

# Dall'egologico al geologico: l'ecologia come filosofia trascendentale

Simone Aurora

Ricercatore in Storia della filosofia presso l'Università degli studi di Padova. Si occupa prevalentemente di fenomenologia, di filosofia francese contemporanea e di storia della scienza.

simone.aurora@unipd.it

The paper argues that ecology should not be understood as a sectoral issue, i.e. as the object of specific scientific disciplines such as environmental sociology, geology or biology; on the contrary, it is by very nature that ecology should be regarded as a large-scale matter consisting first and foremost in philosophical and political questions. It is the paper's main objective to claim that there is no way out from the ecological crisis without a critical reconsideration of the dominant socio-economic structures and of the cultural and philosophical background underpinning them. To this end, the present paper resorts to the concept of "social metabolism". By applying it to various "immaterial elements", and notably to philosophical systems, the essay investigates their ecological impact. As the paper aims to show, the metabolic analysis of the philosophical system implies adopting and advocating for a renewed transcendental approach.

149

## I. Sistemi di pensiero e metabolismo sociale

In un breve saggio del Gennaio del 1939, J.-P. Sartre denunciava l'illusione, comune per lui tanto al realismo quanto all'idealismo, «secondo la quale conoscere è mangiare» (Sartre 1963, 279); tale illusione emergerebbe in modo emblematico, secondo Sartre, in una fase della filosofia accademica francese che si estende dalla seconda metà del Diciannovesimo secolo fino alla prima del Ventesimo (i nomi evocati sono, in particolare, quelli di Léon Brunschvicg, André Lalande e Émile Meyerson) e che avrebbe indotto a concepire la conoscenza come un processo avente al proprio centro l'attività di una sorta di «spirito-ragno [che] attir[erebbe] le cose nella sua tela, le ricopri[rebbe] di una bava bianca e lentamente le degluti[rebbe], riducendole alla sua stessa sostanza» (Sartre 1963, 279). Questo errore, che Sartre imputa in realtà a tutto il pensiero filosofico a partire almeno dalla modernità, starebbe alla base di un'idea di conoscenza concepita come «nutrizione, assimilazione [...] Assimilazione delle cose alle idee, delle idee tra loro e degli spiriti tra loro» (279). In tal modo, «le possenti asperità del mondo [verrebbero] corrose da [...] diligenti diastasi: assimilazione, unificazione, identificazione» (279). A partire dalla modernità, la filosofia non sarebbe così stata altro che «filosofia alimentare [...] filosofia digestiva» (279), «dove tutto si compie per compromessi, scambi protoplasmatici, attraverso una tiepida chimica cellulare» (280). Le ricadute, in senso lato, politiche di tale concezione vengono alla luce nella misura in cui la *filosofia alimentare* sembra implicare un'idea di conoscenza come possesso laddove, secondo Sartre, «la conoscenza non può, senza malafede, paragonarsi al possesso» (280). A partire da tali considerazioni, si potrebbe affermare l'esistenza di un nesso stringente che lega l'impostazione del problema conoscitivo alla codificazione di determinati palinsesti giuridico-politici; in questo caso, la concezione della conoscenza come assimilazione funzionerebbe da presupposto teorico per una prospettiva politica che assume come centrale l'istituzione del diritto di proprietà. Le conseguenze ecologiche che derivano dal riconoscimento di tale nesso stringente, come si vedrà, appaiono di assoluto rilievo.

Se si prendono sul serio queste immagini sartriane e ci si rifiuta, quindi, di considerarle come delle semplici funzioni stilistiche, se ne ricava l'idea secondo la quale esisterebbe un metabolismo interno ai sistemi di pensiero e ai dispositivi filosofici, tanto che se ne potrebbe appunto ipotizzare una valutazione in termini di impatto ecologico. Il termine "metabolismo" dev'essere inteso nel senso tecnico che esso ha assunto negli ultimi 25 anni nel campo della sociologia ambientale, a partire almeno da Redclift, Woodgate (1997), laddove compare nella locuzione "metabolismo sociale". Nella sua modellizzazione di base, adottata dalla maggior parte degli studiosi, tale espressione indica un fenomeno che ha inizio «quando esseri umani socialmente organizzati si appropriano di materiali e energia sottratti alla natura (inputs) e si conclude quando questi liberano nella spazio naturale i loro rifiuti, le loro emissioni e i loro scarti (outputs)» (González da Molina & Toledo 2014, 61). Secondo tale modello, i flussi di energia e di materiale si articolano in tre diverse tipologie: flussi di entrata (inputs), flussi interni e flussi di uscita (outputs). «Il processo metabolico è quindi costituito», continuano González da Molina e Toledo, «da cinque fenomeni distinti, sia dal punto di vista teorico che dal punto

di vista pratico, i quali rappresentano le cinque funzioni fondamentali del metabolismo sociale: appropriazione (apr), trasformazione (tr), circolazione (cir), consumo (con), escrezione (esc)» (2014, 62). Come osservano i due studiosi, tuttavia, tale modello base rappresenta in realtà una radicale semplificazione del fenomeno che si propone di descrivere; «fino ad oggi», scrivono,

il generale processo del metabolismo è stato studiato come un fenomeno esclusivamente materiale [...] tuttavia, un approccio più comprensivo ci impone di considerare quelle istanze e quei meccanismi immateriali con i quali e dentro i quali hanno luogo i cinque processi metabolici. Anche nelle società meno evolute dal punto di vista tecnologico, la dimensione materiale del processo metabolico si è sempre manifestata e inserita all'interno di precise relazioni sociali; in altri termini, i processi metabolici sono sempre stati condizionati da diverse forme di istituzione, di conoscenza, di visione del mondo, di regolamentazione, normatività e contrattazione, di competenza tecnologica, di forma di proprietà, di modalità di comunicazione e di governo (González da Molina & Toledo 2014, 67).

L'importanza fondamentale della critica al modello base elaborata da González da Molina e Toledo risiede nel fatto che essa permette di ripensare il fenomeno del metabolismo sociale come un fenomeno complesso, nel quale gli aspetti immateriali assumono una funzione altrettanto significativa di quella assunta dai fattori materiali. Anzi, a ben vedere, l'immateriale sembra assumere una rilevanza maggiore del materiale: «in ogni società», infatti, vi è una specifica articolazione delle cinque funzioni metaboliche che è regolata da una serie di corrispettive relazioni sociali che configurano ciascuna di tali funzioni» (González da Molina & Toledo 2014, 68). Tuttavia, nonostante l'impostazione data dai due autori allo studio del fenomeno del metabolismo sociale, gli aspetti immateriali non sembrano essere stati posti al centro delle loro analisi. Il presente contributo intende provare ad abbozzare un'analisi metabolica degli aspetti immateriali, mostrando al contempo come, in tal senso, risulti di fondamentale importanza una attenta considerazione dei sistemi di pensiero e delle teorie della conoscenza; a tal proposito, apparirà particolarmente significativo il ruolo giocato dalla filosofia trascendentale, nella misura in cui essa permette di far emergere la problematica metabolica e di rimodularla in termini ecologicamente più sostenibili.

## II. Le metamorfosi del trascendentale

Nella prospettiva ermeneutica qui assunta, riveste un'importanza decisiva l'analisi della concezione della soggettività che emerge in alcuni luoghi della riflessione filosofica contemporanea e che è insieme prodotto di una precisa congiuntura socio-economico-politica e di un ben determinato palinsesto filosofico. La prima è quella espressa dagli attuali assetti del capitalismo e dalla cosiddetta epoca dell' *antropocene*; il secondo è quello che, a partire dalla crisi della modernità e del suo concetto cardine – quello di individuo, insieme architrave delle epistemologie e dei dispositivi politici tipici della modernità – ha maturato un percorso che, soprattutto all'interno della tradizione filosofica che più ha riflettuto sul nesso tra soggettività, sapere e potere – ovvero la tradizione della filosofia trascendentale – ha portato ad

una crisi nella stessa concezione del trascendentale [1] e ad un ripensamento radicale dei suoi presupposti e, in primo luogo, della nozione di soggettività. [2] La filosofia trascendentale ha inizio con l'operazione critica di Kant e muove dalla domanda circa le condizioni di possibilità dell'esperienza. Tale domanda implica un'operazione autoriflessiva che la ragione compie su se stessa nella misura in cui indaga analiticamente i limiti e le possibilità delle proprie operazioni. Fin dall'inizio, potremmo dire, la filosofia trascendentale assume quindi come centrale l'analisi dei propri processi metabolici, tanto che si potrebbe abbozzare una rideeterminazione delle componenti fondamentali dell'operazione trascendentale nei termini dei cinque processi metabolici principali: appropriazione (la sussunzione del dato empirico), trasformazione (la costituzione dell'oggetto), circolazione (la definizione di regole e principi che determinano l'utilizzo degli oggetti costituiti), consumo (l'istituzione di saperi che consentono legittimamente di operare generalizzazioni e previsioni utili al soddisfacimento di bisogni), escrezione (l'eliminazione degli elementi che non risultano utili o produttivi in termini di consumo). La filosofia trascendentale, dunque, imposta il problema della conoscenza come problema che interroga i rapporti che legano inscindibilmente l'attività produttiva della ragione al piano su cui essa esercita la propria attività: come riflessione sulle condizioni di possibilità di produzione della ragione – cioè sulle sue potenzialità e i suoi diritti così come sui suoi limiti – la filosofia trascendentale è dunque, per definizione, una filosofia ecologica, una filosofia cioè che si costituisce all'altezza dell'analisi dei rapporti che sussistono tra le istanze di produzione e l'ambiente nel quale tali istanze trovano la propria dimensione applicativa.

Nel corso della sua storia, tuttavia, la filosofia trascendentale ha subito delle metamorfosi radicali. Seguendo le analisi di Gaetano Rametta, possiamo descrivere queste metamorfosi come i risultati di un processo di graduale de-soggettivazione che, a partire dalla filosofia di Fichte, avrebbe portato ad un progressivo decentramento del soggetto egologico quale principio di imputazione trascendentale. Se, infatti, nella filosofia di Kant e del primo Fichte, l'istanza trascendentale era costituita da una soggettività trascendentale di tipo egologico, tanto che la domanda circa le condizioni di possibilità dell'esperienza veniva posta all'altezza dei rapporti tra io (trascendentale) e ambiente, a partire dalla filosofia del secondo Fichte si assisterebbe alla graduale sostituzione di tale istanza con un'istanza di tipo *biologico*, nella misura in cui la domanda circa le condizioni di possibilità dell'esperienza viene ora posta all'altezza dei rapporti tra vivente (in senso trascendentale) e ambiente; nell'ultima delle sue metamorfosi, infine, l'istanza biologica verrebbe sostituita da un'istanza di tipo *geologico*, giacché la domanda circa le condizioni di possibilità dell'esperienza verrebbe ora posta all'altezza dei rapporti tra ciò che è semplice essente (in senso trascendentale) e ambiente.

La tesi che intendo sostenere è che la metamorfosi assunta dalla filosofia trascendentale – dall'egologico al geologico – consente una rideeterminazione generale della problematica ecologica. In altri termini, l'istanza geologica consentirebbe di smarcare gli aspetti immateriali che

[1] Per una ricostruzione storico-teoretica della tradizione trascendentale si veda Rametta (2008; 2012; 2015).

[2] «Ci pare indubbio», osservano Carlo Molinar Min e Giulio Piatti, «che il Novecento filosofico [...] per lo meno a partire dalla sua seconda metà, abbia circoscritto, accerchiato e poi dismesso il suo principale avversario, vale a dire la nozione di soggettività [...] la 'sferologia' di Peter Sloterdijk, le riflessioni sullo statuto dell'uomo all'interno del cosiddetto 'antropocene' proposte, a vario titolo, da Bernard Stiegler, Eduardo Viveiros de Castro e Bruno Latour [...] il crescente interesse interdisciplinare sorto intorno alla nozione di 'atmosfera' e l'ascesa delle cosiddette *Kulturwissenschaften*, così come i più recenti sviluppi della filosofia della biologia sono in grado di mostrare quanto la problematica nozione di soggetto non abbia in effetti mai cessato di interrogare il pensiero filosofico, ben oltre il contesto culturale proprio del XX secolo» (Molinar Min & Piatti 2016, 5-6).

determinano il metabolismo sociale dal modello assimilativo-alimentare, permettendo così di istituire uno scambio tra forme di soggettività, intese in senso non egologico e non biologico, e ambiente che sia sostenibile all'interno degli assetti di fondo che caratterizzano l'età dell'antropocene.

### III. Il capitalismo post-fordista

Diversi sono i concetti che sono stati conati per descrivere le strutture dell'attuale configurazione del capitalismo postfordista. Un punto di convergenza, che accomuna le diverse interpretazioni a tal riguardo, può essere rintracciato nel superamento del capitalismo di matrice industriale. I paradigmi che mi sembrano tra i più interessanti nell'economia del ragionamento che stiamo compiendo – e che sono tra loro strettamente intrecciati – sono quelli del *capitalismo cognitivo* e del *capitalismo computazionale* o *algoritmico*. Come scrivono Didier Lebert e Carlo Vercellone, l'emergere del capitalismo cognitivo potrebbe essere caratterizzato proprio attraverso l'opposizione

tra i pilastri del *nuovo capitalismo* e quelli del capitalismo industriale: – il sapere e l'immateriale diventano la principale risorsa del valore in sostituzione dei criteri della produttività-quantità e del tempo di lavoro diretto propri del capitalismo industriale; – i saperi incorporati nel lavoro assumono un ruolo preponderante se confrontati con i saperi incorporati nel capitale fisso. Ne risulta un processo di ricomposizione delle mansioni progettuali ed esecutive, delle attività produttive e innovative; un regime di innovazione permanente succede al regime sequenziale del capitalismo industriale. Questa evoluzione procede di pari passo con la messa in atto di una nuova divisione internazionale del lavoro fondata su principi cognitivi; – questa compenetrazione, sempre più stretta, tra ricerca di base e ricerca applicata, che avviene segnatamente nell'industria di *software* e nelle biotecnologie, dà luogo ad un nuovo paradigma dell'innovazione (Lebert & Vercellone, 2006, 36-37).

Con le espressioni di *capitalismo computazionale* o *algoritmico*, [3] invece, si pone l'accento sulle trasformazioni che hanno investito le tecnologie dell'informazione e del calcolo e sulla loro incidenza negli assetti generali del sistema economico-produttivo. Una specifica attenzione è inoltre rivolta – ed è qui particolarmente importante sottolinearlo – alle conseguenze che tale configurazione provoca all'altezza delle pratiche di socializzazione e di soggettivazione. [4] Tale rete di implicazioni reciproche tra saperi, poteri e processi di soggettivazione che interessa le nuove forme assunte dal capitalismo, era già stata preannunciata in un testo, peraltro molto citato, di Gilles Deleuze, laddove identificando il nuovo “ordine del discorso” capitalista attraverso la nozione di “società di controllo”, egli constatava come in tali società

[3] Su questo cfr. Rouvroy & Berns (2013, 163-196).

[4] Cfr. Stiegler (2018).

la cosa essenziale non è più né una firma né un numero, ma una cifra: la cifra è un *lasciapassare*, mentre le società disciplinari sono regolate da *parole d'ordine* [...]. Il linguaggio numerico del controllo è fatto di cifre [di algoritmi, si potrebbe forse anche dire] che contrassegnano l'accesso all'informazione o il diniego. Non si ha più a che fare con la coppia massa-individuo. Gli individui sono diventati dei '*dividuali*' e le masse dei campioni, dati, mercati o '*banche*' (Deleuze 2000, 237).

«Non c'è evoluzione tecnologica», aggiunge Deleuze, «senza che, nel più profondo, avvenga una mutazione nel capitalismo» (Deleuze 2000, 238). Non c'è mutazione nel capitalismo che non implichi, così si potrebbe aggiungere, una evoluzione delle forme di sapere e delle pratiche di soggettivazione. Nell'era del capitalismo cognitivo e algoritmico, dunque, la problematica ecologica dev'essere ripensata all'altezza di una rinnovata filosofia trascendentale che interroghi i processi di produzione della conoscenza e dell'informazione a partire da una ridefinizione delle proprie istanze soggettive e dei propri effetti metabolici.

#### IV. Antropocene e post-umanismo

L'altro termine chiave che è stato convocato quale strumento fondamentale per leggere il contemporaneo è quello di *Antropocene*.

Dal greco *anthropos*, che significa 'essere umano', e *kainos*, 'recente, nuovo', l'*Antropocene* è dunque il nuovo periodo degli esseri umani, l'età dell'uomo. L'*Antropocene* è caratterizzato dal fatto che l'impronta umana sull'ambiente globale ha assunto un carattere così vasto e intenso da competere con alcune grandi forze della natura in termini di impatto sul sistema Terra' (Bonneuil & Fressoz 2019, 5-6). [5]

[5] Su questo cfr. Dardot, P. & Larval, C. (2015). *Del comune o della rivoluzione nel XXI secolo*. Roma: DeriveApprodi.

Cristophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz sottolineano inoltre con forza la natura profondamente politica della nozione di *Antropocene*, la cui rilevanza si estende ben oltre i confini della ricerca geologica e biologica. «L'evento geologico Antropocene è al tempo stesso un evento politico» (Bonneuil & Fressoz 2019, 29), scrivono. «Le società umane», continuano,

dovranno quindi affrontare nei prossimi decenni cambiamenti di stato del sistema Terra che il genere *Homo*, apparso solo due milioni e mezzo di anni fa, non ha mai affrontato prima; ai quali dunque non è adattato biologicamente, né preparato culturalmente. L'*Antropocene* prospetta all'umanità una situazione nuova, una nuova condizione umana (Bonneuil & Fressoz 2019, 29-30).

154

L'Età dell'uomo, dunque, si manifesta paradossalmente come *età della fine dell'uomo*. Non solo e non tanto in senso fattuale – come rischio potenziale della scomparsa della vita umana sul pianeta – quanto piuttosto nel senso di una necessaria riconfigurazione della nozione stessa di *humanitas* e, più in profondità, dei processi di soggettivazione e dei loro statuti trascendentali.

In un recente contributo, Gianfranco Borrelli ha riassunto in una maniera che mi pare particolarmente efficace l'insieme degli elementi fin qui evocati: «Nell'epoca dell'ipermodernità», scrive,

la mondializzazione delle relazioni tra i gruppi umani pone in chiara evidenza le difficoltà delle capacità trasformative del modo di produzione capitalistico. La forma della valorizzazione capitalistica ha ormai da tempo sussunto ogni angolo del pianeta, stravolgendo gli impianti delle civiltà regionali in tutti i campi dell'esistenza umana: l'ambiente naturale rischia un inquinamento irreversibile, mentre le disuguaglianze nella distribuzione delle risorse accrescono ovunque sofferenze e povertà in modo drammatico [...] Le nuove modalità della dominazione utilizzano i caratteri dei linguaggi astratti e incomprensibili di impressionanti tecnologie: gli

esseri umani sembrano costituire le parti supplementari e integrate di processi sistemici inarrestabili, frastornati dai media televisivi e dai tempi insostenibili della comunicazione via rete. Terminata l'epoca delle rivoluzioni, è scomparsa del tutto la particolare fenomenologia storica dei conflitti che vedeva contrapposti attori collettivi potenti, le classi sociali; si moltiplica invece l'emergenza di rivolte infinite che esaltano le voci di *singularità* che pretendono di tracciare poteri alternativi (Borrelli 2015, 185, corsivo mio).

Vi è inoltre un altro aspetto del dibattito contemporaneo che contribuisce a segnalarlo come luogo di una profonda *crisi* – quella delle moderne forme di soggettività – e insieme della possibilità di aperture radicali – che registrano l'esigenza di nuove forme e pratiche di soggettivazione: il dibattito sul cosiddetto *postumanesimo* e sul ruolo delle *macchine*. Sebbene si possa dire che il concetto di "postumano" sia affiorato solo negli anni Novanta del secolo scorso, si può nondimeno risalire, sulla scia di Wolfe (2010), ad una doppia genealogia di tale concetto. In primo luogo, infatti, il postumanesimo getta le sue radici nella temperie culturale strutturalista degli anni Sessanta del secolo scorso. Paradigmatica a questo proposito è la celebre affermazione foucaultiana secondo la quale «l'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima» (Foucault 2007, 414); in secondo luogo, si può collocare l'emergenza del paradigma postumanista nel contesto delle cosiddette *Conferenze Macy* sulla cibernetica, che ebbero luogo negli Stati Uniti tra 1946 e il 1953 e a cui presero parte studiosi e scienziati quali, tra gli altri, Gregory Bateson, Warren McCulloch, Norbert Wiener, John von Neumann, Margaret Mead. Questi incontri, come scrive Cary Wolfe, «registrarono una convergenza su di un nuovo modello teorico valido per processi biologici, meccanici e comunicativi che rimuoveva l'umano e l'*Homo sapiens* da qualsivoglia posizione di privilegio rispetto a questioni concernenti il significato, l'informazione e la conoscenza» (Wolfe 2010, xii).

Il dibattito sul postumanesimo ha anche contribuito a rideterminare con forza i contorni di una nozione che ha giocato un ruolo fondamentale nella storia intellettuale e materiale degli ultimi due secoli e mezzo, quella già evocata di *macchina*. Se tale termine identifica certamente un oggetto ben definito, ovvero «quel dispositivo materiale complesso il cui assemblaggio, nell'ultimo quarto del Settecento, si deve al definitivo assestamento moderno di alcune tecnologie fondamentali: la metallurgia, la meccanica di precisione e l'idraulica» e «il cui ingresso nell'orizzonte vitale dell'uomo [...] non ha ancora cessato di avere conseguenze profonde sul nostro modo di abitare la Terra» (Grigenti 2012, 9), esso ha notevolmente ampliato, negli ultimi anni, il proprio spettro semantico fino a varcare i confini della riflessione sull'*anthropos*. Se tale espansione semantica è certamente dovuta alle sollecitazioni provenienti da innovazioni tecnologiche nel campo dell'ingegneria biologica – si pensi ad esempio allo sviluppo delle neuroprotesi – essa è stata anche il risultato di percorsi interni alla storia del pensiero scientifico e filosofico dell'ultimo secolo che, anzi, sembra avere anticipato le conseguenze di sviluppi tecnologici successivi. Ciò non significa in alcun modo suggerire una qualche forma di *sintonia* tra i risultati delle neuroscienze e della ricerca filosofica: il rapporto tra questi due domini del sapere, al contrario, è stato spesso di natura critica,

quando non conflittuale. Ciò che si intende sottolineare, invece, è che l'orizzonte concettuale della macchina e del macchinico occupa ormai un posto di rilievo nell'"ordine del discorso" contemporaneo e sembra guadagnare spazio all'interno di ragioni del sapere – quali la riflessione antropologica o la ricerca filosofica – nei quali aveva occupato una posizione, tutto sommato, marginale. Sembrerebbe, insomma, che la funzione che concetti fondamentali quali quelli di "organismo" o di "struttura" avevano rivestito nella riflessione scientifica e filosofica sulla natura della soggettività stia ora gradualmente venendo assunta – nell'era del capitalismo algoritmico e dell'antropocene – dal concetto di macchina.

Questo processo di graduale e radicale de-soggettivazione e de-umanizzazione spinge la riflessione trascendentale verso una prospettiva che tematizza e valorizza la dimensione dell'impersonalità. La riflessione su tale dimensione non implica necessariamente l'adesione ad un'opzione teoretica descrivibile nei termini di un nichilismo radicale che neghi, ingenuamente e semplicisticamente, la liceità di ogni discorso che assegni una qualche funzione a concetti quali quello di soggettività, di individuo o di persona né, tantomeno, deve arrendersi al rischio, certamente presente, di «incorrere in incaute generalizzazioni le quali, molto spesso, finiscono per riconsegnare l'impersonale all'ambito non codificabile del mistero» (Molinar Min & Piatti 2016, 7). Al contrario, all'interno della torsione desoggettivante che – esplicitamente o implicitamente – caratterizza la problematica trascendentale, «l'impersonale si situa», certamente,

fuori dall'orizzonte della persona, ma non in un luogo ad essa irrelativo – piuttosto al suo confine. Sulle linee di resistenza, più precisamente, che ne tagliano il territorio impedendo, o almeno contrastando, il funzionamento del suo dispositivo escludente. L'impersonale – si potrebbe dire – è quel confine mobile, quel margine critico, che separa la semantica della persona dal suo naturale effetto di separazione. Che blocca il suo esito reificante. Non è la sua negazione frontale – come sarebbe una filosofia dell'antipersona – ma la sua alterazione, o estroflessione, in un'esteriorità che ne revoca in causa e rovescia il significato prevalente (Esposito 2007, 18-19).

Si tratta cioè, come già detto, di operare una radicale torsione dei concetti cardinali della modernità – quello di *individuo* per il versante politico, di *persona* per le declinazioni etico-morali e di *soggetto* per la dimensione ontologica – tale da produrre una corto-circuitazione che permetta certamente di bloccare il funzionamento di tali nozioni, ma anche di aprire la possibilità di una nuova concettualità che consenta di rideterminare la nozione di soggettività all'altezza del contemporaneo e delle forme mutate che il trascendentale in esso assume.

## V. Politiche dell'ecoità

Se si assume l'indicazione foucaultiana secondo la quale «dobbiamo promuovere nuove forme di soggettività rifiutando il tipo di individualità che ci è stato imposto per tanti secoli» (Foucault 1985, 9-10), si possono forse capire meglio il significato e il valore che una riflessione sulle forme di soggettivazione potrebbe assumere nel dibattito filosofico e culturale contemporaneo. È allora tanto legittimo quanto opportuno chiedersi quali siano le prospettive aperte da tale riflessione all'interno dell'attuale



discorso filosofico-scientifico. Provo qui ad abbozzarne qualcuna, senza alcuna presunzione di esaustività e con l'unico intento di suggerire delle linee di ricerca.

Nella prospettiva che si è cercato di delineare, questa nuova forma di soggettività – che potremmo indicare, in opposizione all'egoità che caratterizza l'istanza trascendentale classicamente intesa, con il termine *ecoità* – non indica tanto un concetto o una nozione quanto un dispositivo logico che rinvia ad una *prassi*. Le forme di soggettivazione cui questo termine rimanda cessano di costituire un mero dato di partenza, un presupposto fondativo o un postulato empirico, per divenire invece delle pratiche, risultati metastabili di processi, prodotti in costante divenire di una serie di eventi, esiti metamorfici di un reticolo di concatenamenti (sociali, politici, linguistici, artistici) che investono ogni aspetto della vita e dell'esperienza. Ciò induce a ripensare in profondità anche la nozione di Politica. Come suggerisce Rametta, a partire da un'idea che ritroviamo espressa con forza nel pensiero di Deleuze, appare necessario abbandonare lo strumentario politico della modernità, fondato sull'idea di individuo e sul meccanismo della rappresentanza, per cominciare a pensare al politico come alla dimensione della giurisprudenza, intesa come

politica dei casi e delle circostanze [che] non può prescindere [...] dai contesti istituzionali all'interno dei quali viene ad operare, ma assume questi come per principio temporanei e modificabili. Soprattutto, li assume come terreno di articolazione e d'innesto di relazioni multiple e complesse, variegata e plurali. Una politica pensata [dunque] come esercizio collettivo di giurisprudenza, che implica [...] la capacità di costruire associazioni, di dare a queste ultime forme di durata più o meno estesa per il tramite di istituzioni, ma senza più un orizzonte che assuma la statualità come proprio *telos* (Rametta 2021, 52-53).

Non più, quindi, una politica degli individui e della rappresentanza, ma una giurisprudenza che abbia come proprie costituenti fondamentali le *ecoità* e il principio del comune, intendendo con questo non qualcosa che è in comune, ma qualcosa che si *fa* in comune ovvero, in ultima istanza, una *prassi*. [6] «A tal proposito», osserva Massimiliano Guareschi in relazione a Deleuze,

Deleuze introduce il concetto di *dividualità*, per indicare come le individuazioni trovino la loro ragion d'essere non nella chiusura di un processo ma in una perpetua apertura, attraverso la segmentazione dell'individuale, o supposto tale, in una pluralità di linee di fuga che aprono all'emissione di nuove singolarità, alla definizione di sempre diverse soglie di consistenza. Il dividuale come potenza di divisione che è allo stesso tempo potenza di composizione, trasversale e svincolata da ogni ripartizione in ambiti prefissati (Guareschi 2001, 277-278).

[6] A pagina 44 del medesimo testo, Bonneuil e Fressoz citano proprio la prospettiva deleuziana come particolarmente produttiva per superare il dualismo tra natura e società e per evidenziarne il rapporto di profonda interconnessione.

*Ecoità* dunque, in primo luogo, come destrutturazione dinamica del soggetto egoico-identitario, come prassi di un sé non più psicologicamente inteso, quale istanza privata e individuale, ma concepito come radicalmente impersonale, semplice indice linguistico di *una* cosa tra le altre. Una cura di sé che lungi dall'indicare un esercizio privato e intimistico si apre e si disperde in uno spazio tutto esteriore, sulla superficie di ciò che Deleuze e Guattari chiamano “piano d'immanenza” o di “consistenza”.

Un altro aspetto del concetto di ecoità che andrebbe ulteriormente interrogato è quindi il suo carattere di radicale *esteriorità*. Non c'è alcuno spazio interno, alcun nucleo sommerso, nascosto, velato, al cuore dell'ecoità; di conseguenza, perde di senso ogni ricerca di un significato profondo, di un'interpretazione, di un senso. "Ecoità" designa infatti una forma di soggettivazione tutta esposta sulla superficie, tutta dispiegata nella rizomatica complessità dei concatenamenti semiotici che si producono, di volta in volta, in un dato contesto. Per questo non ha alcun senso separare una dimensione privata da una dimensione sociale, una dimensione interiore da una dimensione esteriore, poiché l'ecoità è sempre necessariamente sociale, politica, giacché è l'istanza che circola e prolifera all'interno delle macchine semiotiche che, di volta in volta, si danno. Si tratterebbe di un mutamento di prospettiva radicale, di un cambiamento di percezione che comporta un rapporto essenzialmente altro con l'ambiente in cui, in quanto ecoità, ci si trova inseriti. È ancora Deleuze a fornire un'indicazione in tal senso, allorché – definendo nel suo abecedario la nozione di *gauche* – suggerisce come si tratti di una diversa modalità percettiva: «si dice che i giapponesi percepiscono così. Non percepiscono come noi, ma percepiscono prima di tutto la circonferenza. Dunque direbbero: il mondo, il continente, mettiamo l'Europa, la Francia, la rue Bizerte...io. È un fenomeno di percezione». Si tratta di una suggestione che suggerisce una via per ripensare l'ecologia all'altezza del contemporaneo e delle nuove forme assunte dalla politica: eco-logia, dunque, non come un campo di battaglia settoriale che rimane interno all'orizzonte concettuale della modernità – cioè come riflessione sui limiti dello sviluppo umano – ma come un dispositivo che implica un ripensamento globale dei rapporti trascendentali che intercorrono tra soggettività intese come ecoità – impersonali e dunque collettive – e l'ambiente in cui esse si trovano a sussistere.

Il collettivo, di conseguenza, non passa per luoghi o istanze deputati a priori», osserva ancora Guareschi, «ma insiste nelle plurime individuazioni che lo esprimono, nella produzione di singolarità, di processi di singolarizzazione che coinvolgono uomini e macchine, animali e vegetali, organico e inorganico, parole e cose, attraverso le innumerevoli composizioni rese possibili dalle intersezioni del dividuale (Guareschi 2001, 278).

Si tratterebbe allora di vedere i possibili legami che una filosofia dell'ecoità potrebbe intrattenere con le dinamiche concrete, le tendenze effettive e le pratiche reali che animano l'orizzonte politico contemporaneo. Si può costatare, ad esempio, come una soggettività *singularizzata*, ovvero concepita come un'ecoità, dunque *intrinsecamente* e costitutivamente sociale, immanente, plurale, impersonale, possa occupare un ruolo di primo piano rispetto ad uno dei grandi temi politici che animano la discussione contemporanea, ovvero la questione relativa ai beni comuni, al loro statuto e, eventualmente, alla loro difesa. [7] «Il comune», infatti, «si configura come istituzione dell'indisponibile, cioè come creazione di un rapporto giuridico con gli uomini e con le cose fondato *non sull'appropriazione ma sull'uso*, e che funge da chiave di volta del progetto emancipativo» (Coccoli 2015, 183). «Tutto ciò», osserva ancora Coccoli, «ha evidenti ricadute sul piano dei processi di soggettivazione» (Coccoli 2015, 183).

[7] Sulla centralità del tema della proprietà privata e dello statuto dei beni comuni nella contemporaneità si veda anche Bensaïd (2009).

L'ecoità – in quanto forma di soggettivazione che rifugge il “dispositivo proprietario” tipico dei processi di individuazione moderna [8] e il modello gnoseologico assimilativo-alimentare che ne sta alla base – si afferma esattamente come pratica radicalmente collettiva in quanto intrinsecamente impersonale. Ciò che la caratterizza, in primo luogo, è una cifra di radicale *indisponibilità* e di intrinseca *apertura*: *indisponibile*, giacché estrinseca rispetto ad ogni logica del possesso, *aperta*, in quanto costantemente riarticolantesi sulla base di concatenamenti macchinici in cui si inserisce e che, a loro volta, retroagiscono sulla sua stessa configurazione.

In questo senso, la nozione di ecoità assume i tratti tipici di un *bene comune* e, anzi, appare come *il bene comune* fondamentale, nella misura in cui costituisce tanto *l'indisponibile* quanto *l'aperto* per eccellenza poiché, nell'ultima delle metamorfosi assunte dal pensiero trascendentale nel corso del suo sviluppo storico, essa diviene il centro di un dispositivo trascendentale che giunge a definire le condizioni di possibilità di un paradigma filosofico radicalmente alternativo a quello rappresentativo-assimilativo e di una prassi politica altra rispetto a quella prescritta dai dispositivi di *governance* tipici dell'ordine neo-liberale. «La razionalità del comune», scrive infatti Coccoli,

[8] L'espressione “dispositivo proprietario” rinvia alla proprietà «non solo e non tanto sotto il suo profilo giuridico e normativo, ma soprattutto in quanto *point de capitan* di un plesso governamentale articolato finalizzato alla creazione e all'implementazione di un particolare stile di condotta, per cui il soggetto è spinto ad autorappresentarsi come possessore di beni (materiali o simbolici) e a far coincidere senza resti il proprio desiderio con la ricerca incessante del loro accrescimento, impegnando tempo, risorse e lavoro nella gara competitiva per la soddisfazione del proprio interesse personale. Sono, questi, i tratti basilari di una costellazione soggettiva che va dal moderno individuo possessivo al più tardo *homo oeconomicus*, e i cui elementi costitutivi affiorano e vengono a sistema in epoche e in momenti successivi» (Coccoli 2015, 169-170).

lega in un unico movimento l'ideazione di nuove istituzioni di autogoverno democratico e la produzione istituzionale di soggettività non-proprietarie, il cui *ethos* riposa cioè non sull'uso esclusivo delle cose comuni ma, al contrario, sulla loro condivisione e sulla partecipazione attiva alla loro amministrazione collettiva. Com'è evidente, un soggetto di questo tipo risulta doppiamente indisponibile: indisponibile ai meccanismi di legittimazione tecnocratica della *governance* neoliberale, ma indisponibile anche a un ritorno alle vecchie forme – peraltro ormai sempre più vuote – della democrazia rappresentativa. E se questo pone forse più questioni di quante non ne risolve è indubbio che la strada per un ripensamento teorico e pratico del progetto democratico passi anche di qui (Coccoli 2015, 184).

159

## VI. Conclusioni

L'ipotesi che si è cercato di presentare è quella secondo la quale non vi è vera uscita dalla crisi ecologica e antropocena senza un ripensamento critico delle nozioni di soggetto e di *anthropos*, nonché delle strutture economico-produttive oggi dominanti, dei modelli di socializzazione che vi sono connessi e delle relative forme di *governance* politica e di ordinamento giuridico. Si tratterebbe cioè di ripensare l'ecologia in profondità, all'altezza del contemporaneo e dei suoi assetti filosofico-politici: ecologia dunque non come un campo di battaglia settoriale che rimane interno all'orizzonte concettuale della modernità, ma come piano discorsivo che implica un ripensamento trascendentale dei rapporti costitutivi che intercorrono tra i “processi di soggettivazione geologici” e le complesse reti eco-sistemiche in cui essi si trovano in vario modo inseriti.

## Bibliografia

- Bensaïd, D. (2009). *Gli spossessati. Proprietà, diritto dei poveri e beni comuni*. Trad. It. A. Pardi. Verona: Ombre corte.
- Bonneuil, C. & Fressoz, J.B. (2019). *La terra, la storia e noi. L'evento antropocene*. Trad. It. A. Accattoli, A. Grechi. Roma: Treccani.
- Borrelli, G. (2015). Per una democrazia del comune. Processi di soggettivazione e trasformazioni governamentali all'epoca della mondializzazione. In A. Arienzo & G. Borrelli (a cura di). *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune. Lavoro, singolarità, desiderio*. Napoli: Cronopio, 185-229.
- Coccoli, L. (2015). Il comune contro la proprietà. Spunti per una critica democratica del dispositivo proprietario. In A. Arienzo & G. Borrelli (a cura di). *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune. Lavoro, singolarità, desiderio*. Napoli: Cronopio, 167-184.
- Deleuze, G. (2000). Poscritto sulle società di controllo. In G. Deleuze. *Pourparler*. Trad. It. S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet, 234-241.
- Esposito, R. (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1985). *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*. Trad. It. F. Polidori. *Aut Aut*, 205, 2-10.
- Id. (2007). *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Trad. it. E.A. Panaitescu. Milano: Rizzoli.
- González da Molina, M. & Toledo, V.M. (a cura di). (2014). *The Social Metabolism. A Socio-Ecological Theory of Historical Change*. Cham: Springer.
- Grigenti, F. (2012). *Filosofia e tecnologia. La macchina I (Germania 1870-1960)*. Padova: Cleup.
- Guareschi, M. (2001). Singolarità/singularizzazione. In A. Zanini & U. Fadini (a cura di). *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*. Milano: Feltrinelli, 273-278.
- Lebert, D. & Vercellone, C. (2006). Il ruolo della conoscenza nella dinamica di lungo periodo del capitalismo: l'ipotesi del capitalismo cognitivo (19-39). In C. Vercellone. (a cura di). *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*. Roma: Manifestolibri.
- Molinar Min, C. & Piatti, G. (a cura di). (2016). L'impersonale. Prospettive e implicazioni. *Philosophy Kitchen*, 5, 7-13.
- Rametta, G. (a cura di). (2008). *Metamorfosi del trascendentale I. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Padova: Cleup;
- Id. (a cura di) (2012). *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Padova: Cleup 2012;
- Id. (2015). The Transcendental and its Metamorphoses in Modern Thinking. Fichte to Deleuze (through Husserl). *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, special issue 1(1), 137-152.
- Id. (2021). Giurisprudenza. In AA.VV *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*. Roma: Castelvecchi.
- Redclift, M.R. & Woodgate, G. (a cura di). (1997). *The International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham-Northampton: Edward Elgar.
- Rouvroy, A. & Berns, T. (2013). Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation? *Réseaux*, 1, 177, 163-196.
- Sartre, J.P. (1963). Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità. In J.P. Sartre, *Che cos'è la letteratura?* (279-282). Trad. It. D. Tarizzo [et al]. Milano: Il Saggiatore.
- Stiegler, B. (2018). *La società automatica. Vol. 1. L'avvenire del lavoro*. A cura di I Pelgrefi, P. Vignola, S. Baranzoni. Milano: Meltemi.
- Wolfe, C. (2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.