sottrae alla visibilità [...] solo i sacerdoti hanno accesso all’interno dell’edificio [...] allo spazio sacro. L’Apple Store invece è sempre aperto. Nel seminterrato trova posto un negozio. Chiunque, come cliente, ha accesso all’edificio⁴⁸.

Quanto Han scrive a proposito di uno dei “templi” che più esemplificano il villaggio globale rimanda a un’essenziale premessa che è possibile rinvenire nell’analisi di Benjamin sulle costruzioni parigine: “ciò che si ottiene nei *passages* non è, come nelle altre costruzioni in ferro, l’illuminazione dello spazio interno, ma l’attenuazione di quello esterno”⁴⁹. A primo acchito, può risultare paradossale come un luogo accessibile e visibile da chiunque estrometta tutto ciò che si trovi al di fuori. Eppure, lo stesso Benjamin riferiva quella rivoluzione urbana, estetica e sociologica come “il luogo esatto del presente a cui la sua costruzione storica doveva riferirsi come al suo punto prospettico”, non diversamente da quanto Han fa con l’Apple Store riferendosi al medesimo “schematismo storico”⁵⁰ che il filosofo tedesco rintracciava in continuità con l’*exposé* di Parigi del XIX e del XX secolo.

urbanistica del vetro, il cui risvolto sociale è esemplificato dallo sguardo del *flâneur* che, disperso nello sguardo allegorico che Benjamin riprende attraverso Baudelaire, si ritrova nella transizione dalla città familiare a quella della fantasmagoria della folla e della merce. Cfr. W. Benjamin, I «*passages*» di Parigi, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, pp. 38-49.

⁴⁷ B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 7.

⁴⁸ B. C. Han, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, tr. it. di F. Buongiorno, Einaudi, Torino 2023, cit. pp. 11-12.

⁴⁹ W. Benjamin, I «*passages*» di Parigi, cit., p. 603.

⁵⁰ Ivi, cit, p. 9.

Se la dimensione fantasmatica della merce, cui Benjamin si riferiva appropriandosi tanto del materialismo storico, quanto del lessico metafisico-teologico, era il risultato del “contrassegno complessivo della prima modernità”⁵¹ capitalistica, allo stesso modo Han si fa interprete della compiutezza di un sistema dove la contrapposizione marxiana tra il valore d’uso e il valore di scambio cede al “valore di esposizione”⁵². Laddove Saito vede nel meccanismo estrattivo della periferia l’insradicabile componente materica del capitalismo, sino al punto da sostenere che una “dematerializzazione non c’è mai stata”⁵³, il filosofo coreano insiste proprio su quest’ultima, come il risultato di un’internalizzazione dove le “non-cose”⁵⁴ si rivelano come il corollario di quell’esternalizzazione predatoria. Sebbene non manifestata propriamente da Han, il quale non ha mai veramente dedicato un volume alla questione dell’Antropocene - che al massimo affiora come corollario della sua analisi critica o in un denso opuscolo che invita a una “coscienza planetaria”⁵⁵ verso la Terra - questa interrelazione tra materialità e immaterialità è tematizzata in una recente pubblicazione di Adam Arvidsson e Vincenzo Luise. Riferendosi al pensiero di Debord sulla spettacolarizzazione della società, che dopo Benjamin e prima di Han veniva definita dal filosofo francese come un «rapporto sociale tra persone mediato da immagini»⁵⁶, i due autori scrivono:

La società dello spettacolo si fonda anche su un tentativo di interiorizzare la riproduzione. La svolta capitalista verso la cultura apre una nuova frontiera, oltre la produzione materiale, spostando la fonte di

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 14.

⁵³ K. Saito, *Il capitalismo nell’Antropocene*, cit., p. 65.

⁵⁴ B. C. Han, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Einaudi, Torino 2022, cit., p. 8.

⁵⁵ B. C. Han, *Elogio della Terra. Un viaggio in giardino*, tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Nottetempo, Milano 2022, cit., p. 26.

⁵⁶ G. Debord, *La società dello spettacolo*, a cura di P. Stanziale, Massari, Milano 2008, cit., p. 56; Cfr. R. Fanciullacci, *Il dominio dello spettacolo sulle forme dell’esperienza. Un confronto con Guy Debord*, in *La vita spettacolare. Questioni di etica*, a cura di R. Fanciullacci e C. Vigna, Orthotes, Napoli 2012, pp. 105-122.

valore dal tangibile al contenuto immateriale – le relazioni simboliche e sociali – che possono essere incarnate dai beni⁵⁷.

Lo stesso processo messo a fuoco da questa lente ermeneutica, che congiuntamente inerisce allo sfruttamento della forza lavoro del Sud globale descritto da Saito, nonché alla tesi debordiana per cui “tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione”⁵⁸, viene considerato da Han, nella dimensione dell’immaterialità, come il risultato di una trasparenza che si configura come una “coercizione sistemica che coinvolge tutti i processi sociali e li sottopone a una profonda mutazione”⁵⁹. Per il filosofo coreano, quale onnipresente richiesta della società contemporanea, la trasparenza non è infatti riducibile alla tanto perorata “libertà d’informazione”, ma è piuttosto da intendersi come la “totalizzazione e feticizzazione” di un intero sistema non circoscrivibile solo all’ambito della politica e dell’economia.

Dal linguaggio “puramente meccanico, operativo, a cui manca ogni ambivalenza”, sino alla cosiddetta “ideologia post-privacy” volta alla colonizzazione della sfera privata, la trasparenza è la base strutturale di un processo di spianamento e livellamento che riflette i “piatti flussi del capitale, della comunicazione e dell’informazione”. Sotto il dominio della “tassazione”, della “misurazione” e del “controllo”, i processi uniformanti della trasparenza che attraversano i rapporti interumani rimandano all’imposizione di una “società del positivo” che espunge qualsiasi irruzione dell’imprevisto e del negativo. Tutto è obbligato a vivere l’immediatezza dello svelamento che elimina ogni “distanza e pudore”⁶⁰, laddove proprio la distanza e l’immediatezza autentici erano per Buber, come richiama anche Han in un’altra opera, la cifra della relazione espressa nella “santa parola fondamentale”⁶¹ *Io-Tu*.

⁵⁷ A. Arvidsson e V. Luise, *Antropocene digitale. Rischiare insieme sulle soglie del futuro*, Utet, Segrate (MI) 2025, cit., p. 74.

⁵⁸ G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., p. 56.

⁵⁹ B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 7.

⁶⁰ Ivi, cit., pp. 6-9.

⁶¹ M. Buber, *Io e Tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Milano 1993, cit., pp. 64-65; Cfr. M. Buber, *Distanza originaria e relazione*, in *Il Principio dialogico e altri saggi*, p. 284.

Al contrario, secondo Han la società pornografica ha contezza solo dell'immediato che si estrinseca tra "immagine e occhio", la stessa che permette la "promiscuità totale dello sguardo con ciò che vede"⁶². L'alterità viene per questo attentata nella singolarità del suo volto, impedendo la trascendenza che incarna in rapporto all'autosufficienza del soggetto. Il filosofo coreano riporta questo esempio:

L'epoca di Facebook e di Photoshop fa del "volto dell'uomo" una *faccia* (*face*), che si dissolve completamente nel suo valore di esposizione. La *faccia* è il *viso esposto* senza alcuna "aura dello sguardo", ed è la *forma-merce* del "volto umano". La trasparenza è un antagonista della trascendenza. La *faccia* (*face*) abita l'*immanenza* dell'Uguale.

Espropriata tanto della sua irriducibilità quanto del suo velamento - che tra le altre cose ne garantiva anche la bellezza creaturale - l'alterità viene così costretta a un appiattimento della sua unicità che, oltre a costringerla allo spazio dell'immanenza, la immette inoltre anche nell'"inferno dell'Uguale". In altre parole, la derealizzazione digitalizzata dell'altro si traduce, per Han, in una nudità "oscena" e "senza mistero", vale a dire in un defraudamento dell'eros per un'"iper-nitidezza"⁶³ pornografica che desacralizza proprio ciò che rappresenta come provocazione alla clausura del soggetto, che non rappresenta più né una "controparte" né *lato sensu* un "contro"⁶⁴. La serializzazione della produzione di merci, come la cronometria dei processi che presiedono al loro controllo, si risolvono perciò in questa negatività ontologica sclerotizzata dalla pervasività espositiva della trasparenza.

Secondo Han, questo determina un rovesciamento d'assunto anche dal punto di vista socio-politico. Rispetto all'analisi di Bentham, il filosofo coreano scrive infatti dell'"inizio di un panottico di una specie del tutto nuova, *a-prospettica*". Quest'assenza di prospettiva reca con sé un'inedita forma di controllo che ridefinisce non solo il vecchio rapporto tra ispettore e detenuti, ma anche l'eliminazione dello spazio tra "centro e periferia"⁶⁵. *Mutatis mutandis*, lo stesso processo che conduceva alla sfumatura del

⁶² B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., pp. 6, 18.

⁶³ Ivi, cit., pp. 7, 15, 27.

⁶⁴ B. C. Han, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Einaudi, Torino 2022, cit., p. 77.

⁶⁵ B. C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 50.

sistema mondo come causa della crisi climatica sollecitata dell'esternalizzazione, si ritrova internalizzata nella dematerializzazione del potere. Ma mentre la prima rappresenta lo scotto dell'espropriazione indefessa di materie prime, la seconda è ciò che a discapito dei *planetary boundaries* viene mantenuta per assicurare quello sviluppo tecnico che sostanzia tanto il comfort dei paesi del primo mondo, quanto le dinamiche spersonalizzanti e coercitive che lo attraversano.

A fare eco all'analisi di Han è anche un recente volume di Jianwei Xun, che a tal proposito, pur non adoperando esplicitamente l'attributo della trasparenza, ne richiama lo stesso campo semantico in riferimento a quella che lui definisce «ipnocrazia»: «L'informazione scorre come un fiume ipnotico mentre shock e torpore si alternano in un ritmo studiato. L'esperienza si frammenta e si moltiplica in mille specchi [...] Non esiste più un centro, nessuna narrazione unificante attraverso cui dare un senso al mondo»⁶⁶. Questa nuova architettura del reale, allucinatoria, senza un centro, ricolma di immagini e di narrazioni estemporanee che si proclamano come la «verità ultima», danno vita a questo caleidoscopio voyeuristico senza direzione né continuità. Non diversamente da Han, per Xun questa ipnocrazia opera un'"estetizzazione della vita quotidiana" per sistematizzare tutto ciò che deve rientrare nella logica algoritmica che, quale «griglia invisibile che ordina il caos», intende «assimilare ogni resistenza [...] opposizione»⁶⁷.

A differenza di Saito, tuttavia, Han non avanza una vera e propria *pars costruens* per rispondere alla coercizione di questo sistema. Un punto di confluenza condiviso dai due autori sembra piuttosto coincidere con la necessità di rivitalizzare quella capacità immaginativa che inerisce al dinamismo dell'utopia. Non è un caso che nella sua ultima pubblicazione, intitolata proprio *Contro la società dell'angoscia. Speranza e rivoluzione*, Han contrapponga all'angosciosa preclusione dell'"accesso all'Altro" la «controfigura»⁶⁸ della speranza. Di contro al pregiudizio antico, secondo l'autore la speranza non è né avventizia all'agire né tantomeno alla negatività che fa parte della sua possibilità di essere delusa. Essa non è illusione

⁶⁶ J. Xun, *Ipnocrazia. Trump, Musk e la nuova architettura della realtà*, tr. it. di A. Colamedici, Tlon, Roma 2025, cit., p. 9.

⁶⁷ Ivi, cit., pp. 9, 12, 66.

⁶⁸ B. C. Han, *Contro la società dell'angoscia. Speranza e rivoluzione*, tr. it. di A. Canzonieri, Einaudi, Torino 2025, cit., pp. 12-13.

chimerica né tantomeno ingenuo ottimismo, giacché ad essa appartiene l'indisponibilità del futuro e del "movimento in ricerca". Aprendosi pertanto all'ignoto che erompe da qualsiasi forma di esposizione e controllo, la speranza sporge verso il nuovo e il "totalmente Altro"⁶⁹, interdicendo qualsiasi chiusura coercitiva della storia.

In nuce, è questa la chiusa che Han prevede per la sua analisi critica contro lo *status quo* del neoliberalismo trasparente. Una chiusa che sottilmente rimanda a quella necessità di coltivare una "resistenza invisibile" che sfugge all'"invisibilità algoritmica" e al bisogno di incasellare la sostanza di una quotidianità inappropriabile: una conversazione con un amico, uno sguardo impreveduto tra sconosciuti, un incontro inaspettato, "la condivisione anonima di beni e conoscenze"⁷⁰. Coerentemente con la necessità di svelare l'occultamento di Saito, è dunque questa invisibilità a tradursi come una nuova forma di vita che si pone tra quello e la trasparenza di Han. Essa non si limita a richiamare lo spirito comunitario di entrambi gli autori all'epoca dell'Antropocene, ma l'importanza di riscoprire anche il più apparentemente prosaico dei gesti di cura verso l'ambiente, foss'anche lo stesso di quello che Han riserva al suo Bi-Won, il giardino segreto coreano:

Il tempo del giardino è il tempo dell'Altro. Il giardino ha il proprio tempo, del quale io non posso disporre. Ogni singola pianta ha il proprio tempo: così in giardino s'incrociano tanti tempi [...] È sorprendente come ogni pianta abbia una coscienza temporale così spiccata, forse persino più degli esseri umani, ormai divenuti senza tempo, poveri di tempo⁷¹.

Conclusione

A fronte dei guadagni teorici legati all'analisi del lavoro, le cornici ermeneutiche di Saito e Han – pur partendo da angolazioni prospettiche differenti – delineano un quadro complementare che arricchisce la comprensione del sistema tecno-capitalistico nell'epoca dell'Antropocene. Esse ne mettono in evidenza la complessità e le contraddizioni strutturali, che tuttavia risultano funzionali al mantenimento dei suoi meccanismi predatori e

⁶⁹ Ivi, cit., p. 15.

⁷⁰ J. Xun, *Ipocrazia. Trump, Musk e la nuova architettura della realtà*, cit., pp. 12, 66.

⁷¹ B. C. Han, *Elogio della Terra. Un viaggio in giardino*, cit., p. 21.

reificanti. L'integrazione della loro analisi consente, infatti, di evitare una riduzione della questione ecologica a categorie univoche e incomplete, poiché la natura tentacolare del capitalismo, operante attraverso un circuito di azione e retroazione, si sottrae intrinsecamente a critiche miopi e semplicistiche. Se Saito ha il merito di evidenziare il processo di esternalizzazione, mettendo in rilievo la frattura tra Nord e Sud globale e le zone d'ombra in cui tale processo agisce, Han illumina invece le forme di occultamento che sostanziano il valore espositivo delle società del benessere. Quanto ne risulta è che non esiste una dematerializzazione senza una base materiale che la sostenga a monte, così come è impensabile la sussistenza di una società iperconnessa senza una prevaricazione dislocata dei diritti umani in altre parti del mondo.

Questo conduce la ricognizione critica del contributo a interrelare queste due dimensioni per mostrare come i due filosofi si innestino nel dibattito scientifico con lo spirito di chi non intende stagnarsi nelle storture dello *status quo*, ma di chi invece si propone di schiudere una feritoia utopica che non si rifugia nel millantamento acritico delle politiche verdi o di un'apparente e ipertrofica socializzazione. In questo modo, i due autori sembrano accogliere quello che realmente si intende per *utopia concreta*, che è la sola forma con cui il dinamismo utopico può rivendicare il proprio brio e la propria specificità: "l'utopia è quindi concreta proprio nel senso di pragmatica. Astratta per il suo carattere mai concluso, e tuttavia non inconcludente in quanto capace di riflettersi sulla realtà". Essa vive della "prospettiva di un riformismo radicale collegabile sia a una "presa di parola" sociale [...] sia a un'iniziativa politica sempre ancora da intraprendere"⁷². Così Saito può riattualizzare il materialismo storico marxista affrancandolo dalla clausura ermeneutica che lo vorrebbe ancora radicato nella linearità del *Fortschritt* storico, mettendone in luce l'abbandono dell'eurocentrismo attraverso i lavori successivi al 1868, mentre Han può iscriversi nella stessa traiettoria teorica di chi aveva anticipato la *Transparenzgesellschaft*, come Benjamin e Debord, che tuttavia la limitavano ancora alla radicalizzazione del valore di scambio e alla sua trasfigurazione fantasmatica. Rispolverare queste eminenti fonti della tradizione filosofica a cavallo tra XIX e XX secolo permette, altresì, di comprendere come l'Antropocene sia obnubilata dalla rincorsa al potenziamento tecnico e al perfezionamento dell'intervento antropico sulla natura, sebbene a costo degli stessi problemi del passato: il

⁷² R. Genovese, *Socialismo utopico, socialismo possibile*, Quodlibet, Lavis 2021, cit. p. 66.

rapporto tra uomo e natura, la comunità, l'universalismo dei diritti, la giustizia sociale, la deresponsabilizzazione, la relazione interumana.

A questo proposito, la critica del primato della produzione da parte di Saito appare puntuale e rigorosa allorché egli pone in continuità l'evoluzione del capitalismo riferendosi all'orizzonte storico adoperato da Marx. Per quest'ultimo, l'istituzione del capitalismo ha una sua vestigia con l'"accumulazione originaria", ossia con quel "processo di recinzione che si ebbe principalmente in Inghilterra tra il XVI e il XVIII secolo"⁷³. Questo comportò non solo l'espropriazione dei mezzi di produzione dei contadini, ma anche il loro dirottamento dalle campagne alle città in nome della conversione delle terre in pascoli ovini, non diversamente da quanto Thomas More esemplifica nel suo *opus magnus*, *Utopia*⁷⁴. In questo modo, il sistema capitalistico impoverisce la vita delle persone e pone in essere un meccanismo che "smantella l'abbondanza del bene comune a favore di un aumento artificiale della scarsità"⁷⁵. Servendosi dello sviluppo tecno-scientifico, via via questo processo affina sempre di più i suoi mezzi pur mantenendo invariato il contenuto: con la degradazione del valore d'uso in favore del valore di scambio, si assiste a un incremento incontrollato delle ore lavorative e alla colonizzazione del tempo libero in tempo di lavoro, sicché il denaro assurge a comun denominatore per acquistare merce per soddisfare "desideri materiali senza fine", avventizi all'utilità e a sostegno della precarizzazione occupazionale e della "povertà assoluta"⁷⁶. Di contro, Saito oppone un modello di società post-capitalista orientata alla rivitalizzazione dei beni comuni e al superamento del capitalismo nel rispetto dei limiti ecologici del pianeta. Il comunismo della decrescita diviene così *il futuro di post-scarità senza crescita economica che mira a ridurre il regno della necessità e ad espandere il regno della libertà senza necessariamente aumentare le forze produttive*. In questo modo, il filosofo giapponese travalica coerentemente i presupposti tecnici che sostanziano l'"ingannevole greenwashing di un capitale mascherato da soggetto rispettoso dell'ambiente", restituendo l'immagine di un abitare post-capitalistico che guardi alla rigenerazione dei rapporti metabolici tra società e natura, a un'economia di stato stazionaria

⁷³ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 172.

⁷⁴ Cfr. R. Mordacci, *Ritorno a utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 33.

⁷⁵ K. Saito, *Il capitalismo nell'Antropocene*, cit., p. 173.

⁷⁶ Ivi, cit., p. 184.

rispettosa dei *planetary boundaries* e alla “prosperità pubblica”⁷⁷ nel segno dell’abbondanza e dell’essere-in-comune.

Dal canto suo, Han rappresenta un approfondimento critico e internalizzato di quanto emerge nella più pragmatica, ma non per questo meno fine teoreticamente, proposta di Saito. Mettere in rilievo l’attributo della trasparenza non significa, infatti, limitarsi alla mera constatazione che il voyeurismo dei social media costituisca ormai una forma di socializzazione consolidata e permeante. Quanto inerisce alla *Transparenzgesellschaft* è infatti l’imporsi di un intero sistema di potere a-prospettico dal punto di vista delle prassi di controllo, ma anche il risultato di quanto la società del comfort trae dalle pratiche esternalizzanti ed estrattive del sistema che ne garantisce il benessere, a scapito del riconoscimento della particolarità individuale e dell’accoglienza dell’altro. Il linguaggio trasparente, come il resto delle pratiche che ineriscono a questo *cambiamento di paradigma*, impone una società del positivo che atrofizza la coscienza collettiva attraverso l’espulsione del negativo. Queste pratiche sono filtrate da un processo di formalizzazione che le appiattisce in una logica operativa che abbisogna della trasparenza per la loro tassazione e misurazione, sclerotizzandole nello stesso appiattimento della circolazione del capitale. Questa sistematico accecamento, in un presente senza futuro né eventi, trova così un parallelo con quello che Saito riferiva alla mitigazione del senso di colpa verso il dirottamento dei costi nel Sud globale, l’occultamento della sofferenza e la violazione dei diritti umani che vi sono annessi.

Sebbene con un respiro meno ampio rispetto a Saito, anche Han tuttavia si dimostra sensibile alla questione ecologica. In una forma certamente più intimistica e corporea, il filosofo coreano gode della particolarità del suo Bi-Won, il giardino tipico del suo paese. In esso trova un’altra temporalità rispetto a quella omogenea e vuota del “mondo digitale ben temperato”, una dimensione più ricca di “sensualità e materialità” che “contiene molto più mondo dello schermo”. Han descrive il suo abitare in giardino facendo emergere come la sua coscienza del tempo gli permetta di esperire il trascorrere delle cose con più dilatazione: così la primavera “pare un’eternità”, l’“estate sembra incredibilmente lontana”, il “fogliame del prossimo autunno si ritira in un orizzonte inimmaginabile”⁷⁸. Di fronte a “essere umani senza tempo, poveri di tempo”, nel cerchio magico del giardino

⁷⁷ Ivi, cit., pp. 8, 178.

⁷⁸ B. C. Han, *Elogio della Terra. Un viaggio in giardino*, cit., p. 20

il filosofo impara cosa significa “prendersi cura degli altri”. Ogni pianta, ogni fronda, ricolma o spoglia di fogliame, insegnano l’”attesa incerta”, la «pazienza necessaria», la “crescita lenta”: danno “essere e tempo”⁷⁹. È per questa ragione che gli elementi della natura, e il rispetto della loro ciclicità, possono ricondurre a un tempo dell’Altro. A un tempo che, tanto per Saito quanto per Han, è forse il vero orizzonte utopico da riscoprire: una resistenza invisibile, ma non per questo meno concreta, che si manifesta nell’accettazione della differenza, nella cura che le è rivolta e nell’imprevedibilità che le appartiene al di là di ogni logica di occultamento e trasparenza.

⁷⁹ Ivi, cit. p. 21.