

Aa. Vv., *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, a cura di Manlio Iofrida, Modena, Mucchi, 2016

di Antonio Del Vecchio

L'ultimo quindicennio è stato caratterizzato dall'insorgenza di molteplici focolai di crisi: quella che dopo l'11 settembre del 2001 ha travolto l'assetto internazionale determinatosi con la caduta del Muro di Berlino e ha prodotto una sorta di stato di guerra endemico su scala globale, privo di forma e al momento di ogni auspicabile soluzione; quella esplosa nel 2008, che forse sarebbe improprio identi-

ficare soltanto come una crisi economica, dal momento che ha scosso non soltanto gli ambiti della finanza, della produzione e del lavoro, ma anche la stabilità dei sistemi politici e sociali liberal-democratici per i quali dopo il 1989 il nesso con il modello capitalista era divenuto indiscutibile; quella che, in conseguenza delle prime due, ha minato i meccanismi di governance internazionali e le strutture politiche e monetarie dell'Unione Europea. Ma in questo primo scorcio del nuovo millennio siamo stati testimoni anche di un'altra serie di eventi, che hanno interessato il pianeta in cui viviamo e il modo in cui ci rapportiamo ad esso: lo tsunami che si è abbattuto sulle coste dell'Oceano Indiano il 26 dicembre del 2004, l'uragano Katrina che ha investito gli Stati Uniti alcuni mesi dopo, il disastro di Fukushima del 2011, lo scioglimento dei ghiacciai e il manifestarsi dei primi effetti del surriscaldamento globale, dovrebbero senz'altro figurare in questo elenco. Sarebbe difficile affermare che queste catastrofi in senso lato naturali o relative alla sfera ambientale non abbiano inciso sulla storia degli ultimi anni tanto quanto le crisi che hanno toccato gli ambiti – umani e storici per eccellenza – dell'economia e della politica. Un'indagine che intenda procedere, seguendo l'invito di Foucault, sul terreno di un'ontologia storica di noi stessi, dovrebbe perciò fare i conti con l'emergenza di questi due fondamentali tematiche che hanno percorso in parallelo il dibattito degli ultimi decenni: quello relativo alla globalizzazione, alle trasformazioni che hanno investito il mondo sociale, e quello relativo al nostro rapporto con la

natura e ai mutamenti subiti dal nostro pianeta.

Che questa esigenza sia al centro dell'attività comune degli studiosi raccolti intorno al gruppo di ricerca denominato Officine Filosofiche, risulta evidente se si guarda ai titoli delle pubblicazioni collettive prodotte nel corso degli ultimi: *Vita, natura, soggetto* [Firenze, Pagnini, 2010], *Crisi, condizione, progetto*, [Modena, Mucchi, 2012], *Ecologia, esistenza, lavoro* [Modena, Mucchi, 2015]. Il nuovo volume, *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, aggiunge un nuovo tassello a questo progetto teorico che, attraverso linee di indagine diversificate, mira a ridefinire reciprocamente i discorsi critici sulla società e sul rapporto tra uomo e natura. Far interagire questi due livelli di riflessione non è tuttavia un'operazione semplice o scontata dal momento che richiede, accanto al confronto con discorsi, registri e campi problematici eterogenei e a una analisi delle tendenze che operano nel nostro presente, un lavoro specificamente filosofico di problematizzazione dei concetti e delle distinzioni che hanno tradizionalmente strutturato il nostro sapere. Come scrive Stefano Righetti nell'intervento contenuto in questo volume, bisogna affrontare l'emergenza ambientale «non tanto come un semplice tema di natura sociale o politica, ma come il risultato di un'impostazione teorica (oltre che pratica) che attiene in modo specifico alla nostra cultura» (p. 57). Riflettere sulla contemporaneità alla luce di una prospettiva ecologica così intesa significa – e qui risulta sicuramente presente anche la lezione di Derrida – formulare in modo non oppositivo i nessi che costitutivamente legano natu-

ra e cultura, vita e artificio, ambiente e storia, e dunque ripensare radicalmente il significato che abitualmente attribuiamo a questi termini. I saggi di Stefano Righetti, di Manlio Iofrida, di Prisca Amoroso e Gianluca De Fazio contenuti nella prima parte della pubblicazione, in cui sono raccolti gli atti di una giornata di studi tenuta a Bologna nel 2015 su *Lavoro e alienazione nell'epoca dell'emergenza ecologica*, così come l'intervista a Ted Toadvine – importante studioso di Merleau-Ponty e professore di Filosofia e Studi Ambientali presso l'Università dell'Oregon – e i testi di Roberto Marchesini, che affronta il tema del limite tra umano e animale a partire dal concetto di mimesi, e Francesco Marchesi, che interroga il nesso tra vita e politica attraverso una ricognizione critica delle indagini di Agamben ed Esposito, permettono di evidenziare le poste in gioco ontologiche, epistemiche, storiche ed etico-politiche che scaturiscono da questa reinterpretazione del paradigma ecologico. Sebbene non sia possibile soffermarsi dettagliatamente sulle argomentazioni sviluppate dai singoli autori, cercheremo di individuare e approfondire almeno alcuni punti chiave della loro proposta teorica.

Righetti mostra efficacemente come a fronte dell'attuale crisi ecologica sia necessario mettere in discussione quegli approcci consolidati all'interno del pensiero moderno e contemporaneo che guardano al rapporto tra natura e sviluppo umano a partire da uno schema evolutivo lineare nel quale la cultura finirebbe per operare sulla vita e sul mondo naturale un'azione di sfruttamento, di trasformazione o di gestione potenzialmente infinita. A questa concezione non

bisogna tuttavia opporre – limitandosi a rovesciare l'idea di un mondo integralmente dominato dalla tecnica o dalla produzione umana – il richiamo romantico ad una natura idealizzata come fondamento originario, puro e pre-sociale, ma neppure la prospettiva, in ultima analisi tranquillizzante, secondo cui lo stesso sviluppo tecnologico permetterebbe potenzialmente di raggiungere una integrazione armonica e non traumatica tra uomo e natura. Se, come afferma anche Ted Toadvine nella sua intervista, non è possibile «adottare come standard morale il "naturale"» (p. 117), contrapponendo natura e artificio come due dimensioni date e sempre identiche a se stesse, occorre piuttosto per Righetti pensare l'*oikos* da cui il termine ecologia deriva come «ambiente della vita», un sistema complesso al cui interno il nesso tra natura e cultura prende forma e si ridefinisce costantemente non attraverso un processo di pacifica evoluzione, ma nei termini di un allaccio mobile e instabile – un movimento di provocazione e adattamento, di erranza nei termini di Canguilhem – che non può essere assimilato ad una relazione tra soggetto e oggetto. La nozione di ambiente si configura allora come un limite che, se da un lato rende possibile l'azione del vivente – e dunque anche della cultura e della tecnica – dall'altro «per la sua sostanziale finitezza [...] mostra il principio assurdo che si cela in ogni pretesa di autonomia (sotto l'insegna dell'infinità) della produzione tecnica o della cultura dalla vita dell'ambiente di cui essa è parte e da cui essa dipende» (p. 68). Per comprendere nella sua profondità ontologica questo complesso allaccio tra le nostre forme di vita e

l'ambiente risulta senz'altro molto importante il confronto con Merleau-Ponty, che costituisce, insieme al filone post-strutturalista, alla teoria critica francofortese e alle diverse tradizioni del marxismo critico, uno dei maggiori punti di riferimento per il lavoro teorico di molti degli studiosi di Officine Filosofiche. Nel suo contributo, Iofrida esplora, da un punto di vista più strettamente storico-filosofico, la concezione della natura che il filosofo francese ha elaborato in un momento – quello successivo alla rottura con Sartre e alla pubblicazione di *Le avventure della dialettica* – in cui il suo percorso intellettuale era stato segnato dall'abbandono della scelta di campo in favore del marxismo e dalla messa in discussione dell'ideale in esso insito di una umanità che diviene pienamente padrona di se stessa rompendo con il proprio passato e con la natura. L'interesse di Merleau-Ponty per il tema della natura si connette in questo senso ad un ripensamento radicale della storicità e della prassi umana, da lui presentate – attraverso un lavoro sul concetto husserliano di *Stiftung* – come un gioco di passività e di attività, di coscienza e di inconscio, che rimanda in ultima analisi al rapporto di inerenza del nostro corpo ad un mondo e ad un ambiente. Benché sia stata sviluppata in un periodo in cui il discorso sull'ecologia era ben lungi dall'essere all'ordine del giorno nel dibattito pubblico, la riflessione merleau-pontyana risulta quindi estremamente attuale, non soltanto perché ha colto in anticipo i limiti tanto del modello produttivista occidentale quanto della civiltà del lavoro tratteggiata dall'umanesimo socialista, comprendendo anche l'importanza del confronto tra l'Oc-

cidente e le altre culture, ma innanzitutto perché permette di pensare la natura nella storia nonché la storia, la soggettività e l'azione umana, alla luce del rapporto con una natura intesa non come una sostanza o un fondamento positivo e neppure come un semplice oggetto inerte o una realtà strutturata deterministicamente, bensì come una falda o «un suolo in cui la nostra attività si radica in quella della natura» (p. 79) e che non si lascia mai esaurire integralmente dalla culturalizzazione.

Se l'ambiente o la natura non possono essere immaginati semplicemente come qualcosa di oggettivo e inerte, ma come uno spazio a cui noi stessi siamo dinamicamente intrecciati, diviene possibile ridefinire lo statuto dell'uomo e della soggettività, individuale e collettiva, al di là di quelle definizioni autarchiche e autoreferenziali che hanno caratterizzato la tradizione umanistica moderna da Descartes in poi. A partire dalla centralità che il corpo ha nel pensiero di Merleau-Ponty è possibile riconoscere innanzitutto, come scrivono Amoroso e De Fazio, che «il soggetto non è acosmico, ma si trova investito in un mondo verso cui, altrettanto, muove: intrattiene, dunque, un rapporto attivo-passivo con il sensibile, con l'ambiente, con l'altro» (p. 86) e dunque deve essere concepito a partire dalla relazione costitutiva che esso intrattiene con un elemento che possiede una propria autonomia irriducibile e resta inappropriabile e sempre eccedente. Si tratta, in altri termini, di sconfessare ogni idea di un soggetto autofondato e dotato di identità stabile e ritracciarne i confini a partire da un'apertura all'altro – un vero e proprio essere abitati dall'altro, co-

me afferma Glenda Franchin nel suo saggio sul pensiero antropologico di Silvano Petrosino – che non si riduce ad un'assimilazione, ma è piuttosto un'ospitalità caratterizzata al tempo stesso dall'inclusione e dal dialogo con il non-umano (con l'animale, con gli enti del mondo) e dalla costante alterazione dell'individuo. Gioco, improvvisazione, espressione, *mimesis* sono alcuni elementi che permettono di pensare in senso ecologico – come fanno Amoroso e De Fazio – o post-umano – come fa Marchesini – il soggetto, senza tuttavia dissolverlo in quel flusso indistinto e illimitato di ibridazioni e potenziamenti tecnologici che è stato talvolta immaginato da alcuni teorici contemporanei.

Sulla base dei punti che abbiamo provato qui ad elencare si può comprendere meglio perché il discorso ecologico non possa assolutamente essere concepito come un discorso settoriale, ma debba necessariamente intrecciarsi con un discorso filosofico aperto alla storia e ai suoi mutamenti, con una ontologia dell'attualità. I saggi di Stéphane Haber, di Luca Paltrinieri, di Ubaldo Fadini e di Igor Pelgrefi sviluppano questo tipo di indagine studiando il rapporto tra ecologia e storia del capitalismo, le forme di razionalità politica che sono alla base della forma impresa, il lavoro e le sue trasformazioni, con punti di vista differenti che sembrano tuttavia accomunati dall'adozione di un approccio che guarda ai propri oggetti innanzitutto a partire dal loro carattere complesso e relazionale. Haber mostra come guardando alla questione dell'ambiente e ai rapporti con l'ambiente sia possibile ripensare la storia del capitalismo evitando di immaginarla come «la storia autonoma

dell'affermazione sempre più spinta del suo 'principio' assoluto e irresistibile» (p. 22). Ponendo l'attenzione quasi esclusivamente sugli spetti economici, sociali e istituzionali, infatti, gli studiosi che hanno analizzato la storia del capitalismo hanno spesso dimenticato il ruolo fondamentale che i fattori ambientali, geografici e naturali hanno svolto nella sua affermazione e nelle sue trasformazioni. Innestare all'interno della storia del capitalismo «una storia della natura che si è giocata prima che lui nascesse» (p. 22) – quella ad esempio che ha fatto sì che una fonte energetica come il petrolio fosse presente in certe zone della crosta terrestre – significa innestare un elemento di contingenza che ha determinato forme, pratiche e caratteri specifici della produzione e della valorizzazione capitalistica e che non è mai estraneo alle loro crisi e alle loro trasformazioni.

Un'analoga attenzione alla complessità e alla relazionalità è presente anche nei saggi che prendono in considerazione i temi del lavoro e dell'impresa. Se Pelgrefi riprende il problema del rapporto tra uomo e natura a partire dalla riflessione di Richard Sennett sulla qualità artigianale del lavoro, da intendersi come paradigma di una tecnica ecologica non necessariamente superata dal lavoro industriale, ma anzi capace per certi aspetti di innovare le attuali forme di produzione, Fadini si concentra invece sul settore del *co-working* che oggi si sta diffondendo, soprattutto nell'ambito del lavoro culturale o immateriale, fino a presentarsi per l'autore come un vero e proprio «ecosistema sociale», nel quale i caratteri tipici del lavoro autonomo «appaiono smarcarsi da prese forte-

mente ideologizzate» e individualistiche «per concretizzarsi nell'assunzione del significato positivo di un loro dispiegamento in un ambito di solidarietà collaborativa», di «interdipendenza e non di semplice e presunta indipendenza» (p. 48). Si tratta dunque di forme innovative di cooperazione e di soggettivazione che per Fadini «possono in linea di principio emanciparsi dal capitale, sottrarsi al capitalismo per autoprodurre dei beni materiali e immateriali per il proprio uso comune sottraendoli alla forma valore, cioè alla forma denaro, alla forma merce» (p. 55). Queste nuove figure del «lavoro vivo» presentano tuttavia anche esse notevoli ambiguità e rischiano sempre di essere riassorbite, in assenza di un lavoro di politicizzazione che le renda in qualche misura conflittuali, nelle logiche dell'impresa neoliberale. Ma se quest'ultima, come ricorda Paltrinieri nel suo contributo, sembra essere divenuta un modello normativo per l'individuo e per le collettività, tanto da produrre soggettività prima ancora che beni o servizi, non bisogna dimenticare che essa appare foucaultianamente come un dispositivo, che risponde a precise esigenze strategiche ed è segnato dalla presenza disgiuntiva di elementi e forme di razionalità eterogenei che, se da un lato ne permettono il funzionamento, dall'altro lo espongono costitutivamente alla propria contingenza e alla possibilità della propria crisi.