

Una prospettiva ecologica: tecnica, natura, gioco

Manlio Iofrida

manlio.iofrida@unibo.it

Officine Filosofiche

www.officinefilosofiche.it

– CORPO
– NATURA

– TECNICA
– GIOCO

– STORIA

243

La questione ecologica si è imposta a *Officine Filosofiche* poco tempo dopo il costituirsi del gruppo; ricostruirne brevemente la storia da questo punto di vista può servire a far capire qual è il profilo preciso del discorso sull'ecologia che abbiamo maturato.

Officine è nata, poco oltre la metà del primo decennio del 2000, da studiosi e posizioni che avevano in comune la profonda insoddisfazione per la situazione culturale e politica del momento: culturalmente, eravamo ancora immersi in un postmoderno che aveva perso completamente il senso originario e i riferimenti storici che ne avevano determinato la nascita; da parte francese, le filosofie poststrutturalistiche, che erano state più o meno risucchiate nell'ideologia postmoderna, scomparsi i loro principali esponenti, si trasformavano gradualmente in nuovi settori del sapere accademico; da parte tedesca, il radicalismo della Scuola di Francoforte si era, con la seconda generazione, del tutto smorzato e diluito nel trascendentalismo comunicativo di Habermas e nella teoria del riconoscimento di Honneth. Sul piano politico, dopo la radicale crisi del marxismo della seconda metà degli anni Settanta, dopo la sconfitta della classe operaia e delle classi subalterne e l'avvento del neoliberismo, la mancanza di una teoria critica e di una filosofia critica, l'impallidirsi della fiducia nella storia, non come luogo di apocalittici rivolgimenti, ma come campo di elaborazione di quelle che Gargani definì nuove "forme di vita", appariva totale, proprio mentre la situazione cominciava a segnare l'incrinarsi del dominio unico americano, prima con l'attentato alle Torri Gemelle del 2001 e poi con la grande crisi economica del 2007. È allora che ha cominciato ad apparire chiaro, retrospettivamente, cosa fosse stato il postmoderno – anche al

di là della coscienza dei suoi protagonisti – e quale nuova lettura del presente i recenti avvenimenti imponessero.

Con la caduta del Muro, è noto, finì un'epoca durata settant'anni, quella in cui il mondo capitalistico aveva di fronte un suo "altro" e questo "altro", sebbene criticabilissimo da tanti punti di vista, *in primis* da quello dei diritti umani, permetteva a chi stava al di qua della Cortina di Ferro di pensare che il capitalismo non era una necessità storica, un fenomeno naturale, ma una possibilità storica fra altre che erano costruibili e disponibili. Da allora, avemmo il dominio di una potenza unica, di una razionalità unica e assolutamente indiscutibile. Due sono i libri che hanno segnato quest'epoca e che, in forma estrema, ma chiara, ne hanno delineato i contorni: *La fine della storia e l'ultimo uomo* di Francis Fukuyama (1992) e *La condizione postmoderna* di Jean-François Lyotard (1981); il primo dichiarava, riprendendo la lezione di (un certo) Hegel, che la ragione era ormai del tutto dispiegata nel mondo e aveva assunto le forme e le vesti della democrazia liberale statunitense; il secondo affermava che la modernità, con le sue prospettive emancipative, era finita, perché la struttura del capitalismo era del tutto mutata: la produzione di merci materiali sarebbe stata rapidamente sostituita da quella dei linguaggi e delle merci informatiche, il lavoro materiale stava scomparendo, sostituito dal lavoro computerizzato e intellettuale, il mondo intero era ormai ridotto a linguaggio e questo era il nuovo terreno su cui doveva confrontarsi la sinistra. Fu su queste basi che emerse, fra Stati Uniti e Inghilterra, la prospettiva della "terza via", teorizzata da Giddens e messa in pratica da Blair e da Clinton, prospettiva che liquidava il keynesismo e la socialdemocrazia classica e che allineava al neoliberalismo anche i partiti tradizionali della sinistra.

Faccio subito notare che l'ecologia, la terra, il corpo non esistevano in queste prospettive: piuttosto, c'erano il predominio assoluto del linguaggio, la secondarietà del corpo, l'oblio del fatto che viviamo in un contesto naturale che dobbiamo rispettare, l'idea che si possa fare a meno del lavoro.

Il centro del postmoderno, il suo carattere fondamentale non era stato dunque la questione della fine della storia nel senso di Fukuyama, o della fine delle ideologie, o della fine del fordismo con l'avvento di quella che Vattimo chiamò "la società trasparente", ma (non certo in tutto, ma per molti aspetti fondamentali) una bolla tecnologica e ideologica che copriva e oscurava il senso vero della crisi che si stava vivendo alla metà degli anni Settanta, quando, insieme al fordismo, era entrato in crisi il modello dei Trenta Gloriosi e, con esso, l'intero ciclo della storia mondiale che era iniziato fra fine Settecento e primo Ottocento, con la rivoluzione industriale e con le rivoluzioni americana e francese. Il postmoderno aveva concentrato tutta l'attenzione sulla crisi della rivoluzione in senso politico – sulla crisi della rivoluzione francese e della rivoluzione sovietica; dietro questo, era la crisi della rivoluzione industriale che dimostrava di essere il filo rosso degli eventi degli ultimi decenni. Marxismo, strutturalismo, poststrutturalismo, postmoderno e ovviamente neoliberalismo e blairismo apparivano di colpo come dei paradigmi invecchiati, tutti cresciuti dentro un'epoca – quella della possibilità di uno sfruttamento infinito della natura – che volgeva alla fine. Solo i francofortesi – che una grossa parte del poststrutturalismo e tutto il postmoderno avevano voluto

seppellire – apparivano ancora dei punti di riferimento importanti per una nuova teoria critica che avesse nella crisi dell'industrialismo e del rapporto uomo-natura come si era istituito dal decollo del capitalismo il suo perno centrale.

A partire da qui, per noi si aprì una nuova visibilità sul tema del corpo e della natura, come le aveva delineate Merleau-Ponty prima dell'avventura poststrutturalista e postmoderna, ma anche delle tematiche ecosofiche di Deleuze (e Guattari): era sulla possibilità di costruire una società che avesse un nuovo rapporto con la natura che si giocava una nuova critica della civiltà occidentale. E questi modelli filosofici permettevano di inquadrare correttamente la serie di apporti sempre più notevoli che discipline e studiosi non istituzionalmente filosofici apportavano a un discorso critico: parlo dei temi della terra e della geograficità e di autori come Chakrabarty, Descola e Berque.

Ma soprattutto, essi permettevano di orientarsi in un campo – quello delle questioni ecologiche e ambientali – che in realtà era emerso fin dagli anni Settanta e in cui, tutt'oggi, regna la massima confusione: per un lato, nell'opinione corrente (non necessariamente nel senso comune più disarmato culturalmente, ma anche a livello giornalistico) l'ecologia è pensata come una disciplina scientifica, di cui non ci sarebbero che da diffondere al pubblico i risultati; per l'altro, vi è un continuo risorgere di una sorta di roussovismo endemico nella cultura occidentale, per cui l'ecologia significherebbe una sorta di ritorno a una qualche natura vergine *tout court* e un rifiuto della tecnica in senso assoluto. Come reazione comprensibile a queste posizioni, continua nella sinistra, sia quella più tradizionale che quella più radicale, una diffidenza verso le tematiche ecologiche, viste come espressione di ceti ricchi e borghesi, che sposterebbero l'attenzione dal vero tema, che è quello della diseguaglianza. Un esempio molto chiaro, in Italia, di tutto questo, sono state e sono le discussioni confuse e inconcludenti che si sono svolte su movimenti e questioni cruciali come il movimento No-Tav della Valtellina e l'Ilva di Taranto.

Qui di seguito, esporrò succintamente alcuni dei temi fondamentali che emergono dalla filosofia di Merleau-Ponty (ma altrettanto bene si potrebbe farlo a partire da alcuni concetti deleuziani o francofortesi, ivi compresa l'eredità benjaminiana) [1] e che permettono di costruire una nuova grammatica filosofica per pensare il nostro presente.

[1] Cfr. il lavoro di Fadini (2015; 2018).

L'idea di natura

Merleau-Ponty prospetta un'idea di natura come inerenza – non l'idea che esista una qualche natura vergine da recuperare o rispettare, ma l'idea che noi facciamo parte di un essere che non si riduce ai limiti del nostro attivismo; e che la cultura è sì azione, ma azione che presuppone un'appartenenza che alla nostra azione non si riduce, una passività (il modello di questa azione, come è noto, è per Merleau-Ponty la visione, in cui al momento attivo si affianca un momento di silenziosa contemplazione).

La natura di cui egli parla è *limite, resto, terrestrità, radicamento*; significa cioè che non possiamo illuderci che possiamo costruire tutto, che l'uomo possa rifare tutto dal nulla; esiste un fondo che dobbiamo rispettare, ma non si tratta di rinunciare a essere attivi, a costruire, si tratta piuttosto

di costruire altrimenti, in un modo che conservi i presupposti della nostra vita, cioè l'ambiente entro cui viviamo – che può e deve essere trasformato, ma a certe condizioni, entro certi limiti. Qui la lezione di Merleau-Ponty si sposa con quella di Gregory Bateson, che, in alcune opere di grandissimo rilievo sia scientifico che filosofico, ha proposto l'idea che alla freccia, cioè alla razionalità lineare, alla ragione strumentale tipicamente occidentale, dobbiamo affiancare il circolo, una razionalità circolare, fondata sul *feedback*, sistemica: [2] poiché la vita, l'essere vivente, come ci insegnano le scienze biologiche e la migliore filosofia del XX secolo, [3] non si spiegano con il determinismo della causa e dell'effetto univoci e lineari, ma sono altrettanto autoriferimento, retroazione, *feedback*, rapporto circolare e di rinvio reciproco fra essere vivente e ambiente. La natura, in questa prospettiva non è altro che un insieme di presupposti ambientali in cui ci dobbiamo inserire attivamente, in cui dobbiamo agire; che è come dire: non si tratta di negare l'industria, si tratta di farne una differente. [4]

Ma, prima di passare ad approfondire quest'ultimo tema, vorremmo sottolineare alcune conseguenze filosofiche di rilievo dell'impostazione dell'ecologia che abbiamo appena abbozzato. Proporre un'idea di natura come inerenza significa mettere in discussione un paradigma culturalistico, di prevalenza della cultura sulla natura, che nel Novecento ha significato niente meno che l'affermarsi del paradigma ermeneutico e linguistico: se si pensa a quanto essa pervada non solo gli studi filosofici, ma lo stesso senso comune, ci rendiamo conto della portata di rottura che comporta una proposta del paradigma del corpo. Ma, a monte del Novecento, è la rottura cartesiana del XVII secolo e il dualismo che si è instaurato nel "secolo di ferro" in cui ha decollato il capitalismo delle grandi monarchie nazionali a essere interrogato; mentre una nuova visibilità riceve da questo paradigma la modernizzazione italiana che va sotto il nome di Rinascimento, nella quale si erano delineati modelli non o meno dualistici del rapporto uomo-natura (Bruno, Campanella, fino a Vico; ma tutta la cultura figurativa che l'Italia impose al mondo sarebbe da ripensare da questo punto di vista).

Un'altra conseguenza immediata di questo è *una certa rivalutazione dello statuto del biologico* che ciò comporta: una certa antropologia filosofica novecentesca, ma già la stessa opera di Kant ci hanno abituato a una per così dire naturale frattura fra la cultura e il biologico. Alla fine del XIX secolo, la necessità di superare il positivismo ha spostato l'intera cultura europea nella stessa direzione culturalista che comporta istituire un mondo della cultura ormai del tutto libero da qualunque vincolo biologico. *Proporre l'idea di natura come inerenza significa opporsi radicalmente a questa soluzione idealistica e cercare di pensare un modello filosofico in cui il materiale, il terrestre, il vitale mantengono un loro ruolo.*

Tutto ciò, oltre a porre in questione radicalmente tutti i costruttivismi e le idee di tecnologizzazione integrale della natura, della vita e del corpo umano che girano anche in campo critico e radicale, ha un'ulteriore, fondamentale conseguenza filosofica: *questo modo di impostare il problema della natura e dell'ecologia rappresenta una ripresa del*

[2] Su questo tema cfr. il lavoro di Villa (2015).

[3] Su questi temi cfr. le ricerche di Angelini (2020), che da ultimo ha curato, in *Officine Filosofiche*, 5, il dossier *Prospettive epistemologiche: percorsi tra scienza, politica e filosofia*.

[4] In proposito si veda Latouche (2018) e l'introduzione che a esso ha scritto Righetti (2018). Ma, più in generale, sono molto importanti, sulla questione dell'ecologia e del limite, Righetti (2015a; 2015b).

grande filone materialistico che ha attraversato la filosofia occidentale fin dalle sue origini. Non ci vergogniamo affatto di dire che qui sentiamo un riavvicinamento a Marx e alla cultura marxista; siamo confortati, in questo, dalla lezione di Adorno. Proprio il riferimento a quest'ultimo, a Merleau-Ponty, a un certo Bergson, [5] a un certo Deleuze, a Canguilhem e a un certo Foucault, [6] ci permette però anche di chiarire ciò che separa in modo netto la nostra posizione dal materialismo classico di ispirazione marxista: un materialismo dell'inerenza è *radicalmente antimeccanicistico*; esso non mette in discussione la centralità del concetto di vita in quelle filosofie, ma intende piuttosto spostarle sul terreno di *un nuovo materialismo vitalistico* [7] e non *sostanzialistico del corpo, della Terra, del geografico*.

[5] Si veda il lavoro di Zanfi (2013).

[6] Su questi temi si vedano i lavori di Berni (2015; 2018) e quelli di Antoniol (2018; 2020).

[7] Il cui carattere antimeccanicistico ha ovvi legami con la polemica col materialismo deterministico di Benjamin.

Questione della tecnica

La crisi ecologica in cui ci troviamo immersi dovrebbe convincerci dell'illusorietà della prospettiva postmoderna e della sua unilaterale fiducia nella tecnologia: non è vero che i telefonini e i computer e i robot possano sostituire la vita. Anche la nostra esperienza ultima di confinamento, in cui i mezzi tecnologici si sono rivelati così importanti, va valutata attentamente: i nostri contatti via Skype, certo, ci hanno salvato, ma solo per farci sentire quanto ci mancano i contatti veri, corporei. Più in generale: non è vero che il lavoro come contatto reale con gli altri e con la materia possa finire e, anche sul piano fattuale, non è nemmeno finito; in quanto esseri viventi la nostra stessa vita è una continua elaborazione dell'ambiente, è lavoro. La tecnica, se correttamente impiegata e pensata, non è una negazione dell'idea di limite, ne è anzi un'elaborazione. [8] A questo proposito, riporteremo di seguito alcuni passaggi classici sulla questione della tecnica che sono un punto di riferimento costante del dibattito di *Officine* su questo argomento. Il primo è tratto da *Il pensiero selvaggio*, che si apriva con uno straordinario passaggio in cui all'ingegnere si contrappone il *bricoleur*. Il discorso di Lévi-Strauss (1964) prende le mosse dalla distinzione di due tipi di pensiero scientifico fra i quali non è da istituire alcuna gerarchia di valore: l'uno è ovviamente quello a noi più noto, perché frutto della rivoluzione scientifica moderna; l'altro risale a tempi assai più remoti, ed è una scienza che non abbandona il livello della percezione e dell'intuizione, che si basa sulla «possibilità di organizzare e di sfruttare speculativamente il mondo sensibile in termini di sensibile» (Lévi-Strauss 1964, 29). Questo secondo tipo di conoscenza scientifica è vivo ancor oggi nell'attività del *bricoleur*, che viene contrapposto al moderno ingegnere:

[8] Cfr. il lavoro di Cacciari (2016).

Il *bricoleur* è capace di eseguire un gran numero di compiti differenziati, ma, diversamente dall'ingegnere, egli non li subordina al possesso di materie prime e di arnesi, concepiti e procurati espressamente per la realizzazione del suo progetto: il suo universo strumentale è chiuso, e, per lui, la regola del gioco consiste nell'adattarsi sempre all'equipaggiamento di cui dispone, cioè a un insieme via via "finito" di arnesi e di materiali, peraltro eteroclitici [...]. L'insieme dei mezzi del *bricoleur* non è dunque definibile in base a un progetto ([...] come accade all'ingegnere) esso

si definisce solamente [...] perché gli elementi sono raccolti o conservati in virtù del principio che “possono sempre servire”. (Lévi-Strauss 1964, 30)

Di conseguenza, il *bricoleur* non si volge all’oggetto annullandolo nel suo progetto assoluto: ha uno sguardo retrospettivo, dialogante, che tien conto della storia di ciascuno dei mezzi di produzione, che agisce entro *vincoli*, il cui fine deve sempre far dei compromessi con i mezzi utilizzati, per cui il risultato inevitabilmente diverge dall’intenzione iniziale (Lévi-Strauss 1964, 31-34).

Il discorso non va certo letto nel senso di una contrapposizione cronologica fra *bricoleur* e ingegnere; il passo non ci parla di un’evoluzione lineare da un atteggiamento nei confronti della natura a un altro, ma di due attitudini antropologiche che rimangono compresenti: il *bricolage* è un aspetto fondamentale della nostra relazione alla natura oggi come qualche migliaia di anni fa [9] ed esso è presente nelle nostre società tecnologiche avanzate come lo era e lo è in quelle selvagge.

Fin qui Lévi-Strauss: ma se, andando oltre la lettera del testo, in un modo che non ne tradisce lo spirito, pensassimo a una tecnica ricondotta entro i termini del *bricolage*? Che, sganciata dal suo aspetto prometeico, sia riportata al suo fondamento corporeo? Per giustificare questa conclusione, basta riflettere sul fatto che un’attitudine verso la natura come quella del *bricoleur* è caratterizzata dal fatto di presupporre *l’inerenza* e non la trascendenza del soggetto rispetto al suo mondo: l’attività del *bricoleur* implica una costante messa in relazione dell’oggetto con il proprio corpo, su cui il soggetto testa continuamente le possibilità dello strumento tecnico, per orientarsi nella sua prassi artigianale. [10] Ora, questo è vero anche per il rapporto che abbiamo oggi con la tecnologia: secondo la lezione di Tim Ingold (2000, 333 ss.), [11] anche i guidatori dei moderni locomotori *ne fanno un’estensione del loro corpo* e ciò vale per qualunque strumento, per quanto avanzato tecnologicamente esso possa essere: nella misura in cui siamo noi a usarlo, anche un computer diventa un’appendice del nostro corpo, una nostra estensione che ci permette di gestire al meglio il nostro rapporto con l’ambiente che ci circonda. Tutto si gioca a livello di una relazione di senso fra il nostro corpo e lo strumento, relazione per cui lo strumento non diventa dominio del soggetto sul mondo, ma *relazione e comunicazione con esso*. Naturalmente, nemmeno quando sono a tu per tu col mio computer, questa relazione prescinde dalla relazione con gli altri e da quella con me stesso; anche in questo caso, le modalità di tale relazione possono essere qualitativamente diverse, alienanti o non alienanti. È dunque a livello di tale modalità che il discorso diventa politico: qui si giocano varie scelte, varie possibilità, vari programmi; qui si apre l’alternativa fra il dominio e la libertà, fra prometeismo e rispetto di se stessi e degli altri.

In questo modo, emerge un’altra dimensione fondamentale del discorso di Lévi-Strauss, quella della connessione fra *bricolage* e tematica del gioco: il rapporto col mondo che il selvaggio istituisce attraverso il *bricolage* è di tipo attivo-passivo, di obbedienza quanto di (relativo) controllo; il discorso si apre qui su quella tematica del gioco come equilibrio fra libertà e necessità [12] che, iniziata da Kant e Schiller, nel ‘900 è culminata nella riflessione di

[9] È noto del resto che nel *bricolage* Lévi-Strauss vede la fonte dell’attitudine mitopoietica dell’uomo: tutto il passo che stiamo esaminando ha come oggetto il mito.

[10] Questo aspetto è certo presente nel discorso di Lévi-Strauss, ma è lasciato implicito.

[11] Tim Ingold è stato intervistato per *Officine* da Gorzanelli (2015).

[12] Cfr. il lavoro di Amoroso & De Fazio (2016).

alcuni autori della Scuola di Francoforte – Adorno, Benjamin, Marcuse – e in quella di Johann Huizinga (1973).

In questo senso – in cui è anche fondamentale il riferimento alla tematica schiettamente fenomenologica del gioco – è riemersa per noi la centralità di un testo come *Homo ludens*, uno dei punti alti cui mette capo la riflessione che aveva preso le mosse dalla grande cultura idealistica tedesca, e da Goethe e Schiller in particolare. Il livello del *gioco* rappresenta infatti per Huizinga una risposta alla società industriale ben diversa da quella dell’ozio di Lafargue: gioco non è per lui una dimensione meramente estetizzante (nel senso di un’accezione riduttiva dell’estetica che è dura a morire); non è annichilimento del mondo o fuga dall’oggettività, [13] ma

[13] Si veda la polemica di Huizinga (1973, 249-250) con la concezione nichilistica del gioco, che è polemica *avant la lettre* con Heidegger e con Fink.

[a]dorna la vita e la completa. È indispensabile all’individuo, in quanto funzione biologica, ed è indispensabile alla collettività per il senso che contiene, per il significato, per il valore espressivo, per i legami spirituali e sociali che crea, insomma in quanto funzione culturale. Soddisfa a ideali di espressione e di vita collettiva. Appartiene a una sfera superiore a quella strettamente biologica del processo nutrimento-accoppiamento-difesa. (Huizinga 1973, 12)

Da queste premesse Huizinga non deduce affatto un rifiuto della tecnica e dell’industria, ma la necessità di riproporre, all’altezza della nuova realtà costituita dalla società industriale, alcune esigenze antropologiche imprescindibili, sintetizzate nell’idea di *Homo ludens*. Poche pagine dopo, sottolineando le affinità fra il gioco e l’estetica, Huizinga sottolinea come esso non appartenga a una dimensione di libertà assoluta e di cancellazione di tutti i limiti e vincoli; al contrario, esso rientra in quella definizione non prometeica della libertà per cui essa non trova nel limite la sua negazione, ma la sua risorsa: «Il gioco vincola e libera [...] Ogni gioco ha le sue regole. [...] Le regole del gioco sono assolutamente obbligatorie e inconfutabili. [...] L’idea della lealtà è inerente al gioco» (Huizinga 1973, 14-15).

Questa posizione verrà ribadita anche nella chiusa del libro, dove il tema del gioco è ribadito come fondamentale per un’idea di cultura che «suppone autolimitazione e autodominio, una certa facoltà a non vedere nelle proprie tendenze la mira ultima e più alta, ma a vedersi racchiusa entro limiti che essa stessa liberamente si è imposta» (Huizinga 1973, 248).

Con Lévi-Strauss e con Huizinga abbiamo fatto reagire la filosofia della tecnica di Merleau-Ponty e di Canguilhem. In particolare, per quanto riguarda il primo, ci siamo spesso riferiti al seguente, celebre passaggio tratto dalla *Fenomenologia della percezione*:

È noto che uno strumentista esperto è capace di servirsi di un organo che non conosce e che ha le tastiere più o meno numerose e i registri disposti diversamente rispetto a quelli del suo strumento abituale. Gli basta un’ora di lavoro per essere in grado di eseguire il suo programma [...] *durante la breve prova che precede il concerto, egli non si comporta come chi vuole tracciare un piano*. Prende posto sul sedile, aziona i pedali, alza o abbassa i registri, misura lo strumento con il suo corpo, assimila le direzioni e le dimensioni, *si installa nell’organo come ci si installa in una casa* [corsivi miei]. (Merleau-Ponty 2009, 200-201)

In questa posizione di Merleau-Ponty verso la tecnica, il punto centrale è

quello di una *compenetrazione* fra l'uomo e lo strumento; sottolineiamo anche un altro aspetto fondamentale del discorso: qui si tratta di una situazione *artigianale*, o per lo meno: di una relazione artigianale [14] fra il soggetto e lo strumento, per cui quest'ultimo diventa un *prolungamento* del corpo di colui che lo usa; questo prolungamento non significa però sovrapposizione dell'umano sul naturale, ma una vera e propria relazione di interpenetrazione, in cui lo strumento *ripete* quella caratteristica del nostro corpo che Merleau-Ponty ha esplicitato più volte riferendosi al modello del toccante-toccato: il mio corpo è in sé stesso soggetto e oggetto, è un ibrido di soggettività e oggettività, che rimanda anche (ecco un altro punto fondamentale per la nostra riflessione su lavoro e tecnica) al fatto che l'attività è inestricabilmente passività. Quindi: la tesi che la tecnica sia una sorta di prolungamento dell'uomo sulla natura non va letta unilateralmente come se essa comportasse una culturalizzazione integrale del naturale; al contrario, essa non è che *lo spostamento, nell'oggettivo, di quel chiasma soggetto-oggetto che è il nostro corpo*, il suo rilancio infinito, che non metterà mai capo a un mondo meramente oggettivo.

[14] Naturalmente, è da approfondire se l'artigianalità non sia legata tanto alla specificità di un oggetto, ma alla modalità di relazione che noi istituamo con esso.

Questa è dunque un'idea di tecnica e lavoro che in Merleau-Ponty troviamo fin dall'inizio; essa è infatti legata al tema fondamentale del suo pensiero, che è quello della percezione: che è, in se stessa, tecnica e lavoro. In che senso? Riportiamoci al significato fondamentale che la percezione ha per Merleau-Ponty: essa è in sostanza la relazione del vivente con il suo ambiente, una relazione che non è di *possesso* dell'essere vivente su ciò che lo circonda, ma di scambio, di attività che è inestricabilmente ricettività; il *lavoro* del vivente è questa relazione che esso istituisce col mondo, relazione che presuppone sempre un'appartenenza, una passività. E dunque, tecnica e lavoro non sono che un'altra espressione di questa relazione di appartenenza dell'uomo alla natura.

Tecnica come *bricolage*, tecnica come gioco, tecnica come altra espressione della nostra inerenza alla natura: è questo insieme di temi che abbiamo fatto reagire sull'insieme dei concetti che la tradizione del movimento operaio ha elaborato sulla questione del lavoro e che abbiamo collegato anche con la lezione di Ingold e Sennett; battendo questa strada, abbiamo spesso approfondito questioni come quelle dell'*automatismo* e dell'*esposizione*. [15]

[15] Questi temi sono al centro dei lavori di Pelgrefi (2018; 2020) e Dondi (2020).

In questa visione dell'ecologia che si contrappone agli antitecnologismi radicali, sulla linea del rapporto che ho appena menzionato con la tradizione del movimento operaio, la questione dell'uguaglianza rimarrebbe fondamentale, ma non sarebbe l'unico argomento dell'agenda politica: essa si configurerebbe solo come un aspetto di un problema più complessivo; il principio della reciprocità non dovrebbe valere solo fra gli umani, il dominio dell'uomo sull'uomo non potrebbe essere revocato o reso meno gravoso se non si revocasse anche il dominio sulla terra (e sugli animali) [16]; l'uguaglianza andrebbe vista insomma come una relazione triadica, uomo-uomo / uomo-Terra e queste due relazioni non dovrebbero essere pensate come disgiungibili.

[16] Sulla questione animale si veda il lavoro di Piazzesi (2015).

Infine, per completare questa sintetica caratterizzazione della posizione che *Officine Filosofiche* ha elaborato sulla questione ecologica,

vogliamo sottolineare come due linee di ricerca che abbiamo aperto di recente, quella sulla storia e quella sull'istituzione, non sono per noi qualcosa di diverso e isolato dall'ecologia, ma ne sono *l'altro verso*: il concetto merleau-pontyano di istituzione come *Stiftung* – come radicamento della storia nel suolo e nella terra [17] – esprime l'idea politica che la nuova civiltà che dobbiamo costruire si basa su un nuovo patto con la natura; tale civiltà sarà l'espressione della consapevolezza che la storia non è un mondo di uomini che hanno fagocitato e definitivamente dominato la natura, ma una realtà materiale e geografica in cui uomini, animali e terra saranno mantenuti in coesistenza e in pari dignità.

[17] In proposito ha un'importanza particolare la peculiare lettura che Ubaldo Fadini ha fatto del tema dell'istituzione in Deleuze; è una lettura nella quale l'istituzione è letta come organizzazione "interna" all'elemento naturale e non come "uscita dallo stato di natura". Per dare la parola direttamente allo stesso Fadini (2014, 8): «L'artificio sta dunque dalla parte della natura ed è questo che si vuol dire quando si afferma che la tendenza si soddisfa soltanto nell'istituzione e che la natura raggiunge i suoi obiettivi attraverso la natura». Inoltre, sulle questioni dell'antropocene e sul rapporto terra-antropologia filosofica-problema del negativo cfr. il lavoro di Paolo Missiroli, di cui, per la sua rilevanza, citiamo la tesi di dottorato, di prossima discussione presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, dal titolo *Il posto del negativo. Un'antropologia filosofica per l'antropocene*.

Bibliografia

- Amoroso, P. & De Fazio, G. (2016). Etica e gioco: per una soggettività ecologica nella filosofia di Merleau-Ponty. In M. Iofrida (a cura di), *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro* (83-92). Modena: Mucchi.
- Angelini, A. (a cura di). (2020). Prospettive epistemologiche: percorsi tra scienza, politica e filosofia. In M. Iofrida (a cura di), *Scienza, tecnica, capitalismo. Una prospettiva ecologica* (15-165). Modena: Mucchi.
- Antoniol, V. (2018). La guerra come dispositivo: un percorso a partire da Michel Foucault e Carl Schmitt. In M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, decrescita, dispositivo* (149-161). Modena: Mucchi.
- Antoniol, V. (2020). Tra l'impossibile e il necessario. Per una lettura di «Bisogna difendere la società» come critica di Foucault a Schmitt. *Filosofia politica*, 3/2020, 499-516.
- Berni, S. (2015). Foucault, Protagora e la politica. In M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, esistenza, lavoro* (149-158). Modena: Mucchi.
- Berni, S. (2018). La rappresentazione del potere in Schmitt e Foucault. In M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, decrescita, dispositivo* (135-147). Modena: Mucchi.
- Cacciari, S. (2016). Visione, sogno, guerra: gruppi tribali finanziari. In M. Iofrida (a cura di), *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro* (179-188). Modena: Mucchi.
- Dondi, A. (2020). Le "cose non naturali". Igiene, medicina e tecnica nel XVIII secolo. In M. Iofrida (a cura di), *Scienza, tecnica, capitalismo. Una prospettiva ecologica* (187-194). Modena: Mucchi.
- Fadini, U. (2014). Deleuze positivo. In G. Deleuze, *Istinti e istituzioni* (7-14). Milano-Udine: Mimesis.
- Fadini, U. (2015). *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*. Verona: ombre corte.
- Fadini, U. (2018). "Le crepe del sistema". Saggio sulla dialettica del positivo e del vivente. In M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, decrescita, dispositivo* (91-104). Modena: Mucchi.
- Fukuyama, F. (1992). *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Milano: Rizzoli.
- Gorzanelli, I. (2015). Qualche domanda a Tim Ingold. In M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, esistenza, lavoro* (23-29). Modena: Mucchi.
- Huizinga, J. (1973). *Homo ludens*. Torino: Einaudi.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London-New York: Routledge.
- Latouche, S. (2018). Lavoro e decrescita: una doppia sfida. In M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, decrescita, dispositivo* (21-45). Modena: Mucchi.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Il pensiero selvaggio*. Milano: Saggiatore.
- Liotard, J.F. (1981). *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Milano: Feltrinelli.
- Merleau-Ponty, M. (2009). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.
- Pelgreffi, I. (2018). *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Pelgreffi, I. (2020). Corpo, ripetizione, seconda natura. Appunti su Merleau-Ponty, Bourdieu, Mauss e Marcuse. In M. Iofrida (a cura di), *Scienza, tecnica, capitalismo. Una prospettiva ecologica* (169-186). Modena: Mucchi.
- Piazzesi, B. (2015). *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*. Milano-Udine: Mimesis.
- Righetti, S. (2015a). *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*. Milano-Udine: Mimesis.
- Righetti, S. (2015b). L'etica del limite nella teoria della decrescita. In M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, esistenza, lavoro* (83-94). Modena: Mucchi.
- Righetti, S. (2018). Introduzione a «Lavoro e decrescita: una doppia sfida». In M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, decrescita, dispositivo* (15-20). Modena: Mucchi.
- Villa, M. (2015). Autonomia, individualismo e paradigmi di *welfare capitalism*: una lettura in chiave ecologica secondo Bateson e Polanyi. In M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, esistenza, lavoro* (51-70). Modena: Mucchi.
- Zanfi, C. (2013). *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*. Macerata: Quodlibet.