

La caosmopolitica di Félix Guattari

Roberto Ciccarelli

Le prassi e le ecologie

In un libro anticipatore come *Le tre ecologie* Félix Guattari ha riunificato l'ecologia *ambientale* con quella *sociale e mentale*¹. Come vedremo in questo saggio, le sue ecologie sono in realtà almeno quattro, considerando quella *massmediatica*. Questo filosofo, psicoanalista e militante, coautore con Gilles Deleuze di libri di straordinaria importanza, è stato anche un significativo teorico della società *postmediatica*.

L'ecologia ha bisogno di una critica della politica che ha accartocciato la vita sociale, mentale, ambientale, massmediatica in un guscio di paranoie infestanti. Ha bisogno di una critica sociale della democrazia fondata sui valori del mercato che trasforma la natura in un deserto. Infine ha bisogno di una critica dell'economia politica che ha creato la «soggettività capitalista» attraversata da flussi di informazioni che la riducono a un'entità automatica di pulsioni polarizzanti che vanno decostruite attraverso una critica dell'economia politica della soggettività. L'estensione della *pratica della critica* deriva da un'originale interpretazione del concetto di «inquinamento». Inquinato, per Guattari, non è solo l'ambiente, ma sono anche la vita soggettiva, sociale, psichica e politico-economica. La critica ecologica riguarda tutte queste dimensioni e si svolge nella prospettiva di una liberazione. Il suo obiet-

1 FÉLIX GUATTARI, *Les trois écologies*, Parigi, Galilée, 1989.

tivo è la reinvenzione della vita in tutti i suoi aspetti: pubblici e privati, materiali e cognitivi, istituzionali e affettivi, produttivi e relazionali².

Guattari ha definito questa attività di creazione nei termini di un'*ecosofia*³. Si tratta di una filosofia ecologica di natura pratica, etica e politica che interessa la soggettività. Questo concetto non è la qualità di un «soggetto», ovvero il protagonista dell'autoriflessione della coscienza che pensa e dunque esiste. La soggettività non è associabile all'individuo considerato come il soggetto giuridico-politico titolare di proprietà, di facoltà e capacità, né a un'entità psico-corporale distinta da un'altra concorrente nel mercato e nella società. La soggettività è invece un assemblaggio di elementi eterogenei in continua variazione. La soggettività è *trasversale* poiché è istituita tra la natura, la società, le istituzioni e i «paesaggi e i fantasmi che abitano le sfere più intime dell'individuo»⁴.

L'oggetto trasversale dell'ecopolitica è il *collettivo*, intendendo per «collettivo» un divenire che investe tanto la dimensione personale quanto quella storica, quella naturale e quella tecnologica, la materialità e l'astrazione, il microfisico e l'universo. Anche l'individuo è un collettivo di forze, organi, personalità, dunque. Inoltre, la «soggettività collettiva» non va intesa come la somma di individualità, ma come una «molteplicità che si dispiega al di là dell'individuo, e al di qua della persona». La «molteplicità» di cui è l'espressione la «soggettività» non opera solo in seno «alle facoltà dell'anima, ai rapporti interpersonali o ai complessi intra-familiari», «non si fabbrica solo attraverso gli stadi psicogenetici della psicoanalisi o l'inconscio, ma anche nelle grandi macchine sociali, massmediatiche e linguistiche che non sono solo umane»⁵.

Ciò che Guattari definisce «natura» è il risultato della connessione dei processi biologici, animali, atmosferici, istituzionali o produttivi con le «apparecchiature collettive» della società, del capitalismo, della

² ID., *Entretien pour la télévision grecque*, in «Chimères», 77, 2, 2012, pp. 11-22.

³ ID., *Qu'est-ce que l'écologie?*, Parigi, Lignes, 2013.

⁴ ID., *Les Trois écologies*, cit., p. 72.

⁵ ID., *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992, p. 18.

politica che depredano, sfruttano, modificano geneticamente e trasformano l'«ambiente» e il suo rapporto con l'essere umano. Questa genesi comune tra elementi eterogenei – un'eterogenesi, appunto – forma una produzione e ciascuno di essi avvia «modi di soggettivazione» intrecciati gli uni con gli altri che interessano tutte le specie viventi, umane e non umane.

L'azione delle soggettività su se stessa e sulle altre – questo significa *soggettiv-azione* – produce un movimento che eccede la capacità umana di dominare la natura. La «natura» in questione non è un aggregato passivo di materie differenti, di specie non coscienti o di animali privi di parola a disposizione di un potere superiore detenuto esclusivamente dagli umani. Si tratta invece di un «processo di singolarizzazione che si realizza associando differenti specie». La soggettivazione è dunque un'attività dialettica: c'è una mediazione tra connessioni, c'è la trasmutazione delle forme di vita, c'è la produzione di nuove sintesi differenziali nelle quali il desiderio umano incontra l'individuazione delle altre specie viventi.

Il programma della dialettica – che definisco in questo saggio *caosmopolitica* – è creare una discontinuità, o rottura [*coupure*], nei meccanismi che riproducono la «soggettività capitalista». Si tratta di avviare un «processo di risingularizzazione» delle soggettività «inquinata» al fine di esprimere una molteplicità esistenziale incomprimibile nel perimetro dato. Questo processo è ispirato all'autonomia, alla solidarietà, alla liberazione e alla cooperazione in un comunismo «irriducibile al contratto giuridico e all'egualitarismo astratto»⁶.

Il problema

La data di pubblicazione de *Le tre ecologie* è cruciale. Nel 1989, con il crollo del Muro di Berlino, finiva simbolicamente la «guerra fredda». Guattari è tornato più volte sull'argomento nei tre anni che gli erano rimasti

6 FÉLIX GUATTARI, ANTONIO NEGRI, *Les nouveaux espaces de liberté* (1985), Paris, Li-gnes, 2010.

da vivere. Il suo libro coglieva l'aria di un tempo di cambiamenti non univoci e la respirava a partire dall'ecologia. Siamo a diciassette anni di distanza dalla pubblicazione del rapporto sui «limiti della crescita» (1972), un periodo in cui si sono sviluppate in Europa, e non solo, le lotte operaie contro lo sfruttamento del lavoro e le fabbriche inquinanti. Le lotte ecologiste avevano provato a incontrare quelle anti-nucleariste in un movimento transnazionale. Si era consolidato nel frattempo un forte dibattito politico e teorico. Guattari partecipava a queste discussioni perché era il sostenitore di una ripresa dei movimenti della «nuova sinistra» in un contesto radicalmente mutato. Il suo instancabile impegno era una risposta a quel mix di demoralizzazione collettiva e di speranza di ricostruire qualcosa in un futuro sospeso tra una irrealtà persistente e una possibilità reale.

Era diventato evidente che gli antagonismi di classe ereditati dal XIX secolo, quelli che avevano inizialmente contribuito a forgiare campi di soggettività omogenei e bipolarizzati, erano stati profondamente modificati dalla società dei consumi, dal Welfare e dai media. In quel momento la soggettività politica della classe operaia si era disintegrata. Guattari aveva registrato l'impasse dei Verdi che aveva contribuito a creare, criticando il social-comunismo che non aveva colto l'originalità dei movimenti sociali negli anni Settanta. Con crescente preoccupazione Guattari osservava che i Verdi erano stati anche loro avvolti nella coperta immaginaria della soggettività capitalista che apparentemente non lasciava spazio alle «linee di fuga». Nel frattempo, i cosiddetti «paesi socialisti» avevano introiettato i valori «monodimensionali» dell'Occidente. Il precedente egualitarismo del mondo comunista era stato sostituito dal serialismo dei mass media.

Trentacinque anni dopo, tanti sono passati oggi dalla pubblicazione de *Le tre ecologie*, questa situazione ha prodotto identità aggressive, fondate su valori non contrattabili, oltre che su problemi materiali inaggrirabili. Si è moltiplicata l'inimicizia tra gli oppressi, remota è diventata la possibilità di praticare una strategia per combattere lo sfruttamento, la violenza, l'alienazione. Ciò impedisce di mettere all'opera una diversa politica che sintetizza la molteplicità, concatena i singoli

percorsi e trasmuta le loro potenze attraverso un processo che separa e singolarizza la soggettività.

Il problema è osservabile nell'ecologia politica. A depotenziare l'emergenza del suo problema non ci sono solo i negazionisti climatici, né i sostenitori delle ragioni della «crescita» ottenuta dal «capitalismo fossile». Le ambivalenze prodotte dalle strategie di «greenwashing» sono potenziate dalle argomentazioni che oppongono i diritti sociali a quelli ambientali, quelli civili a quelli «materiali», l'anticapitalismo al «riformismo» senza spina dorsale. La necessità di una critica dell'ecologia «ambientale» è separata da quella «mentale» e «sociale». La retorica dell'interdisciplinarietà coesiste con la realtà dello specialismo delle lotte e della segmentazione corporativa tra le discipline. Così facendo si perde di vista la trasversalità tra l'ambiente, i grandi assetti sociali e istituzionali e le sfere più intime dell'individuo. Nonostante gli appelli alle «convergenze delle lotte», e alle alleanze tra «blocchi sociali», sembra essere stato smarrito il «catalizzatore» che permetterebbe «all'umanità di riacquistare fiducia in se stessa, passo dopo passo, e a volte con i mezzi più minuti», arginando «la marea di ottusità e passività» che domina l'attuale momento politico. L'autonomia creativa che si rivendica per sé si oppone a quella degli altri ed esclude la riconquista dell'esercizio di facoltà che restano inoperose, oppure continuano a lavorare in senso inverso vivendo in un mondo al contrario. Pur condividendo l'urgenza di agire, si resta in una paralisi.

Così, ovunque ci giriamo – ha scritto Guattari – troviamo lo stesso assillante paradosso: da un lato, il continuo sviluppo di nuovi mezzi tecnici e scientifici che potrebbero potenzialmente risolvere i problemi ecologici dominanti e riequilibrare le attività socialmente utili sulla superficie del pianeta; dall'altro, l'incapacità delle forze sociali organizzate e delle formazioni soggettive costituite di cogliere questi mezzi e renderli operativi⁷.

E aggiungeva:

⁷ FÉLIX GUATTARI, *Les trois écologies*, cit., pp. 17 sgg.

È ipotizzabile che i progressi delle tecniche agroalimentari consentano di modificare i dati teorici sulla tragedia della fame nel mondo. Ma sul campo, nel frattempo, sarebbe del tutto illusorio pensare che gli aiuti internazionali, così come sono attualmente concepiti ed erogati, possano risolvere qualsiasi problema a lungo termine! La creazione a lungo termine di enormi aree di miseria, carestia e morte sembra ormai parte integrante del mostruoso sistema di «stimolo» del capitalismo mondiale integrato. In ogni caso, è la base su cui stanno nascendo le Nuove Potenze Industriali, focolai di iper-sfruttamento come Hong Kong, Taiwan, Corea del Sud, ecc.⁸.

L'orizzonte restava però quello della rivoluzione:

Una vera risposta alla crisi ecologica su scala planetaria si avrà solo se ci sarà un'autentica rivoluzione politica, sociale e culturale che riorienti gli obiettivi della produzione di beni materiali e immateriali. Questa rivoluzione non dovrà riguardare solo i rapporti di forza visibili su larga scala, ma anche le aree molecolari della sensibilità, dell'intelligenza e del desiderio. Una finalizzazione del lavoro sociale regolata univocamente dall'economia del profitto e dai rapporti di forza non può che portare a drammatici vicoli ciechi. Lo dimostra chiaramente l'assurdità delle restrizioni economiche imposte al Terzo Mondo, che stanno portando alcuni di questi paesi a un impoverimento assoluto e irreversibile⁹.

Da questi testi si deduce che la rivoluzione – definita «autentica» – è un fatto politico «integrale» che investe tutte le dimensioni – «molecolari» – dell'esistenza umana, naturale, sociale ed economica su scala planetaria. È lo stesso discorso presente oggi nelle elaborazioni più avanzate del marxismo ecologista e dell'ecologia politica radicale. L'«integralità» della rivoluzione non è stata raggiunta, sempre che lo possa essere in generale nei momenti determinati in cui essa emerge, dal ciclo rivoluzionario tra gli anni Sessanta e Settanta. Fu quello l'ultimo ciclo rivoluzionario del Novecento che produsse una discontinuità in una storia non univoca e plurale iniziata tre secoli prima con la rivoluzione inglese. Proseguì con quella americana, francese e sovietica.

⁸ *Ibidem.*

⁹ Ivi, p. 14.

Sono quattro modelli di rivoluzione diversi che non vanno considerati in maniera teleologica (l'una non porta necessariamente all'altra) ma in termini di discontinuità storica. L'una non esclude l'altra, ma possono contrapporsi e produrre itinerari diversi e concorrenti.

Il «Sessantotto» inaugurò una novità nella storia della rivoluzione che resta ancora attuale: la democrazia non ha bisogno di autorizzazione ma di produrre nuova autonomia a tutti i livelli; non si tratta di conquistare il «Palazzo d'inverno», ma di creare nuove istituzioni comuni oltre il pubblico e il privato; la lotta di classe può essere coniugata con quella della liberazione sessuale, politica e anti-autoritaria; nel Nord e nel Sud, a Ovest e a Est il problema è articolare le istanze dei subalterni con quelle degli sfruttati, mentre gli oppressi e i dannati della terra nei Paesi ex coloniali possono allearsi con chi lotta all'interno delle «metropoli» capitaliste.

Questa rivoluzione fu innescata dai movimenti di liberazione anti-coloniali e anti-imperialisti, si diffuse con quelli pacifisti contro la guerra in Vietnam e poi con l'insorgenza della classe operaia, degli studenti, delle minoranze afro-americane, della liberazione femminista e dei soggetti delle differenze sessuali. Conquistò posizioni tra gli strati e le classi sociali integrate nella società capitalista imponendo una serie di riforme progressive che non sarebbero state concesse altrimenti. Tuttavia i focolai della nuova soggettivazione, pur ampi e strutturati, non riuscirono a coniugare fino in fondo le istanze della libertà con quelle dell'uguaglianza, né legare entrambe a quelle di una rivoluzione ecologista. E talvolta hanno agito una contro le altre. Le ambiziose pretese iniziali innescate da una catena insurrezionale non resse l'urto della risposta contro-rivoluzionaria, anche perché troppo deboli si sono rivelati i legami che avrebbero dovuto creare nuove istituzioni e trasformare la vita sociale nel profondo. Le divisioni, i contrasti, la «gruppuscolarizzazione» dei movimenti in soggetti identitari, rissosi e risentiti è stata una tendenza perdurante in quel ciclo e alla fine ha preso il sopravvento producendo disincanto, isolamento e disperazione.

Le sconfitte, i fallimenti, i passaggi a vuoto, il cambiamento delle culture, la nuova egemonia, la marginalizzazione di parti sempre

più grandi di giovani, anziani e precari ha desertificato la soggettività insorgente. In un tempo in realtà ancora vivace come gli anni Ottanta, nonostante i colpi inferti dalla «contro-rivoluzione» neoliberale di Thatcher e Reagan, Guattari continuava a cercare una composizione politica delle forze tale da creare una soggettività di nuovo praticabile in un momento in cui la parola «rivoluzione» sembrava essere diventata impronunciabile. La creatività collettiva respirata a partire dagli anni Sessanta era tuttavia caduta in una specie di glaciazione definita da Guattari nella magnifica allegoria degli «anni d'inverno».

La sofferenza per questa situazione può avere incrinato il filosofo che, in occasione della pubblicazione di un altro libro (*Caosmosi*, 1992), ha raccontato:

Ho avuto una depressione abbastanza intensa, acuta, durata più di due anni, qualche anno fa, da cui ora sono uscito. Alla fine, è stata un'esperienza molto importante, molto ricca, l'esperienza della depressione: la scomparsa del senso, del progetto, del significato del mondo, ecc. Un approdo all'esistenza nel suo punto più prossimo. [...] Si è circondati da muri, da muri di senso, dalla sensazione di impotenza, dalla sensazione che sia sempre lo stesso, che nulla possa cambiare, e poi a volte basta una crepa nel muro, basta qualcosa per rendersi immediatamente conto che il muro, beh, è permeabile. [...] C'è sempre la vertigine dell'autodistruzione, come se l'autodistruzione, la fine di tutto, diventasse un oggetto erotico, come se prendesse il sopravvento. Ecco cosa significa gestire la depressione: accettare questa vertigine di abolizione ma, attraverso di essa, forse ricostruire una visione del mondo, un'illuminazione, una... non so, non direi una saggezza, ma alla fine...[...] Per questo ho scritto un piccolo libro, *Caosmosi*, che è un po' una riflessione su questo tuffo nella depressione¹⁰.

10 FÉLIX GUATTARI, *Entretien pour la télévision grecque*, cit. Le vicende di questi anni sono raccontate da FRANÇOIS DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, pp. 497 sgg.

Caosmopolitica

Caosmosi è un «piccolo libro» solo per le dimensioni, non per i suoi concetti forgiati in un lavoro filosofico sperimentale che lascia senza fiato e affonda le radici nella ricerca comune di Guattari con Gilles Deleuze. *Caosmosi* è un'opera posizionabile tra *Differenza e ripetizione* (1968) e *Critica e clinica* (1993) di Deleuze e *Mille piani* (1980) e *Che cos'è la filosofia* (1991) scritti da Deleuze con Guattari. In questa cornice un libro come *Le tre ecologie* assume un significato pratico-politico. È il momento in cui Guattari definisce il modo in cui la *Caosmopolitica* risponde al problema di una soggettivazione passiva capitalista e prospetta una liberazione creatrice.

La *Caosmopolitica*, o politica della *caosmosi*, non è una politica del caos. Il *caosmos*, infatti, non è l'indifferenziato (caos), ma è ciò che si differenzia nel suo farsi e si distingue da ciò che è indifferenziato. *Caosmos* è l'insieme del caos e dell'attività di differenziazione *dal* e *nel* caos. Insieme questi momenti formano un movimento in cui si costituisce una «totalità» aperta e in divenire¹¹. Guattari traduce in un linguaggio dialettico di ispirazione sartriana (la «totalità») quella nietzschiana di «eterno ritorno» data da Deleuze in *Differenza e ripetizione*:

L'eterno ritorno – ha scritto Deleuze – si riferisce a un mondo di differenze interconnesse, un mondo complicato, senza identità, propriamente caotico. Joyce presentava il vicus del ricircolo come la rotazione di un caosmos; e già Nietzsche diceva che il caos e l'eterno ritorno non erano due cose distinte, ma una stessa affermazione¹².

Questa idea di *Caosmos* è definibile come la differenza che si esprime nell'eterno ritorno. La soggettività, oggetto del nostro saggio, è una delle forme di questa differenza. Essa si dà nel movimento in cui si esprime l'eterno ritorno tra ciò che nella soggettività è dato e ciò che in essa diviene. In altre parole, la soggettività è il risultato di una piega

¹¹ FÉLIX GUATTARI, *Chaosmose*, cit., p. 81.

¹² GILLES DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Puf, 1968, p. 80.

del Caos ma la sua determinazione contiene anche il Caos che la porta fuori di sé. Questa dialettica tra ciò che è determinato e ciò si replica nella sua determinazione, cioè il rapporto tra il dato e il divenire, è stata definita da Deleuze *complicazione*:

Chiamiamo complicazione lo stato di caos che conserva e include tutte le serie intensive attuali che corrispondono a queste serie ideali, che le incarnano e ne affermano la divergenza. Questo caos contiene in sé anche l'essere dei problemi e conferisce a tutti i sistemi e ai campi che si formano in esso il valore persistente della problematicità¹³.

A sua volta, Guattari ha definito in questi termini la *caosmosi*:

È una tensione a cogliere le potenzialità creative [...], un infinito di entità virtuali infinitamente ricche di possibili, infinitamente arricchibili a partire dai processi creatori¹⁴.

La *soggettivazione*, cioè il movimento della complicazione e della problematizzazione permanente, costituisce il *caosmo* della soggettività. Questo significa che la soggettività non si ferma alla sua determinazione attuale, ma diviene di continuo nella connessione di «territori esistenziali e universi incorporei»¹⁵, una «tessitura ontologica» tra flussi, macchine, valori e esistenze¹⁶. Questa attività è «una permanente rimessa in questione dei fondamenti ontologici in ogni modo della valorizzazione»¹⁷.

La soggettivazione è, allo stesso tempo, una chiusura è una riapertura non necessariamente in senso progressivo, ma anche regressivo. Questa tensione è il risultato di una *sintesi differenziale* tra ciò che è at-

¹³ ID., p. 359.

¹⁴ FÉLIX GUATTARI, *Chaosmose*, cit., p. III.

¹⁵ Ivi, p. 122.

¹⁶ Ivi, p. 123.

¹⁷ Ivi, p. 124.

tuale e ciò che è virtuale. Guattari ha spiegato la sintesi come «selezione aggregativa sulla quale si innestano gli stati di cose». La sintesi opera una selezione tra ciò che avviene e porta l'«irreversibile» e la «scelta della finitezza». I due aspetti si tengono insieme e si catturano a vicenda nei rapporti sociali di produzione. Guattari definisce questa sintesi come un'azione che «attualizza la differenza». La soggettività, in quanto sintesi di elementi eterogenei in una complicazione in divenire, agisce ed è agita da una prassi composta da almeno tre momenti: *la sintesi, il concatenamento e la trasmutazione*, cioè il momento in cui la soggettività rompe con ciò che è in un dato momento, fa un salto e muta in maniera radicale il pensiero, l'azione e il proprio mondo. La sintesi «non oscilla meccanicamente tra lo zero e l'infinito, tra l'essere e il nulla, tra l'ordine e il disordine»¹⁸. Invece «mette in rapporto la complessità con se stessa e con ciò che è altro e con ciò che lo altera»¹⁹.

La *Caosmopolitica* è inoltre una *politica del cosmo*. Per Guattari non si dà però un *cosmo* chiuso, riservato ai soli umani, ristretto a un unico mondo e disciplinato da una teleologia storica, divina o del mercato à la Hayek. Il *caosmo* nega il cosmo e, allo stesso tempo, lo moltiplica sollevandolo dall'idea che sia solo una politica della «specie umana» e della normatività giuridica che risente dei pregiudizi eurocentrici nella definizione dell'universalità come in effetti è stato il *cosmopolitismo* e, almeno in partenza, l'internazionalismo proletario che si è considerato un «cosmopolitismo realizzato» il quale ha però subito il rovescio del nazionalismo. Il *caosmo* non è il prodotto della volontà di rappresentare il mondo, ma è la coesistenza di pratiche in cui l'origine, il fondamento e l'essenza non sono dati una volta per sempre, non dipendono da una gerarchia e non sono riducibili a una misura standard che li rende equivalenti.

Così inteso il *caosmo* è l'effetto del ritorno della differenza. Un ritorno che storicizza in maniera integrale l'Essere ed esclude l'esistenza di un «primo», cioè di un fondamento presupposto al divenire dell'essere. Il fondamento non è il presupposto, né il negativo. È la differenza,

¹⁸ Ivi, p. 110.

¹⁹ Ivi, p. 112.

cioè il processo che differenzia la differenza da se stessa complicandola all'infinito. Così si spiega il collegamento fatto da Guattari tra *caosmos* e (piano di) *immanenza*, ovvero il movimento dell'infinito nel finito. Un concetto creato da Deleuze e sul quale Guattari si è soffermato un libro come *Che cos'è la filosofia*.

Sulla base di questi elementi è discutibile ridurre l'ispirazione del pensiero di Guattari a una filosofia ontologica, il genere prevalente nella cultura filosofica attuale alla quale tuttavia è stata ricondotta anche la sua opera. Stiamo parlando invece di un'ambiziosa filosofia del materialismo della prassi, irriducibile all'idea che possa esistere un Essere che funziona come «equivalente ontologico generale». Questo «Essere» è attraversato da parte a parte da una «prassi», definita da Guattari «macchinazione»²⁰. L'idea di un *materialismo storico-macchinico* di Guattari²¹ è inoltre inconciliabile con le concezioni (post)strutturaliste variamente combinate con la psicoanalisi lacaniana – della quale lo psicoanalista era critico – e con quelle che innestano un tale sapere sul ceppo di un'ontologia politica o di una teologia politica – cioè con gran parte delle teorizzazioni contemporanee della «democrazia radicale» – o con altre derivazioni prese dalla storia dei marxismi strutturalisti. Guattari – e Deleuze – erano e restano alternativi a questi discorsi. Ed è probabilmente per questa ragione che sono rimasti in ombra nella stagione dei «populismi». È una fortuna che ha risparmiato altre dis-interpretazioni della loro opera. Oggi questa disattenzione è una possibilità interessante per continuare a lavorare con il loro pensiero.

In questa sede a noi interessa spiegare il rapporto tra *caosmos* e *natura*, cioè l'oggetto di una politica dell'ecologia. La natura, ha scritto Deleuze in *Critica e clinica*, non è opposta alla cultura, non è il risultato di un dualismo con l'Uomo. È un processo di messa in relazione. Non è una totalità, ma una polifonia, una riunione, un conclave, un'assemblea plenaria. Questa immagine politica della natura è centrata sull'idea di produzione di un tessuto di relazioni in movimento che per-

²⁰ Ivi, p. 152.

²¹ La definizione è di GUILLAUME SIBERTIN-BLANC, *Politique et État chez Deleuze et Guattari, Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, Puf, 2013.

mettono alla melodia di una parte di intervenire in quella di un'altra. Le relazioni non sono interne al Tutto, ma è il tutto che sgocciola dalle relazioni e varia con esse²².

In *Mille piani* Deleuze e Guattari hanno spiegato che cosa la natura mette in relazione e cosa è messo in relazione con la natura. La loro spiegazione permette di comprendere l'associazione tra la natura e la macchina sulla quale Guattari ragiona ne *Le tre ecologie*, e in *Caosmosi*, sia perché permette di ricondurre quanto egli sostiene sull'ecologia a un'originale filosofia spinozista e nietzschiana della natura.

La natura è

un'immensa macchina astratta, ma reale e individuale, le cui parti sono le varie disposizioni o individui che raggruppano ciascuno un numero infinito di particelle in un numero infinito di relazioni più o meno composite. [...] Piano di immanenza o univocità, che si oppone all'analogia. L'Uno si dice in un solo e medesimo senso di tutto ciò che è molteplice; l'Essere si dice in un solo e medesimo senso di tutto ciò che è diverso. Non stiamo parlando dell'unità della sostanza, ma dell'infinito numero di modificazioni che fanno parte l'una dell'altra su questo unico piano di vita²³.

La natura, in quanto «macchina astratta» è sia prodotto che produzione, è *natura naturante* e *natura naturata*. L'azione attiva e passiva che è causa (naturante) ed effetto (naturato) permette di comprendere la «natura» come parte di un processo che comprende la storia. Natura e storia sono le *facies universalis* di un processo che si differenzia tra «piani di consistenza» e «piani di organizzazione» che si stratificano e si destratificano²⁴.

La «natura», concetto di riferimento nell'ecologia politica, è dunque intesa da Guattari non come il «vivente», né tanto meno come l'oggetto opposto al soggetto. È un eterno ritorno in quanto differenza e ripetizione storiche. La *caosmopolitica* abolisce il primato ontologico della

²² GILLES DELEUZE, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 79.

²³ GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *Mille plateaux*, cit., p. 311.

²⁴ Ivi, p. 330.

natura o dell'uomo e riconduce entrambi al movimento che esprime una molteplicità in ciascuno. La soggettività traduce tale molteplicità nella politica, così come la politica si traduce nella forma dell'«assemblea plenaria» descritta da Deleuze.

È questa la base filosofica a partire dalla quale Guattari prospetta la sua ecopolitica. Dal punto di vista politico la sua filosofia «caosmotica» della natura è un invito a organizzare un pensiero politico «trasversale» che permetta di riappropriarsi delle condizioni materiali, sociali, psichiche, ecologiche e comunicative di una vita liberante. Guattari elabora un metodo per riconoscere i limiti della sua stessa strategia e spiegare le ragioni per cui gli elementi che potrebbero comporre la liberazione di questa vita non si incontrano e, anzi, la affossano.

La *caosmopolitica* è la risposta alla logica dualistica binaria basata su antinomie escludenti e aporie amplificate sulle quali è concepita oggi la politica che non diffonde liberazioni, ma rafforza la serialità, le funzioni che rendono inerti i gruppi, le «segregazioni soggettive» e le verticalità rappresentative: il Capo, il Leader, lo Stato, la Religione, il Mercato. La *caosmopolitica* serve a riconoscere questi processi e a riprendere volta per volta l'iniziativa per sintetizzare, connettere e trasmutare le soggettività esistenti in un processo di liberazione che «de-segrega», moltiplica e consolida «nuovi territori esistenziali capaci di un internazionalismo radicale»²⁵. Quando ciò non avviene allora la *caosmopolitica* è il *metodo* che permette di comprendere la *genesì* della crisi che si produce nella soggettività. La crisi di quest'ultima è il risultato di una *prassi* che assoggetta gli elementi dell'eterogenesi in un ordine che blocca la soggettività.

Nel dibattito filosofico-politico, in quello epistemologico e sull'ecologia politica la *caosmopolitica* è stata recepita in maniera carsica e, pur non avendo ricevuto una trattazione specifica, i suoi elementi restano riconoscibili. Consideriamo Bruno Latour, punto di riferimento per l'ecologia. La sua idea del «parlamento delle cose»²⁶ richiama quella

²⁵ FÉLIX GUATTARI, *Que c'est que l'écosophie?* cit., p. 334.

²⁶ BRUNO LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004.

deleuziano-guattariana di «assemblea plenaria». Tuttavia il suo pensiero è significativamente diverso, a cominciare dalla lettura della storia come secolarizzazione dei concetti teologici per finire con la lettura a-marxista (o anti-marxista) delle classi.

Molto più vicina a Deleuze e Guattari è la filosofa belga Isabelle Stengers che ha lavorato con Deleuze e Guattari e ha rivendicato la loro eredità. *Cosmopolitiques*, il suo *opus magnum*, è ispirato alla *caosmopolitica* di cui ha dato un'interpretazione riduttiva di tipo epistemologico. Stengers ha scritto che il «cosmo» non corrisponde «ad alcuna condizione, non fonda alcuna esigenza. Esso crea i modi della coesistenza possibile, senza gerarchia, l'insieme delle invenzioni della non-equivalenza, dei valori e delle obbligazioni attraverso i quali si affermano le esistenze aggrovigliati che la compongono»²⁷. Questa descrizione, ha aggiunto Stengers, corrisponde al «creazionismo assiologico» di Guattari anche se lei ha preferito al «gioco di parole [di *caosmopolitica*, ndr.] il termine antico [di *cosmopolitica*, ndr.] per evidenziare la sua dimensione problematica, speculativa»²⁸. A suo avviso «la cosmopolitica è il pensiero del legame in cui si danno i termini che non sono presupposti a tale legame ma si danno e si fanno mentre tale legame si costruisce e diviene»²⁹. Questo, in effetti, è un altro modo di parlare di *caosmopolitica*.

Anche il dibattito filosofico-politico si è concentrato sulla *cosmopolitica*, intesa come il rovesciamento politico dell'irenismo kantiano del *cosmopolitismo*. Inoltre la *cosmopolitica* è stata coniugata con l'internazionalismo. Etienne Balibar, pur citando il concetto di *caosmopolitica*, si è concentrato sull'idea di *internazionalismo cosmopolitico* che ha descritto nei termini dialettici di una «negazione della negazione o attività della resistenza organizzata, un'alternativa efficace contro i cosmopolitismi rovesciati come il razzismo, il nazionalismo e il capitalismo»³⁰. Di internazionalismi di questo tipo ne esistono diversi: quello prole-

²⁷ ISABELLE STENGERS, *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, 2022, p. 563.

²⁸ Ivi, in nota.

²⁹ Ivi, p. 576.

³⁰ ETIENNE BALIBAR, *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine*, Écrits III, Paris, La Découverte, 2022, p. 46.

tario, quello femminista, quello ecologista o l'*afropolitismo* che traccia l'evoluzione dalla *negritudine* al *panafricanismo*³¹, e ancora il *planetarismo* delle identità diasporiche. Ciascuno di essi rinvia a «una differenza o a un antagonismo». L'internazionalismo proletario si batte contro quello «borghese»; il femminismo contro il patriarcato e il fallo-logo-centrismo; l'ecologismo contro il capitalismo fossile, l'alter-mondialismo è una «cosmopolitica dal basso» delle «forze popolari o delle moltitudini del mondo intero che convergerebbero contro quelle dominanti e il mercato capitalistico». Questi conflitti dimostrano che la *cosmopolitica* è una «nozione che non è ancora costituita»³², «è una storia che è ancora da fare»³³, le sue «forme organizzative sono balzubienti»³⁴.

Nell'idea di Balibar risuona tuttavia la *caosmopolitica* quando descrive l'*internazionalismo cosmopolitico* come un «arcipelago di relazioni». Con questa definizione, tratta da Edouard Glissant³⁵, Balibar ha inteso dire che «il mondo non è totalizzabile in una rappresentazione o in un principio unico di organizzazione»³⁶. È l'idea che ha ispirato la *caosmopolitica* di Glissant che ha tradotto la filosofia di Deleuze e Guattari in una «poetica della relazione»³⁷.

Ecologia ambientale

Vanno ora esplicitati i contenuti delle singole ecologie, e i modi in cui si concatenano, o mancano il loro incontro, nella *caosmopolitica* di Guattari. Cominciamo dall'ecologia ambientale. Questa composita costruzione epistemica è il risultato di una rappresentazione del mondo, di

31 ACHILLE MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.

32 ETIENNE BALIBAR, *Cosmopolitique*, cit., p. 10.

33 Ivi, p. 82.

34 *Ibidem*.

35 EDOUARD GLISSANT, *Traité du Tout-Monde*, poétique IV, Paris, Galilée, 1997.

36 ETIENNE BALIBAR, *Cosmopolitique, Des frontières à l'espèce humaine*, cit., p. 100.

37 EDOUARD GLISSANT, *Poétique de la relation*, Paris, Galilée, 1990.

riflessioni tecniche e scientifiche, di decisioni politiche e amministrative che riguardano l'organizzazione della produzione industriale sia a livello mondiale che a livello locale, di norme e principi che riguardano la vita personale e collettiva.

Questi elementi sono contenuti oggi nel *concetto-baule* di «Antropocene»³⁸. Guattari non ha avuto modo di seguire la nascita di questa onto-teologia di stampo geologico che domina il dibattito contemporaneo. Dal suo lavoro sull'ecologia è tuttavia possibile trarre un'interpretazione che ho sviluppato in una ricerca recente e che ripropongo in questa sede³⁹. L'Antropocene indica la crisi della supremazia umana sulla natura e considera l'emersione del ruolo di altri attori non umani in un pluriverso di relazioni. L'emergenza climatica, le pandemie, le catastrofi naturali hanno creato una frattura in un sistema antropopolitico apparentemente autosufficiente. Il rinvio a un soggetto padrone dell'universo – l'*Anthopos* – non funziona più. Questo soggetto ha perso il legame con il mondo e si è ritrovato da solo, cosa tra le cose, privo di potenza. Davanti a lui si è manifestata una dimensione incommensurabile, non storicizzabile, eccedente ogni possibilità di rappresentazione. L'estasi e il terrore che accompagnano il concetto di «Antropocene» sono l'espressione di un'angoscia particolare: non potere più recuperare le capacità del soggetto-padrone al quale è stato assegnato il compito di dare una forma e attribuire un significato agli eventi che accadono nel suo mondo. La crisi ecologica ha esasperato questa crisi soggettiva basata sul rimpianto delle antiche prerogative garantite dalla sovranità antropocentrica. La critica dell'antropocentrismo e l'intuizione di un'altra forma di vita con gli altri viventi si trovano così mescolate con l'atteggiamento opposto. Ciò porta a un con-

38 Per la definizione di «Antropocene» e la trasformazione dell'essere umano in una forza onto-geologica, PAUL CRUTZEN, *Geology of mankind*, in «Nature», volume 415, n. 23, 2002. Per una critica radicale del concetto di Antropocene, ANDREAS MALM, *L'antropocene contro l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris, La Fabrique, 2017; CHRISTOPHE BONNEUIL, JEAN-BAPTISTE FRESSOZ, *La terra, la storia e noi. L'evento antropocene* (2013), Roma, Treccani, 2019.

39 Cfr. ROBERTO CICCARELLI, *Una vita liberata. Oltre l'apocalisse capitalista*, Bologna, DeriveApprodi, 2022.

flitto tra la rappresentazione apocalittica della fine del mondo e quella della liberazione dall'illusione trascendentale dell'Uomo. L'Antropocene non è il momento terminale di una storia, è il risultato della sua contraddizione.

Lo stesso problema si è ripresentato nella proliferazione di nuovi conii concettuali derivati dall'Antropocene e ricavati a partire da specifici modelli produttivi, antropologici o cosmologici. Si parla di «Chuthulcene» (l'epoca delle potenze *ctonie* o sotterranee connesse in un sistema olistico chiamato Terra), «Plantationocene» o «Necrocene»⁴⁰. Da punti di vista diversi, e in alcuni casi contrapposti (ad esempio, il Capitalocene contro l'Antropocene, il Chuthulcene contro il Capitalocene e l'Antropocene), questa nomenclatura della geo-storia indica la desovranizzazione dell'*Anthropos* ma non si sofferma sul conflitto politico che l'ha prodotta. Questo aspetto è emerso nella critica dell'economia politica, presentata in maniera problematica sotto l'etichetta di «Capitalocene», e in particolare nella discussione sulla tecnologia industriale e il suo impatto sugli equilibri ecosistemici. Il capitalismo fossile non è il prodotto di una tecnologia onnipotente (dalla macchina a vapore in poi), ma dell'organizzazione capitalistica dell'economia e della società. Una simile spiegazione attribuisce un soggetto alla causa di un fenomeno e permette di comprendere gli effetti dell'«Antropocene» come parte della realtà in cui si vive e non di un destino irreversibile. Parlare di «Capitalocene» significa non fare profezie apocalittiche, non terrorizzare evocando scenari catastrofici, né addormentare le coscienze, ma contraddire l'idea che il capitalismo sia il migliore dei mondi possibili che sta affrontando problemi eccezionali e, presto o tardi, tornerà alla normalità. Questo è un antidoto contro le argomentazioni sul geopolitico che considera i problemi politici solo a livello tecnico e la natura come un capitale, un mercato dei servizi o una gestione dei flussi di materia e di energia.

⁴⁰ ANNA TSING, *Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene*, in «Etnos», 81, 3, pp. 535-564; JUSTIN MCBRIEN, *Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene*, in *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, a cura di Jason Moore, Oakland, Pm Press, 2016, pp. 116-137.

L'apocalisse capitalista è stata interpretata da Guattari attraverso l'inchiesta sulla soggettività. Più volte ha segnalato come questo discorso sia l'espressione di una «soggettività capitalista» prodotta dalla «paralisi delle strutture politiche» che non sono «semplici disfunzionamenti economici indipendenti dalla politica», ma «il risultato di una rottura della capacità delle istituzioni a trasformarsi»⁴¹. Questa crisi della politica si radica nel «sociale», nella psiche, nella natura, ovvero negli «oggetti ecosofici» che Guattari ha inteso analizzare. L'Antropocene è uno di questi «oggetti ecosofici» ed è la rappresentazione dell'idea di apocalisse ambientale, umana e storica. Ce ne sono molti altri. Spesso lo attraversano, altre volte sono autonomi. Si parla di collassologia⁴², di declinismo⁴³, di accelerazionismo e tecno-profezie digitali di un «Illuminismo oscuro»⁴⁴, di «ecologia politica profonda»⁴⁵, il discorso neo-malthusiano sulla sovrappopolazione o quello dell'estinzione.

41 FÉLIX GUATTARI, ANTONIO NEGRI, *Les nouveaux espaces de liberté*, cit.

42 La categoria di «collassologia» è stata creata da PABLO SERVIGNE, RAPHAËL STEVENS, *Comment tout peut s'effondrer: petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015. YVES CROCHET, *Devant l'effondrement. Essai de collapsologie*, Paris, Éditions Liens Libèrent, 2019.

43 La critica del «declinismo» è stata affrontata nell'ambito della psicologia da ALAIN EHRENBERG, *La società del disagio. Il mentale e il sociale* (2010), Torino, Einaudi, 2010.

44 NICK LAND, *The Dark Enlightenment*, consultabile su <http://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land>. La critica di ANDREW SULLIVAN, *Why the reactionary right must be taken seriously*, in «New York Magazine», 30 aprile 2017; STEVE FULLER, *Dark Ecology as the Higher Misanthropy*, consultabile su slowlorisblog.wordpress.com/2014/05/20/dark-ecology-as-the-higher-misanthropy.

45 Il dibattito tra i teorici dell'«ecologia profonda» e l'ecologia sociale: da un lato, ARNE NAESS, *The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary*, in *Selected Works of Arne Naess*, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 7-12; dall'altro lato, le critiche di MURRAY BOOKCHIN, *Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement*, Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project, n. 4-5, 1987, consultabile su dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/socecovdeepeco.html.

L'ombrello sotto il quale questi discorsi si ritrovano è un rapporto con il tempo storico chiamato «fine del mondo». In questa nozione sono proiettate posizioni diverse: c'è chi considera la «fine» come l'effetto del mutamento degli equilibri ecologici del pianeta causato dall'«Uomo» in quanto tale – non da un'organizzazione politica della produzione – e ritiene che il mondo sia sull'orlo di una catastrofe irreversibile da cui solo in pochi sopravviveranno. C'è chi ha inteso questa fine come un presente caratterizzato da un declino o da un collasso di alcune società, oppure come l'effetto di una selezione tra le comunità umane in una storia dove le civiltà emergono e si dissolvono. C'è chi ritiene che la «fine del mondo» non sia la prova del fallimento del progresso, ma il suo compimento che ha portato all'implosione della razionalità moderna sviluppata dall'Illuminismo in poi.

Da prospettive diverse, ma convergenti, questi discorsi hanno un effetto paralizzante sulla soggettività e sprofondano la sua esistenza nell'opposizione binaria paralizzante di un'antinomia. La storia è precipitata nel paradosso di Zenone in cui la concezione parmenidea di un Essere cancella il divenire considerato un'illusione. Nello stallo luccicante dove le apparenze sorgono e decadono il prestigio ontologico dell'unico Essere – cioè il capitale – è eterno. L'antinomia apocalittica è un discorso in cui si presentano due affermazioni contraddittorie vere e false allo stesso tempo. I contrari coesistono e si neutralizzano in uno stato ipnotico di a-pensiero dove è cancellata la dialettica e gli opposti non si trasformano. In questa operazione l'identico si sdoppia e poi si ricongiunge in un'unità autoriferita.

In questo regime antinomico la catastrofe è sia prossima che remota; la libertà è garantita dalla sicurezza che la cancella; la massima velocità coincide con la stasi. L'individuo si trova da solo davanti al potere in una condizione subordinata ed è costretto a rispondere a comandi paradossali. La verità di un enunciato è stabilita, in base alle circostanze, da chi detiene il potere di turno. In un mondo assediato da catastrofi l'inazione è preferibile a qualsiasi altro movimento che rischia di destabilizzare l'equilibrio del terrore. La *geofilosofia* della *caosmopolitica* di Guattari (e Deleuze) è l'antidoto alla soggettività antropocenologica.

Ecologia mentale

Ugualmente importante per la comprensione della caosmopolitica è l'*ecosofia mentale*. La connessione tra questa forma dell'ecologia e l'emergenza climatica è ricorrente, come dimostra il dibattito sulla cosiddetta *eco-ansia*. Si tratta di una sindrome psicologica di incerta eziologia, non priva di implicazioni medicalizzanti e stigmatizzanti. Sarebbe prodotta dai messaggi catastrofisti prodotti dal discorso apocalittico sulla natura e sull'ambiente. *L'ecosofia mentale* di cui parla Guattari è tutt'altro che passivizzante, patologica e individualistica. E non è nemmeno riducibile a una lettura «psicologica» e tanto meno a una psicoanalisi ispirata al «lacanismo politico» contro il quale egli condusse una critica inflessibile⁴⁶.

Per Guattari l'*ecosofia mentale* è una delle forme della *soggettivazione* e, per questa ragione, agisce in maniera creatrice rispetto alla forma attuale della soggettività. Essa può reinventare il rapporto del soggetto con il corpo, con la produzione dell'inconscio e il suo rapporto con la logica degli affetti e dei concetti, con la rappresentazione nichilista del tempo storico e con l'etica politica della vita e della morte che però non è riducibile a un discorso sulla «bioetica». Il suo obiettivo è individuare antidoti all'uniformità e alla polarizzazione fanatica e ideologica prodotte dai social media e della televisione, dal conformismo delle mode, dalla manipolazione dell'opinione pubblica da parte della pubblicità, dall'interpretazione disciplinante delle istituzioni del controllo e della «produttività» sociale. L'approccio di Guattari è più vicino a quello dell'artista che a quello dei professionisti della «psicologia», sempre perseguitati da un ideale di scientificità superato.

L'oggetto specifico del lavoro dell'ecologia mentale è il desiderio. Necessaria è l'analisi che affermi un'«altra logica» ispirata al «primato della storia sulla struttura», «liberata dal simbolismo e dall'interpre-

⁴⁶ Cfr. GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie* (1972), Paris, Minuit, 1995. Per il lavoro precedente a questo volume, FÉLIX GUATTARI, *Psychanalyse et transversalité: Essais d'analyse institutionnelle* (1972), Paris, La Découverte, 2003.

tazione», capace di fornire «i mezzi per liberarsi dai fantasmi dell'ordine dominante». Il desiderio è inseparabile dalla produzione, non è opposto al bisogno e non delimita un campo differente dal «lavoro». Questa tesi si distingue da quella «classica» dell'antropologia liberale condivisa da una parte della psicoanalisi secondo la quale il desiderio è un'energia indifferenziata e inconscia che può essere attribuita a un istinto, a una pulsione o a una forza brutta della «natura».

Guattari, invece, definisce il desiderio nei termini di una «macchina desiderante». La macchina in questione è «paradossale» poiché non è tecnica, né è una metafora. «È la vita che lega le specie viventi e il cosmo». La vita in questione è il prodotto dell'uso dei modi infiniti in cui si esprimono gli elementi differenziati che la compongono. Essi vanno «dalla famiglia all'universo», «si generano gli uni dagli altri, si selezionano e si eliminano facendo apparire nuove linee di potenzialità. Non funzionano in maniera isolata, ma per aggregazione o per connessione». Il desiderio, in quanto produzione di questa «vita», non è lavorato «dal secondo principio della termodinamica», non è allenato «dalla pulsione di morte», «produce infinite possibilità di montaggio». Evidentemente, il desiderio può essere paralizzato, bloccarsi «come avviene per ogni macchina», correndo «il rischio di entrare in un processo di implosione e di autodistruzione». Così facendo crea un'«economia del desiderio» che produce il «microfascismo»⁴⁷. Questa osservazione è decisiva per comprendere una connessione già evidente quando Guattari impostava la sua analisi politica della «soggettività capitalista». Oggi, queste analisi si ritrovano nell'ambito del dibattito ecopolitico in cui è stato osservato come le politiche che affermano le ragioni del «capitalismo fossile», considerato il maggiore responsabile dell'alterazione climatica che ha cambiato in maniera grave il pianeta nel corso degli ultimi tre secoli, comportino la produzione di soggettività politiche di tipo conservatore, reazionario o fascista.

In questa piega della soggettività si inseriscono i discorsi negazionisti dell'emergenza climatica. Anche per questo si parla di «fascismi

⁴⁷ FÉLIX GUATTARI, SUELY ROLNIK, *Micropolitiques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2007, pp. 348 e *passim*.

fossili», derivati dalla coniugazione tra il capitalismo e l'autoritarismo crescente necessario per mantenere il regime dell'estrattivismo. Dal punto di vista dell'analisi sull'ecologia mentale le forme del «microfascismo» generano «fantasmi di aggressione, di morte, di stupro, di razzismo e di adulterio regressivo»⁴⁸. Su queste basi sono rinati i nazionalismi che si ricombinano con altri identitarismi e paranoie. Guattari ha osservato questa produzione di desiderio anche in altri regimi, ad esempio lo stalinismo che rimosse la questione nazionale e produsse una brutale riterritorializzazione della soggettività che oggi si manifesta in tutt'altri regimi attraverso la violenza dei nazionalismi e delle loro guerre.

Guattari ha esortato a non reagire evocando più repressione, censura, produzione normativa e moralistica, ma a «promuovere una vera e propria ecologia del fantasma incentrata su transfert, traduzioni, riconversioni, dei loro materiali espressivi» al fine di «reincollare territori esistenziali alla deriva». La politica che lavora sull'«ecologia mentale» cerca di non favorire il ripiegamento su se stesse delle comunità, lavora sulle relazioni e cerca di impedire la separazione identitaria, lo scontro corporativo o la delega. «La violenza e la negatività sono sempre il risultato di complesse disposizioni, non sono intrinsecamente inscritte nell'essenza della specie umana»⁴⁹.

Ecologia sociale

Obiettivo dell'ecologia sociale è la produzione dell'esistenza umana in nuovi contesti storici; lo sviluppo di pratiche specifiche volte a modificare e reinventare i modi di essere all'interno delle coppie, delle famiglie, dei contesti urbani, dei luoghi di lavoro, della natura. Così facendo l'ecologia sociale ambisce a creare, modulare e trasformare l'intera gamma di modi dell'«essere in un gruppo». Questa prassi ecologica promuove un investimento affettivo e pragmatico della soggettività,

⁴⁸ FÉLIX GUATTARI, *Les trois écologies*, cit., p. 55.

⁴⁹ Ivi, p. 58.

opera sull'«eros di gruppo» per evitare che converga verso i fantasmi della distruzione e matura un approccio insieme politico, psicoanalitico, sociale ed etico che amplifica una «riconversione della soggettività primaria», cioè quella formata dal capitalismo e dalla sua crisi ecologica, alienata e naturalizzata come sempre accade. La «riconversione» è il risultato di una discontinuità nel pensiero e nell'azione di una soggettività che non può più riconoscersi in sé stessa ed è costretta a uscire dai vecchi abiti e cercarne di nuovi. La rottura è argomentata da Guattari anche nei termini di una «scelta» tra «la triangolazione personologica della soggettività in una modalità Io-Tu, padre-madre-bambino» e «la costituzione di gruppi di soggetti aperti al cosmo». Nel primo caso, «il sé e l'altro sono costruiti a partire da un insieme di identificazioni e imitazioni standard che si traducono in gruppi primari rivolti verso il padre, il leader, la star dei mass media». Questo è il risultato di una psicologia della folla, di ispirazione comportamentale, alla quale lavora il capitalismo delle piattaforme digitali, e l'intero sistema massmediatico che alimenta la politica neoliberale di ispirazione «progressista», «reazionaria» o «populista».

L'alternativa è definita nei termini di un'identificazione «diagrammatica». Con questo concetto, condiviso con Deleuze⁵⁰, Guattari ha inteso una politica che riesca a «deteritorializzare» la soggettività dai luoghi dove proliferano i meccanismi fascistizzanti, producendo una «capacità di emergere da se stessa» in un «processo autopoietico» che permette di configurare una soggettività autonoma rispetto ai vecchi modelli di identificazione e distinto da quelli «della ripetizione vuota» che la costringono in una disciplina implosiva⁵¹.

Un'ecopolitica sociale produce una «trasversalità» che rompe la logica verticale dello Stato e quella apparentemente orizzontale del mercato. Essa valorizza connessioni possibili che possono essere create in ogni momento, nel mezzo dei processi, rifiutando la compartimentazione delle sfere esistenziali, sociali, economiche in cui proliferano

⁵⁰ Di «diagramma» si parla in GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *Mille plateaux*, cit., e in GILLES DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

⁵¹ FÉLIX GUATTARI, *Les trois écologies*, cit., p. 60.

comunità risentite e competitive. Si tratta invece di «biforcare» e «ri-singularizzare» la soggettività separandola dalla sua riproducibilità capitalista e permettendole di riappropriarsi di una «prospettiva etica e non più tecnocratica»⁵². Ciò può essere ottenuto non certo solo attraverso uno sforzo della volontà individuale, né solo attraverso la creazione di gruppi accomunati da un'appartenenza ideologica, bensì attraverso «rivoluzioni molecolari» che modifichino i rapporti tra i soggetti e il desiderio, tra il divenire e la storia, tra le istituzioni e l'etica facendo convergere azioni, pensieri e attitudini in luoghi plurali e di massa⁵³.

Sulla possibilità di creare una simile ecopolitica sociale è in corso un formidabile conflitto di cui si nutre la stessa soggettività capitalistica e che spesso non riusciamo a comprendere, né a valorizzare a sufficienza. Guattari parlava delle società capitaliste, quelle del «socialismo reale» e dei «paesi del Terzo mondo». Un discorso simile, sia pure calibrato su un'epoca diversa, può essere fatto a distanza di un quarantennio nelle società capitaliste attuali e in quelle del «Sud globale» dove si fabbricano almeno tre tipi di soggettività: quella seriale che corrisponde alle classi salariate, quella della massa dei «non garantiti» e dei «precari» e quella «elitaria» delle «classi dirigenti». Le élite dispongono di beni materiali sufficienti, risorse culturali, un livello minimo di alfabetizzazione e un senso di competenza e legittimità nel processo decisionale. Tra le classi subalterne cresce la disposizione ad abbandonarsi allo stato delle cose presente, un crescente disfattismo storico e opportunismo politico, l'adeguamento imperturbabile alle condizioni imposte da una violenza sociale crescente, la disperazione che impedisce di attribuire un senso alla propria vita.

Nella prospettiva di un'analisi incrociata con l'ecologia ambientale e quella mentale questa condizione è sia subita che agita. La divisione sociale del lavoro e quella politica delle classi di cui parla Guattari non durerebbe un giorno senza una sofferta, progressiva e completa interiorizzazione dell'organizzazione e della rappresentazione del mondo

⁵² ID., *De Leros à La Borde*, Paris, Lignes, 2012, p. 75.

⁵³ ID., *La révolution moléculaire*, Paris, Les prairies ordinaires, 2012.

tipica di una soggettività capitalista. Viceversa, una critica dell'ecologia sociale permette di evidenziare quanto problematica sia una situazione che altrimenti passerebbe come «normale». In virtù di questa critica possiamo allora osservare come la soggettività prevalente sia il frutto di un conflitto tra «modi diversi di soggettivazione». La storia è sempre stata il prodotto di questo conflitto. Nella Grecia antica, hanno scritto Deleuze e Guattari⁵⁴, la soggettività vittoriosa è stata quella dell'aristocrazia. In seguito si è formato il potere pastorale, il potere sacerdotale della Chiesa, quello dello Stato, infine il capitalismo. Ciascuno ha modellato il rapporto tra il sé e gli altri, ha piegato diversamente la forza che attraversa la società, e il desiderio che si afferma nei soggetti, in un rapporto con altre forze e altri desideri. Il conflitto è il risultato di un doppio movimento in cui la soggettività passa sotto il controllo e la dipendenza di un potere e, allo stesso tempo, resiste e devia verso altri territori dove cerca di riconfigurarsi diversamente creando sintesi aperte a una nuova «sussunzione» da parte del potere.

La critica dell'ecologia sociale serve a delineare una dinamica in cui c'è un potere che cerca di appropriarsi di ciò che gli sfugge e una soggettività che cerca di sfuggire alla rimozione della sua resistenza prima che si formi. Il conflitto è continuo, attraversa tutte le dimensioni eterogenee che compongono la soggettività. Guattari, con Deleuze, lo ha rappresentato come una *piega che si ripiega su se stessa* e produce il divenire di soggettivazioni diverse all'interno di stratificazioni, strutture e sistemi in cui possono coesistere modelli diversi e antagonisti. Tale coabitazione non è mai pacifica. Non lo è mai stata: contro la soggettivazione aristocratica greca si sono scagliate le moltitudini senza nome né parte nella «democrazia», oltre che i filosofi cinici e i sofisti; contro la Chiesa, i movimenti ereticali; contro il capitalismo industriale, le masse dei contadini, degli operai, dei sottoproletari. Ed è ancora oggi così, sebbene il conflitto stenta a trovare un nome.

La «soggettività capitalista» appare unica, organica e insuperabile. Mentre, invece, contiene conflitti tra tratti arcaicizzanti e reazionari

54 GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), Paris, Minuit, 2019, p. 113.

e tratti modernizzanti e liberanti. I conflitti al suo interno assumono tratti regressivi quando tale soggettività reagisce contro tutto ciò che rischia di turbare il suo equilibrio devastante: contro le donne, i soggetti della differenza sessuale, i migranti e gli erranti tra le frontiere, gli oppressi e gli sfruttati, gli inquieti o gli irregolari e «anormali».

La soggettivazione resta aperta verso il fuori, è a contatto con ciò che non è identico a quanto è dato nel presente. In altre parole è *l'interno del fuori e il dentro del fuori*, una piega di forze contrastanti e non controllabili secondo un ordine esposto a forze che la estraggono da se stesse⁵⁵. La duplice piegatura è continua, in un verso e nell'altro, e rinvia a un rapporto costitutivo tra ciò che è *a-venire* e ciò che diviene.

La soggettività è una duplicità: da un lato, è una ripetizione del differente; dall'altro lato, è l'affermazione di una differenza. Nell'ottica di Guattari viene prima la differenza, l'identità è una sua replica cristallizzata. In quella della società neoliberale capitalista, le parti sono invece rovesciate: l'identità è il fondamento intramontabile, la negatività essenziale, l'origine alla quale tutto torna. La politica contemporanea gira intorno al perno di una malintesa teoria dell'identità. Dalla critica dell'ecologia sociale di Guattari, come dal suo lavoro con Deleuze, traiamo invece un'immagine diversa: la soggettività contemporanea non è il risultato di un'antitesi cristallizzata tra un'identità e una differenza, bensì un movimento che piega e ripiega una forza storica, sociale e naturale secondo modalità e rapporti mutevoli. «Vivere è vivere nelle pieghe», «non si smette mai di fare e rifare pieghe», «di circondarsi di pieghe per continuare a vivere e respirare»⁵⁶.

Ecologia massmediatica

A cavallo del decennio tra gli anni Settanta e Ottanta Guattari si è interessato al movimento delle radio libere (Radio Alice a Bologna, poi

⁵⁵ GILLES DELEUZE, *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, Verona, Ombre Corte, 2020, p. 58.

⁵⁶ Ivi, p. 68.

Radio Tomate a Parigi tra il 1981 e il 1983) prima di essere coinvolto in un servizio telematico chiamato «Alter» creato da un collettivo che comprendeva C3I, un'associazione di informatici critici che pubblicava la rivista «Terminal». A differenza della sinistra tradizionale, Guattari era meno interessato a una critica del contenuto dei media e della loro strumentalizzazione da parte dei «poteri forti» che al modo di organizzare i media e soprattutto al loro uso finalizzato alla creazione dei movimenti sociali e delle nuove istituzioni. Così è stato per *Radio Tomate*, creata attorno al Cinel (*Centre d'initiative pour de nouveaux espaces de liberté*), un'organizzazione militante che riuniva intellettuali, rifugiati politici e attivisti che utilizzò gli stessi strumenti – acquistati in Italia – e l'idea di programmazione di Radio Alice mescolati con il metodo della «griglia» sperimentata nella clinica La Borde dove Guattari ha continuato a lavorare dalla metà degli anni Cinquanta fino alla morte nel 1992.

La «griglia» consisteva nella rotazione dei turni e degli incarichi tra pazienti e personale medico e infermieristico. Ciò permise di creare a La Borde un'orizzontalità democratica nel governo dell'istituzione, abbattendo la segregazione in cui restavano i malati e lo specialismo degli «esperti». Adattato a una radio, questo metodo ha permesso di dare voce ai soggetti «minoritari» – gli immigrati o i malati di Aids, per esempio – nella prospettiva dell'autorganizzazione sia delle loro lotte che delle loro esistenze in un'ottica «trasversale» che rompeva le gerarchie imposte sia dalla divisione del lavoro che da quella delle appartenenze nazionali o da quella imposta dall'idea di «normalità» e di «salute». Le radio libere in Francia finirono quando il governo socialista decise di regolamentare l'etere, non mancarono anche frizioni all'interno di *Radio Tomate*. Si racconta che, in un'assemblea generale, Guattari decise di lasciare l'organizzazione denunciando la tendenza ad accentrare e gerarchizzare il palinsesto⁵⁷.

Il suo interesse per la costruzione di una comunicazione liberata *postmediatica*, cioè decentralizzata, non proprietaria e in rete, continuò

⁵⁷ BERNARD PRINCE, EMMANUEL VIDECOQ, *Félix Guattari et les agencements post-média. L'expérience de radio Tomate et du minitel Alter*, in «Multitudes», 21, 2, 2005, pp. 23-30.

quando, già dal 1982, si era diffuso in Francia il Minitel, acronimo di *Médium Interactif par Numérisation d'Information Téléphonique*, che permetteva di inviare messaggi istantanei, consultare l'elenco telefonico, gli orari del cinema o del treno e acquistare biglietti. Questo strumento, usato a livello di massa, fu adottato dai movimenti sociali per organizzare le manifestazioni, le vertenze e la vita in comune. Questo avvenne sia per le lotte studentesche del 1986, sia per quelle di Act-up, un'organizzazione che si batteva per i diritti dei malati di Aids, sia per la creazione di «coordinamenti» – una delle forme organizzative più interessanti adottate dai movimenti francesi dagli anni Ottanta – come quello degli infermieri nel 1988⁵⁸.

Guattari partecipò alla creazione della rete *Alternatik* basata sull'uso del servizio Minitel 3615 alter e a *les Amis d'Alter* che riuniva fino a venticinque associazioni. Al momento del suo lancio, nell'autunno del 1986, *3615 alter* offriva uno spazio virtuale in cui ogni associazione poteva diffondere informazioni e creare forum di discussione che permettevano il coordinamento in tempo reale delle lotte.

Nella prospettiva di una genealogia delle tecnologie della comunicazione sociale mediatica, il Minitel è stato un'anticipazione del *World Wide Web* che iniziò a diffondersi nel 1992. Il suo uso non va considerato oggi solo come il riflesso delle lotte sociali, ma come uno strumento di trasformazione della realtà sociale e della soggettività di cui essa è l'espressione. Il problema colto da Guattari era la passivizzazione e l'infantilizzazione ai quali riducono le tecnologie proprietarie informatiche e massmediatiche prima gestite dallo Stato – il cui intervento eliminò la vivace e diffusa realtà delle radio libere – e poi dal mercato. Oggi, conosciamo molto bene la situazione del capitalismo delle piattaforme digitali basato sui colossi delle *Big Tech* che favoriscono la creazione di una soggettività *online* affogata in una bolla narcisista, polarizzante e implosiva. La strada intravista da Guattari è stata percorsa da chi ha praticato l'idea di un Internet indipendente ed è stato ispirato dall'idea *dont'hate the media, become the media* alla quale si è

58 JEAN-SÉBASTIEN LABERGE, *De l'infantilisation mass médiatique à la concertation post-médiatique*, in «Chimères», 101, 2022, pp. 205-218.

ispirata l'esperienza di *Indymedia*, per esempio. Lo spazio di libertà per continuare a praticare questo punto di vista esiste, anche se è ridotto al lumicino data l'estrema pervasività delle tecnologie digitali.

L'ecologia massmediatica di Guattari che permette di rovesciare la sottomissione di miliardi di persone alle leggi dei latifondisti della rete è la *preistoria mediatica*. Il futuro resta quello indicato dalla *prospettiva postmediatica* che consiste nella creazione di *focolai di enunciazione in mutazione* i cui principi organizzativi confliggono con la produzione di soggettività tipica dei media di massa che escludono l'esistenza di una trasmutazione della soggettività. Un sistema mediatico diffuso e non gerarchico è caratterizzato dall'incontro tra la tecnologia e il discorso, tra la macro e la micropolitica, tra l'individuo e il pianeta al fine di creare nelle soggettività che si attivano, e non restano passive, il desiderio della riappropriazione della vita e della produzione di una *caosmosi*. Guattari permette inoltre di pensare al rovesciamento del modo in cui normalmente funzionano anche i *social network* oggi: invece di adattare la soggettività al mondo esterno che colonizza la sua esistenza, si tratta di costruirla a livello locale poiché è il locale che comunica con il più planetario.

Più che creare confessionali in cui gli utenti dei media espongono il loro punto di vista sul perché il mondo è orrendo, si tratta invece di creare «risonanze» tra di loro su ciò che è possibile pensare e agire per creare l'avvenire della biosfera, delle specie animali e incorporee, delle istituzioni e della vita etico-politica e sociale. Invece della dipendenza, della disperazione, del nichilismo l'attivazione amplificata mediante le tecnologie dovrebbe portare alla formazione di un *enunciatore collettivo* che mescola «macchine individuali, collettive, scientifiche» in un «progetto».

Una simile produzione è una lotta contro un'industria, un potere, una «cappa di piombo». I rapporti di forza sconsigliano di iniziare a pensare a tale possibilità. E infatti ciò che questo sistema produce è una soggettività che lavora per essere oppressa e si compiace della propria subalternità. L'abisso si allarga di sondaggio in sondaggio, mentre si moltiplicano ritornelli che mettono in discussione la verità, la realtà e la percezione di sé e degli altri come già accadde nella Guerra del

Golfo nel 1991 e oggi è la normalità. E tuttavia Guattari invita a osservare i momenti in cui si incrina la produzione dell'opinione pubblica, oggetto della «fabbrica» mediatica. L'opinione pubblica, infatti, non è un tutto già finito, ma è esposta ai rovesci prodotti dall'«intelligenza collettiva». La «trasversalità» può sfuggire al controllo. Quest'ultimo può recuperarla, come spesso avviene. Ma è importante stabilire che esiste un conflitto tra ciò che fugge e ciò che lo recupera. In questo interstizio si tratta di fare cooperare una molteplicità di desideri ed espressioni evitando le trappole delle strutture gerarchiche. Invece di fare una parodia delle differenze riducendole a un *freak show*, bisogna assumere pienamente la differenza sperimentando un «nuovo stile di vita politica tollerante e dissensuale di chi non pensa o non sente come gli altri»⁵⁹.

Riassunto Il saggio analizza il pensiero ecosofico di Félix Guattari, con particolare attenzione al concetto di caosmopolitica, intesa come risposta alla crisi ecologica, sociale e soggettiva prodotta dal capitalismo contemporaneo. Attraverso un'interpretazione de *Le tre ecologie* e *Caosmosi*, si propone una visione della soggettività come processo eterogenetico e transindividuale, in costante trasformazione. La caosmopolitica è intesa come una eco-pratica che intreccia ecologia ambientale, mentale, sociale e mediatica, mirando a una risingularizzazione delle soggettività inquinate dal capitalismo. Il testo mette in luce il legame tra soggettivazione, natura e conflitto, in dialogo critico con concetti come Antropocene, Capitalocene e internazionalismo cosmopolitico. Ne emerge un invito a ripensare la politica come creazione di nuovi territori esistenziali e relazionali, in grado di opporsi alla serializzazione e all'assoggettamento sistemico della vita contemporanea.

Abstract This essay examines Félix Guattari's ecosophical thought, focusing on the concept of *chaosmopolitics* as a theoretical and political response to the ecological, social, and subjective crises produced by contemporary capitalism. Through a radical reading of *The Three Ecologies* and *Chaosmosis*, the essay presents subjectivity as a heterogenetic and transindividual process in constant transformation. Chaosmopolitics is the philosophical eco-practice that interweaves environmental, mental, social, and media

⁵⁹ FÉLIX GUATTARI, *Qu'est-ce que l'écosophie?*, cit., p. 555.

Roberto Ciccarelli

ecologies, aiming at a *re-singularization* of subjectivities contaminated by capitalist dynamics. The text highlights the connection between subjectivation, nature, and political conflict, engaging critically with concepts such as the Anthropocene, Capitalocene, and cosmopolitan internationalism. It offers a compelling call to reimagine politics as the creation of new existential and relational territories capable of resisting systemic serialization and the subjugation of contemporary life.