

*Interviste/4*

## ***Oltre la nostalgia. Per un'etica postumana affermativa***

### ***Intervista a Rosi Braidotti***

*di Libera Pisano*

*Abstract:* Starting from her last book *Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Rosi Braidotti outlines new modes of relation between zoe and bios, life and death, subject and technologically mediated societies, monism and differences. Rather than perceiving the post-human condition as a crisis or a loss, Braidotti argues that it is an opportunity and a challenge for new ethical and social forms of bonding.

\*\*\*

#### **Introduzione**

Rosi Braidotti è una filosofa e teorica femminista. Docente all'università di Utrecht dove insegna Women's Studies e ha fondato e dirige il Centre for the Humanities, è una delle voci più originali e provocatorie nel panorama filosofico contemporaneo. Allieva di Foucault, Irigaray e Deleuze, è autrice di numerosi saggi ampiamente discussi in tutto il mondo: da *Dissonanze a Trasposizioni*, da *In metamorfosi* a *Madri, Mostri e Macchine*, da *Nuovi soggetti nomadi* a *Baby Boomers*. Braidotti ha unito ad un'ontologia politica spinoziana il posizionamento femminista, una riflessione sul soggetto nomade e sul postumano. La sfida che lancia nel suo ultimo libro (*Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi 2014) è filosofica, etica e politica: il postumano è un momento storico a cui non possiamo sottrarci, ma anche uno strumento ermeneutico per tener conto della complessità, ripensare lo statuto dell'umano e progettare nuovi schemi sociali, etici e discorsivi per la formazione del soggetto. Dalle macerie dell'umanesimo Braidotti cerca un'etica affermativa, radicata e responsabile. Questo è un libro che si congeda dalla nostalgia e parla di speranza, dalla paura all'entusiasmo, dalla tecnofobia a una tecnofilia, dalla chiusura all'apertura, dalla morte alla vita.

#### **Intervista**

*Nelle pagine del suo ultimo lavoro, Il postumano. La vita oltre l'individuo, Lei elabora una teoria postumana della soggettività incarnata, materialistica, vitalista, polimorfa e relazionale. Coerentemente con una*

*tradizione antiumanista e antiantropocentrica che disconnette l'agente umano dall'universalismo, la sua proposta filosofica si fonda sull'estensione del concetto di vita e sullo spostamento radicale dalla negatività alla positività della zoe, intesa come ciò che eccede l'umano, energia e spazio di resistenza, quasi un motore ontologico. Lei sostiene che «l'egalitarismo zoe-centrato è il nucleo della svolta postanropocentrica» (p. 68). Potrebbe spiegarci allora come si definisce il suo postumano critico in relazione a questa estensione del concetto di zoé?*

**Braidotti:** Il fronte della ricerca sul postumano è abbastanza vasto. Si tratta di un contenitore che presenta tantissimi aspetti anche molto discordanti e contraddittori fra di loro. C'è un postumano generato dal capitalismo avanzato puramente opportunistico, che è una specie di appiattimento delle differenze con lo scopo di commercializzare tutto ciò che vive. C'è un postumano analitico che si limita ad osservare lo spiazzamento dell'antropocentrismo senza dedurne nulla né sul piano etico, né sul piano politico, né su quello delle teorie della soggettività, anzi soprattutto nel lavoro di Bruno Latour questo postumano analitico evita accuratamente di parlare di soggettività, facendone quasi un lavoro di cancellazione. C'è poi un postumano molto banale a lavoro nelle nuove scienze, nella biologia sintetica, nelle nuove teorie dell'evoluzione. Quindi ci sono tantissimi aspetti in questa galassia postumana, ma io ho voluto fare una genealogia molto precisa del postumano che è quella delle ontologie monistiche più o meno derivate da Spinoza, riletto e filtrato attraverso il lavoro dei filosofi francesi degli anni Sessanta in poi: Macherey, Balibar, tutti gli studenti essenzialmente di Althusser, Deleuze, il primo Negri etc. Questo postumano per me si poggia su un'ontologia monistica, quindi su una visione della materia come continua, vitale, autopoietica e capace di organizzarsi. A partire da questo cerco di rileggere sia gli spiazzamenti dell'antropocentrismo che derivano da questo approccio, sia le novità specifiche della nostra epoca ovvero il fatto che questa materia vitale e intelligente si è fatta sottomettere alla legge del mercato ed è diventata il capitale odierno. Questo legame tra zoe, vita non umana, materia, «materia-realismo» e il postumano mi serve per dare alla mia teoria una base ontologica che mi permetta di fare tuttora un discorso sul soggetto e sulla soggettività.

*Nel terzo capitolo c'è una bellissima fenomenologia della morte, della guerra e del warfare. Lei sostiene che «biopolitica e tanatologia sono le due facce della stessa medaglia» (p. 15). La riflessione su thanatos conduce ad una teoria postumana della morte come continuum, ricompresa nella concezione spinoziana della vita e dell'immanenza radicale. Ripensare la zoe significa anche ripensare la morte. In che termini questa è anche una presa di distanza dalla biopolitica contemporanea?*

**Braidotti:** La questione del biopolitico è molto complicata sia sul piano della ricerca vera e propria, sia sul piano propriamente politico. Nel

senso che se prendiamo il lavoro del mio maestro Foucault, la biopolitica è essenzialmente un discorso di stampo genealogico analitico. È una sua lettura delle grandi trasformazioni del capitalismo avanzato: come siamo passati da un sistema di dominio selvaggio di sovranità assoluta ad un sistema che esercita il potere prendendosi cura della vita in noi che non ci appartiene perché è la vita della specie, della razza, della nazione, della comunità. Questa è l'operazione foucaultiana ed è in un certo senso molto limitata, anche dallo stesso rigore scientifico di Foucault, che appoggia le sue analisi su letture e lavori d'archivio molto specifici. Ne fa d'altronde uno strumento analitico che gli permetta di analizzare le mutazioni in corso del capitalismo, mutazioni che i francesi captano molto presto: negli anni Sessanta e Settanta già capiscono che stiamo entrando in una società dell'informazione. Pensa che Guy Debord scrive la *Società dello spettacolo* nei primi anni Sessanta ed è la prima analisi della cultura mediatica; Roland Barthes fa la prima critica delle immagini, la famosa analisi di *Paris Match* nel '57.

I francesi capiscono molto presto che il capitalismo sta diventando una società dell'informazione e quindi si staccano dalla teoria marxista classica, che invece continua ad analizzare il sistema di produzione diciamo 'classico' della cultura industriale e ci metterà dei decenni ad arrivare al 'lavoro immateriale' del post-fordismo, di cui parlano oggi Hardt e Negri e tutta la scuola italiana. Inoltre, l'importanza dei poststrutturalisti francesi è stata di averla fatta finita con la solfa del crollo del capitalismo, basato sulla teoria hegeliana della storia in cui è inevitabile che esso incontri le proprie contraddizioni. Mentre tutto il fronte neo-spinoziano-spinozista francese sostiene che il capitalismo non si spacca, il capitalismo si piega e si adatta. Quello di Foucault sul biopolitico è quindi un intervento molto limitato, ma fortissimo sul piano concettuale. Il dopo Foucault è quello che va analizzato perché c'è tutta un'esplosione di studi, di lavori, di ricerche politiche che si riferiscono a lui, ma in maniera molto contraddittoria e spesso indiretta. Da una parte c'è Paul Rabinow, Nick Rose, tutta la scuola californiana e inglese che fa di questa teoria del biopolitico una critica di un certo tipo di politica neoliberale-neoliberista. Appoggiandosi all'ultima fase del pensiero di Foucault – quella dell'etica e delle tecnologie del sé – questa scuola da una parte critica le condizioni attuali, ma dall'altra offre una reinterpretazione kantiana di Foucault. Rabinow parte da *bios* per sviluppare una linea di pensiero critico e una forma di resistenza politica al capitalismo avanzato. Mentre Nick Rose, soprattutto, ci incoraggia a trasformare il biopolitico in schema normativo e sprona un nuovo senso di responsabilità morale per la vita che è in noi e non ci appartiene, la vita della specie, della razza e del nostro capitale genetico. Un discorso analogo in Italia lo sta facendo Esposito, però qui si va ben oltre le premesse originali di Foucault. Per restare sempre in campo italiano, Agamben lancia tutta la riflessione che, parte dall'intuizione di Foucault sugli elementi necro-politici all'interno della bio-politica, ma ne fa uno strano cocktail, aggiungendovi un discorso schmittiano sulla politica come pratica fondata sulla dicotomia amico-nemico. Questa posizione è

davvero molto diversa dal discorso di Foucault e ci porta inevitabilmente al confronto con la morte. La mortalità intesa come l'orizzonte del nostro divenire è un'idea di stampo molto heideggeriano, che non ha nulla a che vedere né con Foucault, né con tutti gli spinozisti francesi. C'è poi invece uno spiegamento delle premesse del biopolitico che si scontra con i limiti di questa teoria e questo ci esorta a guardar oltre il maschilismo implicito, il razzismo intrinseco e l'antropocentrismo manifesto di questa premessa. Deleuze e Guattari offrono una critica ai limiti di *bios*, sostenendo che la vita non è solo umana, ma anche non umana.

*Ecco, ma nel ripensare in questi termini la zoe, non si corre forse il rischio di cadere in una concezione teologica e sacrale della vita?*

**Braidotti:** Guarda, questo slittamento dal *bios* a *zoe*, dalla vita come fenomeno antropocentrico alla vita come privilegio di tutto ciò che esiste, umano e non umano, spiazza non solo le frontiere tra uomo e animale, uomo e piante, vegetale e le varie classificazioni, ma anche le visioni temporali. Il tempo è infatti estremamente importante. Io penso che la grandezza di Deleuze sia quella di aver incrociato Spinoza con Bergson, di aver fatto un discorso sulla continuità della materia con un discorso sulla continuità del tempo. È fondamentale perché questo presente continuo che cristallizza il passato in atti, avvenimenti che possono solo essere presenti ma aprono le frontiere dell'avvenire, questo spostamento temporale cambia tutta la discussione sia sulle origini, sull'eredità e su tutto il discorso della genetica e della nostra appartenenza a scale temporali che ci precedono – il nostro codice genetico è la memoria cumulata nella nostra specie che si svolge e si dispiega dentro di noi, ma non è controllata da noi – , sia sull'avvenire che ci porta inevitabilmente alla questione della morte cioè della cancellazione dell'individuo. Questo è uno dei punti più forti secondo me dell'ontologia spinoziana-spinozista, che per Deleuze diventa la differenza tra la morte personale e la morte impersonale: ciò che viene cancellato è la presenza di sé, dell'io individuale, ma la vita ovviamente va allegramente avanti come insegnano tutti i pensatori vitalistici dell'antichità. I processi vitali di trasformazioni e di metamorfosi continuano. Questa spaccatura fra morte individuale e morte impersonale è anche un modo per rispondere a tutto il romanticismo della morte degli heideggeriani e neo-heideggeriani e di restare profondamente attaccati a ciò che io chiamerei la *laicità della materia*, perché qui non c'è assolutamente teologia trascendentale di qualsiasi tipo. Non esiste alcun riferimento ad una verticalità, per parlare come Irigaray, del divino che ci porta a riflettere su orizzonti possibili e immaginabili altrove. C'è invece uno sprofondare nella materia: quando il corpo diventa cadavere, diventa materia pura che si dissolve, che si brucia, che si decompone, che diventa altro. Qui siamo molto più vicini a Lucrezio, che non ai deliri di eternità della teologia cristiana. C'è una specie di lucidità quasi crudele in questo rapporto con la morte che io trovo molto salutare in un'epoca come la nostra che è assolutamente sprofondata dentro la

morte, ma continua a mettere l'accento sulla vita, la giovinezza, il benessere fisico e psichico, facendone quasi degli imperativi morali. Invece il discorso sulla morte impersonale, quindi della continuità dei processi vitali al di là dell'individuo o dell'organismo costituito, mi sembra un approccio molto sobrio e crudele allo stesso tempo, che ci permette di non stare a compiangere troppo il nostro triste destino individuale mortale. Blanchot è molto importante a questo riguardo: la morte come evento che è sempre già impresso in noi, la morte come avvenimento che, a livello di presa di coscienza, è già accaduto, sta alle nostre spalle, non davanti a noi. La mia posizione è veramente all'opposto del campo heideggeriano.

*La vita che va oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte. Va anche oltre il genere. Lei scrive che «occorre ripensare la sessualità senza generi» (p. 106). Come si concilia tutto questo con il posizionamento femminista? Come si può parlare di un genere postumano?*

**Braidotti:** Secondo me è fondamentale questo spostamento che si sta mettendo in campo ormai da decenni. Sono ormai vent'anni che avvengono queste discussioni fra il fronte queer di derivazione psicoanalitica lacaniana e derridiana, un po' monumentalizzato nella figura di Judith Butler, e il fronte delle perversità complessa materialista spinozista-deleuziano. Per una politica economica deleuziana, per chi legge il capitalismo avanzato come un meccanismo di cattura delle forze-intensità che sono incorporate e attualizzate in soggettività – che noi chiamiamo individuali, ma che invece in termini deleuziani sono sempre trasversali o collettive –, per questo tipo di impostazione, il genere è uno dei molti meccanismi di cattura che sono attivi nel campo di questo sistema di mercato nel quale noi viviamo. Uno dei meccanismi di cattura, non IL meccanismo assoluto, primordiale, principale. Questo è fondamentale ed è la spaccatura reale tra Lacan da un lato e Deleuze e Guattari dall'altro. Se si leggono i primi capitoli dell'*Antiedipo*, la questione è più che mai chiara. Per Lacan, così come in un altro modo per Derrida – ma sono molto vicini – esiste davvero una matrice originale del potere: c'è IL momento in cui uno è catturato, IL momento in cui uno cade sotto la scure del significante principale, del fallologocentrismo, del significante maestro e magistrato, che è il fallo per Lacan. IL momento, LA matrice del potere, tutto coniugato al singolare. Non è altro che la matrice hegel-marxiana sia della psicoanalisi – che i filosofi francesi apprendono tramite Kojève –, sia della decostruzione derridiana. Questo schema di pensiero porta, come nel lavoro della mia grande amica Judith Butler – che amo molto, ma con la quale non sono mai d'accordo –, inevitabilmente alla malinconia, alla perdita, al lavoro del lutto, che è una perdita primordiale e definitiva dalla quale non si torna indietro. Per Deleuze, e questo lui lo dice chiarissimamente in *Logica del senso*, nell'*Antiedipo* e in tutti i lavori successivi, non esiste LA matrice del potere. Siamo nel dopo Foucault e Deleuze e Guattari scrivono il più bel libro su Foucault: il potere è una situazione strategica continua, non è il

peccato originale, non è l'istante della caduta dell'uomo che nel momento in cui entra nel campo del simbolico poi ne esce mutilato per sempre.

Il potere è nei meccanismi costanti di cattura e di resistenza da parte di una materia corporea, situata, affettiva, relazionale e trasversale che riesce in ogni modo a battersi e a dimenarsi per resistere e rinegoziare un lavoro di stacco e di rielaborazione delle forze con le quali ci confrontiamo. Non significa che la resistenza poi vinca per necessità, ma comunque esiste, e si auto-organizza, come il sistema immunitario di cui parla Esposito. Quindi il fattore essenziale di questa economia politica nomadica non è il genere, come la razza, come la classe – tutti meccanismi sociologici di grande importanza – , ma il punto di partenza è la materia vivente che è sempre già sessuata. Penso che la differenza fondamentale fra gli hegeliani e gli spinozisti sia proprio questa. Se su questo punto basterebbe leggere il capitolo quinto, se non mi sbaglio, dell'etica di Spinoza che parlava già della libidine animale, figurati cosa possono dire Deleuze e Guattari sul divenire animale della nostra carne, della nostra corporalità! A partire da qui si apre un nuovo campo di riflessione e si scatena tutta un'altra discussione sulla struttura sessuata della carne che noi incorporiamo. La sessualità è dappertutto, non è solo appannaggio degli umani, ma è una forza non umana. Qui non ci serve Lacan, ma George Bataille, che considera la sessualità una forza primordiale non umana che ci fa appartenere a questo universo e a questo mondo. È carne sessuata, multi-sessuata, polimorfica, perversa – bravissimo Freud ad averlo capito – , con un rifiuto netto, da parte di Deleuze e Guattari, della matrice linguistica di rappresentazione e quindi di confusione tra sessualità e genere, inteso come meccanismo di cattura. Si parla pertanto di forze, di espressioni, di negoziazioni e di capacità di sostenere questa forza vitale e perversa che non ci appartiene, ma che noi condividiamo con tutto ciò che vive, che esiste e che è sessuato.

*A proposito di Lacan e della matrice linguistica, Lei sottolinea in più luoghi della sua opera la presa di distanza radicale dalla svolta linguistica postmodernista. Nel Soggetto nomade dice di narrare la genealogia che incarna. A me pare che l'elemento autobiografico sia un fondo che emerge con chiarezza in tutti i suoi lavori, forse perché è centrale per il posizionamento femminista. Proprio a partire da questo, mi chiedo come sia possibile prescindere dalla narrazione e dal linguaggio.*

**Braidotti:** Non si può mai prescindere dal linguaggio, ma si può sicuramente prescindere da Saussure, sono due dimensioni diverse. C'è un capitolo intero in *Millepiani* di Deleuze sulla linguistica, ma non è la linguistica semiotica di Saussure. Il problema è il finalismo della semiotica classica, in cui i segni si autodefiniscono l'uno in rapporto all'altro in un'autoreferenzialità che diventa soffocante. E questa stessa autoreferenzialità permette a Lacan di impostare il discorso sul simbolico come significante sovrano dal quale non si esce mai. Spiega anche perché il meglio che ci può offrire Derrida è una specie di glorificazione del momento aporetico in cui il soggetto constata la

presa di questo sistema socio-simbolico sul proprio essere e si aggrappa alla sua coscienza del negativo come unica via d'uscita. Un filo di riflessione che arriva fino alla mia eterna discussione con Butler. In sostanza: «Che cosa dobbiamo fare? Sederci nel buio a piangere? È questa forse la soluzione?». Gli ultimi lavori che stanno uscendo specialmente sul fronte più guattariano si soffermano su altri sistemi linguistici più espressivi e meno mediati dalla semiotica europea, anche codici primitivi, come i tatuaggi, i messaggi, i gesti, la bio-semiotica. Un sms è come un uccello che canta all'alba o al tramonto, non è linguaggio, che comunque è uno dei nostri codici dominanti. Certo, non quello che si riferisce esclusivamente alla teoria semiotica di Saussure. Ci occorre una semiosi molto più radicale che tenga conto dei sistemi di significazione non umani: dagli animali alle tecnologie, sistemi che si auto-riproducono e che producono senso e significato, ma assolutamente non in un sistema semiotico classico. Io non ho mai detto che si debba prescindere dal linguaggio, ma non resto presa dentro questa teoria del linguaggio fallocentrico. Io sono con Glissant sulla creolizzazione dei linguaggi e quindi sulla grande libertà del rapporto con il significante maestro, tramite processi d'ibridazione che mettono in gioco attori non umani, siano essi animali, terrestri o tecnologici.

*Una politica del posizionamento non può prescindere quindi dal linguaggio, ma neanche dal corpo, inteso come un'intersezione tra biologico, simbolico e sociale. Quello femminile è sempre stato il teatro del cannibalismo capitalista neoliberale, che ormai ha catturato tutte le specie negli ingranaggi dell'economia globale e sotto l'imperativo del mercato. Per offrire forme di resistenza e smantellare linee di demarcazione antiquate, Lei ripensa una politica del corpo attraverso l'ibridazione e la mediazione tecnologica. Se in Madri, mostri e macchine veniva messa in luce una affinità elettiva tra il femminile, il mostruoso e la tecnica, considerati 'poli negativi' e alterità assolute, ora mi sembra che la fusione tra umano e tecnologico sia un punto centrale per la nuova visione della soggettività. Ci può spiegare come la tecnologia possa essere lo spazio per rivendicazioni etiche, «il luogo del divenire postantropocentrico, una soglia per altri mondi possibili» (p. 98)?*

**Braidotti:** Certo, forse la differenza con *Madri, mostri e macchine* è che è un libro di quasi vent'anni fa e nel frattempo o la scienza è andata avanti o l'abbiamo capita meglio noi. Ma c'è tutta una tradizione nel femminismo che si interroga su come la scienza e la tecnologia manipolano, sfruttano e in un certo senso distruggono e danneggiano i corpi, la materia, il femminile, il materno. Questa tradizione fa parte dell'ecofemminismo da sempre. Secondo me il grande cambiamento è che con le scienze e le tecnologie contemporanee non siamo più nello sfruttamento, ma nella riproduzione e ri-creazione della materia. Noi la materia oggi la fabbrichiamo con le nanotecnologie, con le cellule staminali, con i codici del digitale, con gli algoritmi e con i codici genetici. Quindi siamo davvero nella produzione

del vivente. Esiste ormai un'intimità tra noi e le diverse tecnologie che è una cosa nuova rispetto al passato e cambia completamente il dibattito. Quando Melinda Cooper scrive *La vita come plusvalore* afferma proprio questo cambiamento. Dirci oggi contro la tecnologia è molto complicato. Se una volta essere critici significava opporsi ad un certo sistema di sfruttamento della natura, oggi i dati non sono più di questo tipo. Si parla di invenzioni di mondi e di forme di vita possibili. È di pochi mesi fa la notizia del primo hamburger sintetico, la biologia sintetica sta creando ad una velocità straordinaria la materia, organismi auto-organizzati e presto auto-sufficienti. Le possibilità che questo offre sono infinite. Tutti i vegetariani e vegani sono felici della creazione della carne sintetica perché finalmente non sarà necessario uccidere gli animali per mangiare un hamburger. Basti immaginare le conseguenze di ciò in un paese come la Cina o, in generale, quanto questo possa influire sull'ecologia globale anche in termini di risparmio. Io penso che ora sia importante avere un rapporto normativamente neutro con le nuove tecnologie per riuscire a mettere a fuoco anche le loro grandi possibilità. Una prova della validità di quello che sto dicendo è la ferma opposizione di tutte le religioni monoteistiche alle nuove tecnologie. In Italia non si può fare ricerca sulle cellule staminali perché il Vaticano non è d'accordo. Anche nell'America di Bush la ricerca era stata proibita perché i fondamentalisti cristiani erano contrari e quindi gli studi si sono spostati in Inghilterra da un lato e in Cina dall'altro, facendo la forza di quelle comunità scientifiche. Il cristianesimo ha paura di questa nuova forza vitale perché sa perfettamente che non la può controllare, che non c'è assolutamente nulla che ci impedisca di ridisegnare i limiti, le frontiere e le nuove forme di vita intesa come *zoe*, tecnologicamente mediata. Io sono diventata più entusiasta e forse un po' meno paranoica, pur vedendo i rischi e i pericoli che essi comportano, specialmente nell'invenzione di nuove forme d'inumanità. Dedico un capitolo intero del mio libro all'inumano contemporaneo.

*In una strategia dello smantellamento dell'umano come si può definire il rapporto tra uomo e macchina, se non è più pensabile nei termini di progettante-progettato? Lei non ritiene che la tecnica sia il prodotto e il risultato estremo di un umanesimo antropocentrico, l'esito di una volontà di potenza metafisica?*

**Braidotti:** Penso che il rapporto tra umano e tecnologia sia di scambio e di invidia, una sorta di desiderio reciproco: come diceva Canguilhem, che fu l'insegnante di Foucault, l'uomo imita la macchina e viceversa. Nella filosofia della scienza francese – penso anche alla posizione di Bachelard che fu l'insegnante di Deleuze – non esiste questo dominio assoluto della tecnologia, non ci credo né fa parte della mia impostazione. Ma soprattutto io non sono sicura che oggi si possa ancora dire che la tecnologia che abbiamo prodotto sia essenzialmente un'estensione dell'umano, anzi credo che questo sia puro delirio di onnipotenza. Oggi c'è una tecnologia

molto auto-organizzata e trasversale nei confronti delle specie e delle categorie. Sto pensando in modo particolare ai sistemi numerici di calcolo e di *computation*, che forniscono per esempio tutti i calcoli per l'economia globale. Basta ricordarsi l'episodio recente di quando all'improvviso si sono interrotti tutti i computer che reggono gli scambi delle borse nel mondo. Per un attimo è saltata l'economia globale, dopo una ventina di minuti sono riapparsi sugli schermi i numerini e i dati ai quali noi siamo abituati. Cosa sia successo lo sanno soltanto i sistemi di algoritmi e di calcolo, perché la mente umana non può in assoluto arrivare a calcolare a quel tipo di velocità. Ormai la tecnologia si auto-corregge, si auto-organizza con sistemi di calcolo velocissimi o con computer che fanno cose che il nostro cervello non riesce a leggere – qui rientra anche la questione dei droni preferibili ai militari di cui discuto nel libro. È proprio questa velocità e questa supercapacità dei sistemi di calcolo e di *computation* che fa della tecnologia qualcosa di diverso: un superumano in un certo senso, ma che regola la nostra vita quotidiana con grandi livelli d'intimità. Faremmo meglio a cercare di negoziare con questi sistemi, invece di viverli come nemici esterni o, all'inverso, come proiezioni megalomani di noi stessi. Guattari c'insegna che l'*auto-poiesis* tecnologica costituisce l'orizzonte del nostro divenire e forse anche di una nuova fase evolutiva per la nostra specie – basta guardare la velocità con la quale i nostri figli si sono adattati ai nuove media e tecnologie, per capire che qualcosa di grosso si è messo in moto nelle strutture cerebrali, neuronali e cognitive che ci compongono. La questione è che cosa siamo nel processo del divenire, ma questa domanda per noi neo-spinozisti si poneva anche prima, prima che l'orizzonte fosse tecnologicamente mediato, quando ancora si parlava di 'natura'. Quindi sul piano concettuale qui non c'è crisi, ma progresso. C'è un'intimità ma anche un'autonomia dei sistemi di calcolo ed è per quello che i lavori interessanti in questo momento nella teoria dei media sono proprio sui sistemi di programmazione, sugli algoritmi, sui sistemi di calcolo che portano alla creazione di certi tipi di rete, di scambio di informazioni che poi sono capaci di auto-organizzarsi.

*Nel libro emerge un'interconnessione tra l'uomo e l'altro uomo, le macchine, gli animali. C'è una relazionalità ontologica positiva che non tiene in considerazione il negativo, il precipizio su cui è sospeso il mio faccia a faccia con l'altro. Nella sua proposta filosofica l'azione politica non deve necessariamente essere opposizione e il monismo spinozista viene alla luce come una sorta di pacifismo ontologico. Come devono essere pensate le differenze e il negativo all'interno di questo olismo vitalistico in cui il soggetto è mosso da un desiderio che non è mancanza, ma è pienezza?*

**Braidotti:** Questa è la famosa questione di Hegel contro Spinoza, del sistema dialettico contro il monismo, della negatività contro l'affermazione. Ma non è un sistema olistico: il monismo spinozista riletto con Deleuze, con Bergson e con una buona dose di critica nietzschiana, è un sistema differenzialistico, che a partire da un blocco di materia vivente organizza

sistemi differenziati. C'è una sostanziale differenza tra batteri, microbi e organismo umano, ma sono tutte variazioni all'interno di una stessa materia. Siamo nel vitalismo materialista, incorporato, situato, affettivo e relazionale; siamo nel «materia-lismo» monistico. Questo è importante proprio per la questione del pacifismo ontologico, ma anche perché mette al centro di tutto il dibattito la questione dell'etica, un'etica che non è morale, né un sistema normativo che attribuisce valori più o meno positivi ad un certo tipo di comportamento o di pensiero. È un sistema di codificazione delle forze, forze che sono relazioni molteplici con altri, umani e non umani, tecnologici, fabbricati, indotti, etc. L'etica spinozista consiste nel privilegiare una relazione affermativa che ci apre alle infinite possibilità del divenire, una relazione di recezione che può essere tanto una recezione passiva, ma anche apertura alle infinite forze e flussi di divenire, come ciò che nel libro descrivo come questo «boato di energia cosmica» che struttura tutta la nostra relazionalità. Il rapporto etico è qui ciò che ci apre alle possibilità, una relazione non etica invece è quella che ci chiude nel buco nero di narcisismo e paranoia dell'individuo moderno. C'è all'interno della nostra corporalità, della nostra stessa immanenza radicale un sistema di controllo: sono i limiti di ciò che un corpo è capace di fare, un corpo che è sempre materia intelligente, cervello incorporato. Il monismo è infatti un rapporto di intima connessione tra il cervello e il resto del corpo. Questa materia conosce i suoi limiti e sono i limiti della nostra pelle, i limiti del nostro posizionamento, io direi i limiti del nostro antropomorfismo, che è una grande ricchezza a differenza dell'antropocentrismo. L'antropomorfismo è la nostra casa, è dove noi viviamo, mentre l'antropocentrismo è un delirio di onnipotenza. Essere questo tipo di materia, essere questo corpo implica tutta una serie di limiti che ci permettono di funzionare, di andare avanti e di contenere le forze all'interno di ciò che un corpo è capace di fare e di divenire. È un sistema molto energetico, molto semplice, a me sembra di una semplicità quasi infantile. Ovviamente c'è tutta una grossa scuola di psicoterapia di stampo spinozista che parte proprio da questo: i limiti sono quelli di ciò che sei capace di fare e sono generativi, non negativi. Non sono capace di correre i 100 metri sotto il minuto come fanno fare i grandi atleti, non sono capace di attraversare la Manica a nuoto, non sono capace di guidare una macchina di Formula 1 a 350 km all'ora. Ci sono dei limiti che sono quelli di una corporalità pensante, il che fonda proprio le condizioni della nostra soggettività relazionale.

L'etica che ho in mente è un'etica vissuta, pragmatica, situata, che ci permette di evitare da una parte i deliri di onnipotenza e dall'altra di rinchiuderci in un discorso di pura opposizione negativa. Il punto che tengo a sottolineare è che si tratta di un'etica, non di una morale. E la grande scommessa di Spinoza è che l'essere umano, l'organismo che noi siamo, è un organismo – come segnalava Freud – che tende e si orienta verso il piacere, l'affermazione, la gioia e non verso la tristezza, la negazione e la paranoia. C'è un *conatus*, un desiderio di esprimere questa forza affermativa che ci porta avanti. Questa è la grande scommessa che segna inevitabilmente una

differenza dal pessimismo di altre scuole filosofiche che partono da altre premesse. Hegel e i neo-hegeliani contemporanei accusano ingiustamente Spinoza e gli spinozisti di essere dei poveri ingenui. Io risponderei loro citando il furore di Nietzsche contro i prelati della ragione trascendentale, fonte di violenza e di soprusi e, specialmente, contro gli sciacalli concettuali che si nutrono – ed in segreto godono – del negativo e dello spettacolo sconsolato della miseria umana. Aver il coraggio di desiderare l’affermazione è la scommessa etica di Spinoza, grande, grandissima fonte d’ispirazione filosofica per la nostra epoca.

*L’ontologia processuale in cui è inscritto il concetto nomade di soggetto postumano è al contempo una forte etica ecofilosofica. Nei suoi lavori precedenti Lei parlava della «contro-memoria attiva» del nomade che resiste alla soggettività dominante, questo era il discrimine tra il futuro passato dell’esule e il passato prossimo dell’immigrato. Come si colloca questa presa di coscienza del presente come «il migliore dei mondi postumani possibili» che si accompagna a un esito gioioso e a una speranza visionaria nel futuro, inteso come «oggetto attivo del desiderio», in cui convergono cura, empatia e responsabilità – «tutte aspirazioni dalla spiccata tendenza umanista» (p. 192)? C’è nel suo ultimo lavoro una concezione diversa di temporalità, un diverso rapporto con il tempo?*

**Braidotti:** Certo, è vero quello che tu dici per me il soggetto nomade e il postumano si appoggiano a vicenda, ma fanno parte di due momenti del tempo, due temporalità diverse. Piccola parentesi: ti segnalo che ci ho impiegato una ventina d’anni per far accettare questi minimi elementi di pensiero deleuziano del pensiero nomade. Io ho aspettato dieci anni per poter pubblicare *Dissonanze*, il mio primo libro, perché è stato scritto in un momento in cui erano tutti lacaniani e derridiani. La mia tesi risale all’81 e il libro è uscito nel ‘91 in inglese, non in Francia dove tuttora domina il versante derridiano e non c’era all’epoca la possibilità di pubblicarlo. Poi, come ben sai gli Americani si sono profondamente innamorati della decostruzione, quindi non hanno fatto altro per vent’anni che Lacan e Derrida. È stata per noi neo-materialisti una battaglia durissima. La solitudine del pensiero nomade è una cosa che deve essere segnalata. Adesso è diventato scontato, ma agli inizi è stato molto difficile. Per questo il mio editore americano mi ha fatto riscrivere il libro – *Soggetti Nomadi* – nel 2011. Non è una nuova edizione, ma un libro nuovo, completamente riscritto perché il mio editore si è reso conto che questo libro, uscito nel 1994, non è stato capito da molti proprio perché non c’erano le premesse per poterlo capire. Quindi la Columbia University Press mi ha chiesto di riscriverlo proprio adesso che tutti parlano di Deleuze, di immanenze, di nomadismi. Grande intuizione del mio editore, grossa fatica da parte mia nel dover riadattare il libro alla situazione attuale in cui si parla molto di più di materialismo, di vitalismo etc. La cosa divertente sarebbe quella di fare un confronto tra le due versioni. Nella riscrittura del 2011 aggiungo tutto un capitolo

per la tua generazione che si chiama *Contesti e generazioni*, un capitolo che contestualizza semplicemente le posizioni che ci hanno permesso di portare avanti il nomadismo del pensiero. Te lo segnalo, perché abbiamo fatto una battaglia ineguale, eravamo davvero in pochissimi a fare questo tipo di discorso e soprattutto ad associarlo ad una critica della politica identitaria nel femminismo. Una delle prime è stata anche Elizabeth Grosz, ma abbiamo passato dei momenti molto duri anche sul piano professionale. Questo te lo premetto perché il nomadismo è sì un discorso d'opposizione, una cartografia delle condizioni di potere che da una parte ci restringono e dall'altra ci abilitano, ci valorizzano e ci permettono di portare avanti un certo tipo di discorso.

Però c'è anche un'altra questione, io lo dico sempre il pensiero nomade è critica, ma è anche creatività. E con il *Postumano* sono riuscita a fare un discorso sull'etica affermativa, che già si trovava in *Trasposizioni* per esempio. In questo modo sono riuscita a negoziare il passaggio su un altro livello che è quello della temporalità pura e diffusa del divenire. Mi stacco un po' dal discorso di opposizione basata sul presente – o piuttosto sulla sua negazione – e faccio un discorso più propositivo per portare avanti un nuovo livello della discussione. A cosa serve il soggetto nomade? Serve a attualizzare forme di divenire che si scontrano con condizioni reali, materiali, semiotiche e simboliche e a dover negoziare con esse. Ma ciò che conta è che il momento politico non deve essere inteso solo come negativo e opposizione – e rientrerebbe in questo tutto il discorso sulla violenza – ma il politico o la politica è un'attività in un certo senso ascetica e modesta di far avvenire possibilità, progettualità, relazioni, azioni, pensiero, valori, aprire degli orizzonti del possibile che implicano un grande distacco dalla negatività che ci circonda. Il politico è la costruzione di avvenire e di divenire sostenibili. Ecco, questo a me interessava nella condizione postumana che non vuol dire rimettersi ad una politica dello struzzo e non vedere i problemi – ripeto che c'è nel mio libro un capitolo intero sull'inumano, sugli orrori del presente. Appunto la scommessa è questa: come confrontarsi con questi orrori che sono ogni giorno sempre più atroci? Come confrontarsi con tutto questo e continuare ad avere una forza politica ed etica propositiva, affermativa? Ci sono momenti in cui faccio come molti della mia generazione che reputano immorale avere ancora un'istanza propositiva, visto ciò che succede nel mondo. Ma al tempo stesso se continuo a fare il lavoro del pensiero e a portare avanti questa battaglia, per esempio, per la dignità femminile contro le disuguaglianze, per la giustizia inter-generazionale, per affermare mondi possibili, ontologicamente pacifici creativi e pieni di possibilità, insomma se continuo a fare questo lavoro di pensiero critico e creativo devo assolutamente difendere un'etica affermativa, fare un lavoro di proposizione e portare avanti un discorso di speranza. Qui c'entra molto una mia personale visione del lavoro intellettuale e dell'etica della prestazione pubblica. Questo ci riporta di nuovo al grande dibattito tra me e le mie coetanee su lutto, malinconia o affermazione e proposizione. Ti segnalo il filmato del progetto

che ho eseguito recentemente con Judith Butler e le Pussy Riot<sup>1</sup>. La politica comporta entrambi questi aspetti e secondo me non si tratta di scegliere tra l'uno e l'altro, non si sceglie tra prigione e morte o affermazione e gioia. Sono due aspetti che si completano a vicenda. Tutto dipende da come uno interpreta il proprio ruolo, ed è anche una questione di personalità, di temperature esistenziali, di senso della propria presenza nel mondo, di fattori di intensità, sia di pensiero che di progettualità. Insomma contano anche i fattori aleatori e molto personali. Per me non si tratta di scegliere, ma di attivarsi per agire nel mondo.

---

<sup>1</sup> Cfr. [https://www.youtube.com/watch?v=BXbx\\_P7UVtE](https://www.youtube.com/watch?v=BXbx_P7UVtE); [https://www.youtube.com/watch?v=BXbx\\_P7UVtE](https://www.youtube.com/watch?v=BXbx_P7UVtE)