

Postfazione a *La ragione ecologica*

Manlio Iofrida

Questo nuovo libro di Stefano Righetti, che segue di solo un anno la sua *Etica dello spazio*¹, non costituisce il secondo volume, già annunciato, di quell'impegnativo lavoro di ricostruzione storico-teoretica del carattere temporale della *ratio* occidentale (un lavoro che, come i lettori ricorderanno, si fermava a Hegel, e che dunque attende di essere continuato fino ai giorni nostri), ma si presenta, a prima vista, come un'appendice politica di esso, come un chiarimento, meno concettualmente impegnativo, delle sue conseguenze etiche e pratiche – del fatto che quel progetto sbocca nella prospettiva, come recita il titolo del volume, di una *ragione ecologica*: in realtà, si è (piacevolmente) spiazzati nel constatare che, pur tenendo fede a tale impostazione, l'autore compie degli approfondimenti, e anche delle correzioni di tiro tutt'altro che secondarie delle tesi precedentemente sviluppate: Gorz, Lyotard e il postmoderno, la questione del soggetto, la teoria dei sistemi e Bateson, il rapporto fra filosofia e letteratura, i possibili risvolti ecologici della tematica “stoica” dell'ultimo Foucault sono i punti fondamentali sui quali si sviluppano le nuove riflessioni di Righetti, e che ora brevemente prenderò in considerazione.

Perché è importante, innanzitutto, ritornare oggi su Gorz, Lyotard e la questione del postmoderno? Per rispondere a questa domanda va fatta un'importante considerazione sul nostro presente e sulle nuove necessità che esso impone. L'anno che è trascorso, il 2016, sarà infatti ricordato certamente come un anno cruciale nella storia più recente: il brusco congedo degli inglesi dall'Europa a egemonia tedesca, la traumatica vittoria elettorale di Donald Trump negli USA, il violento rigetto nei confronti di Matteo Renzi che hanno dimostrato gli italiani votando no al referendum, ma, cosa non meno importante, il definitivo instaurarsi di una prospettiva di crisi e di stagnazione nell'economia mondiale segnano la fine di una fase storica che si era aperta nell'89, con la caduta del Muro e il successivo crollo dell'URSS, e impongono non solo la necessità di un ripensamento teoretico del nostro presente, *ma anche l'esigenza di riannodare dei fili di senso con la storia che ci sta alle spalle, e in particolare con quella della seconda metà del Novecento*. Mi spingo a dire che questa esigenza metodologica, che si fa immediatamente politica, di ritrovare uno spessore di considerazione storica – dopo i deliri della post-storia che l'epoca precedente ci aveva consegnato – è quella più importante che ci proviene da questo libro.

Nello specifico, su Gorz, Lyotard e il postmoderno (che sono l'argomento del primo capitolo): Righetti torna appunto a quell'Ottantanove, alle disillusioni e alle illusioni che esso generò, per ricostruire come emerse prepotentemente in quegli anni, che erano anche quelli dell'incidente di Chernobyl, una prospettiva ecologica che era in realtà viziata alla radice; parliamo del modello che possiamo a ragione definire social-liberista, perché derivato dalla confluenza di fatto fra la parte maggioritaria della socialdemocrazia internazionale e il delirio produttivistico che sta dietro al modello neoliberista. In questo senso, la convergenza fra le tesi sul lavoro allora sostenute da Gorz e la prospettiva postmoderna di Lyotard, genialmente anticipate dal filosofo dieci anni prima, è decisiva: il modello ecologico che ne è derivato si basava infatti sull'illusione (che è anche del pensiero operaista e della sua tematica del *General Intellect*) che la riduzione del lavoro al suo aspetto di progettazione immateriale (via l'informatizzazione del processo produttivo) fosse la via per pensare una nuova relazione, non possessiva, non “di prestazione”, non prometeica, con la natura.

¹ Stefano Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio delle temporalità nella produzione occidentale*, Milano, Mimesis, 2015.

Righetti fa notare (ed è un fatto che caratterizza le discussioni anche dei giorni nostri, e in particolare le impostazioni delle correnti socialiste su questi argomenti) che, in questo modo, l'imperativo della crescita, che è il nocciolo duro della *ratio* occidentale e della sua distruttività nei confronti della natura, veniva lasciato intatto. Solo una riconsiderazione, insieme storica e teorica, del momento cruciale che fu l'89, può permettere di delineare, nel nostro presente, la prospettiva di una ragione ecologica che sia meno subalterna al progetto capitalistico occidentale: il che significa anche che essa deve necessariamente essere assai più radicale di quanto non fosse stata prospettata allora, o meglio: che essa debba essere *qualitativamente differente*. Il punto cardinale di tale rottura qualitativa deve essere la contestazione dell'idea che natura, corpo, materialità siano stati fagocitati e annullati definitivamente, come recita ancora l'ideologia instauratasi negli anni ottanta e dura ancora a morire, che vide il convergere di ermeneutica heideggeriana, poststrutturalismo francese, non a caso compattatosi proprio negli Stati Uniti come *French Theory*, *linguistic turn* di stampo wittgensteiniano, operaismo di stampo negriano e correnti di femminismo di stampo ipercostruttivistico, che oggi hanno dato luogo a visioni del *Post-human* del genere di quelle sostenute dalla Braidotti. Nella prospettiva della ragione ecologica perseguita da Righetti, e tenendo conto anche di quanto emergeva dal precedente *Etica dello spazio*, tutta questa ideologia è in stretta continuità con quell'annichilimento della materia, della natura e dello spazio che fu tipica dell'idealismo tedesco, per molti versi massima espressione – come appunto quel libro precedente convincentemente argomentava – del produttivismo occidentale.

Un altro punto molto importante che riceve nel libro nuovi sviluppi è la questione del soggetto (secondo capitolo); anche qui, un'opportuna ricostruzione storica aiuta a mettere a fuoco il nostro presente. Righetti parte naturalmente dalla constatazione (che fu già del Merleau-Ponty storico della filosofia: cfr. le pagine di *Scoperta della soggettività*²) del carattere *moderno e occidentale* della soggettività: che è, innanzitutto, quella che sorge col dualismo mente-corpo di Cartesio, ed è, dunque, costitutivamente antiecologica. Qui, una prima grande svolta furono gli anni Sessanta, che videro l'affacciarsi alla storia dei popoli del Terzo Mondo; ma non c'è dubbio che la critica del soggetto occidentale che fu allora sviluppata sia stata segnata da profonde ambiguità: la negazione del soggetto da parte dello strutturalismo e del poststrutturalismo, sotto l'egida (complice) di un certo Heidegger, fu vera gloria? O fu un modo per continuare a prospettare l'egemonia del soggetto occidentale e capitalistico? Osserva in proposito l'autore:

La scoperta del marxismo, del freudismo, della fenomenologia e dello strutturalismo, e cioè la scoperta che il soggetto non è poi così libero come crede di essere; che la sua libertà risponde a principi strutturati nell'ordine della cultura e del potere, non ne ha messa peraltro in crisi l'arroganza e, tanto meno, quella del suo principio produttivo; semmai, questo è servito da ultimo a rilanciarne il mito della libertà, contro le stesse strutture d'ordine (inconscie e reali) che ne condizionano l'identità a livello sociale e politico, come accade, per esempio, in Deleuze.³

Lo stesso testo di Merleau-Ponty a cui mi riferivo prima manifesta, nelle sue oscillazioni, una difficoltà teorica che forse solo oggi possiamo porci il compito di sciogliere in modo più articolato: per un lato, il filosofo sembra accettare la lezione heideggeriana del carattere metafisico, e dunque datato e destinato alla scomparsa, della nozione di soggetto; per l'altro, afferma con decisione che la soggettività rappresenta il termine di un percorso che può essere sottoposto a critica, ma da cui non si può tornare indietro.⁴ È in questo senso che si muove Righetti, che è ben consapevole che la ragione ecologica non può certo fare a meno del concetto di soggettività, anche se essa deve porsi il

2 M. Merleau-Ponty, *Segni* (1960), tr. it. Milano, net, 2003, pp. 201 e sgg.

3 Cfr. *infra*, p. 55.

4 Cfr Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 204; del resto, anche in questa seconda posizione si può sentire l'eco, in Merleau-Ponty, della meditazione heideggeriana sul carattere destinale e irrevocabile della metafisica.

problema della sua trasformazione profonda, specie dal punto di vista della sua relazione con la natura. Anche se non è nel breve spazio di questa postfazione che può essere affrontato un problema così complesso, mi sembra evidente che, da tale nuovo punto di vista, il punto non possa essere quello di una negazione del soggetto (che, fra l'altro, negli anni Settanta e Ottanta ha avuto spesso dei risvolti collettivistici che oggi sono del tutto superati), come nelle posizioni di Derrida, di Deleuze e del Foucault de *Le parole e le cose* fu prospettato, ma del suo ripensamento sulla base del riferimento alla *questione del vivente*, che per l'ecologia è assolutamente centrale: la critica al meccanicismo nel campo del mondo della vita, che è così centrale in Canguilhem e, ovviamente, anche in altri aspetti e altre fasi del pensiero di Foucault, implica che al vitale sia riconosciuta una forma di soggettività non dualistica, non separata dal corpo e dalla materia e non prometeica e temporalizzante. In questo senso, l'identificazione operata da Edgar Morin fra vita e soggetto, il riconoscimento che anche alle forme più elementari di vita deve essere riconosciuto un momento, per quanto elementare, di soggettività, rimane, nell'ambito della riflessione più recente, un momento alto di confronto e di riferimento⁵. È a partire da questo radicamento di una soggettività diversa da quella occidentale nel corpo e nella materia (che è la prospettiva verso cui si muove anche Righetti: cfr. pp. 63-64) che poi andranno affrontate le questioni : 1) di come una forma di vita più complessa come quella umana, in quanto dotata del linguaggio, si rapportano a questo momento incarnato della soggettività⁶; 2) di come questo aspetto ontogenetico, strutturale, biologico si articoli e si connetta con un problema storico: quello del sorgere della razionalità occidentale e capitalistica e del costituirsi, che è correlativo e contemporaneo, della scienza moderna. Su questa strada non è allora possibile usufruire del tesoro di riflessioni, non del Foucault de *Le parole e le cose*, ma della *Storia della sessualità* 2 e 3, cioè del Foucault, per così dire, greco? È quanto io vado da tempo sostenendo, ma su cui converge, attraverso un percorso originale e autonomo, anche Righetti, che così argomenta:

Dobbiamo ammettere, d'altro canto, che Foucault ha cercato di dare al tema del soggetto una risposta alternativa [rispetto a quella del poststrutturalismo degli anni Sessanta e dei primi anni Settanta; NDR], recuperando l'etica stoica e cinica (ma i cinici e gli stoici, come avverte Giovenale, non sono diversi se non per la tunica). Alla luce del poi (e cioè dell'oggi) l'etica stoica impone al soggetto cartesiano e all'anima cristiana una doppia riduzione: riporta il soggetto all'interno della finitezza e lo pone di fronte alla consapevolezza del proprio limite.⁷

Anche se lo statuto del concetto di natura e di corporeità rimane in Foucault assai problematico, non mi pare dubbio che il ripensamento complessivo della questione della soggettività, che è un compito urgente di un punto di vista ecologico, debba includere almeno alcuni aspetti essenziali della riscoperta foucaultiana della nozione di soggettività – ma altrettanto indubbio è che anche un altro asse fondamentale di tutto il suo lavoro, quello dello statuto della verità (e del conseguente statuto del sapere scientifico), debba essere raccolto e connesso con essi nell'ambito di tale ripensamento. Fra la questione di un soggetto ecologico e la riflessione foucaultiana sull'Illuminismo, in altri termini, è aperto un importante cantiere di lavoro per la riflessione filosofica. E che si tratti di un punto fondamentale, anche e soprattutto dal punto di vista politico è quello che dice lo stesso Righetti:

⁵ Su questo punto cfr. specialmente E. Morin, *La vie de la vie*, Paris, Seuil, 1980, pp. 222-3.

⁶ Inutile ricordare come la riflessione ultima di Merleau-Ponty sia in gran parte dedicata a questa questione della relazione fra logos incarnato e logos linguistico, cosiddetto "superiore" o astratto; in altri termini: il problema dell'ultimo Merleau-Ponty (già a partire dal 1953-4) è come si debba concepire l'idealità sulla base del tema del logos incarnato).

⁷ Cfr. *infra*, pp. 55-56.

La 'ragione ecologica' è chiamata, in questo senso, ad assumersi il rischio di una molteplice inversione dei valori: rispetto al principio della superiorità umana e al suo rapporto con l'ambiente; rispetto allo sfruttamento indiscriminato e al disprezzo delle altre forme viventi, che tale principio giustifica e asseconda, nonché alla distruzione degli habitat in cui la vita prende forma ed esistenza; e, ancora, rispetto al sovrappopolamento umano (così necessario al mercato e alle guerre di religione); alla pulsione produttiva del soggetto, organizzata nella forma temporale del lavoro e incrementata dal capitale. Per dirla con Marcuse, «solo una nuova qualità di vita può porre termine alla lunga serie di società formate sullo sfruttamento»: ma «la liberazione presuppone lo sviluppo di una coscienza radicalmente diversa (una vera contro-coscienza)».⁸

A questo tema della soggettività se ne connette un altro, fondamentale, che Righetti ha il merito di rimettere al centro dell'attenzione: il rapporto fra filosofia e letteratura. Anche qui, il discorso si apre a una riconsiderazione storica: la questione del rapporto fra filosofia e linguaggio rimanda per un lato alla lezione dello Heidegger successivo alla 'svolta', per l'altro alla ricezione che di essa fu fatta nel secondo dopoguerra. L'autore non è tenero verso il filosofo tedesco: il modo con cui, nel suo pensiero, si annodano la questione del linguaggio e quello dello statuto della soggettività non dà a suo modo di vedere molto scampo alla soggettività come singolarità; il singolo deve piegarsi alla dettatura dell'Essere. Ora, il problema è che fu proprio questo heideggerismo lo sfondo del poststrutturalismo degli anni Sessanta – del Derrida della *Scrittura e la differenza*, del Foucault de *Le parole e le cose*, del Deleuze di *Differenza e ripetizione*, di *Logica del senso* e di *Che cos'è lo strutturalismo*: il *fuori*, l'ordine del discorso, l'essere del linguaggio, la *différance* furono tutti concetti lanciati sotto l'egida della negazione della soggettività. Eppure, nota Righetti, gli anni 60 furono gli anni dei diritti individuali, di grandi lotte collettive che avevano però come obiettivo la difesa della singolarità – e questo è ben presente nella batteria di concetti filosofici appena citati. Non c'è dubbio che qui venga allo scoperto un nodo ancora da sciogliere, nella riconsiderazione di quel che avvenne allora e nella riflessione teoretica di oggi: e non è un caso che Righetti, nel constatare questo limite del pensiero poststrutturalista, faccia poi ricorso, per colmare la lacuna, proprio a quel Merleau-Ponty e a quell'impostazione fenomenologica che la generazione poststrutturalista aveva avuto l'illusione un po' presuntuosa di poter tagliare.

È nel Merleau-Ponty che apre i suoi corsi al *Collège de France* con una riflessione sul problema dell'espressione e del linguaggio che troviamo gli strumenti filosofici per pensare il problema dell'interumano e delle struttura non nella chiave di un *fuori* impersonale, ma secondo quella logica di strutture incarnate – di un *logos* incarnato – che è oltre la contrapposizione tradizionale di individuale e collettivo e che permette di pensare un'intersoggettività che non elide la singolarità di ciascuno di noi: qui l'espressione non è più il calare di una parola dall'alto, ma un momento di creatività individuale che, nell'atto stesso in cui si compie, si apre all'altro senza perdersi in esso. Era, lo sappiamo, il tema husserliano della *Stiftung* che il filosofo francese veniva elaborando nella sua riflessione sull'espressione pittorica e letteraria, da *Il linguaggio e le voci del silenzio* all'incompiuto *Il visibile e l'invisibile*; ed era un modo per declinare uno strutturalismo che era pensato secondo una logica del corpo (il linguaggio era pensato da Merleau-Ponty sul modello della *Gestalt* dei nostri meccanismi percettivi e non viceversa). Giustamente Righetti rivendica la necessità di ripensare il problema del rapporto fra filosofia e letteratura sulla base del radicamento del linguaggio e in generale del fenomeno dell'espressione nel nostro corpo. E qui viene in mente una connessione storica che l'autore non esplicita, ma che ci pare un complemento essenziale del suo discorso – e su questo punto concluderò queste mie poche righe di postfazione.

La questione del rapporto fra filosofia e letteratura dominò la scena culturale occidentale anche in un momento successivo a quello degli anni Sessanta: di nuovo viene in gioco Lyotard, di nuovo si tratta del postmoderno e dei cruciali anni Ottanta e Novanta dello scorso secolo. Nella crisi che investì allora un modo tradizionale di far filosofia che era ripetuto, nonostante le sue pretese di rivoluzione totale, anche dalla filosofia analitica, in quella che Aldo Giorgio Gargani chiamò *la*

⁸ Cfr. *infra*, pp. 60-61.

*crisi della ragione*⁹, tornò a riproporsi, e in modo alto, la questione di una connessione essenziale fra ricerca filosofica e ricerca letteraria; ma spesso (per quanto riguarda Gargani, si trattò solo di una breve stagione) ciò avvenne sotto la veste di una riduzione del filosofico al letterario; e ciò condusse a ribadire quell'egemonia del modello linguistico, quell'ontologia del linguaggio che ha costituito l'ostacolo maggiore, per il pensiero poststrutturalistico, e anche per la grande prospettiva aperta dal pensiero di Gargani, a una rottura del modello culturalistico e prometeico occidentale: è solo connettendo la questione del rapporto fra filosofia e letteratura a quella della corporeità come radice del momento espressivo che si potranno sciogliere le ambiguità di questi filoni di pensiero che rappresentano quanto di meglio abbiamo alle nostre spalle nell'ultimo mezzo secolo; allora si vedrà che, riconducendo sia l'elaborazione filosofica che quella letteraria alla loro comune radice espressiva, non si tratterà di postulare dei riduzionismi fra l'uno o l'altro di questi momenti – e in particolare, non sarà messa in dubbio l'autonomia relativa di un momento filosofico che, secondo l'indicazione di Merleau-Ponty, non poteva rinnovarsi che sfruttando le nuove risorse espressive che vari settori della ricerca artistica contemporanea stavano mobilitando. È su questa strada – che potremmo dire di una soluzione ecologica alla questione del rapporto filosofia-letteratura – che ci spinge la ricerca che Stefano Righetti sviluppa fin dall' *Etica dello spazio* e che continua con ulteriori, originali sviluppi in questo libro.

Cfr. AA.VV., *La crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cura di A.G. Gargani, Torino, Einaudi, 1979; ma fondamentale è anche il precedente A.G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Torino, Einaudi, 1975 (recentemente ristampato da Mimesis con una prefazione di A.I. Davidson).