Lo Sguardo.net
rivista di filosofia

N. 24, 2017 (II)

Limiti e confini del Postumano

a cura di Giovanni Leghissa,
Carlo Molinar Min, Carlo Salzani

ISSN: 2036-6558

Lo Sguardo – Rivista di Filosofia

Aut. Tribunale di Roma n° 387/2011 – ISSN: 2036-6558
Edizioni di Storia e Letteratura

Comitato Scientifico:

Nunzio Allocca (sapienza Università di Roma) – Antonello D'Angelo (sapienza Università di Roma) – Lisa Block de Behar (Universidad de la República) Paolo D'Angelo (Università degli studi Roma Tre) – Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra) – Roberto Esposito (Istituto Italiano di Scienze Umane), – Miguel Angel Granada (Universidat Autònoma de Barcelona) – Richard Kearney (Boston College) – Thomas Macho (Humboldt Universität zu Berlin) – Marcello Musté (sapienza Università di Roma) – Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg) – Maria Teresa Pansera (Università degli studi Roma Tre) – Fabio Polidori (Università degli studi di Trieste) – Lorena Preta (Psicanalista, membro ordinario SPI) – Paola Rodano (sapienza Università di Roma) – Wolfgang Rother (Universität Zürich) – Emanuela Scribano (Università di Venezia) – Francesco Saverio Trincia (sapienza Università di Roma) – Nicla Vassallo (Università degli Studi di Genova) – Donald Philip Verene (Emory University).

Caporedattori:

Simone Guidi (Coordinamento editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

Comitato di Redazione:

Cristina Basili, Federica Buongiorno, Marco Carassai, Giulia Rispoli, Igor Pelgreffi,
Libera Pisano, Alberto Romele.

Collaboratori Editoriali:

Valerio Timpanaro (Coordinatore) ❧ Luca Tonetti (Revisione Editoriale) ❧ Stella Carella, Emanuela Carta, Eleonora De Caroli, Giacomo Dini, Riccardo Fraddosio, Ambrogio Garofano, Maria Enrica Giannuzzi, Roberto Granieri, Gianluca Longa, Federico Morganti, Alessandro Nanni, Emiliano Paparazzo, Manlio Perugini, Federica Pitillo, Lorenzo Sagripanti.

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

"Lo Sguardo" è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da Edizioni di Storia e Letteratura. A partire dal 2010 la rivista pubblica con cadenza quadrimestrale numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono "Lo Sguardo" sono le seguenti:

"Articoli": la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a *peer review* dal Comitato dei lettori della rivista.

"Interviste": la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

"Contributi": la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti ad un *doppia blind review* da parte del Comitato dei lettori e altri collaboratori, esperti nelle materie in questione, selezionati per l'occasione dai responsabili della rivista.

"Testi": la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

"Recensioni, discussioni e note": la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

N. 24, 2017 (II)
Limiti e confini del Postumano
a cura di Giovanni Leghissa, Carlo Molinar Min, Carlo Salzani

Indice:

Limiti e confini del Postumano, Editoriale di Giovanni Leghissa, Carlo Molinar Min, Caro Salzani . . . . . pp. 5-9

¶ Sezione Prima - *Le coordinate del Postumano*

Testi/1: *Animali, Uomini, Macchine. Per un umanesimo inclusivo* di Thomas Macho . . . . . pp. 13-26

Articoli/1: *Possiamo parlare di una filosofia postumanista?* di Roberto Marchesini . . . . . pp. 27-50

Testi/2: *Postumanesimo, Transumanesimo, Antiumanesimo, Metaumanesimo e Nuovo Materialismo: Relazioni e Differenze* di Francesca Ferrando. . . . . pp. 51-61

¶ Sezione Seconda - *Ibridazioni: Cary Wolfe*

Interviste/1: *Arte, postumano e animalità: Intervista con Cary Wolfe* a cura di Giovanni Aloi . . . . . pp. 65-79

Contributi/1: *Dal sistema al diastema. Il postumanesimo secondo Cary Wolfe*, di Alberto Giustiniano . . . . . pp. 81-94

¶ Sezione Terza - *Postumanismi e alterità animale*

Articoli/2: *From Post-Human to Post-Animal: Posthumanism and the 'Animal Turn'*, di Carlo Salzani . . . . . pp. 97-109

Articoli/3: *Posthumanism and Animality* di Felice Cimatti. . . . . pp. 111-123

¶ Sezione Quarta - ***Confronti con il non-umano***

Contributi/2: *L'interiorizzazione della tecnica: dal protesico all'estetico*
di Ida De Dominicis. . . . . pp. 127-141

Articoli/4: *La Questione della Materialità Artistica nel Postumano*
di Giovanni Aloi. . . . . pp. 143-156

Articoli/5: *Digital Death: una morte postumana?*
di Davide Sisto . . . . . pp. 157-176

Articoli/6: *Going Back, and Starting Over: The Posthumanism of Shepard, Derrida, Braidotti, and Marchesini*
di Boria Sax . . . . . pp. 177-184

Contributi/3: *Licheni, felci, baobab. Contributo per un'ontologia sympoietica*, di Veronica Cavedagna, Daniele Poccia . . . . . pp. 185-200

¶ Sezione Quinta - *Riconfigurazione dei valori*

Contributi/4: *L'ibridazione eccentrica: Alla ricerca di una libertà postumana*, di Gabriele Scardovi . . . . . pp. 203-225

Testi/3: *Parahuman. Technology, Semi-sovereignty, and Bodies in the Future Perfect*, di Karin Harrasser . . . . . pp. 227-235

¶ Sezione Sesta - *Transumanismi*

Articoli/7: *Evoluzione autodiretta, tramonto della specie umana e alba degli individui post-umani*, di Roberto Manzocco . . . . . pp. 239-248

Contributi/5: *Introduzione al pensiero di Nick Land*
di Tommaso Guariento. . . . . pp. 249-268

Testi/4: *Collasso*
di Nick Land . . . . . pp. 269-279

Recensioni, discussioni e note . . . . . pp. 283-359

Editoriale

Limiti e confini del postumano

Giovanni Leghissa, Carlo Molinar Min, Carlo Salzani

1. Perché il postumano, oggi?

Il termine 'postumanesimo' è stato usato per la prima volta nel senso critico che è entrato poi nel linguaggio comune da Ihab Hassan nel 1977[1]. Nei suoi quasi quattro decenni di vita la teoria del postumano ha subito non poche evoluzioni, trasformazioni e raffinamenti, non da ultimo perché questo concetto non designa un campo teorico omogeneo e compatto, ma è piuttosto un 'discorso' nel senso foucauldiano del termine, una molteplicità di filoni diversi, eterogenei e frammentati, tenuti insieme da un'idea portante: la convinzione che il vecchio umanesimo sia ormai finito. Questo numero de «Lo Sguardo» si propone di fare una sorta di bilancio degli ultimi quattro decenni per analizzare i limiti e confini del concetto di postumano. Il filo conduttore del numero è quindi la domanda: che cosa è ancora vivo e attuale, oggi, nella questione del postumano? Quali sono i filoni e le tendenze che si sono progressivamente esauriti, e quali invece sono passati in primo piano? Come si sono evolute le domande, e soprattutto le risposte, alla questione del postumano?

La questione della tecnologia, e cioè dell'ibridazione tra umano e macchina, è ancora per molti il tratto più 'appariscente' del postumano, sia per la cultura popolare, sia per il senso comune all'interno dell'accademia; e tuttavia il trionfalismo di certo postumanesimo – e soprattutto delle sue derive transumaniste – ha alienato non pochi studiosi, a partire proprio da una delle 'madri' della teoria postumana, Donna Haraway[2]. Resta il fatto che i livelli di intimità e intrusione della tecnologia nell'umano sono, semmai, enormemente

[1] I. Hassan, *Prometheus as Performer: Toward a Postmodern Culture?*, in M. Benamou e C. Caramello (a cura di), *Performance in Postmodern Culture*, Madison 1977, pp. 830-850.
[2] Cfr. ad esempio N. Gane, *When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway*, «Theory, Culture & Society», XXIII, n. 7-8, 2006, pp. 135-158.

cresciuti dai tempi del *Manifesto Cyborg*[3], come anche le resistenze a essi[4], e questo continua a sollevare inesauribili questioni ontologiche, etiche ed estetiche[5].

Una questione che ha invece assunto sempre più centralità è quella dell''animale', tanto da imprimere una vera e propria 'svolta' – il cosiddetto *animal turn*[6] – all'interno delle scienze umane. L'interdisciplinarità (o multidisciplinarità) che caratterizzava la ricerca sul postumano in senso spiccatamente tecnologico, orientandola primariamente verso le scienze *hard* (in particolare la cibernetica), si è aperta quindi anche a discipline come la biologia evoluzionistica e l'etologia, dove il *post* del postumano viene dunque a segnalare *anche* il superamento (o il progressivo sgretolarsi) della dicotomia umano/animale.

Un ambito che sembra invece essere stato lasciato un po' ai margini è l'aspetto politico, o più propriamente economico-politico del postumano. Tanta riflessione, in particolar modo quella orientata verso l'aspetto tecnologico, mostra, implicitamente o esplicitamente, una spiccata neutralità politica. E tuttavia l'impatto della trasformazione postumanista sulle questioni economico-politiche è un punto assolutamente centrale: la cultura che il discorso economico contemporaneo veicola non solo si è facilmente adattata alle trasformazioni socioculturali degli ultimi decenni in senso post-gender, post-razza, post-specie, ecc., ma le spinge anzi verso eccessi *in*-umani, dove l'economia globale unifica tutto sotto l'imperativo delle biopolitiche neoliberali, incentrate sull'idea che ciascun individuo è in tanto libero in quanto costituisce un'impresa che deve implementare il proprio capitale fatto di competenze, desideri, aspirazioni[7]. Vi è dunque una questione spesso sbrigativamente accantonata, ma che rimane centrale e irrisolta: che cosa dovrà prendere il posto, dopo l'umanesimo, del suo universalismo astratto?

Tante questioni rimangono quindi aperte e attuali. A partire da queste brevi considerazioni di base, abbiamo riunito un certo numero di testi per provare a dare una valutazione della rilevanza teorica, oggi, del 'postumano'.

[3] Il testo di Haraway, poi tradotto anche in italiano nel 1995 (*Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Milano 1995), fu pubblicato in origine nella «Socialist Review», LXXX, 1985, pp. 65-108.

[4] Cfr. per esemprio J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik?*, Frankfurt a.M. 2001, trad. it. di L. Ceppa, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2002; e F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York 2002**.**

[5] Decisive, in merito, le riflessioni di N. Bostrom: cfr. ad esempio N. Bostrom e J. Savulescu (a cura di), *Human Enhancement*, Oxford 2009, e N. Bostrom, *Human Genetic Enhancement: A Transhumanist Perspective*, «Journal of Value Inquiry», XXXVII, 2003, pp. 493-506.

[6] Cfr. H. Ritvo, *On the Animal Turn*, «Dedalus», CXXXVI, n. 4, 2007, pp. 118-22.

[7] Si vedano a questo proposito le riflessioni di R. Braidotti, in particolare il capitolo 2 di *The Posthuman*, Cambridge 2013, trad. it. di A. Balzano, *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, 2014.

2. Postumanismi

I testi raccolti in questo numero de «Lo Sguardo» riflettono quindi sia la molteplicità – e spesso contraddittorietà – delle diverse tendenze 'postumane' sia la loro continua rilevanza teorica e filosofica.

Il saggio di Roberto Marchesini presenta il fenomeno post-human come una «temperie culturale», certo variegata, complessa, e difficile da maneggiare, ma comunque costituita e attraversata da filoni di ricerca ben definiti. Si tratta allora di individuare le coordinate verso cui puntano i principali vettori del movimento postumano, al fine di ricavare una valida – e concettualmente più rigorosa – «definizione di filosofia postumanista». Sulla stessa lunghezza d'onda si situa la disamina di Francesca Ferrando, che, nell'analogo intento di far emergere la cifra distintiva del discorso postumano, intavola un confronto critico con le varie correnti del transumanesimo.

Felice Cimatti e Carlo Salzani vagliano invece le possibilità teoriche di una filosofia postumana approfondendo, secondo linee e gradi differenti, la tematica degli *Animal Studies*: da un lato l'alterità animale come sintesi esemplare di una prospettiva 'vivente' posta al di là del soggetto umano; dall'altro una certa idea di animalità che, al pari di quella di uomo, necessita di un profondo lavoro di decostruzione.

Il transumanesimo, dal canto suo, sembra evitare, o se non altro trascurare, questo lavoro propedeutico di analisi genealogica dei fondamenti – e delle tare – propri alla grande narrazione antropocentrica. In effetti, se il postumano può apparire in una certa misura sbilanciato nel senso della *pars destruens*, il discorso transumanista sembra al contrario pendere dal lato di una spregiudicata *pars costruens*. A testimonianza di questa differenza radicale di tono – e di contenuto – vi proponiamo la traduzione di un testo di uno dei protagonisti del movimento transumanista, *Collasso* di Nick Land. Inoltre, per gettare luce sulle particolarità e sui parossismi che caratterizzano l'atteggiamento transumanista, il testo di Roberto Manzocco delinea un'agile panoramica incentrata sul concetto di «Evoluzione autodiretta» e sull'idea di «tramonto della specie».

Quanto all'idea di ibridazione, che come si è accennato costituisce in un certo senso la chiave di volta ontologica del discorso postumano, dobbiamo sottolineare come essa comporti, d'altronde, un approfondimento filosofico di carattere eminentemente epistemologico: quali saperi partecipano alla formazione di una visione 'autenticamente' postumana? In che modo si articolano e come riconfigurano lo spazio – o meglio, il sistema – culturale di partenza? Che tipo di scenario si delinea e quali criteri favoriscono il nostro orientamento tra i vari ordini del discorso? La brillante intervista a Cary Wolfe e il saggio di Alberto Giustiniano propongono di leggere il postumano come l'apertura – non meno ontologicamente significativa – di un nuovo paradigma epistemico.

Ora, se l'idea di animalità è forse la pista più battuta, almeno per quanto concerne il discorso postumano sull'alterità, non possiamo tuttavia tralasciare le altre modalità – altrettanto interessanti – di confronto con il non-umano:

innanzitutto la tecnica, come fenomeno originario dell'interazione uomo-mondo e come protesi necessaria che fa dell'uomo un animale essenzialmente tecnologico (Ida De Dominicis); la materia artistica come crocevia di incontri inaspettati e di esperienze letteralmente inumane (Giovanni Aloi); il fenomeno della morte e la narrazione letterario-filosofica di un 'nuovo inizio' come nuove problematizzazioni del tema della finitudine e della temporalità, tanto in chiave individuale quanto collettiva (Davide Sisto, Boria Sax); la vita vegetale come prova dell'estraneità e della differenza più radicale – rispetto a un modello di esistenza puramente umano (Veronica Cavedagna e Daniele Poccia).

Infine, va ricordato come lo smantellamento progressivo, messo in atto dal postumanesimo ai danni dei pregiudizi antropocentrici, abbia forse intaccato, nella maniera più aggressiva e inevitabile, l'idea di libertà umana. Di fronte a un'interazione tra uomo e macchina che non cessa di complicarsi e di stringersi, l'agire umano ha inesorabilmente perso la forma tradizionale dell'*homo faber fortunae suae*, dirigendosi verso zone liminali in cui «l'inorganico macchinico» decide sempre più spesso delle faccende 'propriamente' umane (Gabriele Scardovi). Sempre in quest'ottica di riconfigurazione dei valori e di complessiva revisione dell'idea di civiltà umana, vi proponiamo le traduzioni di due testi, rispettivamente dedicati all'elaborazione del concetto di «parahuman» (Karin Harrasser) e alla proposta di un «umanismo inclusivo» (Thomas Macho).

3. Limiti, confini e questioni aperte

Rispetto a tali filoni, questo numero de «Lo Sguardo» vorrebbe esplorare la questione posta dal superamento definitivo della dicotomia natura/cultura: riscoprire l'animalità di *homo sapiens* significa infatti considerare come la modificazione dell'ambiente, tramite la costruzione e l'uso di protesi, sia da sempre parte integrante del nostro rapporto con il mondo esterno. Ben prima dell'invenzione del microchip, gli umani sono impegnati nella costruzione di artefatti, e proprio in questo si manifesta la comunanza con gli altri viventi: non esiste specie che non modifichi la propria nicchia ecologica più di quanto non ne sia modificata. In tal senso, il paradigma postumanistico non può non dialogare con quelle correnti delle neuroscienze contemporanee che pongono al centro delle proprie ricerche il tema della plasticità cerebrale, l'enattivismo, la concezione della mente estesa. Questo non significa arruolare forzatamente nelle fila dei pensatori postumanistici autori come Varela, Gibson, Clark o Hutto; significa però partire da essi per ripensare la questione della posizione dell'uomo nel cosmo al di fuori di ogni ipoteca veteroumanistica, che concepiva l'evoluzione culturale e tecnologica come ciò che viene necessariamente dopo l'evoluzione biologica.

L'impianto teorico del postumano permette di ricavare utili indicazioni in tal senso. Un'etica postumanistica, proprio perché attenta agli invarianti culturali che l'evoluzione della nostra specie determina, ci aiuta a leggere in modo inedito il nesso che li lega tra loro. A questo proposito, l'espressione inglese *entanglement*

risulta decisamente pertinente in quanto permette di cogliere l'aspetto ecologico di specifiche dinamiche sociali di lungo periodo, le quali non si danno mai separate le une dalle altre: l'aggressività intraspecifica, dal neolitico in poi organizzata nella forma della guerra, si intreccia al nostro rapporto violento con le altre specie, trattate in modo tale da togliere ai loro rappresentanti ogni dignità emotiva; vi fa da correlato l'oppressione del genere femminile, sia a livello simbolico che a livello politico-giuridico, così come la credenza religiosa, la quale organizza, entro la sfera dell'immaginario, quelle distinzioni tra il proprio e l'estraneo che stanno alla base della distinzione politica tra amico e nemico. Evocando questi aspetti, si indica nel contempo la necessità teoretica di una svolta, da parte degli studi sul postumano, in direzione di una assunzione di responsabilità etico-politica che permetta di fare buon uso di una concezione della lunga durata della storia evolutiva dell'umanità senza scadere - ciò che purtroppo risulta sempre possibile - in una naturalizzazione dei legami di potere che innervano le formazioni sociali tutte. Con ciò si vuol indicare come tanto la tematizzazione dell'animalità dell'uomo, quanto la revisione del rapporto natura/tecnica a cui si è fatto cenno sopra acquistano un senso pieno solo se messe in rapporto con una ridefinizione di ciò su cui fa presa il potere di istituzioni e organizzazioni. Il funzionamento di queste ultime non è mai disgiungibile dall'insediarsi di narrazioni condivise che si rivelano in grado di interpretare efficacemente bisogni e aspirazioni - *in primis* il bisogno di sicurezza - che si radicano nella storia evolutiva di *homo sapiens*. Ed è questo livello che si coglie il carattere tecnico - o, meglio, antropotecnico - delle stesse compagni organizzative e istituzionali: esse, contribuendo a ridurre la complessità sistemica, si rivelano essere l'ambiente naturale entro cui *homo sapiens* continua il proprio cammino evolutivo.

È chiaro che a questo punto la riflessione sul postumano cessa di toccare la biologia evolutiva, l'antropologia culturale e la sociologia della conoscenza per farsi parte integrante di una più ampia riflessione sugli statuti del politico. Tutto ciò sia detto a ulteriore testimonianza del fatto che la questione del postumano è tanto più in grado di porsi come inizio di una radicale svolta filosofica quanto più in virtù di essa si riesce a riflettere criticamente sullo statuto dei saperi, sul loro posizionamento in seno all'enciclopedia, sulla capacità che questi mostrano sia di irritare strutture del sentire condivise, sia di farsi irritare da esse.

Giovanni Leghissa, Università degli Studi di Torino
✉ giovanni.leghissa@unito.it

Carlo Molinar Min, Università degli Studi di Torino
✉ carlomolinarmin@gmail.com

Carlo Salzani
✉ carlosalzani@gmail.com

¶ Sezione Prima

Le coordinate del Postumano

Testi/1

*Animali, umani, macchine**

Per un umanismo inclusivo

Thomas Macho

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 23/10/2016. Accettato il 20/02/2017

The question concerning the relationship between humans, animals and machines has been often posed as a core thematic of post-humanism. The problem is presented with a specific culture-historical perspective, which enables to understand the historical role played by differences and analogies between these three entities. Philip K. Dick´s science-fiction work offers a way to engage with the problem, whose imaginative power expressed in his body of work manages to anticipate possible solutions. The author shows nonetheless how history itself can be the right key to understand humans, animals and machines, not only as empty essentialities, but also as agencies in complex relationships, through which we can re-think the existing hierarchies.

***

I.

Nel 1889 fece la sua comparsa una raccolta di poesie dal titolo *Crossways*, crocevia. La prima poesia di questa raccolta, un canto malinconico, inizia con i versi: «I boschi dell'Arcadia sono morti ed è spenta la loro antica gioia. Nei tempi antichi il mondo si nutriva di sogni», per poi lodare ancora una volta questo nutrimento nell'ultima strofa:

Devo andare: c'è una tomba su cui ondeggiano gigli e narcisi, e io vorrei allietare quel fauno sfortunato ch'è sepolto sotto la terra sonnacchiosa, con canti allegri prima dell'alba. I suoi giorni chiassosi furono coronati d'allegria; e ancora sogno che calpesti il prato, camminando fantasma nella rugiada, attraversato dai miei lieti canti sull'antica sognante gioventù della terra: ma ahimè! Lei più non sogna; sogna tu! Perché i papaveri sulla fronte sono belli: sogna, sogna ché anche questo è vero[1].

* Testo originalmente pubblicato in tedesco con il titolo *Tiere, Menschen, Machinen. Für einen inkusiven Humanismus*, in *Tiere. Der Mensch und seine Natur*, a cura di K. P. Liessmann, Wien 2013, pp. 153-173. Traduzione di Valerio Timpanaro e Antonio Lucci.
[1] W. B. Yeats, *La canzone del pastore felice*, in Id., *Crocevia* (1889), cit. da Id., *L'opera poetica*, trad. it. di A. Marianni, Milano 2005, pp. 77, 79. (Nella presente traduzione, sono state utilizzate,

La poesia portava un titolo un po' paradossale: *The Song of the Happy Sheperd,* La canzone del pastore felice. Tre versi in inglese dell'ultima strofa appena citata dalla traduzione italiana[2] «*and I still dream he treads the lawan, walking ghostly in the dewm pierced by my glad singing through*» costituiranno, circa ottant'anni dopo, l'epigrafe di un romanzo sui sogni scritto da un autore che ben conosceva i benefici del papavero tanto quanto il vincitore del premio Nobel William Butler Yeats (1865-1939): vale a dire Philip K. Dick (1928-1982).

Nel 1968 venne pubblicato il romanzo di Philip K. Dick sui sogni, il cui titolo poneva la domanda: *Do Androids Dream Of Electric Sheep?*. Questa domanda veniva articolata dalla seconda epigrafe, una notizia della Reuters del 1966:

> Auckland. Una testuggine donata dall'esploratore Cook al Re di Tonga nel 1777 è deceduta ieri all'età di quasi duecento anni. L'animale, il cui nome è Tuimalila, è morto nei giardini del Palazzo Reale a Nuku, Alofa, capitale di Tonga. Il popolo di Tonga considerava l'animale alla stregua di un membro della famiglia reale e custodi particolari erano destinati ad accudirlo. Era divenuto cieco in seguito a un incendio alcuni anni prima. Radio Tonga ha dichiarato che la carcassa di Tuimalila verrà inviata al museo di Auckland in Nuova Zelanda[3].

Vi ricordate? Poco tempo fa[4] venne diffusa una notizia molto simile. La domenica del 24 Giugno 2012 morì, infatti, la testuggine gigante *Lonesome George* nel parco nazionale delle Galapagos. La testuggine aveva più di cent'anni ed era l'ultimo membro della sua specie. Fausto Llerena, l'esperto guardiano di *Lonesome George*, aveva trovato l'animale morto, disteso sul sentiero che conduceva a una pozza d'acqua. La famosa testuggine era stata trovata nel 1972 sulla Isola Pinta; già allora la sua specie si considerava estinta. *Lonesome George* avrebbe potuto essere vecchia quanto *Tu'Imalila*; pertanto le autorità istituirono un'indagine intorno alle circostanze e le cause della sua morte prematura[5]. «I boschi dell'Arcadia sono morti»…

Quasi lo stesso giorno, ma trent'anni prima rispetto all'inaspettata morte di *Lonesome George* – il 25 Giugno 1982 – venne proiettato per la prima volta l'adattamento cinematografico del romanzo di Philip K. Dick sui sogni degli androidi: *Blade Runner*, di Ridley Scott. Da quel momento in poi si è più volte dibattuto sulle sottili differenze tra romanzo e film; tuttavia tali differenze non rivestono alcun ruolo per quanto riguarda la questione che unisce Philip K. Dick e Ridley Scott, vale a dire la possibilità o l'impossibilità di distinguere animali, esseri umani e macchine. Il film inizia, com'è noto, con una sorta di test di Turing effettuato su un potenziale androide (o replicante). Un *Blade Runner* di nome

laddove possibile, le edizioni italiane disponibili. In tutti gli altri casi, la versione italiana è stata invece fornita dal traduttore. [*N.d.T.*]).

[2] Nell'edizione originale del testo l'autore fa riferimento alla traduzione tedesca a cura di M. Bonné et al. [*N.d.T.*].

[3] P. K. Dick, *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?*, trad. it. di R. Duranti, Roma 2000, p. 15.

[4] Il saggio è stato pubblicato, in lingua originale, nel 2013 [*N.d.T.*].

[5] Cfr. L. Frenz, *Lonesome George oder Das Verschwinden der Arten*, Berlin 2012.

Holden rivolge alcune domande a Leon, il sospettato, per constatare se questo sia o meno capace di empatia, misurata in riferimento a una testuggine nel deserto.

Leon è nervoso, chiede maggiori informazioni sul deserto, sulla testuggine («*I've never seen a turtle – But I understand what you mean*») e chiede se le domande del test siano state scritte precedentemente da qualcun'altro. A Leon viene presentata la seguente situazione: «*You reach down, you flip the tortoise over on its back, Leon. […] The tortoise lays on its back, its bally baking in the hot sun, beating its legs trying to turn itself over, but it can't, not without your help, but you're not helping*». Il soggetto del test diventa sempre più nervoso: «*What do you mean, I'm not helping?*»; ma alla fine solo la domanda relativa alle «*good things that come into your mind about… your mother*» provoca la reazione decisiva di Leon («*Let me tell you about my mother…*»), che spara a Holden.

Romanzo e film sollevano addirittura il dubbio, se e come sia possibile distinguere animali, umani e macchine, nella fattispecie in merito alla loro facoltà di provare empatia. Nel romanzo, il 'Mercerismo' rappresenta la religione dell'empatia: il film culmina invece con una trasfigurazione [*Verklärung*], ispirata all'iconografia cristiana (il chiodo nella mano, la colomba bianca), del replicante Roy Batty (interpretato da Rutger Hauer), il quale, infine, si dimostra essere più empatico del suo cacciatore: «*Quite an experience to live in fear, isn't? That's what is to be a slave*». Quasi un ampliamento della questione posta da Thomas Nagel nel 1974 *What is it like to be a bat?*! Batty salva il *Blade Runner* sul punto di precipitare nel vuoto e pronuncia le celebri parole di commiato: «*I've seen things you people wouldn't believe. Attack ships on fire off the shoulder of Orion. I've see C-beams glitter in the darkness at Tannhäuser Gate. All those moment will be lost in time like tears in the rain. Time to die*». E Rick Deckard, forse anch'egli un replicante, commenta: «*I don't know why he saved my life. Maybe in those last moments he loved life more than he ever had before. Not just his life, anybody's life, my life. All he'd wanted were the same answers the rest of us want. Where did I came from? Where am I going? How long I have got? All I could do was sit there and watch him die*». L'empatia della forma di vita artificiale (con un'aspettativa di vita programmata) supera quella di Deckard, nonostante la sua eccezionale attitudine per i test di empatia (o forse proprio a causa di questa).

II.

Trent'anni dopo *Blade Runner* (e dopo la morte di Philip K. Dick: l'autore morì d'infarto il 2 Marzo 1982, pochi mesi prima del debutto nelle sale del film) la domanda circa i rapporti e le differenze tra animali, umani e macchine non è meno attuale. Si possono distinguere con chiarezza due posizioni nei dibattiti sui confini tra animali, umani e macchine. Mentre uno schieramento rivendica per l'uomo una posizione morale o cognitiva privilegiata (il che starebbe a significare, poi, che gli animali non possono parlare, e che le macchine non possono pensare intenzionalmente – cioè non intendono dire nulla o non esprimono alcuna intenzione coi loro enunciati – e che né gli uni né gli altri possono agire

con responsabilità), l'altro schieramento propone la sua fondamentale critica alla storia umana, delineando un ritratto dell'uomo come animale malriuscito o come macchina disfunzionale per eccellenza. L'essere umano viene lodato perché ha dato un incomparabile valore ad arti, tecniche e sistemi di diritto; di contro questi sarebbe anche più crudele di tutti gli animali, un parassita globale, e sarebbe inferiore alle macchine oltre che sul piano dell'efficienza lavorativa anche su quello del pensiero razionale (e se possibile anche della compassione e dell'empatia). Da quando sappiamo che la specie umana non può più rivendicare il monopolio né sulla facoltà simbolica né sull'erotica, sul riso, sulla guerra, sulle bugie, sull'uso di strumenti, o sul riconoscere la propria immagine riflessa nello specchio[6], da quando la teoria evolutiva e l'etologia hanno dimostrato in maniera così convincente il rapporto di discendenza degli uomini dai primati, tanto da farci considerare sensato esigere dei diritti umani per alcune grandi scimmie e tanto da promulgarli in Nuova Zelanda (nell'Ottobre del 1999)[7], la metafora della 'corona della creazione' perde la plausibilità che aveva avuto nel passato. Chi risulta essere ancora convinto della vocazione all'esclusività dell'*homo sapiens*, quando si può leggere in una qualsiasi rivista di genetica che gli esseri umani condividono il 75% dei loro geni con la mosca della frutta e il 98,6% con gli scimpanzé (che corrisponde più o meno alla differenza tra topo comune e topo di campagna)? Chi crede ancora, considerata l'affascinante accelerazione dell'evoluzione delle reti informatiche, che l'intelligenza umana ricopra una posizione privilegiata?

La questione relativa all'essere umano è stata storicamente formulata, di regola, nel senso di una domanda circa la sua differenza costitutiva: la distinzione dell'uomo dagli dei, dagli eroi o dagli angeli, dagli animali, dai barbari o da '*aliens*' extraterrestri, dalle macchine e dagli automi. La domanda su *cosa sia l'uomo* è stata spesso convertita nella domanda apparentemente più semplice su cosa egli *non sia*. Positive (come determinazione della sua essenza) o negative (come determinazione della sua distinzione) che siano, la maggior parte delle definizioni si espongono per forza di cose al rischio di una specie di *petitio principii*. I concetti essenziali non sono di per sé evidenti e la assai citata osservazione etnologica secondo la quale membri di diverse culture definiscono esseri umani solo se stessi, è dovuta probabilmente a un semplice errore di traduzione. Una parola che significhi 'uomo' può anche fungere da nome proprio, senza che venga con ciò intesa una sua qualità concreta (lingua, sapere, diritto, religione).

[6] Cfr. J. Goodall, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Boston 1986; D. Zimmer, *Zeit Schimp Sprechen. Über Sprachversuche mit Menschenaffen*, in *Experimente des Lebens. Wissenschaftsreporte über wilde Kinder, Zwillinge, Kibbuzniks und andere ausfschlußreiche Wesen*, Zürich 1989, pp. 281-305; V. Sommer, *Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch*, München 1992; M. D. Hauser, *Menti selvagge. Cosa veramente pensano gli animali*, trad. it. di M. Bianchi Oddera, Roma 2007; F. de Waal, *La scimmia e l'arte del sushi. La cultura nell'uomo e negli altri animali*, trad. it. di E. Cenami Spada e S. Velotti, Milano 2002; S. Budiansky, *Se un leone potesse parlare... L'intelligenza animale e l'evoluzione della coscienza*, trad. it. di M. Sanpaolo, Milano 1999.

[7] Cfr. P. Singer, *Liberazione animale* (1975), trad. it. di E. Ferreri, Milano 2009.

'Essere umano' significa allora semplicemente quella sorta di essere vivente di cui capisco i segni o a cui mi sento di appartenere, senza con questo dover negare la competenza simbolica o linguistica di altre forme di vita. I Greci chiamavano 'barbari' ('i balbuzienti') coloro di cui non comprendevano la lingua; essi non affermavano però che un sistema estraneo di segni e parole non formasse alcuna lingua o alcun nesso simbolico. Tutt'altro che raramente, di contro, i tentativi di caratterizzare un'essenziale identità o differenza dell'Umano anticipano il loro obiettivo argomentativo; impercettibilmente essi prefigurano ciò che cercano di dedurre: il presunto principio dell'umana natura, della differenza fondamentale tra animali, umani e macchine. Jean Baudrillard ha constatato in *L'Échange symbolique et la Mort* (1976):

> Per i selvaggi che si dicono 'uomini', gli altri sono un'altra cosa. Per noi invece, sotto il segno dell'Umano come concetto universale, gli altri non sono nulla. Altrove, essere 'uomo' è una sfida, come essere gentiluomo: differenza vissuta di viva forza, non soltanto questa *qualità*, questo statuto lascia spazio a uno scambio con gli esseri differenti – dei, antenati, stranieri, animali, natura – ma *impone* d'essere ovunque messa in gioco, esaltata e difesa. Il razzismo è moderno. Le culture o le razze precedenti si sono ignorate o annientate, ma mai sotto il segno d'una Ragione universale. Non c'è un criterio dell'Uomo, non la divisione dell'Inumano, soltanto delle differenze che possono affrontarsi a morte[1].

L'argomentazione di Baudrillard potrebbe essere concepita come un commento al convincente manifesto dello psichiatra algerino Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, pubblicato circa 50 anni fa, pochi giorni prima della sua morte avvenuta il 6 dicembre 1961. Jean-Paul Sartre ha scritto una prefazione a questo libro; il filosofo polemizzava in questa prefazione con un umanismo esclusivo, il quale non riusciva a comprendere realmente la propria stretta affinità con il colonialismo e il razzismo. Sartre scrisse:

> Voi sapete bene che siamo degli sfruttatori. Sapete bene che abbiam preso l'oro e i metalli, poi il petrolio dei 'continenti nuovi' e li abbiamo riportati nelle nostre vecchie metropoli. Non senza risultati eccellenti: palazzi, cattedrali, città industriali; e poi, quando la crisi minacciava, i mercati coloniali eran lì per estinguerla o stornarla. L'Europa, satura di ricchezze, accordò *de jure* l'umanità a tutti i suoi abitanti: un uomo, da noi, vuol dire un complice, giacché abbiamo approfittato *tutti* dello sfruttamento coloniale. Questo continente grasso e smorto finisce per incorrere in quel che Fanon chiama giustamente il 'narcisismo. Cocteau s'irritava di Parigi 'città che parla continuamente di se stessa'. E l'Europa, che altro fa? E quel mostro supereuropeo, l'America del Nord? Che cicaleccio: libertà, uguaglianza, fratellanza, amore, onore, patria, che so io? Questo non impediva di tenere allo stesso tempo discorsi razzisti, porco negro, porco ebreo, porco arabo. Spiriti buoni, liberali, delicati – neocolonialisti, insomma – si

[1] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Milano 2002, p. 137.

pretendevano urtati da questa incongruenza; errore o malafede: niente di più congruo, da noi, che un umanesimo razzista, poiché l'europeo non ha potuto farsi uomo se non fabbricando degli schiavi e dei mostri[2].

What is it like to be a slave?

III.

È possibile a buon diritto mettere in dubbio che il discorso convenzionale sulla relazione tra animali, umani e macchine possa condurre a conseguenze accettabili, fintanto che esso indica come apriori qualcosa – le differenze tipologiche generalizzanti [*generalisierende Gattungsdifferenzen*] – che è comparso a livello storico solo in un secondo momento. Il potenziale di astrazione presente nella questione più frequente dell'antropologia filosofica non dovrebbe essere sottovalutato: l'ovvietà con cui viene delineato un confine concettuale tra animali, umani e macchine merita quanto meno altrettanto scetticismo di quanto ne abbia suscitato il 'mito del processo di civilizzazione'. Probabilmente fu Aristotele il primo a rendere accessibili non solo i fondamenti della fisica ma anche l'orizzonte di una zoologia empirica, apprezzata ancora da William Harvey, Georges Cuvier o Carl de Linné: ad esempio nei suoi scritti sulla storia, la generazione, il movimento e le parti degli animali. Poco meno di duecento anni prima della stesura di tali scritti, nei frammentari testi presocratici sulla filosofia della natura, erano state citate al massimo specie concrete di animali: come i pesci di Anassimandro o le scimmie di Eraclito. A volte venivano immaginati esseri primordiali fantastici e mostri, ad esempio gli strani ibridi della cosmogonia di Empedocle – che hanno ispirato alcune speculazioni sui «doppi mostruosi»[3] di René Girard – seppure non per la ricezione della dottrina della metempsicosi del filosofo, che disse di sé: «Un tempo io fui già fanciullo e fanciulla, arbusto, uccello e muto pesce che salta fuori dal mare»[4]. Empedocle fu un pitagoreo; come i seguaci di Pitagora egli seguì probabilmente l'imperativo del vegetarianismo: «non mangiare carni di esseri animati»[5]. Nella filosofia della natura presocratica l'essere umano non passava ancora per l'opposto, l'Altro rispetto agli animali, anche se si trova già nel poema didascalico di Esiodo *Le opere e i giorni* un'indicazione relativa ad una differenza di principio tra uomo e animali, nella fattispecie: il non sussistere di alcuna giustizia dei pesci, degli animali selvaggi e degli uccelli[6]. Fu però Aristotele il primo a potersi appellare

[2] F. Fanon, *I dannati della terra*, prefazione di J.-P. Sartre, trad. di C. Cignetti, Torino 1975, pp. XXI-XXII.
[3] Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e Czerkl, Milano 1980, pp. 223-234.
[4] Cfr. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, trad. it. di A. Maddalena, Bari 1969, p. 411.
[5] Cfr. Ivi, p . 537.
[6] Cfr. Hesiod, *Theogonie – Werke und Tage*, trad. ted. di e a cura di A. von Schirnding, München/Zürich 1991, p. 102 e succ. Tale traduzione tedesca riporta il termine *Rechtlosigkeit*, traducibile in italiano con '*essere senza diritto*'. La traduzione italiana del testo esiodeo riporta invece «*dacchè fra loro non esiste giustizia*» [*N.d.T.*]. Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*, in Id., *Opere complete*, trad.

alla tradizione di una definizione dell'umano attraverso l'affermazione di una *differentia specifica* con tutti gli altri esseri viventi: l'uomo sarebbe un animale, ma un animale particolare, il quale, «più socievole di qualsiasi ape e di qualsiasi altro animale che viva in greggi», è qualificato per la formazione dello stato, per la precisione grazie al linguaggio e alla comunicazione[7].

Tuttavia, chi studia con maggiore attenzione la sistematizzazione tassonomica della zoologia aristotelica dovrà prontamente constatare che raramente lo Stagirita ha orientato le sue ricerche a partire da questa considerazione fondamentale. Gli uomini vengono definiti in tali ricerche nelle maniere più svariate (costantemente in associazione con altre specie animali) e sono paragonati spesso ad altri esseri viventi. Ciò significa per esempio che ci sono

> animali domestici e selvatici: e alcuni lo sono sempre (per esempio l'uomo e il mulo sono sempre domestici, mente altri, come il leopardo e il lupo, sono sempre selvatici); altri possono essere rapidamente addomesticati, come l'elefante. Del resto v'è un altro punto di vista: tutti quanti i generi che sono domestici, sussistono anche allo stato selvatico: così ad esempio i cavalli, i buoi, i maiali, gli uomini, le pecore, le capre, i cani.

L'uomo perde i suoi primi denti, «come anche altri animali quali il cavallo, il mulo e l'asino» Talvolta vengono delineate delle differenze – l'uomo è l'unico animale che non può muovere le orecchie –, per poi mettere nuovamente in primo piano le analogie[8]. Aristotele insegnò nella fattispecie che solo l'uomo partecipa della ragione, del *noûs*; pur conferendo agli animali raziocinio, memoria e facoltà di rappresentazione, la *phrònesis*, una sorta di intelligenza pratica. Prendendo in considerazione questa *techné* animale, egli intendeva tutt'al più differenziare gradualmente le funzioni e le opere di schiavi e animali domestici, poiché «il loro modo di impiego differisce di poco, perché gli uni e gli altri, gli schiavi e gli animali domestici, si utilizzano per i servizi necessari al corpo»[9]. Effettivamente, è plausibile a livello storico che l'allevamento e il commercio degli schiavi siano sorti insieme, come suggerisce John Keegan: «Nessuno sa come sia nata la tratta degli schiavi. È possibile che sia iniziata tra popoli dediti alla pastorizia, avvezzi a pascolare animali a quattro zampe»[10]. L'equivalenza funzionale di animali domestici e schiavi conferma d'altronde ciò che Aristotele notò nelle *Ricerche sugli animali* in merito all'affinità spirituale di esseri umani e animali; solo «secondo il più e il meno» gli animali si differenziano «rispetto all'uomo, come pure l'uomo rispetto a molti animali (in parte tali caratteri sono più propri dell'uomo, in parte invece degli altri animali), mentre altri differiscono secondo l'analogia:

it. di A. Colonna, Torino 1977, p. 265. Cfr. anche U. Dierauer: *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977, pp. 15-18.

[7] Cfr. Aristotele, *Politica*, trad. it a cura di C. A. Viano, Milano 2002, p. 77.

[8] Aristotele, *Ricerche sugli animali*, in Id., *Opere biologiche*, trad. it. di D. Lanza e M. Vegetti, Torino 1971, pp. 135, 178, 150.

[9] Aristotele, *Politica*, cit., p. 91.

[10] J. Keegan, *La grande storia della guerra: dalla preistoria ai giorni nostri*, trad. it. di D. Panzieri, Milano 1994, p. 170.

così scienza, sapere, intelligenza stanno all'uomo, come questa o quella facoltà naturale dello stesso genere stanno agli animali»[11].

Le definizioni dell'uomo nell'antichità greco-romana rimasero fragili e ambigue; esse potevano perfino incorrere nella derisione, come nell'aneddoto in cui Diogene Laerzio racconta del suo più noto omonimo di Sinope: «Siccome Platone aveva dato questa definizione: 'L'uomo è un animale bipede, sprovvisto di penne', ed era stato approvato, Diogene allora, dopo aver spennato un gallo, lo portò nella sua Scuola e dichiarò: 'Questo è l'uomo di Platone'»[12]. Diogene, il quale amava definire se stesso un cane, e che più tardi fondò la scuola cinica, non aveva comunque gran considerazione dell'essere umano. In gioventù era stato esiliato e persino venduto come schiavo: egli spiegò a Platone di essere un cane perché era «ritornato da coloro che lo hanno venduto»[13]. I cani in Grecia venivano amati e temuti: servivano come cani da caccia e da pastore, da guerra e da guardia, e la loro memoria, fedeltà e pericolosità veniva decantata. Alla domanda di Platone a quale razza di cane appartenesse, Diogene rispose «quando ho fame, un maltese; quando sono sazio, un molosso»[14]. Il filosofo come cane da compagnia o come cane da combattimento?

Nei suoi decennali vagabondaggi, Odisseo venne quasi dilaniato da dei cani randagi, ritornando però a Itaca come un cane fedele. Davanti al salone del suo palazzo, dal quale accorrevano le ancelle dei Proci, «dentro gli latrava il cuore. Come una cagna che protegga i teneri cuccioli latra, se non riconosce l'uomo, e anela a combattere, così quello gli latrava dentro per lo sdegno delle male azioni»[15]. In questa metaforica non si manifesta alcun antropomorfismo, nessuna 'umanizzazione' degli animali, ma al massimo uno zoomorfismo o meglio: un *cinomorfismo*, poiché non si tratta qui degli animali in generale, considerati come categoria concettuale. Il cuore di Odisseo *latra*, prima ancora che Argo, il suo cane, lo riconosca.

IV.

Gli esseri umani, in effetti, erano convinti della loro unicità esistenziale molto meno di quanto si potrebbe ipotizzare leggendo i moderni testi di antropologia. Essi credevano a degli dèi dalla forma animale e conoscevano addirittura quell'empatia con gli animali ritratta formidabilmente da Elias Canetti in *Massa e Potere*, sull'esempio dei boscimani e la loro «sensazione dell'antilope»[16]. Racconti di animali intelligenti vennero diffusi tanto volentieri quanto le favole animali e fino all'inizio dell'era moderna potevano essere sostenuti processi contro gli animali. Alcuni animali, con cui i loro padroni intrattenevano stretti rapporti,

[11] Aristotele, *Ricerche sugli animali*, cit., p. 421.
[12] Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, trad. di G. Reale, Milano 2005, p. 647-649 [VI, 40].
[13] Ivi, p. 647, traduzione leggermente modificata [*N.d.T.*].
[14] Ivi, p. 663 [VI, 55].
[15] Omero, *Odissea*, trad. it. di F. Ferrari, Torino 2001, p. 689.
[16] E. Canetti *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Milano 2015, p. 364.

assunsero nell'antichità il rango di accompagnatori, amici e parenti degli esseri umani. Già a partire dal paleolitico essi venivano occasionalmente seppelliti insieme alla salma oppure erano essi stessi a essere laboriosamente inumati: presso alcuni scavi archeologici in Egitto sono stati rinvenuti numerosi e vasti cimiteri animali, con milioni di animali mummificati delle specie più diverse, principalmente a partire dal I secolo a.C., il periodo tardo del Nuovo Regno[17]. Gli animali condividevano la quotidianità degli esseri umani, eseguivano lavori simili nei campi, nei pascoli o in guerra, aiutavano nella caccia o nella protezione delle corti e delle città. Essi contribuivano al nutrimento, più raramente con la loro stessa carne che, per esempio, con la trasformazione di erbe non commestibili in latte, burro e formaggio. Gli animali furono erotizzati, sacralizzati, demonizzati; lo spettro delle passioni evocate dagli animali si estendeva dall'intimo affetto fino alla sadica crudeltà, come per esempio nei giochi circensi a Roma. Gli animali furono sacrificati, ammaestrati, esposti, raffigurati; essi erano presenti nelle più diverse situazioni della vita. Questa presenza universale non ha bisogno di essere ulteriormente romanticizzata; essa pone tuttavia la domanda fondamentale, su quando e perché gli animali furono contrapposti all'uomo. Quali riflessioni, esperienze e contesti ebbero come effetto il divenire sempre più profondo del solco tra esseri umani e animali?

È assai diffusa la risposta, secondo cui il monoteismo avrebbe privato di valore gli animali. La religione giudaico-cristiana, nel racconto della creazione – redatto nel libro della Genesi – avrebbe diffuso e imposto su scala globale l'idea dell'esclusività e della superiorità dell'uomo su tutte le altre creature. Tuttavia anche questa narrazione dev'essere guardata con diffidenza. Persino la storia dell'arca di Noè (secondo cui non solo una famiglia, ma tutte le specie animali vengono salvate dal diluvio universale) non collima con la concezione di una divinità che si preoccupa solamente degli uomini. Anche le leggende sull'affetto di Dio per il Leviatano, con cui Egli prima della creazione del mondo soleva giocare come con un animale domestico, si adattano poco allo schema narrativo della zoofobia della religione giudaico-cristiana. Da alcune fonti apocrife viene persino raccontato che Dio «aveva creato tanto un maschio quanto una femmina [di Leviatano – *N.d.T.*]. Secondo questa versione Dio macellò la femmina e castrò il maschio per impedirgli di accoppiarsi e quindi di distruggere il mondo». Inoltre viene ribadito che «non sarebbe stato degno» per Dio, «uccidere il Leviathan maschio» e «tenersi per trastullo la femmina»[18]. Se possibile, il creatore si sarebbe persino dilettato in un amore sodomitico con il Leviatano e avrebbe rinunciato alla creazione dell'uomo! Anche nell'elogio della creazione del salmo 104 viene proferito: «Ecco il mare spazioso e vasto: lì guizzano senza numero animali piccoli e grandi. Lo solcano le navi, il Leviathan che hai plasmato perché in esso si diverta»[19]. Il monoteismo ebraico osteggiò certamente il culto

[17] Cfr. G. Lorenz, *Tiere im Leben der alten Kulturen*. *Schriftlose Kulturen, Alter Orient, Ägypten, Griechenland und Rom*, Wien/Köln/Weimar 2000, pp. 294-301.
[18] R. Graves e R. Patai, *I miti ebraici*, trad. it. di M. Vasta Vazzi, Milano 1980, p. 56.
[19] Sal 104, 25-26. Citato secondo: *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1995, p. 1237.

dei tori e dei vitelli d'oro. Contro il montone (come animale sacrificale) aveva però evidentemente meno da obiettare, come documenta il racconto della mancata macellazione di Isacco o i numerosi casi in cui Cristo viene apostrofato come 'l'Agnello di Dio'. I vangeli apocrifi raccontano di un asinello che pregò l'apostolo Tommaso di cavalcarlo[20], o di un leone che si voleva far battezzare da Paolo – e che di conseguenza venne battezzato tre volte nell'acqua di un vicino fiume. Più tardi, nell'arena del circo, Paolo s'imbatté nello stesso leone ancora una volta. In quel momento ebbe luogo il seguente dialogo: «Ma il leone fissava Paolo e Paolo il leone. Paolo si accorse che questo era il leone che era venuto e si era fatto battezzare. Spinto dalla fede, Paolo domandò: 'Leone, sei tu quello che io ho battezzato?'. Il leone rispose: 'Sì'. Paolo gli domandò nuovamente: 'Come sei stato preso a caccia?'. Il leone rispose con una voce: 'Come te, Paolo!'»[21]. Entrambi furono salvati per intercessione celeste; Paolo si mise poi in marcia verso la Macedonia e il leone si ritirò nuovamente nelle montagne.

Il testo paleocristiano *Il Fisiologo* tratta – oltre che di alcune piante e minerali – all'incirca di sessanta specie animali, inclusi degli esseri fantastici; la maggior parte degli animali vengono spiegati in maniera allegorica. Si dice ad esempio di Cristo che egli fosse «il santo elefante spirituale». I cristiani vengono caratterizzati come «rane terrestri», a cui vengono contrapposti «coloro che appartengono al mondo», descritti come «rane acquatiche». Nel paragrafo relativo al tricheco il *Fisiologo* consiglia: «Anche tu, uomo di Cristo, nuota verso oriente, vale a dire verso la Chiesa, e venera il tricheco, ovvero il Signore»[22]. Limitandosi solamente agli uccelli, i quali costituiscono quasi un terzo dell'intero mondo naturale, Cristo viene presentato come un pellicano o come l'uccello *Charadrius*, i cui escrementi curavano la vista offuscata. Cristo viene associato con la civetta, l'aquila, la fenice, l'upupa, l'avvoltoio, la cicogna, la tortora e la rondine. Fino a oggi lo Spirito Santo viene venerato nelle sembianze di una colomba (la stessa che Roy Batty lascia libera di volare in cielo). È evidente come non ci fosse molto interesse nel riformare le relazioni tra uomini e animali in nome del monoteismo: gli animali potevano essere convertiti in simboli cristiani, e più tardi in significativi accompagnatori dei Santi[23]. Un agnello indicava Santa Agnese, le oche San Ludgero, i maiali Sant'Antonio. Anche gli Evangelisti s'incarnavano in animali: il leone apparteneva a Marco, il toro a Luca, l'aquila a Giovanni e lo stesso uomo, che venne assegnato a Matteo, recava delle ali come

[20] *Atti di Tommaso*, in *Apocrifi del nuovo Testamento*, vol. II, trad. di L. Moraldi, Torino 1975, p. 1272.
[21] *Atti di Paolo e Tecla – Papiro greco di Amburgo*, in ivi, pp. 1115, 1119.
[22] *Il Fisiologo,* trad. di F. Zambon, Milano 1982, pp. 66 (rana), 80 (elefante). (Per quanto riguarda il passo relativo al tricheco, esso è una traduzione dal seguente testo in lingua tedesca, in cui sono incluse anche le appendici bizantine: *Physiologus*, Griechisch/Deutsch, trad. ted. di O. Schönberger, Stuttgart 2001, p. 97.)
[23] Cfr. A. Nitschke, *Tiere und Heilige. Beobachtungen zum Ursprung und Wandel menschlichen Verhaltens*, in *Dauer und Wandel der Geschichte. Aspekte europäischer Vergangenheit. Festgabe für Kurt von Raumer zum 15. Dezember 1965*, a cura di R. Vierhaus e M. Botzenhart, Münster 1966, pp. 62-100.

un angelo o un volatile dal vecchio Oriente. Un leone venne promosso come animale da compagnia dell'eremita Girolamo: in alcune immagini lo si può vedere studiare la Bibbia insieme al Santo[24]. Prima ancora che il fondatore di un ordine monastico del XIII secolo dovesse diventare famoso con le sue prediche ai pesci e agli uccelli, fecero la loro comparsa il bue e l'asino nel presepe per pregare a fianco del divino pargolo. Chi può sapere se il bue e l'asino vennero declassati in quanto rappresentanti di festività concorrenti (vale a dire i Misteri di Mitra e Dioniso) o se essi non abbiano piuttosto offerto una fruttuosa alleanza che ha contribuito in maniera decisiva alla globalizzazione del Natale?

V.

I rapporti complessi tra animali e esseri umani non sono stati radicalmente rovesciati nemmeno dall'umanismo. La difesa di Pico della Mirandola della 'dignità dell'uomo' operava per esempio su ogni gradino della scala dell'essere, ben illustrata sull'esempio dell'albero di Porfirio, sul quale piante, animali, umani, angeli e Dio venivano inseriti in ordine crescente.

L'uomo si trovava precisamente al centro, e non al culmine, e persisteva continuamente il rischio di essere esposti a una ricaduta. «Se per tanto vedrai un uomo che, schiavo del ventre, striscia al suolo, quello che vedi è un vegetale, non un uomo; se vedrai chi, servo dei sensi, brancola nei vani inganni della fantasia (come in quelli di Calipso) e si fa sedurre dalla solleticante lusinga, quello che vedi è un animale bruto, non un uomo»[25]. Il messaggio dev'essere letto un po' controcorrente. Al di là del fatto che, secondo Pico della Mirandola, per gli uomini la questione dovrebbe essere l'ascesa verso gli angeli e Dio, essi non sono però a livello di principio separati dalle piante o dagli animali, ma solo in relazione alla loro morale, alla loro conoscenza e alla loro dignità. Gli uomini potevano essere trasformati di nuovo in piante o animali, più velocemente di quanto persino le dottrine della metempsicosi ritenevano possibile. Nella cultura del Rinascimento e nella scienza della prima età moderna, le analogie venivano riportate con più attenzione delle differenze: gli uomini-animali [*Tiermenschen*] i quali fecero la loro comparsa nelle *Kunstkammern* e nelle *Wunderkammern,* ma pure negli studi fisiognomici di Giambattista della Porta e nei trattati medici di Ambroise Parés, fissavano l'immaginazione in maniera più duratura rispetto alle questioni inerenti alle differenze tra animali, umani e macchine. Il dibattito sulla razionalità animale o sul vegetarianismo venne recepito anche dalle fonti antiche; non a caso Erasmo e Tommaso Moro si rivolsero in modo decisivo contro le pratiche dell'uccisione degli animali e della caccia. Montaigne, infine, polemizzò apertamente contro l'idea di una posizione esclusiva degli uomini

[24] Cfr. R. Velhagen (a cura di), *Eremiten und Ermitagen in der Kunst vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*. Katalog einer Ausstellung am Kunstmuseum Basel (28 Marzo – 23 Maggio 1993), Öffentliche Kunstsammlung, Basel 1993, figure 53-83.
[25] G. Pico della Mirandola, *Discorso sopra la dignità dell'uomo*, trad. it. a cura di F. Bausi, Milano 2014, pp. 17-19.

rispetto agli animali; tracotanza e «vanità dell'immaginazione», così egli osservava nell' *Apologie de Raimond Sebond*, portavano l'uomo ad attribuirsi «le prerogative divine, che trasceglie e separa se stesso dalla folla delle altre creature, fa le parti agli animali suoi fratelli e compagni, e distribuisce loro quella porzione di facoltà e di forze che gli piace. Come può egli conoscere per mezzo dell'intelligenza i moti interni e segreti degli animali?»[26].

All'inizio del sedicesimo secolo veniva quindi, ancora, rivendicata una simmetria tra animale e uomo che sussisteva fin dagli inizi delle civiltà umane, nel lavoro come nel gioco, nell'amore come nella guerra: ordinamenti gerarchici e ambivalenze teoretiche venivano relativizzati tramite molteplici tecniche e pratiche, nell'orizzonte delle quali la questione relativa a una differenza radicale tra animali e umani sarebbe apparsa perlomeno insensata, quanto la più recente domanda sulla differenza tra umani e macchine. D'altronde le macchine usate nel mondo agricolo necessitavano continuamente della forza motrice degli animali o degli uomini: essi formavano, per così dire, unità funzionali in cui una costruzione tecnica veniva messa in moto e controllata con l'aiuto della forza vitale. Il meccanismo di aratri, presse, mulini, argani, carri e navi presupponeva questo investimento di energia lavorativa di animali o schiavi; nessuna macchina premoderna poteva rinunciare al lavoro di una bestia da tiro o da soma. Animali e umani stipulavano le loro specifiche alleanze, formando macchine da lavoro agrarie o macchine da guerra. Non a caso Platone, nel *Fedro*, paragonò l'anima a una «pariglia»[27]; essa si serviva del corpo come di un carro da guerra, e guidava con giudizio gli affetti contrapposti, simbolizzati da due cavalli: un nobile destriero da una parte e uno recalcitrante dall'altra. L'uomo pareva diviso quindi in tre parti, composto da *physis, psyché* e *noûs,* e paragonabile a una imponente macchina da guerra, la quale venne sviluppata e perfezionata nel II secolo a.C. attraverso una fusione di cavalli, cavalieri, carri con due ruote dotate di raggi e archi compositi. Anche le macchine parevano però divise in tre parti: per esempio gli aratri, che dovevano la loro efficacia a uno strumento tecnico, alla forza di tiro dei buoi e alla guida di colui che arava; funzionavano in maniera simile le galere, le quali erano l'insieme della nave, dell'applicazione della forza dei rematori e della guida di timonieri e navigatori. Le tecniche scaturivano sostanzialmente da questo incrocio di strumenti (prevalentemente inorganici), forza motrice (prevalentemente organica) e guida (prevalentemente mentale); chi poteva insomma, in questo contesto, conferire un significato speciale, un peso specifico, alla domanda sulla differenza tra animali, umani e macchine piuttosto che a quella sui loro legami funzionali? In effetti, la meccanica teorica astraeva da questa relazione, al fine di poter migliorare il rapporto tra applicazione di una forza e la sua efficacia (ad esempio nell'utilizzo di carrucole o leve): ma era autoevidente che la costruzione ottimale di una leva necessitava ancora di animali o esseri umani al fine di poter essere efficacemente messa in funzione.

[26] M. de Montaigne, *Apologia di Raymond Sebond*, in Id., *Saggi,* trad. di F. Garavini, Milano 2014, pp. 1114-1115.
[27] Cfr. Platone, *Opere*, vol. I, trad. it. di G. Giannantoni, Bari 1967, p. 752.

Solo nell'epoca tardoantica venne utilizzata ampliamente l'energia idraulica per sostituire i muscoli appartenenti a esseri viventi. Mulini o seghe – e non da ultimi i famosi automi idraulici di Alessandria – potevano essere messi in funzione con la sola energia idraulica. Tuttavia il campo di applicazione di questa nuova energia rimase relativamente limitato, poiché in fin dei conti non si poteva mettere in funzione alcuna macchina mobile – un aratro, un carro, una nave o delle armi – con l'energia idraulica. «L'utilizzo dell'energia idraulica come propulsione per congegni come il mulino per cereali o la sega per il marmo [...] non ha avuto ampie conseguenze sociali ed economiche, e per questo non si può in alcun modo paragonare agli eventi della Rivoluzione Industriale»[28]. Per questo motivo solo a partire dalla rivoluzione industriale si sarebbero potute costruire macchine che all'apparenza svolgevano il loro compito senza alcun apporto lavorativo animale o umano, che si potevano muovere da sole – *automobili* – e spesso, più recentemente, anche guidare e controllare autonomamente. La loro energia si deve all'utilizzo di combustibili fossili come il carbone o il petrolio. Lo sconvolgimento senza precedenti della rivoluzione industriale venne reso possibile, da un punto di vista materiale, solo e unicamente da questi combustibili, formatisi in determinate condizioni geologiche a partire da flora e fauna esistenti in passato. Da questo momento in poi carbone e petrolio fungono da componenti organici delle macchine: al posto di animali e umani viventi ora agiscono da forza motrice piante e animali morti. Il cambiamento di paradigma dalle macchine dell'epoca agraria a quelle industriali non va in alcun modo sottovalutato: a esso si deve la ricchezza economica e il trionfo tecnico degli ultimi 200 anni. A questo si deve però anche una rimozione radicale degli animali dalla maggior parte degli spazi vitali: il comodo carro dei vincitori di una scienza umana, la quale ha tentato di conferire una legittimazione teorica alla separazione tra animali, umani e macchine. Con questa scienza venne osteggiato un umanismo, che da molto tempo era stato praticato in quanto umanismo inclusivo (tra alleanze e fusioni, metabolismi e trasgressioni strumentali). Vale a dire un umanismo il quale, non solo etimologicamente, incarnava il legame con la terra (*humus*) e con le pratiche funebri (*humare*), un transumanismo che aveva portato a espressione la solidarietà tra mortali, e non solo tra gli umani. Gli animali muoiono, gli umani muoiono e anche le macchine moriranno: di ciò tratta il film *Blade Runner*. Roy Batty, il replicante, sa bene che non gli rimane molto da vivere; per questo egli fa visita al suo costruttore Tyrell, il *dio della biomeccanica*, come molti uomini fanno visita al proprio dottore al fine di implorare, o persino di estorcere, un prolungamento della propria vita. «*I want more life, fucker!*». Poco più tardi fuggono anche Rick e la sua amata Rachael, definita da Tyrell «*an experiment, nothing more*». Entrambi ignorano quanto tempo resta loro da vivere. Ma, così affermano come se avessero studiato Heidegger, 'chi lo sa in fondo?', «*who does?*». Non ci rimane null'altro – così Rick cita il profeta Mercer

[28] D. Hägermann e H. Schneider, *Landbau und Handwerk 750 v.Chr bis 1000 n.Chr. Propyläen Technikgeschichte*, vol. I, Berlin 1997, p. 332.

alla fine del romanzo – «che lasciarsi trascinare dalla vita, e andare dove [ci] porta, cioè verso la morte»[29]. Proprio in questo modo un umanismo inclusivo può sviluppare e dare prova di qualcosa come un atteggiamento di solidarietà tra mortali che non può essere ridotto solo all''essere-per-la-morte': tra animali, umani e macchine mortali.

Chi dice che questa consapevolezza non celi una consolazione?

Thomas Macho, Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaft Wien ✉ macho@ifk.ac.at

Antonio Lucci, Humboldt Universität, Berlin ✉ lucciant@hu-berlin.de

Valerio Timpanaro
Humboldt Universität, Berlin

[29] P. K. Dick, *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?,* cit., p. 161, traduzione leggermente modificata.

Articoli/1

Possiamo parlare di una filosofia postumanista?

Roberto Marchesini

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 01/08/2016. Accettato il 25/09/2016

The past thirty years saw intense discussions about the concept of «post-human» or posthuman condition. Though often starting from profoundly different presuppositions and intellectual perspectives, these debates have inevitably created a well defined and recognizable cultural climate. What we intend to do in this article is to clarify: a) whether it is possible to define the posthuman project in terms of a movement or cultural climate, or whether the divergence between the different approaches is such that no common coordinates can be found to justify a homogeneous definition; b) what are the most important schools of thought within this philosophical proposal, and whether it is possible to contextualize them according to precise standards; c) whether the definition of posthumanist philosophy is tenable, and what are its peculiarities with respect to the posthuman movement.

***

Verso la fine degli anni Ottanta, e soprattutto nel decennio successivo, emerge e si afferma un prospetto espressivo della geografia dell'umano che presenta caratteri di assoluta novità: sia da un punto di vista estetico – nelle icone proposte come nelle trattazioni ambientali, nelle strutture narrative come nell'idiografica dei personaggi – sia per quanto concerne i quesiti che solleva e i piani epistemologici con cui li affronta. A fare la sua comparsa è il termine-cifra di 'postumano', chiamato a indicare:

a) una *condizione*, ossia uno stato-proprio sotto il profilo predicativo e ontopoietico;
b) una *dimensione*, vale a dire un modello di proiezione e di interazione con il mondo.

Postumane sono le immagini che affascinano e che vengono interscambiate, le sensibilità e le strutture empatiche di relazione, le aspirazioni e le tensioni verso il domani, in coerenza con l'evoluzione tecnologica, le preoccupazioni e gli sconcerti di chi si aggrappa nostalgicamente a un mondo ordinato su certezze e delimitazioni stabili, le esplicitazioni dei rifiuti e delle stigmatizzazioni operate nel segno della conservazione, gli argomenti che richiamano in modo trasversale gli studiosi provenienti da diverse aree disciplinari.

Postumane appaiono così le denunce come i sogni, nel presagire, sovente con toni visionari, altre figurazioni esistenziali che si congedano in modo eclatante da quelle tradizionali, vale a dire da quei connotati universali e antropoplastici, che dal retaggio umanistico in poi avevano campeggiato, seppur con differenti sfumature, il proscenio epistemologico, estetico, ontologico ed etico.

È come se di colpo la statua leonardesca delle proporzioni vitruviane, chiamate a informare il modello, si fosse liquefatta per rendersi aperta-duttile da una parte per riconoscere il pluralismo delle alterità, dall'altra per rendersi virtuale e quindi disponibile a nuove morfopoiesi.

Nel volgere di fine millennio il corpo torna al centro della scena. Ma lo fa non per denudarsi, martoriarsi, decostruirsi ovvero per rendersi trasparente allo sguardo diretto, eliminando qualunque forma di sovrastruttura e di controllo-conazione su di esso, come nei decenni successivi al secondo dopoguerra. La somatica postumana parla d'altro. In questo caso il corpo si fa teatro per accogliere elementi-estranei, fa bella mostra delle proprie infezioni e contaminazioni, esplicita la propria liquidità e le metamorfosi possibili, rimarca le aree di riprogettazione, gli organi sostituibili tecnologicamente o attraverso traslazioni transpecifiche, dichiara la propria insufficienza enucleativa. L'operazione alchemica operata dagli umanisti di estrarre l'umano dalle sue relazioni-ibridazioni viene di colpo rigettata in nome di un continuum evolutivo che sempre si rinnova nelle connessioni.

Il termine '*post human*' viene coniato da Jeffrey Deitch nel 1992 nel corso di un'omonima mostra che richiama diversi artisti le cui opere si caratterizzano proprio nella messa in discussione della rotondità essenzialistica e impermeabile della corporeità e dell'identificazione umana[1]. Alcuni germi di questa temperie, seppur non ancora pienamente definibili all'interno della corrente postumana, sono rinvenibili nel *cyberpunk* e nella *body art* dei decenni precedenti, proprio a partire dai loro empiti proiettivi dell'umano in dimensioni differenti e nella tensionalità performativa. Ma, se è vero che gli anni Ottanta rappresentano un grande laboratorio di contraddizioni, all'interno del quale maturano le germinazioni postumane, indubbiamente è nel decennio successivo che trovano la loro piena affermazione esplicitativa. Negli anni Novanta la corrente postumana percorre in modo trasversale la cultura, segnando peraltro, forse per la prima volta, il superamento della definizione-demarcazione di 'occidentale', emergendo infatti da una comunicazione globale che prende le mosse dalla rivoluzione digitale e dalla messa a punto dei grandi network interattivi.

[1] La mostra realizzata nel 1992 al FAE, Museo di Arte Contemporanea di Losanna e in seguito riproposta al Castello di Rivoli di Torino è stata curata da Jeffrey Deitch e ha raccolto le tendenze artistiche più significative degli anni Ottanta impegnate nella ridefinizione del corpo a partire dalle sfide che la tecnologia e la realtà virtuale hanno posto in essere. Qui cardine è il tema del corpo e della corporeità che divengono snodi comunicativi della nuova forma di sensibilità postumana. Ad essere esposti sono stati i lavori di Kiki Smith, Pia Stadtbäumer, Paul McCarthy, Robert Gober o le opere a esplicito riferimento pornografico di Felix Gonzalez-Torres, Ashley Bickerton, Charles Ray e Jeff Koons.

Nel 1995 con il saggio *The Posthuman Condition*[2] sarà Robert Pepperell a tracciare una prima definizione teoretica del postumano, quale presa di coscienza di una condizione e progetto di ricerca basata su nuovi presupposti in grado di superare la tradizione umanistica. Nel testo *The Posthuman Manifesto,* Pepperell sottolinea alcuni punti che ben esprimono gli slittamenti che la temperie postumana inaugura; ho scelto i seguenti:

1) l'intero progresso tecnologico della società umana è diretto verso la trasformazione della razza umana;
2) nell'era postumana le macchine non saranno più macchine;
3) come si sviluppano i computer per essere più simili agli umani, così si sviluppano gli umani per piacere di più ai computer;
4) la coscienza è la funzione di un organismo, non di un organo;
5) i corpi umani non hanno confini;
6) il postumano accetta che gli umani abbiano una capacità finita di capire e controllare la natura;
7) il pensiero non è uni-lineare ma può prendere simultaneamente molte strade diverse;
8) l'era umanista era fondata sulla certezza circa il funzionamento dell'universo e la posizione dell'essere umano, l'era postumana è caratterizzata dall'incertezza;
9) la discontinuità produce esperienze stimolanti esteticamente, la continuità produce esperienze neutre esteticamente;
10) attualmente l'output di un computer è prevedibile, l'era postumana comincerà quando l'output sarà imprevedibile[3].

Analizzando questi punti è evidente il distacco da quell'antropocentrismo fondativo che caratterizzava l'approccio precedente, seppur nelle diverse espressioni filosofiche che si sono susseguite. La temperie postumana segna indubbiamente una cesura. Vorrei peraltro citare, sempre in questo periodo, il mio testo *Il concetto di soglia*[4] teso a confutare l'antropocentrismo ontologico ed epistemologico, nell'idea che l'umano debba considerarsi come una soglia di ospitalità e non come un'essenza. Non vanno inoltre dimenticati i saggi di Donna Haraway[5] che hanno trasformato in modo profondo e rivoluzionario il

[2] Robert Pepperell, artista e teorico inglese molto interessato alle problematiche inerenti i rapporti tra arte, tecnologia e scienza, sul post-umano ha scritto diversi contributi: *The Postdigital Membrane*, Bristol 2000, e il più recente *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Bristol 2009, che ha ripreso e ampliato il precedente *The Posthuman Condition*, Bristol 1995.
[3] Per i punti citati, cfr. la traduzione di Pepperell in F. Ferrando. *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, Pisa 2016, p. 50.
[4] R. Marchesini*, Il concetto di soglia. Una critica all'antropocentrismo*, Roma 1996.
[5] D. J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Milano 1995, e *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, Firenze 2003. Ma la trasformazione del rapporto tra essere umano e alterità caratterizza la discussione filosofica degli ultimi anni; a tal proposito si considerino, oltre a

modo di concepire il continuum ontologico tra umano, altri animali e tecnologie. Possiamo affermare pertanto che alla fine del XX secolo già espliciti sono gli elementi che contraddistinguono la temperie postumana.

Proviamo allora a enumerare qualcuno dei caratteri distintivi di tale movimento. Avremo:

1) il principio antropopoietico dell'ibridazione;
2) la condizione virtuale-liquida dell'essere e la sua modificabilità;
3) l'accento sulla pluralità prospettica e sulla transitorietà dell'appartenenza;
4) il forte interesse per il significato intrinseco della *techne*;
5) il bisogno-interesse di fare proiezioni sul futuro, pur con diverse scansioni;
6) il riconoscimento ontologico delle alterità e della loro valenza;
7) la distruzione dei modelli, delle categorizzazioni e delle definizioni gerarchiche degli enti;
8) il superamento dell'essenzialismo.

Questi punti rappresentano a mio avviso alcuni dei caratteri di riconoscibilità e di novità che ha assunto il termine 'postumano' come chiave di lettura della propria ricerca ed espressione. La condizione postumana viene raffigurata attraverso performazioni e installazioni, quale connessione all'alterità, talvolta captiva, più spesso liberatoria, narrata per vie metamorfiche che assumono differenti viraggi, come il teriomorfo, l'asessuato, il macchinico, il cyborg, indagata nei suoi prospetti sociali, antropologici, esistenziali attraverso proiezioni e immedesimazioni, anche da chi la considera solo prossima ventura.

Se di movimento possiamo parlare, è indispensabile ricercarne i germi espressivi soprattutto nel lavoro di artisti di avanguardia, come Stelarc e Orlan, di creativi che indagano i territori del meticciamento, come Matthew Barney, Daniel Lee, Karin Andersen, di narratori che frequentano e adottano il transrealismo, come William Gibson e Bruce Sterling, per dar vita a dimensioni futuribili all'interno delle quali ci si muove attraverso avatar,

Haraway, le riflessioni di F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, trad. it. di G. Dalla Fontana, Milano 2002. Una profonda metamorfosi dello statuto delle macchine, già *in nuce* nelle riflessioni di Alan Turing e nelle espressioni visionarie di Philip Dick e William Gibson, si rende sempre più conclamata sullo scorcio di secolo: al riguardo si consideri il lavoro di M. Dery, *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio*, trad. it. di M. Tavosanis, Milano 1997; K. Kelly, *Out of Control. La nuova biologia delle macchine, dei sistemi sociali e del mondo dell'economia*, trad. it. di. C. Poggi, Milano 1996; e G. Dyson, *L'evoluzione delle macchine. Da Darwin all'intelligenza globale*, trad. it. di A. Lachenal, Milano 2000. Si tratta in primis di una trasformazione vissuta nella carne dell'essere umano e a tal proposito si faccia riferimento al testo di F. Alfano Miglietti*, Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee,* Genova 1997. Tale slittamento diventa ancora più evidente in certe proposizioni transumaniste che leggono l'ibridazione con il non umano come realizzazione del sogno angelico dei primi umanisti: si veda a tal proposito E. K. Drexler, *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, New York 1986.

identità cibernetiche, connessioni in remoto[6]. Senza contare che anche il cinema dell'ultimo ventennio, ripescando le trame visionarie e ambivalenti di Philip Dick, contribuisce, con titoli come *Blade Runner* (1982) e *The Matrix* (1999), a promuovere un sentire che si allontana profondamente dai plot narrativi e iconografici di tradizione umanistica. Questo fiorire di opere, sempre al limite tra estetica ed epistemologia, va ricercato prima di tutto nell'evoluzione socio-tecnologica del Novecento, che ha posto l'essere umano di fronte a occasioni e sfide che hanno oltrepassato l'immaginazione stessa. Penso alla rivoluzione digitalica, alla procreatica, alla chirurgia estetica, alle biotecnologie, alle tecniche di *neuralimaging*, alla paleoantropologia, alla primatologia. Penso altresì ai grandi flussi migratori che hanno attraversato l'Europa dopo la caduta del muro di Berlino, allo scompaginamento della situazione geopolitica dei Balcani e dell'area medio-orientale e maghrebina.

Ne è emersa una condizione di transitorietà e precarietà, da una parte, e di nuove opportunità e proiezioni dall'altra, che in estrema sintesi potremmo definire come fine di quelle certezze di linearità, coerenza, direzionamento che avevano caratterizzato i primi decenni del secondo dopoguerra. Tutto ciò ha creato una condizione liquida, ciò che Zygmunt Bauman in *Liquid Modernity*[7] definisce come l'espressione più conclamata della contemporaneità, attanagliata tra consumismo e globalizzazione. Un aspetto non secondario è la decadenza delle definizioni identitarie che si afferma in modo deciso in antropologia e in sociologia, per cui la condizione postumana trova nutrimento anche in quel superamento delle appartenenze autodefinite e autarchiche che tendeva a rompere persino qualunque confine sfumato o connessione. Postumana diviene così l'immagine della transizione, della molteplicità, del rifiuto definitorio-definitivo come di ogni assunzione di un centro gravitazionale intorno a cui fare orbitare le alterità.

Possiamo pertanto affermare che tale movimento arriva solo in seconda battuta tra le maglie della riflessione filosofica, ma da quel momento in poi assume connotati differenti, per cui prevale la preoccupazione di dare almeno delle coordinate di relazione – più che di opposizione – e di confronto con il paradigma umanistico. Ed è in un embrione di definizione quasi-paradigmatica, seppur in coerenza con la pluralità, la liquidità, la transizione, il policentrismo

[6] Nel mio libro *Animal Appeal*, scritto con Karin Andersen, centrale è il fascino che l'eterospecifico ha sempre suscitato nell'uomo: una sorta di malia che ha portato quest'ultimo a far propri i codici animali per riproporli, in vesti ibride, sul piano della rappresentazione. Infatti: «alla fonte del teriomorfo l'uomo continua ad approvvigionarsi ovvero a contaminarsi, riducendo contemporaneamente il confine tra sé e gli animali e tra sé e dio, ossia all'immagine che egli ha della divinità. Questo significa che le opportunità culturali dell'uomo non sono affatto svincolate dalla presenza degli animali: un mondo spogliato di animali inevitabilmente diventerebbe anossico per la cultura dell'uomo», K. Andersen, R. Marchesini, *Animal Appeal*: *uno studio sul teriomorfism*o, Bologna 2003, p. 21.

[7] Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000 (trad. it. di Sergio Minucci, *Modernità liquida*, Roma-Bari 2002).

o acentrismo che, alla fin fine, assume la cifra stessa, che il postumano si trova necessariamente ad approdare.

1. La condizione postumana come embrione di un nuovo paradigma

Prima di affrontare il proprio della filosofia postumanista è pertanto indispensabile comprendere quella radice di movimento o di clima culturale che ne ha sostenuto l'emergenza. La temperie postumana viene preparata nella seconda metà del Novecento da molte foci quali:

a) un forte incremento della fantascienza nell'immaginario collettivo, in particolare da parte di autori come Isaac Asimov, Philip Dick, William Gibson, capaci non solo di proiettare l'umano in dimensioni future, ma di mettere in discussione la solidità stessa del concetto di umano;

b) l'affermazione di due ambiti applicativi dal forte impatto sull'episteme, ossia l'informatica e le biotecnologie, in grado di sciogliere le specificità dell'umano e parimenti metterlo in discussione;

c) la diffusione del pensiero darwiniano, in particolare l'etologia cognitiva e la paleontologia, proiettati nel rompere l'unicità e l'universalità della dimensione espressiva e immersiva dell'essere umano attraverso la manifestazione della pluralità (più specie di ominidi, capacità cognitive delle antropomorfe) e della declinazione (l'essere umano come uno dei tanti modi di interfacciare la realtà);

d) una maggiore libertà nell'orientamento sessuale, il femminismo, lo sviluppo di una cultura transgender, l'emancipazione dell'animalità e della corporeità dal determinismo.

Come ho scritto nel saggio *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*[8], il concetto di postumano e le relative descrizioni di condizione si manifestano fin dalle sue origini abbastanza plurali, creative, incoerenti e parziali, a tal punto da manifestarsi dapprima come una galassia ove il molteplice si presentava non assemblabile in alcuna forma di organizzazione di coerenza, poi nell'assumere via via con il tempo una conformazione ad arcipelago con raggruppamenti di isole riconoscibili, pur presentando al loro interno una molteplicità di microvarianti. Tale pluralità è peraltro assai giustificabile proprio per la natura stessa in divenire del movimento e per la dialettica interna che lo andava progressivamente caratterizzando. Tuttavia, se da una parte tale pluralità costituiva una ricchezza rispetto all'emergere caotico d'idee e di proposizioni, per altri versi il rischio era che, dal guazzabuglio di immagini, a emergere fossero solo i voli pindarici del lunapark tecnologico, gli unici ad avere sicura presa su un pubblico ben ancorato nei *brainframe* umanisti, per cui il postumano rischiava di essere assimilato all'angelo di tradizione pichiana.

Se analizziamo i presupposti che dettano l'orientamento dei primi attori del movimento negli anni Novanta, notiamo che siamo ben lontani dal semplice

[8] R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino 2002, e in particolar modo il capitolo 2, *La galassia uomo*, dove ho cercato di esplicitare alcune tendenze proprie di questa galassia postumistica.

entusiasmo verso «le magnifiche sorti e progressive» rese possibili dalla straordinaria evoluzione tecnologica. Certo, fin dall'inizio si guarda alla tecnopoiesi in modo assai differente rispetto alla tecnofobia che aveva caratterizzato il clima culturale fino alla fine degli anni Settanta, e tuttavia se riprendiamo le considerazioni della Haraway e di Pepperell[9], ci troviamo ben distanti dalla semplice magnificazione positivista. Anche tra i più convinti sostenitori del potenziamento umano tecnomediato, la rottura con le precedenti certezze umanistiche erano evidenti: si parlava di una transizione immanente, non trascendente, verso una condizione differente dall'universale vitruviano, attraverso l'ibridazione con la tecnologia e non in virtù di riti di purificazione dell'umano dai contaminanti esterni.

D'altro canto, già nel 2002 sottolineavo una profonda divergenza tra l'impostazione postumanista e quella transumanista[10], una disgiunzione rilevante proprio a partire dai presupposti filosofici di partenza: essendo la prima una conseguenza o se vogliamo la *pars costruens* del postmodernismo, mentre la seconda l'erede del positivismo e più specificamente la continuazione del razionalismo dualistico cartesiano, della rivoluzione scientifica e dell'illuminismo. Una differenziazione tra queste due proposte si rende pertanto necessaria e propedeutica a qualsiasi introduzione alla filosofia postumanista, proprio perché le conseguenze teoretiche, epistemologiche e soprattutto ontologiche che ne derivano prendono strade assai distanti tra loro, soprattutto rispetto alle tematiche riferibili all'antropocentrismo, alla finitudine, al concetto di *techne*, allo statuto della corporeità e dell'animalità, alla concezione del divenire.

Tuttavia questo non deve farci dimenticare che la temperie postumana, ossia i punti di contatto, discussione, contaminazione tra i diversi punti dell'arcipelago, hanno una loro intrinseca situabilità in quel contesto storico che ha visto il Novecento come secolo di transizione nella cultura occidentale. Potremmo definirlo una sorta di lungo tramonto – da solstizio estivo, ossia

[9] Per esempio il concetto di cyborg così come proposto dalla Haraway. L'ibrido *cyborg* (da *cyb*=macchina e *org*=organismo) diviene per la studiosa metaforica rappresentazione dell'accoppiamento tra essere vivente (uomo ma anche animale) e macchina, così come è andato caratterizzandosi nella società contemporanea; da tale unione si genera un'entità ibrida generatrice di molteplici piani del possibile. Afferma Haraway: «i nostri corpi, noi stessi: i corpi sono mappe del potere e dell'identità. I *cyborg* non fanno eccezione; un corpo *cyborg* non è innocente, non è nato in un giardino, non cerca un'identità unitaria e quindi non genera antagonistici dualismi senza fine (o fino alla fine del mondo). [...] L'intenso piacere della tecnica, la tecnica delle macchine, non è più un peccato, ma un aspetto dello stare nel corpo. La macchina non è un *quid* da animare, adorare e dominare; *la macchina siamo noi,* i nostri processi, un aspetto della nostra incarnazione» (D. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 82, corsivo mio). Lungi da avere connotazioni moralmente deprecabili (ad esempio una perdita di purezza dell'essere umano), per la studiosa l'essere *cyborg* rappresenta, se vogliamo, un possibile arricchimento poiché l'incontro con 'la macchina' permette all'uomo di spostare i confini dell'*humanitas*, di abbracciare mondi altri, di riposizionarsi decentrandosi come frutto ibrido in un panorama in continuo divenire.

[10] Nel capitolo 15 *Transumanesimo* di *Post-human*, infatti, mi sono smarcato nettamente da posizione transumaniste che rimangono ancorate ad un superamento della biologia umana verso una conversione digitale e che ripropongono un dualismo dove al metafisico viene sostituito il digitale.

privo di un vero e proprio notturno – una stagnazione nella consapevolezza di un'improduttività delle coordinate tradizionali, sospesa tra la decostruzione e un effetto di melanconia di ritorno, di tentativi di rianimare un malato che non risponde. Il XX secolo ha interrotto la ritmica e la linearità del tempo storico, da cui la sensazione di brevità, d'incongruenza diacronica, di meriggio prolungato e sonnolento e parimenti di velocità, di retrogusto fuggevole, di febbrile rincorrersi di situazioni.

La temperie postumana si è manifestata come un'onda nuova che ha increspato questo crepuscolo, illuminando gli ultimi due decenni del Novecento di una luce aurorale. Tale clima culturale, alimentato dall'incombenza del problema ecologico, dal flusso nomadico sia geografico sia esistenziale delle genti e degli individui, dalla perdita di qualsiasi forma di radicamento o di centralità gravitazionale, è una mareggiata che lambisce ogni isola dell'arcipelago ma altresì ne ridefinisce, inaugurando o erodendo istmi, la conformazione.

Il bisogno di affermare-investigare una dimensionalità postumana nasce dall'esigenza di comprendere una liquidità della dimensione umana o, se vogliamo, d'incertezza nella sua definizione finitima – cosa può dirsi umano e cosa no – sulla base di un concerto di fattori. Possiamo dire che la convergenza di questi slittamenti interpretativi ha dato vita, nel suo complesso, a una temperie critico-evolutiva che ha oltrepassato – proprio come un'onda – sia l'irenica prospettiva umanistica, fondata su un modello certo, uniforme nella sua rotonda esemplarità, sia quella decostruttiva, focalizzata, seppur con condivisibili ragioni, su una *pars destruens* del modello stesso. L'attenzione sulla condizione postumana parte da un implicito atto di voltare pagina, come tentativo di ritrovare il bandolo della matassa e cercare di raccogliere l'eredità del passato per condurla fuori dai territori della tradizione. Questo significa che, seppur sono innegabili le differenze – per esempio, come ho detto, tra il postumanismo e il transumanismo – esistono tuttavia dei punti in comune che non possono non essere colti, perché altrimenti si perde di vista quella temperie culturale e il suo portato di novità rispetto alla tradizione.

Uno tra gli esempi che mi viene immediato alla mente è l'estetica. La temperie postumana ha riempito l'immaginario di ibridi, mutanti, cyborg, teriomorfi, androidi, transgender, rompendo non solo la tradizione antropoplastica, che voleva il mondo quasi una frattalica riproposizione della metrica umana, ma altresì invertendo questo processo e trasformando il corpo stesso dell'essere umano in un teatro di accoglienza ed espressione delle alterità. La temperie postuma rompe con l'immagine classica di proporzione-referenza, quella che potremmo riassumere nel vitruviano, matrice di antropoplastica, *fil rouge* di un'estetica antropocentrata ed epurativa rispetto a ogni contaminazione esterna. L'uomo di Vitruvio era infatti capace di fornire coordinate universali di valutazione, metrica, sussunzione, sulla base:

a) di una definizione prototipica di umano, scansionabile secondo precisi canoni di vario ordine (sociale, di genere, etnico, culturale);

b) di una organizzazione gerarchica degli enti, ponendo al centro detta prototipicità e ponendo le alterità su orbite sempre più lontane in relazione alla divergenza predicativa da esso;

c) di una presupposto essenzialità e autarchia dell'umano e quindi di una visione emanativa di ogni predicazione.

Senza questa attenzione rischiamo di perdere di vista la novità paradigmatica del postumano, assimilando il transumanismo a una sorta di neoilluminismo e il postumanismo come prolungamento del postmoderno. In realtà ciò che apre la strada a entrambe le proposte è la consapevolezza di un venir meno della prospettiva antropocentrata. Per certi versi, tale affermazione può sembrare contraddittoria e forse lo è, ma vorrei segnalare due aspetti che forse chiariscono meglio questa mia lettura:

a) il transumanismo mira a un rafforzamento dell'essere umano, nell'anelito di una condizione postumana prossima ventura, e in questo senso ha un'impostazione antropocentrica, ma attraverso il superamento della prospettiva antropocentrata;

b) il postumanismo vuole portare a evidenza la condizione implicitamente ibrida e relazionale della predicazione umana, favorendone l'emergenza attraverso un superamento dell'antropocentrismo e della prospettiva antropocentrata.

La temperie postumana nasce quindi dalla consapevolezza che l'essere umano non può essere considerato un'entità pura, un continente geograficamente delimitabile, un universale che possa pretendere di colonizzare spazi e omologare prospettive, una matrice da riproporre in modo frattalico per decrittare la realtà esterna.

A mio parere l'aspetto più esplicito, direi proprio conclamato, della temperie postumana è il venir meno del modello antropoplastico e la messa in discussione della prospettiva antropocentrata. Nell'ammettere una pluralità cognitiva[11], dalle altre specie all'intelligenza artificiale, nell'ipotizzare una superabilità della condizione umana, perlomeno per come la conosciamo, nel parlare di un contro-intuizionismo epistemologico[12], nel riconoscere dei biases cognitivi propri del pensiero umano, nell'assunzione di una tecnologia infiltrativa, nel trasferimento della dimensione del sublime all'ibridazione, nella decadenza del peccato di *hybris*, nella proposizione di un nomadismo ontologico

[11] Ho argomentato in favore di una pluralità cognitiva in diverse occasioni. Ricordo qui il volume *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Bologna 2008. Qui scrivevo: «L'intelligenza o, meglio, il tipo di intelligenza che possiede un soggetto denota le specializzazioni cognitive di quella particolare struttura sistemica. La mente deve fare i conti con gli scacchi e saperli affrontare attraverso apparati di informazione: un rischio o un'opportunità, la lacuna che separa il soggetto dall'obiettivo, la corretta interpretazione di una situazione rispetto al valore e tipo di intersezione con il soggetto. Gli scacchi sono differenti: orientativi, strumentali, predittivi, solutivi, prefigurativi, mnestici, etc. Ogni tipologia di scacco richiede un processore adeguato, così come diverso è l'apparato digerente di un erbivoro da quello di un predatore perché erba e carne richiedono processi di trasformazione per l'assimilazione non sovrapponibili» (p. 115).

[12] Cfr. L. Wolpert, *La natura innaturale della scienza*, trad. it. di A. R. Vignati e L. Lucentini, Bari 1996.

che rompe con le coordinate del neolitico stanno le espressioni più rilevanti di questo cambio di passo che la condizione post-umana introduce e che non può essere riassorbito entro gli steccati precedenti, quantunque ovvio, evidente, auspicabile ogni riconoscimento di nessi con la cultura non solo occidentale. Tuttavia ogni tentativo di smorzarne il portato di specificità, ancor prima che di novità, è a mio avviso forzoso e improduttivo perché non ci consente di capire fino in fondo i quesiti, le riflessioni, i dibattiti in essere.

Più interessante è soffermarsi sui fattori che hanno determinato questo cambio di passo, segnando una soluzione di continuità con tutto ciò che lo precede. Complesso farne in questa sede una descrizione anche solo approssimativa, e tuttavia possiamo dire che:

1) lo sviluppo dell'atelier darwiniano ha portato a un progressivo abbandono di quell'idea essenzialistico-disgiuntiva che stava a fondamento dell'emergenza dell'essere umano come entità enucleabile senza alcun margine di sfumatura, ambiguità, arbitrarietà rispetto al non-umano;

2) il susseguirsi di proposte in fisica teorica che modificano non solo l'interpretazione matriciale della realtà esterna ma si ripercuotono in modo diretto sul prospetto epistemologico;

3) la frenetica evoluzione tecnopoietica che dalla metà dell'Ottocento alla fine del Novecento, in un lasso brevissimo di tempo e di cerniere generazionali, introduce una trasformazione radicale nella vita dell'essere umano, inaugurate dall'elettricità, dal motore a scoppio, dalla trasmissione radio, dalla cibernetica e dall'informatica;

4) il balzo compiuto dalla biologia a partire dagli anni '40 del secolo scorso, che ha portato non solo a indagare e per alcuni versi chiarire aspetti del vivente considerati misteriosi e per taluni inesplicabili attraverso un approccio scientifico, ma altresì applicativo.

Tutto ciò ha determinato una frattura nella linearità del tempo orientato, un'indigestione nel luculliano pranzo di certezze umanistiche, un'apertura alla metamorfosi.

2. La dimensione postumana come condizione necessaria

Arriviamo ora a chiarire quale sia lo scarto tra la temperie postumana e lo sviluppo di una filosofia postumanistica, più interessata a definire una connessione e un superamento dell'umanismo piuttosto che dell'umano come virtuale predicativo. Nella critica filosofica postumanista il luogo del confronto è l'umanismo, cioè un particolar modo di interpretare l'umano e di conseguenza di tracciare delle direttrici antropocentrate nell'ontologia, nell'epistemologia, nell'estetica, nell'etica. La filosofia postumanista si concentra pertanto sul significato della *techne*, dell'ontopoiesi, delle relazioni con le alterità, con la natura nel suo complesso. Possiamo individuare nel postumanismo una forte attenzione al significato emergenziale delle relazioni, per cui forte è l'influenza di

autori come Gregory Bateson[13]. Verrebbe da ravvisare nella filosofia una specie di ecocentrismo di base, se non fosse che il postumanismo rifugge dall'elezione di centri stabili. D'altro canto, rispetto alle impostazioni ecocentriche tradizionali, pensiamo al pensiero di Arne Naess[14], è evidente lo slittamento interpretativo rispetto al significato della techne nonché il rifiuto di proseguire nel dualismo «naturale *vs* artificiale» che viceversa ha caratterizzato gli approcci precedenti.

Per comprendere la prospettiva postumanistica è necessario ritornare alla temperie postumana e prima di tutto provarsi a un confronto con la proposta transumanistica, che in genere è assai più conosciuta, proprio per il suo carattere di eclatanza e potere visionario.

Nella prospettiva transumanista si parte da un obiettivo manifesto che potremmo riassumere come potenziamento dell'essere umano attraverso la tecnologia. Alla *techne* è pertanto destinato un compito potremmo dire soteriologico, in grado cioè di salvare l'essere umano da una dannazione e cattività individuabile nella sua finitudine e nella declinazione filogenetica ossia all'interno di un preciso range di potenzialità performative. Già da questo balza agli occhi la visione dualistica del transumanismo, basata su una riproposizione del cartesiano «avere un corpo», «essere rinchiuso all'interno di un corpo», «essere correlato a un corpo»; la differenza sta nel fatto che al posto della trascendente *res-cogitans* si assume un'immanente *res-informatica*: un pacchetto informativo che istituisce con il corpo una relazione amodale e quindi potenzialmente svincolabile.

Il progetto *mind uploading,* vale a dire l'idea-obiettivo di poter estrarre la mente dal cervello per poterla poi trasferire su un qualsivoglia altro supporto – uno dei cardini della proposta transumanista – si fonda su un dualismo cervello-mente ovvero su una relazione amodale tra i due termini: come se il cervello fosse una sorta di hardware e la mente il pacchetto software ivi contenuto. Lo svincolo, previsto in questa prospettiva, è reso possibile dall'estraibilità implicita del software mentale, definito per l'appunto in termini di contenuto. Siamo molto vicini al concetto di *res-cogitan*s, potremmo dire che il modello esplicativo è il medesimo: la differenza sta nel trasformare la *res-cogitans* (contro-termine della *res-extensa* corporea) da entità trascendente, non misurabile, in realtà immanente, ossia *res-extensa* incorporea ma misurabile, in quanto costituita da un pacchetto informatico. Come tale, la mente gira sull'hardware-cervello ma non è vincolata a esso.

In tale visione l'identità soggettiva – intesa come l'insieme dei contenuti della mente: siano essi ricordi, proiezioni, propensioni, sogni, finalità - viene pertanto

[13] Forti sono i debiti che questa impostazione ha contratto con il pensiero ecocentrico e della complessità, e in particolare con autori come Gregory Bateson, Michail Bachtin, Tzvetan Todorov. Per Bateson si faccia riferimento a *Mente e natura. Un'unità necessaria* e *Verso un'ecologia della mente*, entrambi tradotti da G. Longo, Milano 1977 e 1984; per Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, trad. it. G. Garritano, Torino 2002; e per Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, trad. it. A Serafini, Torino 1998.
[14] Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge 1989.

definita in «relazione amodale con il corpo» e non quale espressione diretta del corpo, da qui l'estraibilità ovvero la salvezza dell'individuo dal decadimento del corpo. Estrarre la mente dal corpo significa poterle dare l'immortalità senza dover fare affidamento a una dimensione extramondana, ma vuol dire altresì poter pensare di abitare corpi differenti, e non necessariamente biologici, e superare la dimensionalità filogenetica. La mente-informazione può così essere risituata nelle più diverse matrici di accoglienza: in un computer, in una rete, in un altro corpo, in un clone e via dicendo. Per tale motivo i transumanisti, considerando la morte una malattia curabile, propongono l'ibernazione e sostengono le prassi di microscansione della rete sinaptica.

Nella visione transumanista la tecnica diviene il demiurgo in grado di inaugurare mondi differenti per l'essere umano e parimenti di contenere l'umano – ovviamente non nel senso di limitare ma di definire – all'interno di uno spazio amniotico fluido costituito dalla tecnosfera. In questo senso per il transumanismo l'essere umano è proiettato verso un futuro, da cui una definizione lineare e teleologica dell'essere-diacronico dell'umano, ove la condizione postumana rappresenta un traguardo, vale a dire un orizzonte reso possibile dal susseguirsi esponenziale di conquiste tecnologiche. La tecnopoiesi non è più un processo esclusivamente emanativo-autarchico da parte dell'essere umano, giacché si presuppone un'evoluzione propria del macchinico che pertanto diventerebbe co-fattoriale nell'emergenza del postumano, da cui una netta differenza con la lettura antropoplastica della tecnopoiesi quale si riscontra nella tradizione umanistica. Tuttavia questa proiezione dell'essere umano verso una dimensione ascensionale e divergente dalla condizione filogenetica e dalla co-appartenenza all'animalità ricorda da vicino la lettura pichiana e l'oltreumanità nietzschiana. Le immagini che ci vengono dai transumanisti, pur nella loro suggestione e visionarietà tecnofilica, ci suggeriscono un'impostazione iperumanista.

D'altro canto l'iperumanismo transumanista è di marca assai diversa dall'iperumanismo ontologico di Martin Heidegger, il quale si accorge della difficoltà dell'umanismo tradizionale di dare una connotazione di specialità all'essere umano – e non solo di specificità – dopo la rivoluzione darwiniana, per cui adotta la distinzione ontologica tra l'essere umano e le altre specie, esplicitata nella dicotomia povero-di-mondo vs creatore-di-mondi. Tuttavia Heidegger ci propone una lettura della *techne* come «disvelamento» che, come vedremo, è più vicina alle considerazioni postumaniste rispetto alla *techne* come «realizzazione-telos» propria dei transumanisti. D'altro canto se prendiamo in considerazione le riflessioni di Nick Bostrom, Raymond Kurzweil e in un certo qual modo di Peter Sloterdjik, ritroviamo tematiche nietzschiane, come quelle di antropotecnica e di ascensionalità ontopoietica nell'oltreuomo[15]. La concezione transumanista

[15] La mia posizione è in netta discordanza con visioni *à la* Nick Bostrom, direttore del *Future Humanity Institute* dell'Università di Oxford. Ecco ciò che scrive il filosofo svedese a proposito del progetto *Post-human* così come da lui inteso: «*Transhumanists promote the view that human enhancement technologies should be made widely available, and that individuals should have broad discretion over which of these technologies to apply to themselves (morphological freedom),*

considera pertanto il postumano come un orizzonte che emergerebbe in modo spontaneo, dando vita a una radiazione simil-speciativa, allorché la convergenza e l'esponenzialità tecnopoietica dia luogo a quella che studiosi come Vernor Vinge chiamano singolarità, vale a dire un vero e proprio salto quantico tecno-antropologico capace di rompere qualsiasi continuità nel cammino umano.

La prospettiva postumanista si differenzia molto dal transumanismo e per diverse ragioni:

a) è figlia della decostruzione e della filosofia postmoderna, avendo introiettato la critica dei modelli e la visione critica della *techne*, dalla scuola di Francoforte ai grandi filosofi francesi del Novecento;

b) mette al centro il ruolo delle alterità come entità co-determinanti e referenziali, quindi leggendo l'ibridazione come un'emergenza di pluralità prospettica e non come potenziamento dell'essere umano;

c) parte da una concezione relazionale dell'emergenza predicativa, ove cioè i caratteri di risulta vengono considerati sopravvenienti e non impliciti negli ibridatori, rigettando pertanto l'operazione assimilativa dell'alterità;

d) considera la finitudine come un valore e come un volano dell'umano, non come un deficit da superare o colmare, e ritiene l'atto tecnopoietico non come una stampella ma come un generatore di carenze e di bisogni nell'essere umano;

e) ritiene la *techne* un atto creativo-dialogico che rafforza la connessione soggetto-mondo, come evento epifanico-rivelativo, in modo assai simile al concetto heideggeriano di disvelamento, e non come evento amniotico-disgiuntivo;

f) ritiene la soggettività quale espressione modale ed enattiva, l'essere un corpo, che pertanto non consente alcuno svincolo o estrazione dalla corporeità, ma che anzi debba cercarsi proprio nell'intenzionalità somatica il fondamento del *Dasein*;

g) considera l'essere diacronico dell'umano come un multipiano di circolarità, ove temporalità differenti sono compresenti e si ripresentano non solo nella vita soggettiva dell'individuo ma altresì nelle proiezioni dell'umano nella sua relazione con il mondo;

---

and that parents should normally get to decide which reproductive technologies to use when having children (reproductive freedom). Transhumanists believe that, while there are hazards that need to be identified and avoided, human enhancement technologies will offer enormous potential for deeply valuable and humanly beneficial uses» (*In Defence of Posthuman Dignity*, «Bioethics», XIX, 2005, 3, p. 203). È evidente quindi in Bostrom, e possiamo allargare tale tendenza in tutti quegli studiosi che a lui si rifanno più o meno esplicitamente, più una teoria del post-uomo che un postumanismo vero a proprio. La caduca condizione umana, per i transumanisti, viene superata per mezzo della tecnica secondo un moto ascensionale verso un futuro in cui le nuove tecnologie potranno avere un effetto salvifico e implementativo delle capacità cognitive umane. Per quanto mi riguarda il progetto Post-human non rappresenta nessun progresso verso un compimento finale ma, piuttosto, una messa in discussione della dicotomia natura/cultura così come intesa dall'umanesimo e un'ospitalità delle alterità non-umane secondo un atto coniugativo e non disgiuntivo.

h) ritiene la condizione postumana non come un orizzonte o una meta, ma come lo stato effettivo e necessario dell'essere umano, le cui predicazioni non possono essere fondate *iuxta propria principia* bensì come il risultato di una costante ibridazione con la realtà esterna, ossia non si può non essere postumani.

Partendo da questo stato di necessità della condizione ibrida – ontologia dialogica rispetto a quella riflessiva del cogito di matrice umanistica – si evince che il postumano non è ciò che viene dopo l'umano, bensì è l'insieme delle predicazioni che l'essere umano è in grado di esprimere. Ma, dal momento che ciò che rappresenta il cuore della riflessione filosofica, non è tanto cosa sia biologicamente l'umano, ma quali siano i caratteri ontologici dell'umano, è improprio cercare di comprendere i predicati dell'umano partendo da una ricognizione enucleativa dell'essere umano. Per questo parliamo di filosofia postumanistica o di postumanismo filosofico. La proposta postumanista rappresenta sicuramente una cesura profonda nel pensiero filosofico. Tuttavia sarebbe un errore considerarla una forma di antiumanismo, perché si tratta di una ridefinizione del canone umanista sulla base di alcuni slittamenti riguardanti:

1) la definizione ontologica di condizione umana;
2) la lettura del carattere di animalità;
3) il significato referenziale o cofattoriale delle alterità;
4) il significato antropo-poietico della techne.

Volendo tradurre in estrema sintesi tali slittamenti in un «nodo paradigmatico», potremmo dire che in una visione postumanista i predicati umani non sono fondati sull'essere umano o *iuxta propria principia*. Non vengono cioè posti su una concezione autarchica, autopoietica e, in buona sostanza riflessiva dell'ontologia. L'umano viene considerato il frutto di una relazione introiettiva-referenziale con le alterità, per cui il predicato nasce nel punto di connessione e come risultato dialogico. In altre parole sono considerati emergenziali, non emanativi. In una visione postumanista l'emergenza dell'umano non si realizza attraverso un'operazione disgiuntiva-epurativa dell'alterità, vale a dire in virtù di un ripiegamento dell'uomo su se stesso – come nel cogito cartesiano – ma, al contrario, nell'apertura ospitale all'alterità. L'umano è pertanto il frutto di un'ibridazione, di un evento antropo-decentrativo, di un'epifania che inaugura nuove prospettive dell'esserci[16]. In questo l'alterità gioca il ruolo di attivatore di dimensioni esistenziali non precedenti l'atto dialogico-coniugativo. Possiamo dire che la condizione umana si realizza ai margini e attraverso marginalizzazioni, ma soprattutto è sopravveniente l'essere umano.

[16] Cfr. R. Marchesini, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Milano 2014. Qui ho evidenziato quanto l'incontro con l'animale non-umano stia alla base della nostra dimensione culturale (antropo-poiesi), fatto dimostrato dagli archetipi etnografici e dalle prime testimonianze riscontrabili nei siti paleoantropologici, ma ricavabile anche da un'osservazione degli stilemi di base e delle morfostrutture dei prodotti culturali quali musica, danza, cosmesi, moda, arti marziali, architettura e tecnologia.

Quando parliamo di un «significato referenziale» dell'alterità non intendiamo le tre classiche concezioni della dialettica:

1) il *polemos* o confronto, che definisce la predicazione attraverso l'opposizione;

2) la *mimesis* ovvero l'assimilazione o riproduzione dei caratteri predicativi dell'alterità;

3) il *taxon* ossia la predicazione come posizione relazionale rispetto all'alterità.

Ci riferiamo infatti a una dialettica inclusiva o organizzativa, vale a dire:

a) la rappresentazione dell'alterità da parte dell'umano;

b) la proiezione dell'umano nell'alterità;

c) la riorganizzazione dell'umano attraverso l'alterità;

d) l'emergenza dell'umano come esito dell'incontro.

Questo passaggio comporta una serie di metamorfosi che ci portano a parlare di un'impostazione postumanista. Vorrei ricordarne qualcuna:

1) il superamento dell'essenzialismo, ossia dell'idea contenitiva e gravitazionale dell'ente all'interno di un modello;

2) il rifiuto del modello dicotomico-disgiuntivo, che definisce l'ente attraverso operazioni di costruzioni di dominii impermeabili;

3) il superamento della dialettica esclusiva basata su una concezione universale dell'appartenenza;

4) la visione virtuale dell'ente, che non significa annullamento dei predicati interni, ma ribadisce l'importanza dell'organizzazione operata dall'esterno;

5) la lettura relazionale dell'esito predicativo, che pertanto non va assegnato ai meri caratteri degli enti in rapporto ma va considerata emergenziale rispetto a essi.

L'ontologia è frutto della relazione, vale a dire di un processo che non è intrinseco al soggetto e non è già dato. L'umano nasce pertanto dalla capacità di sospendere una certa immersione nel reale e di aprire nuovi varchi d'intersezione e connessione con il mondo. L'umano si manifesta non nella frattalica riproduzione antropoplastica, che pretende di essere misura e sussunzione del reale, ma nell'atto d'inaugurare nuovi piani di realtà attraverso l'ibridazione con entità esterne. In tal senso possiamo dire che l'umano non va mai considerato un'entità definita o definibile, ma una posizione continuamente negoziabile, destinata a superarsi nell'atto stesso di esserci. Possiamo dire che l'umano non può non-partecipare. Questo non significa negligere il proprio della condizione umana, trasformandola in una liquidità anodina e totalmente vuota, cui fosse possibile assegnare qualunque predicazione: come se le alterità fossero il contenitore e l'essere umano un contenuto amorfo. L'ibridazione è possibile perché l'essere umano presenta uno specifico retaggio filogenetico, una certa struttura o natura, che dir si voglia. Una struttura virtuale, non deterministica! Vuol dire pertanto

partire dall'animalità dell'essere umano e riconoscerne quelle ridondanze predicative (non si tratta di carenze, ma del contrario) che consentono la pluralità organizzativa eteronomica.

3. Emancipazione dell'animalità vs emancipazione dall'animalità

Ma a questo punto si rende necessaria una ridefinizione del carattere di animalità, abbandonando quella chiusura nella *res extensa* – l'animale come automa – che diventa bolla monadica nel concetto di *Umwelt* e povertà di mondo nel pensiero di Heidegger[17]. Se l'animalità viene privata del carattere di soggettività e trasformata in mera funzionalità meccanica di automatismi, istruiti dalla filogenesi e dall'ontogenesi, è evidente che qualunque predicazione dell'umano cerchi conforto nell'emancipazione dall'animalità e non nell'espressione nell'animalità. In una prospettiva postumanista parliamo di «emancipazione dell'animalità» dalla chiusura e mortificazione assegnatagli da Cartesio. Per questo nell'etologia filosofica rimetto in discussione la struttura meta-predicativa dell'essere-animale, vale a dire l'ontologia animale. L'animalità indica una propensione e una necessità dialogica con la realtà esterna, per cui ogni retaggio filogenetico o ontogenetico non può essere racchiuso all'interno di un dominio predefinito, ma dev'essere considerato come un range di potenzialità evolutive che si appoggiano sul mondo esterno per costruire la loro matrice morfopoietica. Il soggetto si presenta al mondo non con una forma già data bensì con un campo virtuale di potenzialità evolutive che fanno emergere, dal multipiano dialogico delle transizioni in divenire, una forma che a sua volta costruisce nuovi campi di virtualità.

La virtualità si mette a disposizione del mondo per convertirsi in un'ontologia relazionale. L'animalità si dipana attraverso processi di dissipazione, non solo termodinamica – come ci ha mostrato Ilya Prigogine[18] – ma anche informatica. L'animale spende cioè i pacchetti d'informazione acquisiti nel processo filogenetico (virtualità) per dar luogo a una struttura ontogenetica singolare (attualità) che dev'essere in grado di interpretare creativamente il suo qui-e-ora. Per tale motivo parlo di un *Dasein* animale: se l'animale fosse un automa si fermerebbe di fronte alla prima novità! Ma dal momento che il reale

[17] Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, trad. it. di. P. Coriando, Genova 2005. Scrive qui Heidegger: «L'animale infatti è in rapporto con l'ambiente in cui trova nutrimento, col suo territorio di caccia e con il gruppo dei suoi simili, e lo è in modo essenzialmente diverso da quello della pietra rispetto al terreno in cui giace. Nella cerca del vivente proprio della pianta e dell'animale, troviamo il caratteristico muoversi in una motilità conformemente alla quale il vivente è stimolato, vale a dire eccita a dischiudersi un ambito di eccitabilità, in base alla quale esso include qualcun altro nell'ambito del muoversi. Ma nessuna motilità e nessuna eccitabilità della pianta e dell'animale possono mai portare il vivente nel libero in modo tale che l'eccitato possa lasciar essere l'eccitante. […] piante e animali dipendono da qualcosa che è loro esterno, senza mai "vedere" né il fuori né il dentro, cioè senza mai vedere di fatto il loro essere svelati nel libero dell'essere» (pp. 237-38).
[18] Cfr. D. Kondepudi e I. Prigogine, *Modern Thermodynamics: From Heat Engines to Dissipative Structures*, Chichester 1998.

è singolare – ci propone situazioni simili ma non identiche ad altre – l'animale dev'essere presente e capace d'interpretare il «margine di novità» che gli dispone il suo qui-e-ora. L'individuo è un attore che interpreta un certo script. Essere animale significa pertanto «flettere la realtà secondo precise coordinate», potremmo dire: costruire un particolare dialogo con il mondo. Ma questo dialogo non può essere paragonato alla funzione di una macchina – anche se istruito da specifiche dotazioni innate o apprese. La dotazione in sé non può far emergere l'interpretazione dello script, che viceversa sta al centro nella capacità di gestire i «margini di novità». Le dotazioni sono strumenti e non automatismi. La soggettività è pertanto implicita nella condizione animale e può emergere via via che la sistemica dotazionale assume un tale carattere di complessità e ridondanza funzionale da aprire spazi di virtualità a disposizione della casualità o dell'eteronomia.

La soggettività animale – che pertanto definisce anche la soggettività umana – è un'espressione modale del corpo, come aveva ben compreso Merleau-Ponty[19] e come possiamo rinvenire nella concezione enattiva di Francisco Varela[20]. È riconducibile cioè a quella condizione di «essere un corpo» che manifesta una pluralità di piani relazionali che si estrinsecano sulla base di dinamiche organizzative interne e di specifiche propensioni percettive rivolte in modo attivo verso la realtà esterna. Possiamo dire che la soggettività non è una condizione amodale ma una struttura intenzionale, che necessità pertanto di una specificazione esterna. Se la soggettività è una dimensione somatica, pertanto modale e non amodale, è necessario comprendere cosa significhi «essere un corpo», ove l'individualità è un processo creativo che vede all'opera una molteplicità di livelli prerazionali, come nell'importante contributo espresso da Teresa Tymieniecka nella sua «fenomenologia della vita»[21]. Desidero parimenti sottolineare quel concetto di accoglienza che fu uno degli snodi concettuali più importanti nel pensiero di Edith Stein, non solo rispetto all'immedesimazione

[19] M. Merleau-Ponty, *La natura. Lezioni al College de France 1956-1960*, trad. it. a cura di M. Carbone, Milano 1996. L'approccio fenomenologico proposto da Maurice Merleau-Ponty a partire dagli anni Quaranta, è stato senz'altro capace di minare alle sue basi la dicotomia cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*, operando così una vera e propria rivoluzione epistemologica. Il filosofo francese, partendo dall'esempio di Edmund Husserl nel quale si sancisce l'impossibilità di definire in un atto percettivo – ad esempio due dita di una mano che si toccano – un'essere *pour-soi* ed *en-soi*, inaugura un'apertura chiasmica dell'essere al/nel mondo; quest'ultimo diviene, non solo un orizzonte in cui l'uomo si muove e agisce, ma parte costitutiva nel processo ontopoietico stesso. Interessante è notare come, nella prospettiva merleau-pontiana, vi sia una rivalutazione dello statuto ontologico dell'eterospecifico. Se Cartesio riteneva l'animale non umano alla stregua di una macchina, Merleau-Ponty porta l'eterospecifico sul medesimo piano dell'uomo nel processo percettivo poiché afferma: «non si può più pensare tramite questa separazione: Dio, l'uomo, le creature» (pag. 285).

[20] F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *La via di mezzo della conoscenza*, trad. it. di I. Blum, Milano 1992.

[21] Cfr. A.-T. Tymieniecka, *Phenomenology World-Wide. Foundations, Expanding Dynamics, Life Engagements. A Guide for Research and Study*, Dordrecht-Boston-London 2002, tr. it. di D. Verducci, *La fenomenologia della vita come forza ispiratrice dei nostri tempi,* in Ead. (a cura di), *Disseminazioni fenomenologiche. A partire dalla fenomenologia della vita*, Macerata 2007.

ma letteralmente alla sua indicazione del «far posto» all'alterità che diventa anche momento di disvelamento del sé.

Il corpo è una matrice di relazioni con il mondo ed è proprio da queste relazioni che emerge il predicato, per cui non possiamo mai desumerlo attraverso una ricognizione interna. Il corpo enucleato dalle proprie molteplici relazioni non è più un corpo ma una spoglia. La liminarietà del corpo va pertanto intesa non come confine disgiuntivo-contenitivo, ma come «soglia relazionale» che fa emergere il suo esserci, la sua presenza, in quel «far posto» attraverso il dialogo-connessione con le alterità. Pertanto non s'interpreta il postumanismo barattando l'Uomo di Vitruvio con un qualunque altro ente rappresentativo, ma superando i concetti di universalismo, centralismo, sussunzione, metrica assegnabile a un qualsivoglia ente. Il retaggio definisce dei «range di virtualità»: l'essere umano non può essere convertito in qualunque cosa, né può transumanare in un oltre che non mantenga connessioni con ciò che lo precede. Ecco allora che in una visione postumanista è sbagliato credere che:

1) il supporto tecnologico abbia una semplice funzione probiotica, esonerativa, ergonomica, disgiuntiva, amniotica, come da tradizione umanistica;
2) il supporto prescinda dal corpo che lo accoglie, determinandone un totale superamento, portando l'essere umano in una condizione che non ha nulla a che fare con l'umano, come nel transumanismo.

Il supporto disvela nuove forme di umano, inaugurando altre dimensioni predicative. La lettura umanistica della *techne* sottolinea il carattere esonerativo dello strumento chiamato a dispensare il corpo dalla funzione e in tal senso a metterlo al riparo sia dal processo usurante della performance sia dallo scacco causato da una presunta improprietà o carenza originale dell'equipaggiamento biologico dell'essere umano. L'idea compensativa tuttavia non trova riscontro nel fatto che, se la *techne* colmasse una lacuna *ab origine*, dovremmo trovarci di fronte a un processo decelarativo dell'atto tecnopoietico e non un'evoluzione crescente in modo esponenziale. L'accelerazione che viceversa caratterizza la tecnopoiesi si può comprendere solo ammettendo un allargamento progressivo delle istanze: la *techne* come volano di connessioni e quindi come incentivo di bisogni. Il corpo non è carente, ma esuberante: aperto cioè alla creatività dialogica, desideroso di coniugarsi con il mondo, come un albero che si espande secondo le coordinate organizzativo-direzionali della luce. Nell'idea ergonomica e compensativa, perseguita dal mito dell'incompletezza, non trova riscontro infatti l'effetto di spaesamento e d'instabilità che ogni tecnopoiesi produce sull'ontologia umana. Si tratta di una condizione di non-equilibrio, di fibrillazione, di languore come se ogni atto tecnopoietico ci allontanasse da un centro gravitazionale che stabilizzerebbe l'orbitazione individuale. La *techne* incentiva pertanto il processo di esubero, non lo calma, perché apre nuovi canali di coniugazione al mondo.

La proposta postumanistica considera tale iniezione d'esubero un evento a posteriori di ogni tecnopoiesi: la tecnopoiesi come un innamoramento che ci

rende più potenti ma parimenti più vulnerabili. Inoltre non pone una differenza tra tecnopoiesi e ontopoiesi: la *techne* è una delle strade ontopoietiche, giacché è l'inaugurazione di una nuova soglia dialogica. La *techne* non ci rende più impermeabili e autosufficienti, bensì più coniugati al mondo e più bisognosi delle alterità. La *techne* non è l'emanazione frattalica e proiettiva dei predicati umani, ma l'esito del dialogo con le alterità. La *techne* non darà quindi origine a un amnios contenitivo, ma aprirà nuovi pori, nuove soglie, nuovi commerci di esposizione somatica al mondo. Quando una tecnica o una tecnologia penetra nel corpo – perché sempre la *techne* è infiltrativa anche quando apparentemente sembra esterna – ne riorganizza le coordinate virtuali, esattamente come un virus. I predicati emergenti sono pertanto l'esito di una dissezione sul corpo, una vera e propria disgiunzione tra le parti – il corpo senza organi – capace di svincolarle e quindi di accrescerne le strade declinative. La dissezione tecnologica non solo rompe le limitazioni implicate dalla correlazione tra le parti, ma altresì inaugura una condizione somatica liquida, un'epoché delle coordinate di *Umwelt*, aprendo spazi di sperimentazione che transitano all'interno di una pluralità di dimensioni dell'essere-animale.

In questo senso parliamo di «emancipazione dell'animalità» e non di emancipazione dall'animalità. Si tratta di una sorta d'inversione della logica filogenetica, tesa a disgiungere i corpi nelle varie specie. In questo caso ci troviamo di fronte a un dipanarsi di fronte a noi di numerosi viaggi-esperienze nell'essere-animale: l'emozione del volo, la coreografia della danza, la connessione su nuovi accessi percettivi, l'espressione su nuovi armonici... Da qui quella sensazione d'instabilità, parimenti di ansia e di eccitazione, di potenza e di vulnerabilità, di frastuono sociale e di solitudine, che caratterizza la contemporaneità, così pervasa da somatizzazioni tecnopoietiche che decentrano l'essere umano dal suo fulcro filogenetico. E, ancora una volta, riconosciamo l'umano nella vertigine, nel suo tendere verso il sublime, nel suo infinito pellegrinaggio, nel suo bisogno di oltrepassarsi... Ma anche nel suo immenso bisogno di mondo, nella sua ricerca d'amore.

4. Una nuova cultura per la *techne*

Siamo abituati a pensare che attraverso la *techne* l'essere umano si emancipi dalla condizione animale per rinchiudersi in un universo amniotico dove tutto si renda sotto il suo stretto controllo. Questo pensiero ci porta a credere che tecniche e tecnologie siano strumenti di dominio dell'uomo sul mondo e di disgiunzione dell'essere umano dalle alterità. Tale visione autarchica e autopoietica fa parte della tradizione umanistica e oggi a mio avviso rappresenta la più grave ipoteca per sviluppare una più ampia interpretazione della tecnica, soprattutto rispetto alle neotecnologie in divenire. La tradizione umanistica rifacendosi al mito di Prometeo ed Epimeteo considera la *techne* come atto compensativo, vale a dire come stampella di cui l'uomo si procura per rimediare allo scarso equipaggiamento lasciatogli in dote dalla natura. Si tratta chiaramente di una lettura a-posteriori: è evidente che un uomo circondato da supporti tecnici si

percepisca debole e indifeso nella prospettiva di privarsi dei suoi strumenti. Ma il ragionamento compensativo non regge per molte ragioni, vorrei sottolinearne due:

1) se la tecnopoiesi fosse compensativa avrebbe un andamento decelerativo quando viceversa s'accresce a ritmo esponenziale;
2) se analizziamo le caratteristiche somatiche ed etologiche dell'umano come specie non rinveniamo affatto una struttura deficitaria.

La tradizione umanistica considera il dimensionamento culturale come complementare, quindi è portato a dedurre che tra natura e cultura vi sia un rapporto di proporzionalità inversa. Ma questo è un errore grave da un punto di vista neurobiologico. L'ontogenesi non è un processo di riempimento per cui tanto più il vaso è vuoto tanto maggiore è il contenuto che posso riversarvi. L'ontogenesi è infatti un processo di organizzazione di componenti e di differenziale evolutivo tra le parti, per cui il rapporto tra dotazione innata e potenziale di apprendimento è direttamente proporzionale. Il sistema concede un range ampio di traiettorie identitarie possibili perché è ridondante, non carenziale. Inoltre la relazione è dimensionale e non giustappositiva. La tradizione umanistica considera la *techne* come strumento di emancipazione dall'animalità, ossia di netta disgiunzione dell'uomo dalla condizione animale. L'essere umano viene visto come un funambolo che oscilla tra la condizione dell'animale e una condizione di totale emancipazione (l'angelo o il superuomo): la *techne* diviene la sua corda. Questa lettura influenza ogni evento progressivo dell'umano, cosicché anche la filogenesi viene letta come processo di emancipazione dalla condizione animale originaria. Questo significa non aver capito Darwin e non comprendere gli effetti della partnership con lo strumento: l'evento evolutivo come quello ibridativo con lo strumento determinano specializzazioni e quindi un maggior legame con il sostrato.

La tradizione umanistica considera la tecnopoiesi come un evento di creatività autarchica, come se ogni tecnica e tecnologia uscissero direttamente dalla mente dell'uomo come Atena da quella di Giove. Si tratta di una visione emanativa della *techne*, che rafforza il progetto di separazione dell'uomo dal mondo fino all'idea estrema d'impermeabilità dell'umano rispetto alle influenze del non-umano. Il presupposto autarchico a sua volta sta alla base della concezione autopoietica dell'essere umano: l'uomo che si autorealizza, si autodetermina, può essere fondato *iuxta propria principia* e quindi non richiede ulteriori co-fattori nell'esplicazione dei suoi connotati. In realtà la tecnopoiesi è sempre l'esito di eventi relazionali con l'universo non-umano e non è mai un frutto solipsistico. Questo non significa affermare che la *techne* sia un mero atto imitativo, bensì un processo reinterpretativo o rappresentazionale: come un attore interpreta in modo personale un copione che gli viene presentato. La tecnopoiesi emerge allorché nella relazione ciò che è esterno passa da una condizione fenomenica (altro-da-sé) a una condizione epifanica (altro-in-sé).

Quando cioè il volo di un uccello, mentre l'osservo, mi fa volare ossia inaugura in me una nuova dimensione esistenziale che devo raggiungere attraverso un atto tecnopoietico.

La tradizione umanistica considera l'essere umano come un'essenza che va recuperata attraverso processi di epurazione dei contaminanti. Il principio autopoietico diviene in tal modo un rito di purificazione e la *techne* rappresenta l'officiante di questo rito che mira a decontaminare l'essere umano dalla sporcizia del tellurico e dell'animalità. A ben vedere la tecnopoiesi accresce l'ibridazione dell'essere umano, anche attraverso l'introiezione di dimensioni esistenziali non-umane raggiunte attraverso la tecnomediazione. Ogni tecnologia aumenta la nostra contaminazione con il mondo, allontanandoci dalla gravitazione antropocentrica. A questo proposito è necessario prendere in considerazione un altro aspetto della tradizione umanistica: il principio esonerativo. La *techne* non dispensa dalla performance, ma semplicemente introduce nuove performatività, basate in primis sulla capacità di adattarsi allo strumento ovvero di realizzare la funzione ibrida. La *techne* non crea un distanziamento dagli stimoli anzi, introduce nuove interfacce e quindi ci rende più sensibili agli stimoli. La *techne* non abbassa il significato orientativo-pulsionale anzi, accende ancor più i nostri desideri abbassando il potenziale di appagamento delle nostre azioni, incentivandole con gratificazioni facili, accrescendo il languore attraverso il ristorno di surrogati.

Secondo la tradizione umanistica l'essere umano è eccentrico rispetto al mondo e questo lo porta a uno stato di non-equilibrio che cerca stabilità nel supporto tecnico. È esattamente il contrario. La tecnica è come un innamoramento e la condizione d'instabilità è sempre un *ex-post*: solo dopo che ci siamo innamorati ci sentiamo instabili senza l'amata, non prima. È la tecnica che produce decentramento, non la condizione *ab-origine* che produce la tecnica. Ogni tecnopoiesi allontana l'essere umano dal suo centro gravitazionale, rendendolo sempre più instabile e sempre più decentrato. Proprio questa è la ragione che trasforma la tecnopoiesi in un evento auto-implementante e perciò con andamento accelerativo. La tecnica aumenta il nostro non-equilibrio, il nostro bisogno di cercare all'esterno, il nostro senso di mancanza. La tecnica viene definita come amnios, comfort, ricomposizione per cui si ritiene che l'essere umano ottenga dalla *techne* una sorta di risarcimento. In realtà la *techne* disseziona il corpo oltre che l'identità, creando partecipazioni sistemiche differenti. Ogni emergenza tecnologica inventa cioè nuovi spazi di sperimentazione somatica, rende il corpo un territorio capace di reinventarsi. L'innesto tecnico scioglie gli organi consentendo ai tessuti di raggiungere nuove condizioni di virtualità sistemica. In altre parole, ogni tecnopoiesi inaugura performatività non presenti nel corredo filogenetico non tanto perché aggiunge qualcosa o dispensa da una funzione, quanto perché crea nuove connessioni nel corpo.

Questo mi consente di affrontare un nuovo argomento, vale a dire l'idea, tutta umanistica, che la *techne* si limiti a potenziare i predicati dell'essere umano, non mettendoli di fatto in discussione. Questa tradizione considera

la tecnomediazione come una funzione probiotica, esattamente come i batteri intestinali chiamati a facilitare il processo enterico. In realtà la *techne* è come un virus che penetra nella cellula e ne riprogramma la funzione. La *techne* in altre parole inaugura nuovi connotati nell'essere umano, ma non solo. La *techne* interviene su tutta l'ontologia umana metamorfizzando non solo i predicati ma altresì introducendo nuovi fini. Scopriamo allora che nella lettura umanistica alla *techne* viene riservato un ruolo ancillare. La *techne* viene ritenuta al servizio dell'essere umano, incapace di formulare strategie, deve semplicemente obbedire all'uomo che rimane ben saldo al timone del proprio destino. Anche in questo caso, la filosofia postumanista legge questo rapporto in un modo assai differente. Innanzitutto possiamo dire che già a partire dalla seconda rivoluzione industriale, il rapporto tra l'essere umano e le tecnologie è diventato paritetico. Ma quello che si rende sempre più evidente con la trasformazione dimensionale della tecnica (tecnosfera) è il carattere manageriale che ha assunto. Siamo sempre più noi a servirla.

L'errore della tradizione umanistica, nel suo antropocentrismo ontologico, sta nel considerare la tecnologia come un guanto che:

1) viene in aiuto per compensare la vulnerabilità della mano;
2) ne potenzia le capacità senza metterla in discussione;
3) ne riprende fedelmente la conformazione anatomica;
4) la serve in tutte le prestazioni che essa intraprenda;
5) evita di contaminarla con elementi esterni e quindi ne conserva la purezza;
6) ne facilita i compiti ovvero la dispensa da particolari funzioni;
7) la disgiunge dal mondo, vale a dire la impermeabilizza;
8) l'avvolge dando luogo a un nuovo microuniverso proiezione della stessa.

In tutte queste espressioni la tecnica è giustapposta al corpo, emanazione del corpo, al servizio del corpo. L'umanismo ha una concezione ergonomica della tecnica perché pensa la tecnica in funzione del corpo e non il contrario, ossia: il corpo in funzione della tecnica. In realtà se la tecnopoiesi è il frutto di un'epifania, emersa nella relazione con il non-umano, è sempre il corpo che si rende disponibile alla tecnica, non il contrario. L'umanismo pone il corpo dell'uomo al centro – come esempio di bellezza, di metrica, di sussunzione – dando vita a una concezione antropo-plastica della creatività in tutte le discipline, comprese quelle architettoniche e tecniche. La lettura postumanistica decentra, non eleggendo un centro, ma ponendo attenzione alle interfacce. Il corpo pertanto diviene pellicola liminale che si rende disponibile a essere interfacciato, va a dire a essere luogo di accoglienza.

In una visione umanistica «l'universale vitruviano» è l'immagine esemplare anche nella tecnopoiesi, cosicché la tecnica come emanazione non diviene altro che una proiezione frattalica e stigmergica del corpo umano. Quando parliamo di una lettura ergonomica, compensativa, giustappositiva, ancillare, probiotica,

esonerativa, ci riferiamo sempre all'universale vitruviano che detta le coordinate di tecnopoiesi. In una visione postumanistica il «pluriversale cyborganico» è l'immagine più adatta per far comprendere il significato ibridativo della *techne*. Quando parlo di ibridazione propongo una lettura dissettiva, esuberativa, infiltrativa, manageriale, virale, coniugativa, e mi riferisco ai margini di interfaccia e alla dissoluzione di qualunque centro. L'ibrido accetta la sua natura dialettica. Ovviamente stiamo parlando di una dialettica inclusiva, assai differente da quella esclusiva del *polemos* eracliteo. L'ibrido accetta l'idea che il suo corpo venga declinato all'accoglienza del supporto tecnologico, quindi alla logica dissettoria che supera la concezione ergonomica. L'ibrido considera l'innesto come processo esuberativo, cioè di ampiamento di spazi di virtualità e di ridondanza, non di compensazione di deficienze somatiche. L'ibrido si lascia infiltrare dalla tecnica, non pretende di giustapporla come un guanto e sa che una volta entrata la tecnica non sarà una docile ancella ma come un manager imporrà una *governance*, non potenzierà le funzioni ma le sconvolgerà come un virus, non dispenserà ma coniugherà.

La filosofia postumanistica si propone come una nuova cultura della tecnica, interpretandola come virale e infiltrativa, portata a flettere il corpo su nuove coordinate, produttrice di istanze e di finalità emergenti a posteriori del processo ibridativo, pronta a inaugurare nuove *Umwelten* e situazioni di non equilibrio adattativo. Mentre nella visione umanistica la tecnopoiesi è frutto della razionalità, in una lettura postumanistica la tecnopoiesi è prima di tutto allucinazione, psichedelia, possessione, estasi, vale a dire un andare oltre la stabilità e l'equilibrio della-nella ragione per proiettarsi in territori oltre-umani, per realizzare commerci transpecifici, per accrescere le proprie interfacce di coniugazione, per instaurare nuovi dialoghi con il reale e far emergere nuovi piani di realtà. Nella filosofia postumanistica la tecnopoiesi è sempre un processo antropo-decentrativo. Il pensiero postumanistico introduce nuove chiavi di lettura dell'emergenza tecnopoietica e degli effetti che produce, partendo dal concetto di ibridazione, che significa prima di tutto porre in risalto il ruolo congiuntivo e partecipativo interpretato dalla *techne*, la sua azione di implementazione di bisogni e di coniugazione con le alterità, l'induzione di metamorfosi ontologiche ed epistemologiche che investono non solo l'interfaccia operativa dell'essere umano ma le coordinate identitarie e il suo complessivo esserci nel mondo. L'ibrido diviene pertanto l'espressione più chiara, esemplare e conclusa di quel superamento dell'antropocentrismo ontologico che si pone come obiettivo di investigazione la filosofia postumanista.

Sono aspetti, questi qui esposti, che trovano una buona formulazione anche a partire dalla domanda seguente: quali sono le differenze ontologiche tra il modello vitruviano e il cyborg?

Possiamo rispondere così:

1) il primo pone se stesso al centro, è centripeto, l'altro focalizza sui margini, evitando qualsiasi definizione di centro, è presente nelle strutture-che-connettono;

2) il primo esalta il suo essere essenza, quindi la propria purezza, il secondo è fondato su un principio di contaminazione, sul suo essere ibrido;

3) il primo replica se stesso nel mondo, è antropoplastico, il secondo si fa spazio di accoglienza per il mondo, i suoi confini sono soglie ospitali;

4) il primo considera la tecnica come strumento di dominio, trasforma il mondo in una tavola imbandita, il secondo la ritiene quale media di congiunzione con la realtà intesa come partner;

5) il primo considera se stesso come produttore di tecnica, l'umano prometeico che forgia il mondo, il secondo si considera come prodotto della tecnica, l'umano figlio di Epimeteo;

6) il primo si considera autarchico e autopoietico, pensabile *iuxta propria principia*, il secondo si ritiene frutto dell'incontro con le alterità, impossibile da capire attraverso una ricognizione interna.

5. In conclusione

L'idea generale che ci proviene dall'ibrido, come punto parimenti di convergenza e divergenza ontologica, è quella di un'entità che ha preso coscienza di una «ecologia ontologica», vale a dire del passaggio da una concezione riflessiva dell'ontologia (*cogito ergo sum*) a una relazionale (*dialogo ergo sum*). Si tratta di una relazione inclusiva e quindi da differenziare dai due modelli tradizionali ossia:

1) la dialettica esclusiva: sono il tuo opposto;

2) la predicazione relazionale: sono il nesso o il modo che mi lega a un altro.

Un'inclusione fondata sull'epifania nell'incontro e sulla interpretazione. Diciamo che l'ibrido ha preso coscienza del suo bisogno delle alterità e fa professione di umiltà in questo. Non è antropocentrico perché ha smesso di ragionare in termini universali e quindi di ricerca di un centro. Si tratta di un passaggio molto delicato, ma credo la filosofia postumanista ci dia oggi gli strumenti migliori per affrontare le sfide prossime venture dell'essere umano.

Roberto Marchesini
Istituto di Formazione Zooantropologica

Testi/2

*Postumanesimo, transumanesimo, antiumanesimo, metaumanesimo e nuovo materialismo**

Relazioni e differenze

Francesca Ferrando

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 10/09/2016. Accettato il 20/01/2017

'Posthuman' has become an umbrella term to refer to a variety of different movements and schools of thought, including philosophical, cultural, and critical posthumanism; transhumanism (in its variations of extropianism, liberal and democratic transhumanism, among others); the feminist approach of new materialisms; the heterogeneous landscape of antihumanism, metahumanism, metahumanities, and posthumanities. Such a generic and all-inclusive use of the term has created methodological and theoretical confusion between experts and non-experts alike. This article will explore the differences between these movements, focusing in particular on the areas of signification shared by posthumanism and transhumanism. In presenting these two independent, yet related philosophies, posthumanism will stand as a more complete standpoint to reflect upon possible futures.

***

1. Introduzione

Nel dibattito accademico contemporaneo, 'postumano' è diventato un concetto chiave, in grado di fronteggiare l'urgenza di un'integrale ridefinizione della nozione di umano, determinata dagli sviluppi onto-epistemologici, nonché da quelli scientifici e bio-tecnologici, del XX e del XXI secolo. Il paesaggio filosofico che si è andato delineando comprende diversi movimenti e scuole di pensiero. L'etichetta 'postumano' è spesso evocata in modo generico e onnicomprensivo, per indicare prospettive anche molto diverse tra loro, creando confusione teoretica e metodologica sia nel pubblico esperto che in quello generalista. Il termine 'postumano' viene infatti impiegato come termine ombrello per indicare: il Postumanesimo (Filosofico, Culturale e Critico); il Transumanesimo

* Il presente testo è la traduzione di un articolo apparso in inglese con il titolo *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, «Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts», VIII, 2013, 2, pp. 26-32.

(nelle sue varianti, quali: l'Estropianesimo, il Transumanesimo Liberale e il Transumanesimo Democratico, tra le varie correnti); il Nuovo Materialismo (una specifica declinazione femminista all'interno della cornice postumanista); il paesaggio eterogeneo dell'Antiumanesimo; le Postumanità e le Metaumanità. Le aree più confuse di significazione sono quelle condivise dal Postumanesimo e dal Transumanesimo. Ci sono varie ragioni per questa confusione. Entrambi i movimenti si iniziano a delineare con maggior evidenza tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta[1], orientando i propri interessi su tematiche simili. Pur condividendo una percezione della condizione umana mutevole e non statica, in linea di massima essi non condividono le stesse radici né le stesse prospettive. Inoltre, all'interno del dibattito transumanista, lo stesso concetto di 'postumano' viene re-interpretato in chiave specificatamente transumanista, causando ulteriore confusione nella comprensione di questo termine: per alcune correnti transumaniste, gli esseri umani potrebbero trasformarsi in modo così radicale da divenire 'postumani', una condizione che seguirà l'attuale era transumana. Tale percezione del postumano non dovrebbe essere confusa con l'approccio post-antropocentrico e post-dualista del Postumanesimo (Filosofico, Culturale e Critico). Questo saggio vuole chiarire le differenze tra questi due indipendenti, e pur correlati, movimenti, e suggerire che il Postumanesimo, nella sua radicale ri-significazione onto-esistenziale della nozione di umano, sembra offrire un approccio più comprensivo.

2. Transumanesimo

Il Transumanesimo non problematizza necessariamente l'attuale comprensione dell'umano attraverso le sue eredità passate e presenti, ma attraverso le possibilità inscritte nelle sue evoluzioni biologiche e tecnologiche. Il potenziamento umano è una nozione cruciale nella riflessione transumanista; le principali chiavi di accesso per ottenere tale obiettivo vengono individuate nella scienza e nella tecnologia[2] in tutte le sue varianti, in quanto esistenti, emergenti e speculative (dalla medicina rigenerativa alla nanotecnologia,

[1] È importante chiarire che entrambi i movimenti si possono far risalire a prima di tale datazione. Il riferimento più vicino al Transumanesimo, in quanto corrente filosofica contemporanea, si trova negli scritti di Julian Huxley (1887-1975), in particolare in *Transhumanism* (in italiano, «Transumanesimo»), un capitolo del suo libro *New Bottles for New Wine*, Londra 1957, pp. 13-7. I termini 'postumano' e 'postumanesimo', invece, sono apparsi per la prima volta nell'ambito della letteratura postmoderna. In particolare, il critico letterario Ihab Hassan è stato tra i primi a impiegarli nel saggio *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?*, «The Georgia Review», XXXI, 1977, 4, pp. 830-50, per poi svilupparli più compiutamente in *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus 1987.

[2] Nel 1998 un gruppo internazionale di autori formulò la Dichiarazione Transumanista, che ora è pubblicata online (<http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>). I primi due degli otto preamboli affermano: «(1) Nel futuro, l'umanità si troverà a essere profondamente influenzata dalla scienza e della tecnologia. Noi prevediamo la possibilità di ampliare il potenziale umano superando l'invecchiamento, i difetti cognitivi, la sofferenza involontaria, e il nostro confinamento al pianeta Terra. (2) Noi crediamo che il potenziale dell'umanità in gran parte non sia stato ancora realizzato. Esistono possibili scenari che portano

dall'estensione radicale della vita al *mind uploading*[3] e la crionica, oltre ad altri vari settori). All'interno del Transumanesimo coesistono correnti distinte, quali: il Transumanesimo Libertario, il Transumanesimo Democratico e l'Estropianesimo. La scienza e la tecnologia rimangono i principali ambiti di interesse per tutte queste scuole di pensiero, ma vengono affrontate in modi diversi. Il Transumanesimo Libertario promuove e sostiene il libero mercato come migliore garante del diritto al potenziamento umano[4]. Il Transumanesimo Democratico rivendica la parità di accesso ai potenziamenti tecnologici, che altrimenti potrebbero essere limitati a determinate classi socio-politiche e legati al potere economico, riattualizzando di conseguenza politiche razziali e sessuali[5]. Questi sono invece i principi dell'Estropianesimo quali delineati da Max More: progresso perpetuo, auto-trasformazione, ottimismo pratico, tecnologia intelligente, società aperta (informazione e democrazia), auto-controllo e pensiero razionale[6]. L'enfasi su concetti quali razionalità, progresso e ottimismo è in linea con il fatto che il Transumanesimo, filosoficamente, affonda le sue origini nell'Illuminismo[7], e quindi non espropria l'umanesimo razionale. Asserendo ulteriormente l'umanesimo, esso può essere definito come un «ultra-umanesimo»[8]. Questa posizione teoretica indebolisce la riflessione transumanista, come si dimostrerà qui di seguito.

In Occidente, l'umano è stato storicamente inscritto in una scala gerarchica rispetto al regno non-umano. Tale struttura simbolica, basata su di un eccezionalismo umano ben rappresentato nella 'Grande Catena dell'Essere'[9], non ha solo sostenuto il primato dell'essere umano sugli animali non umani,

a condizioni umane meravigliose ed estremamente migliorate» (ultimo accesso: 14 Novembre 2013).

[3] Definito anche 'emulazione cerebrale completa', il concetto di *mind uploading* indica l'ipotetico processo di trasferimento o copia di una mente cosciente da un cervello a un substrato non-biologico.

[4] Si veda R. Bailey, *Liberation Biology: The Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*, Amherst 2005.

[5] Si veda J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Cambridge, MA 2004 [Di qui in poi, citato come CC].

[6] M. More, *Principles of Extropy*, Version 3:11 (2003), <http://www.extropy.org/principles.htm> (ultimo accesso: 14 Novembre 2013). [Di qui in poi, citato come PE]

[7] James Hughes, per esempio, vede nella *Dichiarazione Transumanista* il momento in cui si afferma esplicitamente l'eredità dell'Illuminismo: «Con la Dichiarazione il movimento transumanista ha affermato la propria continuità con l'Illuminismo, con la democrazia e l'umanesimo» (CC, p. 178). In maniera simile, Max More afferma: «Come gli umanisti, i transumanisti preferiscono la ragione, il progresso e la valorizzazione del proprio benessere, a ogni autorità religiosa esterna. Il Transumanesimo porta l'umanesimo alle sue estreme conseguenze, sfidando i limiti umani attraverso mezzi scientifici e tecnologici ricombinati attraverso il pensiero critico e creativo» (PE, n.p.). [Buona parte della letteratura transumanista è pubblicata online, perciò, in casi come questo, non è possibile riportare il numero di pagina].

[8] B. B. Onishi, *Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman*, «Sophia», L, 2011, 1, pp. 101-12.

[9] Radicata in Platone, Aristotele e nell'Antico Testamento, la 'Grande Catena dell'Essere' rappresenta la vita (anche nelle sue forme ipotetiche, per esempio, angeli e demoni) e la materia, come parte di una struttura gerarchica alla cui cima si trova Dio. Questo modello, con differenze e specificità contestuali, fu trasmesso, nella sua interpretazione cristiana, attraverso

ma ha anche (in)formato la stessa sfera umana, con presupposti sessisti, razzisti, classisti, omofobi ed etnocentrici. In altre parole, non ogni essere umano è stato considerato tale: donne, discendenti afro-americani, gay e lesbiche, persone differentemente abili, accanto ad altre categorie, hanno rappresentato i margini di ciò che sarebbe stato considerato umano. Nel sistema di schiavitù, per esempio, le persone schiave erano considerate proprietà di un padrone, da comprare e vendere. Ciononostante, la riflessione transumanista, nelle sue articolazioni 'ultra-umaniste', non si impegna pienamente in una riflessione critica sulla storia dell'essere umano, che viene presentato in maniera generica e uniforme[10]. Inoltre, la perseveranza transumanista nel riconoscere la scienza e la tecnologia come principali assi di riformulazione dell'umano corre il rischio di tecno-riduzionismo: la tecnologia diventa un progetto gerarchico, basato sul pensiero razionale e indirizzato al progresso. Considerato che un'ampia porzione della popolazione mondiale è ancora alle prese con il tentativo di sopravvivere, se la riflessione sui futuri desiderabili fosse ridotta a una sovrastima dell'eredità tecnologica dell'umano, reinterpretata specificamente nelle sue imprese tecniche, tale preferenza lo confinerebbe a un movimento classista e tecno-centrico[11]. Per questi motivi, pur offrendo prospettive interessanti sull'attuale interazione tra l'ambito biologico e tecnologico, il transumanesimo si radica in tradizioni di pensiero che gli pongono restrizioni non riscattabili. La sua fiducia nella scienza e nella tecnologia dovrebbero essere analizzate da un'angolatura più ampia; un approccio meno centralizzato e maggiormente integrato ne arricchirebbe il dibattito in modo profondo. In questo senso, il Postumanesimo sembra offrire un punto di partenza più adatto.

3. Tecnologie Postumaniste

Se il Postumanesimo e il Transumanesimo condividono un interesse comune nei confronti della tecnologia, i modi in cui riflettono su tale nozione sono strutturalmente diversi. La dimensione storica e ontologica della tecnologia è una questione cruciale, quando si tratta di acquisire una corretta comprensione del programma postumano; tuttavia il Postumanesimo non percepisce la tecnologia come il suo obiettivo principale – mossa che ridurrebbe la sua sperimentazione

il Medioevo, il Rinascimento, fino al secolo XVIII. Un importante studio sull'argomento è: A. O. Lovejoy, *La grande catena dell'Essere* (1936), trad. it. di L. Formigari, Milano 1968.

[10] Si veda F. Ferrando, *The Body*, in *Post- and Transhumanism: An Introduction*, a cura di R. Ranisch e S. L. Sorgner, Frankfurt am Main 2014, pp. 213-226.

[11] Katherine Hayles, nel suo celebre libro *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago 1999), scrive: «Trenta milioni di americani connessi a Internet sono sempre più impegnati in esperienze virtuali che causano una divisione tra il corpo materiale che si trova da un lato dello schermo, e i simulacri del computer, che sembrano creare uno spazio all'interno dello schermo stesso. Eppure, per altrettanti milioni, la virtualità non è nemmeno una nuvola nell'orizzonte del loro mondo quotidiano. Nel contesto globale, l'esperienza della virtualità diventa più esotica in vari gradi di magnitudine. Un correttivo utile è ricordare che il 70 per cento della popolazione mondiale non ha mai fatto una telefonata» (p. 20).

teoretica a una forma di essenzialismo e tecno-riduzionismo. La tecnologia non è un'"alterità' da temere o contro cui ribellarsi, in una sorta di atteggiamento neo-luddista; e non ha neppure le caratteristiche divine che alcune correnti del Transumanesimo gli attribuiscono (per esempio, interpretando la tecnologia come una risorsa esterna in grado di garantire all'umanità un posto nei futuri post-biologici). Ciò che il Transumanesimo e il Postumanesimo condividono, è la nozione di tecnogenesi[12]. La tecnologia è un tratto del corredo umano. Più che essere vista come un mezzo funzionale per 'ottenere' (energia, tecnologia più sofisticata, o addirittura immortalità), la tecnologia perviene al dibattito postumanista attraverso la mediazione del Femminismo e, in particolare, attraverso il cyborg di Donna Haraway[13] e il suo smantellamento di rigidi dualismi e confini, quali: il confine tra organismo e macchina, il confine tra fisico e non fisico, e in ultima analisi, il confine tra la tecnologia e il sé.

La non-separazione tra l'ambito umano e quello tecnologico deve essere affrontata non solo da un punto di vista antropologico[14] e paleontologico[15], ma anche da un punto di vista propriamente ontologico. La tecnologia, nella cornice postumanista, può essere interpretata alla luce dell'opera di Martin Heidegger, nello specifico, il suo saggio *La questione della tecnica*, dove egli afferma: «La tecnica dunque non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento»[16]. Il Postumanesimo interroga la tecnologia proprio come un modo del disvelamento, ri-accedendo ai suoi significati ontologici in uno scenario in cui la tecnologia è stata ripetutamente ridotta alle sue imprese tecniche. Un tentativo di riavvalorare tale disvelamento si può rintracciare nelle tecnologie del sé, un concetto sviluppato da Michel Foucault[17]. Le tecnologie del sé smantellano la separazione sé/alterità attraverso un'ontologia relazionale[18], giocando un ruolo fondamentale nel processo di disvelamento esistenziale, e aprendo il dibattito all'etica postumana e alla filosofia applicata. Il Postumanesimo è una prassi. I modi in cui i futuri vengono concepiti e immaginati non sono separati dalle sue attuali realizzazioni: nell'approccio post-dualistico del postumano, il 'cosa'

[12] Si veda N. K. Hayles, *Wrestling with Transhumanism*, in *H+: Transhumanism and its Critics*, a cura di G. R. Hansell, W. Grassie, et al., Philadelphia 2011, pp. 215-226.
[13] D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), trad. it. di L. Borghi, Milano 1995.
[14] Si veda A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale* (1957), trad. it. di M. T. Pansera, Roma 2003.
[15] Si veda A. Leroi-Gourhan, *L'uomo e la materia* (1943), trad. it. di R. E. Lenneberg Picotti, Milano 1993. Si veda anche Id., *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio. La memoria e i ritmi* (1964), trad. it. di F. Zannino, Torino 1997.
[16] M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1953), in Id., *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Milano 1976, p. 9.
[17] Michel Foucault introdusse questa nozione nella sua produzione più tarda. Poco prima di morire nel 1984, aveva infatti riferito la sua idea di dedicarsi a un libro sulle tecnologie del sé. Nel 1988 venne pubblicato post-mortem il libro *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, trad. it. di S. Marchignoli, Torino 1992. Esso riporta un seminario che Foucault aveva tenuto nel 1982 presso l'Università del Vermont, negli Stati Uniti.
[18] Si veda K. M. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham 2007.

corrisponde al 'come'. Per esempio, il Postumanesimo si interessa di migrazione nello spazio ma, nelle sue radici post-moderne e post-coloniali, non appoggia la colonizzazione nello spazio, un concetto che si trova spesso nell'ambito della letteratura transumanista. Questo è un buon esempio di come il Transumanesimo e il Postumanesimo affrontino spesso le stesse tematiche da prospettive e genealogie teoretiche divergenti.

4. Postumanesimo

Anche se le radici del Postumanesimo si possono già rintracciare nella prima ondata di Postmodernismo, la svolta postumana fu pienamente realizzata dalle teoriche femministe negli anni Novanta nell'ambito della critica letteraria – questa specifica declinazione del postumano è spesso indicata con l'espressione di Postumanesimo Critico. Allo stesso tempo, la svolta post-umana venne anche adottata dai *Cultural Studies*, dando vita a una peculiare accezione del postumano, definita come Postumanesimo Culturale[19]. A partire dalla fine degli anni Novanta, il Postumanesimo (Critico e Culturale) si è andato sviluppando più definitivamente in quanto indagine filosofica (a cui ci si riferisce con il termine di Postumanesimo Filosofico), nel tentativo integrale di ri-accedere a ogni campo del sapere attraverso la raggiunta consapevolezza dei limiti dei precedenti presupposti antropocentrici e umanistici. Il Postumanesimo viene spesso definito come post-umanesimo e post-antropocentrismo[20]: è un 'post' al concetto di umano e all'occorrenza storica dell'umanesimo, entrambi basati, come abbiamo visto in precedenza, su costruzioni sociali gerarchiche e presupposti umano-centrici. Lo specismo è divenuto un aspetto integrante dell'approccio critico postumano. Il postumano supera il primato umano, senza tuttavia sostituirlo con altri tipi di primati (come quello delle macchine). Il Postumanesimo può essere visto come un post-esclusivismo: una filosofia empirica della mediazione che offre una riconciliazione dell'esistenza nei suoi più ampi significati. Il Postumanesimo non ricorre ad alcun dualismo o antitesi frontale, demistificando ogni polarizzazione ontologica attraverso la pratica postmoderna della decostruzione.

Il Postumanesimo Filosofico non è ossessionato dal dimostrare l'originalità della propria proposta, e si può quindi presentare anche come un post-eccezionalismo. Questa mossa teoretica implica un'assimilazione della «dissoluzione della categoria del nuovo», che Gianni Vattimo identifica come una delle caratteristiche specifiche del postmoderno[21]. Per definire il 'nuovo', occorre infatti individuare il centro del discorso, in modo che la domanda 'nuovo

[19] Per un resoconto storico e teoretico del Postumanesimo Culturale si vedano: J. Halberstam e I. Livingston (a cura di), *Posthuman Bodies,* Bloomington 1995; N. Badmington (a cura di), *Posthumanism*, New York 2000; A. Miah, *Posthumanism in Cultural Theory*, in *Medical Enhancement and Posthumanity,* a cura di B. Gordijn e R. Chadwick, Berlin 2008, pp. 71-94.
[20] Si veda R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* (2013), trad. it. di A. Balzano, Roma 2014.
[21] G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Milano 1991.

rispetto a cosa?' possa trovar risposta. Ma la novità del pensiero umano è relativa e situata: ciò che è considerato 'nuovo' in una società, può non esserlo in un'altra[22]. Inoltre, le prospettive egemoniche non riconoscono esplicitamente tutti i punti di vista resistenti che coesistono all'interno di ogni specifico paradigma storico-culturale, pertanto non sono in grado di riconoscere le discontinuità incorporate in ogni formazione discorsiva. Ciò che il Postumanesimo mette in discussione non è solo l'identità del 'centro' del discorso occidentale – che è già stato radicalmente decostruito dalle sue 'periferie' (Femminismi, Teoria Queer, Studi Post-coloniali e della Disabilità, per nominarne solo alcune). Il Postumanesimo è un movimento post-centralizzante, nel senso che rifiuta la centralità del centro nella sua forma singolare, sia nei suoi modelli egemonici che in quelli resistenti[23]. Il Postumanesimo può ammettere centri di interesse; i suoi centri, tuttavia, sono mutevoli, nomadi, effimeri. Le sue prospettive devono essere pluraliste, pluristratificate e il più possibile comprensive e inclusive.

Dato che il Postumanesimo sta attirando una crescente attenzione e sta diventando *mainstream*, si trova a dover affrontare nuove sfide. Per esempio, alcuni studiosi stanno attualmente cercando di promuovere la differenza 'esotica', come il robot, l'alieno o le chimere biotecnologiche, senza tenere in conto le differenze già incorporate nell'umano, evitando così riferimenti agli studi sviluppati a partire dai 'margini' umani, come il Femminismo o i *Critical Race Studies*[24]. Ma il Postumanesimo non si regge su di un sistema gerarchico; nella formulazione della prospettiva postumana non ci sono gradi superiori e inferiori di alterità: di conseguenza, le differenze non-umane non sono più rilevanti di quelle umane. Il Postumanesimo è una filosofia che offre un punto di partenza atto a pensare in modi relazionali e multistrato, espandendo il suo interesse al regno non-umano in modalità post-dualistiche e post-gerarchiche, permettendo di concepire futuri postumani che espanderanno radicalmente i limiti dell'immaginazione umana.

[22] In ogni civiltà, mentre si ottengono 'nuove' informazioni, altre vanno perdute, cosicché le informazioni perse, una volta recuperate, diventano nuovamente nuove. Lo psicoanalista Immanuel Velikovsky, nel suo testo *Mankind in Amnesia* (New York 1982) definì dunque la specie umana come quella specie che perde costantemente la memoria delle proprie origini, e la chiamò pertanto «umanità in amnesia». Si considerino, inoltre, i paralleli tra quelle che un tempo erano considerate, all'interno del contesto occidentale, recenti scoperte scientifiche, e gli antichi saperi delle tradizioni spirituali orientali. Si legga, al riguardo, l'influente opera del fisico F. Capra, *Il Tao della fisica* (1975), trad. it di G. Salio, Milano 2014.

[23] F. Ferrando, *Towards a Posthumanist Methodology: A Statement*, «Frame. Journal For Literary Studies», XXV, 2012, 1, pp. 9-18.

[24] Si veda B. Hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale* (1984), trad. it. di M. Nadotti, Milano 1998.

5. Il Nuovo Materialismo

Il Nuovo Materialismo è un altro specifico movimento nell'ambito dello scenario teoretico postumano[25]. Come sottolineano Diana Coole e Samantha Frost: «i rinnovati materialismi critici non sono sinonimo di una rinascita del Marxismo»[26]; più letteralmente, essi reinscrivono la materia come un processo di materializzazione nel dibattito critico femminista. Già rintracciabile nell'attenzione riservata al corpo presente nel Femminismo della seconda metà degli anni Novanta[27], l'interesse femminista si è andato orientando più decisamente verso la materia nella prima decade del XXI secolo. Filosoficamente, il Nuovo Materialismo nasce come reazione alla radicalizzazione rappresentazionalista e costruttivista della tarda Postmodernità, che in qualche modo aveva perso contatto con l'aspetto materiale, e correva dunque il rischio di postulare un insito dualismo tra ciò che si percepiva come manipolato dall'atto dell'osservare e descrivere propri di chi osserva, e una realtà esterna, che diventava quindi irraggiungibile[28]. Nonostante le sue radici possano essere collocate nell'ambito del Postmodernismo, il Nuovo Materialismo evidenzia come il rifiuto postmoderno della dicotomia natura/cultura abbia condotto a una chiara preferenza per i suoi aspetti culturali. Tale preferenza produsse una moltiplicazione di studi genealogici atti a indagare le implicazioni costruttiviste di qualsiasi presupposto naturale[29], nell'ambito di un'ondata di letteratura femminista radicalmente costruttivista sorta a seguito del successo e della grande influenza dell'opera di Judith Butler[30]. Tale letteratura presentava un risultato

[25] Il termine è stato coniato in modo indipendente da Rosi Braidotti e da Manuel De Landa a metà degli anni Novanta. Si veda al riguardo: R. Dolphijn e I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Ann Arbor 2012. Per la problematicità relativa all'uso dell'aggettivo 'nuovo' in questo contesto, si veda N. Lykke, *New Materialisms and their Discontents*, paper presentato alla Conferenza *Entanglements of New Materialism, Third New Materialism*, Linköping University, 25-26 maggio 2012.

[26] D. H. Coole e S. Frost, *Introducing the New Materialisms*, in *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, a cura di D. H. Coole e S. Frost, Durham 2010, p. 30.

[27] Questo tipo di Femminismo, in inglese, è stato specificamente definito *Corporeal Feminism*, ossia, 'Femminismo Corporale'. Si veda, al riguardo, E. A. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington 1994. Si veda anche V. Kirby, *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, New York 1997.

[28] Uno dei fautori di questo tipo di costruttivismo radicale è stato il filosofo Ernst von Glasersfeld, che ha elaborato la sua teoria della conoscenza in vari testi, tra cui *Radical Constructivism: A way of Knowing and Learning*, New York 1995.

[29] Per una critica del costruttivismo e del rappresentazionalismo da una prospettiva postumanista, si veda: J. A. Smith e C. Jenks, *Qualitative Complexity: Ecology, Cognitive Processes and the Re-Emergence of Structures in Post-Humanist Social Theory*, Oxon 2006, pp. 47-60.

[30] Nel suo articolo *Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment*, «Hypatia» XIV, 1999, 3, pp. 17-38, Veronica Vasterling afferma: «Durante l'ultima decade, un nuovo paradigma è emerso nella teoria femminista: il costruttivismo radicale. L'opera di Judith Butler è strettamente connessa a questo paradigma. Sulla base di un'appropriazione creativa delle teorie post-strutturaliste e psicoanalitiche, Butler elabora una nuova prospettiva su sesso, genere e sessualità. Una ben nota espressione di questa nuova prospettiva è la tesi di Butler, in *Corpi che contano* (1996, trad. it.), secondo cui non solo il genere ma anche la materialità del corpo (sessuato) è costruito discorsivamente» (p. 17).

sbilanciato: se la 'cultura' non aveva bisogno di essere messa tra virgolette, la 'natura' invece le necessitava. In tono ironico, Karen Barad, una delle principali teoriche del Nuovo Materialismo, riferendosi implicitamente al libro di Butler *Corpi che contano*[31], ha dichiarato: «Il linguaggio conta. Il discorso conta. La cultura conta. Vi è una tendenza significativa per cui l'unica cosa che sembra non contare più è la materia»[32]. Il Nuovo Materialismo non pone alcuna divisione tra il linguaggio e la materia: la biologia è culturalmente mediata tanto quanto la cultura è materialisticamente costruita. Il Nuovo Materialismo percepisce la materia come un processo di materializzazione continuo, riconciliando elegantemente scienza e teorie critiche: la Fisica Quantistica viene ripercorsa alla luce di una sensibilità post-strutturalista e postmoderna. La materia non è mai intesa come qualcosa di statico, immutabile o passivo, in attesa di essere plasmata da una forza esterna; piuttosto, essa è descritta enfaticamente come un «processo di materializzazione»[33]. Tuttavia tale processo, che è dinamico, mutevole, intrinsecamente correlato, diffrazionale e performativo, non detiene alcun primato sulla materializzazione, né la materializzazione può essere ridotta ai suoi termini processuali.

6. Antiumanesimo, Metaumanesimo, Metaumanità e Postumanità

All'interno dello scenario postumano vi sono differenze significative, che sviluppano ciascuna ambiti specifici di discussione. Se la razionalità moderna e il progresso sono al centro dell'elaborazione transumanista, la critica radicale di queste stesse nozioni è al centro dell'Antiumanesimo[34], una posizione filosofica che, pur condividendo le sue radici nella postmodernità con il Postumanesimo, non dovrebbe essere assimilata a esso[35]. La decostruzione dell'umano è fondamentale per l'Antiumanesimo; questo è uno dei suoi principali punti in comune con il Postumanesimo, mentre la loro principale differenza è già incorporata nelle rispettive morfologie e, in particolare, nella loro composizione: come un 'post', e come un 'anti'. L'Antiumanesimo riconosce pienamente le conseguenze della «morte dell'uomo» preannunciata da alcuni teorici post-strutturalisti, nello specifico, da Michel Foucault[36]. Al contrario, il Postumanesimo

[31] J. Butler, *Corpi che contano* (1993), trad. it. di S. Capelli, Milano 1996.
[32] K. Barad, *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, «Signs: Journal of Women in Culture and Society», XXVIII, 2003, 3, p. 801. Si noti che nella, traduzione italiana, si perde il gioco di parole inglese: *to matter* (per il verbo 'contare') e *matter* (per il sostantivo 'materia').
[33] J. Butler, *Corpi che contano*, cit.
[34] È importante notare che l'Antiumanesimo non è un movimento omogeneo. Su questo aspetto, si veda B. Han-Pile, *The 'Death of Man': Foucault and Anti-Humanism*, in *Foucault and Philosophy*, a cura di T. O'Leary e C. Falzon, Malden 2010, pp. 118-143.
[35] In questo saggio, mi concentrerò per lo più sulla corrente filosofica sviluppatasi a partire dall'eredità di Nietzsche e di Foucault. Per un resoconto sulla prospettiva antiumanista radicata nel Marxismo e sviluppata da filosofi come Louis Althusser (1918-1990) e György Lukàcs (1885-1971), si veda T. Davies, *Humanism*, New York 1997, pp. 57-69.
[36] M. Foucault, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane* (1966), trad. it. di E. Panaitescu, Milano 2004.

non fa affidamento su di alcuna morte simbolica, in quanto i presupposti di una 'morte' si fondano ancora sul riconoscimento del dualismo 'vita/morte', mentre ogni rigorosa forma di dualismo è stata contestata dalla riflessione postumana, nella sua prospettiva post-dualistica ontologico-processuale. Il Postumanesimo, dopo tutto, è consapevole del fatto che i presupposti gerarchici umanistici non possono essere facilmente respinti o cancellati. In questo senso, più che con la morte dell'uomo di Foucault, il Postumanesimo è in sintonia con l'approccio decostruzionista di Jacques Derrida[37].

Per offrire una presentazione completa dello scenario postumano, si aggiunga che il Metaumanesimo, che è un recente approccio strettamente legato all'eredità di Gilles Deleuze, enfatizza il corpo – esteso in relazioni cinetiche come corpo-network – in quanto locus di ri-significazioni amorfe[38]. Non deve essere confuso con le Metaumanità, un termine apparso inizialmente nella narrativa a fumetti[39] e nei giochi di ruolo degli anni Ottanta per indicare i supereroi, le super-eroine e i mutanti, e che, da allora in poi, è stato impiegato specificamente nel contesto dei *Cultural Studies*. Va infine notato che, da un lato, la nozione di 'Postumanità' è stata adottata dal mondo accademico per sottolineare un proprio cambio interno (dallo studio dell'umanità a quello delle postumanità, ovvero, dagli Studi Umanistici a quelli Postumanistici), in modo da estendere lo studio della condizione umana al postumano. Dall'altro, il termine, in senso evoluzionistico, si riferisce anche alle future generazioni di esseri discendenti dalla specie umana.

7. Conclusioni

Sorto come risultato del tentativo contemporaneo di ridefinizione della condizione umana, il discorso postumano è un dibattito in corso, che si sta sviluppando in diversi movimenti e prospettive. Il Postumanesimo, il Transumanesimo, il Nuovo Materialismo, l'Antiumanesimo, il Metaumanesimo, le Metaumanità e le Postumanità offrono significative modalità per riflettere su possibili esiti esistenziali. Questo saggio chiarisce alcune delle differenze tra questi movimenti, marcando le similitudini e differenze tra il Transumanesimo e il Postumanesimo, due aree di riflessione che vengono spesso confuse l'una con l'altra. Il Transumanesimo offre un dibattito molto articolato sull'impatto degli sviluppi tecnologici e scientifici nell'evoluzione della specie umana; ciononostante, mantiene una prospettiva umanista e antropocentrica che ne indebolisce l'impatto: è un movimento 'Humanity Plus'[40] il cui fine è di «elevare

[37] Si veda Jacques Derrida, *Della grammatologia* (1967), trad. it. di G. Dalmasso e S. Facioni, Milano 2012.
[38] J. del Val e S. Lorenz Sorgner, *A Metahumanist Manifesto*, «The Agonist: A Nietzsche Circle Journal», IV, 2011, 2: <http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/METAHUMAN_MANIFESTO.html> (ultimo accesso: 14 Novembre 2013).
[39] Il termine 'metaumano' è stato utilizzato soprattutto all'interno delle serie a fumetti pubblicate dalla casa editrice DC Comics (New York).
[40] In italiano 'Umanità Più'.

la condizione umana»[41]. Al contrario, l'antispecismo è divenuto parte integrante dell'approccio postumanista, formulato su di una episteme post-umanista e post-antropocentrica basata su modalità decentralizzate e non-gerarchiche. Il postumano investiga l'ambito della scienza e della tecnologia, ma non ne limita l'analisi alle sue imprese tecniche, bensì espande la sua riflessione alle tecnologie dell'esistenza.

Il Postumanesimo (qui inteso in quanto Critico, Culturale e Filosofico, e anche in quanto Nuovo Materialismo) può essere visto come l'approccio filosofico che più si addice a studiare il tempo geologico dell'antropocene. Mentre l'antropocene denuncia la portata dell'impatto delle attività umane a livello planetario, il postumano si concentra sul decentramento dell'umano dal centro del discorso. In sintonia con l'Antiumanesimo, il Postumanesimo sottolinea l'urgenza, per l'umanità, di rendersi consapevole del fatto di appartenere a un ecosistema il cui danneggiamento ha un impatto negativo anche sulla condizione umana. In tale contesto, l'umano non viene percepito come agente autonomo, ma viene situato in un sistema esteso di relazioni. Gli esseri umani vengono così intesi come nodi materiali del divenire; questo divenire funziona come una tecnologia dell'esistenza. I modi in cui gli esseri umani vivono su questo pianeta, il cibo che mangiano, come si comportano, le relazioni che intrattengono, creano la rete di chi e di cosa sono: questa non è una rete disincarnata, ma è (anche) materiale, la cui *agency* eccede gli ambiti politici, sociali e biologici dell'umano inteso in senso stretto, come le pensatrici del Nuovo Materialismo sottolineano. In questo orizzonte esteso, è evidente che ogni forma di essenzialismo, riduzionismo e ogni pregiudizio intrinseco diventano fattori limitativi nell'approccio di tali reti multidimensionali. Il Postumanesimo mantiene uno sguardo critico e decostruzionista che è consapevole del passato, ma che stabilisce al contempo prospettive comprensive e generative, per sostenere e nutrire alternative per il presente e il futuro. Nel panorama filosofico contemporaneo, il Postumanesimo offre un equilibrio unico tra *agency*, memoria e immaginazione, al fine di costituire eredità armoniche nell'ecologia evolutiva dell'interconnessione dell'esistenza.

Francesca Ferrando, New York University
✉ francesca.ferrando@gmail.com

[41] Il sito web *Humanity+* (<http://humanityplus.org>), che è attualmente la principale piattaforma online transumanista, afferma: «Humanity+ si dedica a elevare la condizione umana. Il nostro obiettivo consiste nell'influenzare profondamente una nuova generazione di pensatori e pensatrici che osano immaginare i prossimi passi dell'umanità» (ultimo accesso: 14 Novembre 2013).

¶ Sezione Seconda

Ibridazioni: Cary Wolfe

Interviste/1

*Arte, postumano e animalità**
Intervista a Cary Wolfe

a cura di Giovanni Aloi

Since the very beginning, rethinking human/animal relations has entailed reconsidering epistemology, ontology, and ethics. Along the way, on this ambitious journey, contemporary art has constantly provided invaluable opportunities to push disciplinary boundaries and test philosophical notions to breaking point. Twenty years later, so much has happened in Animal Studies and much more has changed in contemporary art and philosophical discourse. Giovanni Aloi, Editor in Chief of «Antennae: The Journal of Nature in Visual Culture» interviews Cary Wolfe on the current state of affairs of Animal Studies, posthumanism, and the arts. Over the past ten years, Wolfe has distinguished himself as one of the most influential voices in posthumanist philosophical discourses. What's left to say? What's not been said? And what lies ahead for contemporary art and animal studies as speculative realism brings another wave of radical, ontological revisionism?

***

Introduzione

Fin dall'inizio il ripensamento dei rapporti tra umano e animale ha comportato una riconsiderazione dell'epistemologia, dell'ontologia e dell'etica. Lungo questo viaggio ambizioso l'arte contemporanea ha continuamente fornito preziose opportunità per contestare i confini disciplinari e mettere alla prova i concetti filosofici. In vent'anni molto è accaduto nel campo degli *Animal Studies*, e ancor più è cambiato nell'arte contemporanea e nel discorso filosofico. Giovanni Aloi, caporedattore della rivista «Antennae: The Journal of Nature in Visual Culture», intervista Cary Wolfe a proposito dell'attuale stato delle cose negli *Animal Studies*, nel postumanismo e in arte. Negli ultimi dieci anni Wolfe è emerso come una delle voci più influenti del discorso filosofico postumanista. Cosa resta oggi da dire? Cosa non è stato detto? E quale sarà il futuro dell'arte contemporanea e degli *Animal Studies*, tenendo conto che il realismo speculativo porta oggi un'altra ondata di radicale revisionismo ontologico?

* Intervista pubblicata in inglese «Antennae: The Journal of Nature in Visual Culture», XXXVIII, Winter 2016, pp. 5-17 <www.antennae.org.uk>. Traduzione di Carlo Salzani

Intervista

Dalla pubblicazione di What is Posthumanism? (2010) *molto è cambiato sull'orizzonte filosofico. Realismo speculativo, Nuovo materialismo,* Object-Oriented Ontology *ed Etnografia multispecie hanno guadagnato sempre più importanza nei dibattiti contemporanei su nuove ontologie e prospettive non antropocentriche. Qual è la tua impressione su questa cosiddetta 'svolta ontologica'?*

A me non interessa l'ontologia, anche se mi interessa quello che interessa a chi si interessa di ontologia. Per me l'ontologia è una ricerca filosofica profondamente errata – il che non significa che chi pensa di occuparsi di ontologia non abbia cose interessanti e preziose da dire su questo o quel tema. Fin dal mio secondo libro, *Critical Environments* (1998), ho detto chiaramente che la ricerca che io pratico è una forma esplicitamente *deontologizzata* di pragmatismo, quindi semplicemente non mi interessa (e anzi lo trovo filosoficamente vacuo) il genere di affermazioni che fa l'ontologia. Un risultato assai infelice della svolta che hai descritto è stata una confusione pervasiva e continua della questione del *realismo* con quella del *materialismo* nei circoli filosofici. In breve, i realisti amano dire che se non si crede nella spiegazione della realtà data dal realismo filosofico, allora automaticamente non si crede che la realtà sia reale. Ma ovviamente è perfettamente possibile credere che non si possa avere un incontro puro e non mediato con il mondo materiale senza credere che la realtà non sia reale (e, per inciso, è perfettamente possibile farlo senza essere un 'correlazionista'). Molto, forse troppo, è stato scritto sulle basi di questa confusione. Ma come ha fatto notare Richard Rorty già molto tempo fa in *Oggettività, relativismo e verità* (1991), il realismo filosofico e l'idealismo filosofico, che sembrano essere opposti, in realtà non sono che due facce della stessa medaglia, e cioè di una medaglia chiamata *rappresentazionalismo* filosofico. Per me filosofia e teoria non sono attività rappresentazionaliste, e questo significa che quando parliamo di 'realismo speculativo', per esempio, l'accento per me cade su 'speculativo' e non su 'realismo'. Non mi interessano minimamente le tesi realiste e ontologiche oggi in circolazione, che considero vacue e in verità, per molti versi, ultra-tradizionali e intellettualmente conservatrici; ma quello che *sì* mi interessa è invece il modo in cui la ricerca 'speculativa' analizza problematiche in modi inediti e innovativi che in precedenza non erano stati pensati.

Come pensi che si collochino gli Animal Studies *e il postumanesimo tra queste nuove correnti filosofiche?*

Bè, proprio come è sempre più difficile generalizzare, per esempio, sull'*Object-Oriented Ontology* – trovo il lavoro perfino dei suoi sostenitori più noti alquanto eterogeneo e sempre più divergente, in molti sensi – penso che sia sempre più difficile generalizzare sugli *Animal Studies* e sul postumanesimo (e, come sai, gli *Animal Studies* per me non sono che un sottoinsieme e un

sottoproblema della sfera ben più ampia del pensiero postumanista). Quello che gli *Animal Studies* e il postumanesimo hanno in comune con questi movimenti, ovviamente, è l'impegno verso un pensiero anti-antropocentrico, verso l'idea che l''umano' non è al centro dell'universo e che, anzi, al concetto di 'umano' non dovrebbe essere concessa alcuna centralità operativa, filosoficamente parlando. Quindi i propugnatori dell'*Object-Oriented Ontology* hanno ragione quando dicono che l''umano' non è che uno dei tanti tipi di oggetti. Ma ovviamente – e su questo si incentrava un intero capitolo di *What is Posthumanism?* – ci sono modi umanisti di fare teoria anti-antropocentrica, sia che parliamo di *Animal Studies* sia delle tante varietà di ontologia e realismo che hai appena descritto. L'altra parte della tua domanda su cui vale la pena soffermarsi è fino a che punto chi promuove e pratica queste 'nuove correnti filosofiche' adotti un atteggiamento di superamento o di rifiuto dell'umanesimo *in toto*, e ho l'impressione che in alcuni casi sia così. Lasciando da parte il dubbio anelito alla purificazione filosofica, ho tentato di precisare che, per me, il 'postumanesimo' non significa un rifiuto o un superamento dell'umanesimo, ma piuttosto elaborare dei modi migliori di pensare a molte delle cose che interessavano l'umanesimo filosofico. L'umanesimo non è interamente cattivo o interamente buono; è un retaggio e un'eredità che dobbiamo affrontare.

In Surface Encounters: Thinking With Animals and Art (2011) *Ron Broglio sostiene che l'arte «ha un particolare coinvolgimento con le superfici che è utile a scardinare i concetti filosofici e a orientarli in nuove direzioni»*[1]*. Che ruolo riveste l'arte nel rapporto tra il tuo pensiero e la tua scrittura?*

Penso che Ron abbia ragione. Uno dei ruoli fondamentali dell'arte per me è che è in grado di operare quella che spesso chiamo una 'concettualizzazione non proposizionale' di quelle questioni che ci interessano, e in modi in cui il medium relativamente impoverito del linguaggio e della testualità non riesce veramente a fare. Questo, per esempio, rende l'esposizione artistica della questione della scomparsa ed estinzione delle specie viventi potenzialmente più multidimensionale, per quanto meno precisa, dell'esposizione teorica nel medium delle parole. Potrei fornire una risposta ben più tecnica alla tua domanda su come questo funzioni, basandomi (tra i tanti) sul lavoro di Niklas Luhmann *Die Kunst der Gesellschaft* (*L'arte della società*, 1995), ma l'ho già fatto nel capitolo sull'architettura di *What is Posthumanism?* a cui ti riferisci più sotto (e chiunque può leggerlo), che esamina come l'arte faccia comunicare l'incomunicabile usando la differenza tra percezione e comunicazione, sistemi psichici e sistemi sociali, in un modo davvero unico tra le varie forme di comunicazione sociale. Per parafrasare Luhmann, nell'arte – e questo include ovviamente l'arte letteraria – cose prive di senso producono significato, ed è possibile che elementi che non sono presenti assumano la più grande importanza. O, come ha detto Miles

[1] Ron Broglio, *Surface Encounters: Thinking With Animals and Art*, Minneapolis 2011, p. xvii.

Davis con una frase che amo citare, «nel jazz l'importante non sono le note che suoni, ma quelle che *non* suoni». Tutto questo costituisce un'enorme risorsa per concettualizzare pienamente il genere di questioni che ci interessano e come esse risuonano nei registri teorici, sociali e affettivi. L'unica cosa che qui voglio aggiungere – e di nuovo si tratta non di *che cosa* l'arte si occupi, ma di *come* se ne occupa – è che gli artisti, a causa dell'intenso coinvolgimento che hanno con i media in cui lavorano, *partono* dalla prospettiva che le modalità di percezione ed esperienza umane e 'normate' sono solo un modo di sentire il mondo di luce, suono, odorato, gusto e tatto che implica le potenzialità di un ben più ampio apparato sensorio non umano, 'animale'. In questo senso, l'arte – perfino l'arte più tradizionale e umanista – è in certo modo già sempre 'animale', e ne ho avuto veramente la riprova recentemente quando ero ad Amsterdam e ho osservato con molta attenzione come Rembrandt usava il colore, soprattutto in alcuni degli autoritratti tardi. Ma ovviamente lo stesso si può dire di Cezanne – parlando di modelli di arte umanista!

In What is Posthumanism? *ti sei soffermato su una serie di media artistici che includono le illustrazioni di Sue Coe, i progetti transgenici di Eduardo Kac, il musical di Lars von Trier* Dancer in the Dark*, il progetto di paesaggio urbano* Tree City *di Rem Koolhaas e Bruce Mau per il Downsview Park di Toronto, il progetto architettonico* Blur *di Ricardo Scofidio ed Elizabeth Diller, i saggi di Ralph Waldo Emerson, la poesia filosofica di Wallace Stevens, e l'album di rock sperimentale* My Life in the Bush of Ghosts *di Brian Eno e David Byrne. A quali media ti interessi attualmente e perché?*

Bè, recentemente ho scritto un paio di testi di un certo spessore sull'*installation art* contemporanea che tratta di animali ed estinzione – specificamente, *Trout Fishing in America and Other Stories* di Mark Wilson e Bryndis Snæbjörnsdóttir, che tratta del dramma del Condor californiano (e di altre creature), e *Requiem: Ectopistes Migratorius* di Michael Pestel, che si centra sull'estinzione del piccione migratore e specificamente di Martha, l'ultimo esemplare della sua specie, morta in cattività a Cincinnati. Entrambe sono installazioni di tipo alquanto comune, ma sono anche molto diverse l'una dall'altra. Michael, per esempio, è di formazione un compositore e un musicista, e ha lavorato su molte improvvisazioni, sia con il ballerino giapponese di butō Taketeru Kudo sia con il jazzista Anthony Braxton, e quindi questo modula la sua installazione in una direzione alquanto diversa. Al momento mi occupo anche molto del medium letterario – nello specifico, la poesia – in un progetto dal titolo provvisorio *Gli uccelli di Wallace Steven, o, Poetiche ecologiche*. Lavorare con la letteratura e la poesia mi viene più naturale perché è il campo in cui mi sono formato accademicamente, ma, a causa della struttura teorica che utilizzo, nel mio lavoro c'è probabilmente meno distanza tra media testuali e media di altro tipo in termini di come mi avvicino a essi. Un altro modo di dirlo è che quando si tratta di media specifici io non sono mai

stato il tipo di persona che dice «oh, mi occupo di cinema» oppure «oh, lavoro sulla pittura». Non è così che io penso

Sue Coe, *'You Consume Their Terror'* from *Cruel- Bearing Witness to Animals Exploitation*, 2012

La tua discussione delle considerazioni etiche implicate nelle strategie rappresentative usate nell'illustrazione di Sue Coe e nei progetti transgenici di Eduardo Kac hanno provocato non poche polemiche in certi circoli. Più specificamente, Steve

Baker non è d'accordo con la tua concezione del rapporto tra rappresentazionalismo filosofico ed artistico. In Artist|Animal *Baker ti ha accusato di «non guardare abbastanza», e quindi di operare un'«interpretazione fuorviante» delle differenze che le due pratiche comportano. Hai riconsiderato la tua posizione sul lavoro di Kac e Coe alla luce dei nuovi sviluppi che hanno caratterizzato l'arte contemporanea?*

No, direi di no. L'arte contemporanea è un ambito vasto ed eterogeneo – come sai meglio di me – e qualsiasi intervento si faccia in questo ambito sarà quindi per definizione riduttivo, altamente selettivo, e schematico – ma con un obiettivo, si spera. E il mio obiettivo in quel testo era di porre una domanda molto specifica che ritenevo non fosse stata veramente considerata come si sarebbe dovuto: qual è il rapporto (se ce n'è uno) tra rappresentazionalismo e specismo? Come ho detto prima, la questione non è solo *cosa* l'arte fa – esprimere oltraggio per lo sfruttamento e la violenza antropocentrici, nel caso di Coe – ma *come* lo fa.

Eduardo Kac, *Free Alba!*, 2001, New York Times, color photograph mounted on aluminum with Plexiglas. Collection of Alfredo Hertzog da Silva.

L'opera di Sue Coe è molto forte, non c'è dubbio, e io l'ammiro molto per tutta una serie di ragioni – e mi piace molto anche come persona; è venuta a uno dei miei corsi sui diritti animali molti anni fa, all'Indiana University – ma, sai, la sua opera è quello che è: postumanesimo umanista.

Io personalmente non sono pienamente d'accordo con la tesi di Baker secondo cui le opere di Coe non si fondano su un 'regime di faccialità', come invece hai sostenuto tu. Mi sembra che molte opere di Coe si basino interamente su un regime estremamente antropomorfo di faccialità che ricorda un concetto lacaniano di 'volto', nel senso che Coe usa deliberatamente tecniche rappresentative testate e collaudate tipiche della fotografia o del film, e usa in modo strategico i primi piani, l'esagerazione delle dimensioni dell'occhio, e l'accentuazione di linee curve, per ispirare l'empatia dell'osservatore – gli animali ritornano lo sguardo, e in molte opere di Coe gli animali sembrano implicitamente implorarci di fermarci. In questo senso il mio disagio rispetto a un 'regime di faccialità' nell'arte contemporanea con animali si basa su preoccupazioni specistiche, piuttosto che sulla questione originaria riguardo gli approcci postumanista/umanista in arte. Credo che l'arte che si confronta con temi postumanistici non possa permettersi di essere specista. L'opera di Coe, a causa della natura del suo impegno per i diritti animali, pone domande interessanti che vanno ben oltre l'ambito artistico. In questo contesto, che tipo di eticità sono a tuo parere più adatte all'arte con animali, e soprattutto, può un approccio all'arte centrato sugli Animal Studies *essere veramente postumanista?*

Per quel che riguarda l'opera di Coe e la posizione di Steve, non potrei dirlo meglio di come hai fatto tu. Ma per quel che riguarda la tua domanda più generale, penso che tu abbia assolutamente ragione. Un altro modo di esprimere questo punto è di comprendere che, dal punto di vista postumanista, non è la 'specie' il fulcro della questione. In quest'epoca di crescente attenzione per il microbioma e l'epigenetica, la 'specie' è ovviamente, oggi più che mai, un concetto riduttivo (sia dal punto di vista scientifico che filosofico) e uno strumento assai spuntato. E uno dei veri pregi del pensiero biopolitico – come ho cercato di mostrare nel mio ultimo libro *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame* – è che ci ricorda proprio quanto possa essere spuntato quando pensiamo a come funzionava il concetto di 'razza' nelle formazioni biopolitiche, e allora comprendiamo *anche* che non possiamo parlare di razza senza parlare di specie – questa è la mia critica a Foucault, ma anche a Donna Haraway. Di qualunque cosa si tratti quando parliamo dei rapporti tra arte, etica e quello che chiamiamo 'vita', non è certo possibile trattarne in modo adeguato rubricando queste questioni sotto le designazioni tassonomiche della biologia o della zoologia. In nessun modo. Non possiamo caricare il peso teorico sull''animale' più di quanto non possiamo caricarlo sull''umano'. Abbiamo bisogno di un altro vocabolario, di un'altra struttura teorica in cui *ciò che chiamiamo* 'umano' e 'animale' (come dice Derrida) sono i risultati – risultati non *necessari* ma invece *possibili* – di processi e relazioni che *non sono essi stessi* né 'umani' né 'animali'. Ed è proprio

questo che penso stia cercando di fare Eduardo con il suo lavoro (e ovviamente anche Donna Haraway). Allora se il concetto di 'specie' ha una qualche utilità, è nel concentrare la nostra attenzione su come il rapporto organismo/ambiente è tutto *tranne che* generico. 'Specie' è semplicemente un segnaposto, un segnalibro, per una forma più complessa e robusta di affrontare le questioni di arte, etica e 'vita'.

Nel 2012 hai intervistato Eija-Liisa Athila, una nota videoartista e fotografa residente a Helsinki e la cui opera è stata esibita, per esempio, in molti musei prestigiosi come la Tate Modern di Londra e il MoMA di New York. Proprio all'inizio dell'intervista hai fatto in modo che il lettore fosse a conoscenza del fatto che la tua conversazione con l'artista era stata condotta per email per un periodo di due settimane, la sua tastiera a Helsinki, in Finlandia, e la tua a Huston, in Texas. Sono curioso di sapere le difficoltà che hai incontrato nell'intervistare l'artista attraverso questo medium. Quali produttività e quali sfide hanno dato forma a questo processo?

Per essere onesti, confesso che un po' mi piace l'email come medium per le interviste, e per me e Athila è stato facile – e, tra parentesi, non ci siamo *ancora* mai incontrati di persona – conversare in questo medium. Ovviamente devi capire il protocollo: quante domande e risposte sono a disposizione, se si possono introdurre nuove domande come sottoclassi di risposte originali che portano alla necessità di un altro capitolo, per così dire, ecc. Noi siamo stati fortunati, senza dubbio, e questa fortuna è stata prodotta in parte dal fatto che abbiamo una comprensione profonda e solidale ognuno per il lavoro dell'altro/a. Un vantaggio di questo medium è che, in un certo senso, il testo è già passato almeno per un paio di revisioni quando si arriva alla conclusione del primo passaggio. È più pulito, più calibrato e più ponderato, anche se forse meno ricco di senso. Per caso proprio ieri ho fatto un'intervista via Skype per un progetto di alcuni ricercatori della Queen's University in Canada, e rabbrividisco pensando a tutti gli «ehm», gli «ah» e i «tipo» e a tutte le digressioni strutturate nel fatto stesso di parlare ad alta voce – o per lo meno nel modo in cui *io* parlo ad alta voce. C'avranno un bel da fare!

Classificheresti l'opera di Eija-Liisa Athila come postumanista, oppure hai superato il desiderio di classificare l'opera di un artista all'interno di categorie specifiche?

Questo tipo di etichette mi sono utili solo nella misura in cui aprono un ambito rispetto all'opera – sia artistica che filosofica – che altrimenti non avremmo visto. Quello che ho scritto sull'opera di Ahtila (in un saggio per il catalogo di una grande retrospettiva sul suo lavoro qualche anno fa) in realtà non è impostato sulla questione del postumanismo, ma invece nei termini della problematica biopolitica – e specificamente del paradigma immunitario/autoimmunitario all'interno del pensiero biopolitico. Una delle cose interessanti

del suo lavoro è quanto esso sia eterogeneo e imprevisto – sia all'interno di opere singole che nei legami tra opere diverse (perfino se ci limitiamo a quelle che sono considerate le sue opere principali). Pensa all'arrivo di Babbo Natale all'inizio di *The Annunciation*, o a tutto quello che succede in *The House*. Ciò che il paradigma immunitario mi ha permesso di vedere nella sua opera è stata una più ampia coerenza, i legami sotterranei tra opere che altrimenti sembrano alquanto estranee e indipendenti. Per esempio, quanto sono collegati lo spazio sempre più psicotico della casa, l'*heimlich*, e l'intera topografia capovolta di *The House*, alle preoccupazioni apparentemente assai distanti per la violenza coloniale contro gli algerini da parte dei francesi in *Where Is Where*? E queste, a loro volta, come sono collegate alla persistente preoccupazione per la vita non umana e per i rapporti tra forme di vita umane e non umane che animano opere come *The Annunciation* e *The Hour of Prayer*? E alla questione della religione e del biopolitico aperta nell'opera di Derrida e di Agamben?

Più recentemente hai collaborato con l'artista contemporanea Maria Whiteman per un progetto intitolato Landscape and Inscription, *che prende in considerazione, tra le altre cose, questioni di tempo e forza geologici, riscaldamento globale/cambiamento climatico, circuiti di produzione e distribuzione energetica, interfacce umane con l'ambientale. Hai un qualche interesse, per esempio, per le strategie estetiche delle Etnografie Multispecie?*

Cary Wolfe and Maria Whiteman, *Landscape and Inscription*, video still, 2015
© Wolfe and Whiteman

Oh sì, ma certo. L'Etnografia Multispecie si occupa di queste questioni in un modo che è alquanto affine, penso, a quello che stavo dicendo un attimo fa sul termine 'specie' in rapporto all'arte e all'etica. 'Specie' è un segnaposto che viene decomposto, ricomposto e distillato in condizioni e sistemi di coordinate molto

specifiche, e in relazione a diverse strutture disciplinari. Lo scorso febbraio [2016] io e Maria abbiamo partecipato a una mostra d'arte, con annesso dibattito, su *Speranza in un'epoca di estinzione* al Princeton Environmental Institute che Eben Kirksey ha messo insieme come parte del suo attuale progetto *Multispecies Salon*. Il dibattito comprendeva studiosi di punta di cinque o sei discipline diverse, con altri collegati via Skype da varie località, per discutere di estinzione, de-estinzione, salvaguardia della natura, perdita di specie, etica e i più ampi rapporti tra vita e tecnologia nell'era dei CRISPR [*clustered regularly interspaced short palindromic repeats* = brevi ripetizioni palindrome raggruppate e separate a intervalli regolari. N.d.T.] e della biologia sintetica. Come ha detto qualcuno del pubblico durante il ricevimento, è stato un gran esempio di scambio interdisciplinare 'motivato da un problema', e non 'motivato da un enigma', su una questione a cui ci interessiamo tutti con passione. L'altra cosa che mi piace dell'Etnografia Multispecie è il suo carattere esplicitamente sperimentale (a volte al punto di spingersi fino a una specie di ethos *à la* Merry Pranksters) – «rimescoliamo (magari 'sul bagnato') e vediamo cosa succede»! Ma naturalmente, essendo io un pragmatista, *è ovvio* che dell'Etnografia Multispecie mi piaccia proprio questo!

Potresti raccontarci com'è nata l'idea di Landscape and Inscription *e come quest'opera si relaziona al tuo lavoro filosofico mentre triangola con quello di Maria?*

Credo che *Landscape and Inscription* sia stata un'idea di Maria, ma non ne sono completamente sicuro. È difficile individuare un'origine per il progetto perché per alcuni anni io e lei abbiamo collaborato a una serie di videoinstallazioni su cui continuiamo ancora a lavorare, anche se entrambi abbiamo i nostri progetti individuali molto impegnativi. Penso che lo descriverei piuttosto in questo modo: il progetto è emerso come un tentativo di analizzare e sviluppare appieno i motivi per cui io e lei sembriamo essere attratti verso gli stessi elementi e punti di accesso a quello che si era soliti chiamare 'natura' – lei in quanto artista, e io in quanto filosofo. Così nei suoi video e nelle sue fotografie, per esempio, io rimango alquanto colpito dalle immagini e dalla grammatica compositiva verso cui gravita la sua opera: per esempio l'immagine di una vista sul mare, ma con dentro uno specchietto retrovisore, oppure un branco di alci, che guardati più attentamente mostrano al collo dei collari radiotrasmettitori, oppure aironi che attraversano le *wetlands* del Texas, ma con all'orizzonte la vaga sagoma di una raffineria di petrolio. Penso che per tutti e due questo sfoci in una questione più ampia – una questione filosofica, ma anche una questione per la pratica e la strategia artistica – del bisogno di pensare più profondamente in entrambi i media cosa siano 'la natura', 'il paesaggio', 'l'ecologia', 'l'ambiente', e 'la vita' (e ovviamente a questa lista potremmo aggiungere altri termini affini). Per esempio, abbiamo entrambi un interesse intenso e acceso per la vita animale non umana, ma qui di nuovo, come ho già detto, questa questione viene riformulata all'interno di un più vasto insieme di considerazioni in cui 'la natura' stessa, 'il paesaggio' stesso, 'la vita' stessa diventano un medium su cui si iscrivono varie

forze (politiche, economiche, tecnologiche, ecc.) – e in un certo senso, questo è un tipo diverso di risposta alla tua domanda di prima su quali tipi di media mi interessino al momento. E tutto questo, almeno per quel che mi riguarda, è piuttosto in linea con il senso foucauldiano del biopolitico che ho cercato di portare alla luce in *Before the Law*. In altre parole: la teoria ambientalista incontra la teoria biopolitica.

Landscape and Inscription *rappresenta l'inizio di una nuova svolta nella tua carriera? Quale ruolo avrà il produrre arte nella tua partecipazione al discorso postumanista?*

Penso di no; lo vedo piuttosto come un continuum. Le videoinstallazioni che stiamo facendo sono costruite in parte attorno ad alcune poesie di una certa lunghezza (dalle tre alle cinque pagine, di norma, e probabilmente più narrative di quanto solitamente farei) che ho scritto – a volte in risposta ai video, a volte come una sorta di ispirazione o di copione per i video. In ognuno dei video appaiono frammenti delle poesie, e il testo completo di ogni poesia è disponibile nello spazio dell'installazione. In verità io ho cominciato come poeta, e ho dovuto decidere se volevo fare un MFA [Master of Fine Arts] o un Ph.D [dottorato], quindi a me questa progressione sembra alquanto organica (se possiamo permetterci quest'espressione a questo punto della conversazione!). Fare arte, scrivere di arte, e lavorare con artisti lo trovo incredibilmente liberatorio, arricchente e stimolante – una diversa versione di quello che mi è piaciuto in quel programma a Princeton di cui parlavo poco fa, *Speranza in un'epoca di estinzione*. È solo un processo diverso e più aperto, più sperimentale, in molti sensi, che starsene seduti a parlare in una stanza piena di derridiani o deleuziani o chicchessia – meno prevedibile e più inatteso, immagino si possa dire.

Quale altro artista contemporaneo ti interessa e perché?

Oh, ma questa è una domanda enorme, ci sono *così tanti* artisti che producono *così tanti* tipi di opere… e allora ti do una risposta di un altro tipo. In arte ho gusti piuttosto eclettici. La grande retrospettiva su Mike Kelley al MoMA PS1 un paio di anni fa è stata forse la cosa migliore che ho visto di recente. Un corpus di opere così compiuto eppure così straordinariamente eterogeneo; è difficile credere che sia stato prodotto dalla stessa persona. Rimango sempre folgorato dall'opera di William Kentridge e poi quasi me ne dimentico (per quanto sia entrato in una poesia di una delle nostre installazioni, *Mountain Pine Beetle* – credo che il verso sia: «tutta la parte anteriore / sotto la gomma da cancellare di Kentridge»). È veramente un artista serio e di vero talento – di nuovo, come Kelley, un artista con un'incredibile gamma di abilità. Un altro artista che amo, con una gamma di competenze altrettanto mostruosa ma con una sensibilità quasi diametralmente opposta, è Wayne White, che è il soggetto

del film *Beauty Is Embarrassing* – tra parentesi un grande film da mostrare agli studenti (specialmente agli studenti d'arte).

L'anno scorso ho visto una mostra di Wolfgang Tillmans alla David Zwirner Gallery a Chelsea e l'ho trovata veramente straordinaria – un fotografo che lavora con l'immagine fotografica come un architetto o uno scultore. È veramente impressionante come era stata pensata l'installazione delle immagini, come queste si parlavano tra loro, e come ogni sala fosse costruita in una collaborazione armonica con lo spazio complessivo. In una sala, ricordo, c'erano solo vetrine piene di diversi tipi di carta fotografica. Wow! Nello stesso quartiere, diversi anni prima, *Play Dead; Real Time* di Douglas Gordan alla galleria Gagosian. È una videoinstallazione su due canali centrata su un *enorme* video di un elefante accasciato, che finge di essere morto e poi si alza, e poi ripete tutto il ciclo, e mentre tu te ne stai lì a guardare, poco alla volta ti accorgi che l'elefante è stato filmato proprio nel luogo dove si trova lo schermo. Come la maggior parte delle opere di Gordon, molto semplice ed estremamente acuta.

Cos'altro? *A Living Man Declared Dead and Other Stories* di Taryn Simon alla Tate Modern è stato secondo me un esempio molto interessante di arte biopolitica, e il libro più caro (e forse il più pesante) che possiedo è il catalogo di quella mostra. Nello stesso periodo una grande – anche fisicamente grande – mostra di Glenn Ligon al Museo d'arte moderna di Fort Worth che presentava un incrocio molto intelligente e sagace di razza, gender e sessualità. Ligon è tra i miei artisti afroamericani preferiti, insieme a Carrie Mae Weems e Willie Cole. Mi piace molto l'opera di Tony Oursler, e anni fa ho avuto la fortuna di vedere la sua installazione *Influence Machine* al Madison Square Park. Più o meno un anno e mezzo fa mi trovavo per caso a Los Angeles diretto in Australia quando il LACMA [Los Angeles County Museum of Art] ospitava contemporaneamente una grande mostra di Pierre Huyghe e l'incredibile *stop action video* di Thomas Demand *Pacific Sun*. Ovviamente il LACMA ha *Levitated Mass* di James Turrell (che ho trovato un po' deludente); Turrell è un personaggio interessante e forse presto scriverò qualcosa su di lui, e al campus della Rice University abbiamo un suo grande e appariscente *skyspace* da sette milioni di dollari intitolato *Twilight Epiphany*.

A Huston vengono ovviamente mostre eccezionali, e la grande mostra di Joseph Beuys *Actions, Vitrines, Environments* alla Menil Collection poco dopo che mi ci sono trasferito mi è veramente rimasta in mente. Da allora per lungo tempo ho pensato seriamente di scrivere un lungo testo su Beuys, che poi si è trasformato in un testo su Beuys e Frida Kahlo (su animalità, sessualità, handicap e malattia) – ma questa è un'altra intervista! Nell'area 'animali ed ecologia' di cui stavamo parlando prima, c'è una lista molto lunga in aggiunta alle persone di cui abbiamo già parlato, ma la pièce di Annette Messager *Les Pensionnaires* è una delle mie preferite in assoluto – estremamente forte ed emotivamente complessa – e tutti dovrebbero mettere *The Lightning Field* di Walter De Maria in New Mexico sulla loro lista di cose da fare. Ti lasciano in questa straordinaria piccola capanna in mezzo al nulla (che la mia amica Helen Winkler Fosdick ha contribuito a

costruire anni fa con gli scarti di una vecchia fattoria in legno) e poi vengono a prenderti ventiquattro ore dopo. Le tante ore e la solitudine fanno parte integrale della pièce. Più vicino a casa, l'opera di Mark Dion è veramente potente, penso, molto intelligente e sfaccettata (e spesso con molto senso dell'umorismo!). Mark comprende come nessun altro il contesto, il pubblico, lo spazio, ecc. – tutto quello che l'elaborazione di un progetto veramente comporta. Il suo *Neukom Vivarium* allo Seattle Sculpture Garden è una delle mie opere di eco-art preferite in assoluto; è perfetto per qualcuno che come me riflette sulla 'vita', la tecnicità e la protesicità. Ah, e a questo proposito, amo i fratelli Quay!

Il nuovo libro di Donna Haraway, Manifestly Haraway*, pubblicato dalla Minnesota University Press, include una conversazione tra te e l'autrice. Interpretando cyborg e compagni di specie l'uno con e attraverso l'altra, tu e Donna vi lasciate andare a un grande scambio di idee sulla storia e il significato dei manifesti nel contesto di biopolitica, femminismo, marxismo, relazioni tra umano e non umano, compatibilità, tropi letterari, semiotica materiale, modalità negative del conoscere, cattolicesimo secolare, e più ancora. Com'è nata questa collaborazione e qual è il contributo fondamentale alla nostra disciplina che emerge da questa conversazione?*

Io e Donna ci conosciamo da tanto tempo – è venuta a far visita a una delle mie lezioni quando ero un novellino Assistant Professor all'Indiana University all'inizio degli anni Novanta – ma siamo diventati veramente buoni amici quanto abbiamo passato insieme un paio di giorni in occasione di un programma alla UCLA [University of California, Los Angeles] e abbiamo scoperto che entrambi ci interessavamo seriamente all'addestramento dei cani. E questo ci ha portato, proprio durante quel viaggio, a scoprire che entrambi eravamo legati a Vicki Hearne, che era una persona molto interessante e molto intelligente, ma non in un modo che molti dei tipici intellettuali progressisti riescono a cogliere. Questo è accaduto prima che Donna facesse 'coming out', come ha detto lei stessa più tardi, riguardo la sua grande passione per l'*agility dog* con il suo cane Cayenne.

Dopo quell'episodio siamo rimasti in contatto, e quando io ho iniziato la collana *Posthumanities* con Minnesota University Press l'ho contattata proponendole di fare un libro, anche se pensavo ovviamente che avesse già impegni editoriali per tutti i suoi lavori in un futuro prossimo. Bè, non solamente non era così, ma addirittura mi ha proposto *due* progetti: quello che sarebbe diventato *When Species Meet* e poi un altro progetto che aveva in mente, *Manifestly Haraway*, che avrebbe incluso i suoi due manifesti e poi un saggio connettivo che lei avrebbe scritto sull'evoluzione del suo pensiero e sulle sue ricerche negli anni che li separano. Col passare degli anni l'idea del saggio connettivo le interessava sempre meno – in parte, credo, a causa di tutto quello che è successo nel sistema dell'University of California e a Santa Cruz dalla metà alla fine degli anni 2000 (specialmente dopo il 2008), un periodo in cui lei era direttrice del programma di *History of Consciousness* – ma lei (e anche l'editore) voleva ancora pubblicare i due manifesti in un solo volume. Allora ho suggerito che avremmo potuto

sostituire il saggio con una lunga conversazione e questa sarebbe servita da testo di connessione; un paio di anni fa ero a Stanford University per qualcosa, e allora sono volato a Santa Cruz e sono rimasto tre giorni con Donna e Rusten e abbiamo registrato circa cinque ore di conversazione, di cui alla fine direi che abbiamo usato circa tre ore e mezza o quattro, e in una forma solo leggermente rimaneggiata. Quello che si legge nel libro è molto simile a come si è svolta la conversazione, non parola per parola, ma quasi.

Per venire all'altra parte della tua domanda, penso che ci siano molti modi in cui il progetto è importante nel contesto attuale – troppi per elencarli tutti, in realtà, ma penso che emergano molto chiaramente nel corso della conversazione; ma il *mio* intento in questo progetto, come dico nella prefazione, è quello di recuperare e riaffermare l'importanza dell'opera di Donna nel contesto di quello che sarebbe stato chiamato il pensiero 'biopolitico'. Una delle cose che è difficile non notare nel pensiero biopolitico canonico è che si tratta fondamentalmente di una serie di filosofi bianchi, maschi ed europei; e quindi quello che ho cercato in parte di fare per il lavoro di Donna nel contesto della biopolitica assomiglia molto a quello che *lei* ha cercato di fare per il lavoro di Lynn Margulis nel campo della biologia e delle scienze biologiche: e cioè correggere una certa lacuna o omissione, quello che lei chiama «la politica delle pratiche di citazione», che ha per lo più escluso Margulis dalla grande narrazione dello sviluppo della teoria biologica negli ultimi trenta o quarant'anni. Quindi il mio intento principale in questo progetto è stato di ricordare alla gente che Donna ha 'praticato il pensiero biopolitico' ben prima che questo fosse codificato come tale, in saggi come *Sex, Mind, and Profit* e *Situated Knowledges*, il celebre saggio sul discorso del sistema immunitario – davvero l'equivalente di un intero libro fondatore del pensiero biopolitico, e con una portata interdisciplinare e un insieme di competenze ineguagliate da qualsiasi degli altri principali pensatori biopolitici (per non parlare di *Primate Visions*, che, allo stesso modo, è stato ed è un testo fondativo per gli *Animal Studies* prima che esistesse qualcosa chiamato *Animal Studies*). Quindi in parte la mia idea era di mettere le cose in chiaro, e in parte era di mostrare quanto possiamo ancora imparare dal suo lavoro quando cerchiamo di pensare quella che a volte è stata chiamata una biopolitica 'affermativa', invece che 'tanatopolitica'.

In questo momento stai lavorando a un nuovo libro?

Al momento sto lavorando a due nuovi libri, forse tre, dipende dall'evoluzione di uno dei due. Il primo è un progetto di teoria politica che è una specie di sequel di *Before the Law* – non nel senso che si centra sugli animali non umani, ma si riallaccia alla domanda «Come cambia il concetto di 'politico' dopo la svolta immunitaria del pensiero biopolitico?». Sostanzialmente ritorno al paradigma immunitario (che è dopo tutto un concetto che proviene dalla teoria dei sistemi), ma lo riconcettualizzo nei termini della teoria dei sistemi, in modo molto più rigoroso di quanto avvenga nell'opera di Esposito, per esempio.

Facendo questo si arriva ad alcune conseguenze molto interessanti per riflettere su cosa sia (e non sia) il 'politico' e come possa influenzare (o meno) le altre istanze sociali in questione, e per fare questo è assolutamente necessario partire da una teoria della complessità sociale prima di poter reinserire il 'politico' nell'equazione. Un modo di descrivere il progetto è di dire che uso Luhmann per radicalizzare Foucault. Ho passato gli ultimi due o tre anni a sviluppare questo progetto, in parte in concomitanza con un seminario annuale alla Rice University che ho cominciato l'anno scorso con Tim Morton, intitolato *Dopo la biopolitica*.

Il secondo progetto è quello che ho menzionato prima sugli *Uccelli di Wallace Steven, o, Poetiche ecologiche*. Questo potrebbe trasformarsi in due libri – uno centrato esplicitamente su Stevens, e uno sulla questione più ampia delle poetiche ecologiche come le troviamo sviluppate non solo in alcune delle opere che ho già menzionato (Wilson e Snæbjörnsdóttir, Pestel, ecc.), ma anche in altri tipi di arte che ho in mente, come *Garbage* [*Spazzatura*], la meravigliosa poesia lunga dell'ultimo A.R. Ammons (uno dei veri grandi poeti della seconda metà del Novecento), il romanzo di Don DeLillo *Point Omega*, dove si sente il fascino dalla complessità di pensare in termini di tempo geologico ed estinzione, e i materiali di Turrell di cui ho parlato prima (tra le altre cose). Prima scrivo il libro su Stevens e poi vedo cosa succede.

Giovanni Aloi, School of the Art Institute of Chicago
✉ galoi@saic.edu

Snæbjörnsdottir/Wilson, *Condor 082*, artwork from the exhibition *Trout Fishing in America and Other stories*, archival photograph, 2015
© snæbjörnsdottir/wilson

Contributi/1

Dal sistema al diastema
Il postumanesimo secondo Cary Wolfe

Alberto Giustiniano

Articolo sottoposto doppia *blind-review*. Ricevuto il 10/07/2016. Accettato il 20/12/2016

This article examines American philosopher Cary Wolfe's considerations on the need to redefine the notion of 'posthuman'. The analysis is focused on the reflection over the difference between *humanitas* and *animalitas* and, in the general theoretical framework, its epistemological effects related to the study of life. Moving from some paradigmatic positions emerged in the recent American debate concerning the possibility of delineating a political perspective for the posthuman, the author points out how the reformulation of the term 'posthuman' in 'posthumanism' may represent an alternative way to the opposition between normative essentialism and aporetical critic.

***

> Fra gli chassidim si racconta una storia sul mondo a venire, che dice: là tutto sarà proprio come è qui. Come ora è la nostra stanza, così sarà nel mondo a venire; dove ora dorme il nostro bambino, là dormirà anche nell'altro mondo. E quello che indossiamo in questo mondo, lo porteremo addosso anche là. Tutto sarà com'è ora, solo un po' diverso.
>
> Ben Lerner, *Nel mondo a venire*

1. La politica del discorso

Non c'è, e non ci sarà mai, una politica o un'etica che possa legittimamente chiamare se stessa post-umana, solo una politica e un'etica che saranno state più o (uno spera) meno umaniste, più o meno violente nel trattamento dell'alterità sia umana che non umana[1].

Questa netta affermazione di Christopher Peterson si presenta come una sfida per chiunque si interroghi sulla possibilità di elaborare un orizzonte politico per l'impianto teorico del postumanesimo. Nonostante possa apparire ingenua nella sua perentorietà, questa presa di posizione emerge da un'analisi

[1] C. Peterson, *The Posthumanism to Come*, «Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities», XVI, 2011, 2, pp. 127-141.

attenta. Potremmo infatti considerare il postumano come il tentativo filosofico di superare la distinzione tra *humanitas* e *animalitas*, opposizione fondamentale da cui trae origine l'altra grande distinzione del pensiero occidentale, quella che vede uomini civilizzati contrapposti a barbari. Il problema di una rielaborazione politica, secondo l'autore americano, risiederebbe proprio nella convinzione *teleologica* di poter giungere a un definitivo superamento di queste dicotomie. Tuttavia, come suggerito dalle riflessioni di Jacques Derrida e Donna Haraway, le opposizioni binarie non si risolvono attraverso l'eliminazione dei due termini antitetici ma attraverso l'apertura di una prospettiva indefinita, di uno scarto che rompe la *stasis*[2]. Per Peterson il postumano assumerebbe dunque i caratteri della «democrazia a venire» delineata dal filosofo francese nei suoi ultimi lavori. Se il postumano si presenta come il riconoscimento del fatto che ogni identità è abitata dall'alterità, allora non potrà cristallizzarsi in un programma politico delimitato, in una posizione, ma dovrà piuttosto rimanere cifra dell'incompletezza di *qualunque* posizione per poter essere fedele a se stesso. Così come il perseguimento della purezza dell'*humanitas* risulta un obiettivo vano e inopportuno, ugualmente il ritorno all'*animalitas* finisce per riproporre le stesse controindicazioni. Ne risulta una concezione etica aporetica, che non potendo tradursi in un discorso prescrittivo circoscriverebbe il campo del postumanesimo a quello della critica.

In antitesi a questa prospettiva si pongono le argomentazioni di Anthony Burke. Secondo il filosofo australiano è dalla vita stessa che dovremmo ricavare le risorse normative per dare un carattere propositivo al discorso del postumanesimo. Se le riflessioni foucaultiane sulla biopolitica si sono concentrate sull'azione della politica *sulla* vita, è ora necessario ripensare la questione a partire da un'idea di politica *per* la vita. Questo significa individuare nell'elemento vitale il fondamento per un nuovo concetto di dignità umana, basato su una visione dell'essere umano interdipendente bisognoso e disperso, irriducibile all'io o al soggetto[3]. In questa comune esperienza della dipendenza (dai nostri simili e dall'ambiente) è inscritto un imperativo morale relazionale in grado di configurarsi come primo passo per un programma normativo. Ma una tale impostazione sembra prospettare una forma di essenzialismo, seppur mitigato dalla natura relazionale della sorgente normativa. Secondo Burke infatti la nozione di vita è definibile solo a partire dal suo rapporto di interdipendenza con l'alterità. In altri termini, se per Peterson *humanitas* e *animalitas* sono due nozioni opposte che danno origine a un reciproco avvicendamento aporetico, per Burke la loro è invece un'interrelazione che ci permette di riconoscere che il presupposto della dignità umana è inscritto nella natura stessa. Tuttavia, alla luce di quest'ultima considerazione, non è chiaro in quale misura sia possibile

[2] Cfr. J. Derrida, *Margini della filosofia*, Torino 1997, pp. 27-57; D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano 1995.
[3] A. Burke, *Humanity After Biopolitics*, «Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities», XVI, 2011, 4, p. 102.

fondare una politica vitalista su un principio morale inscritto nella natura senza cadere in rischiose forme di naturalismo politico.

Considerando queste due interpretazioni paradigmatiche nell'identificare due direzioni opposte per l'elaborazione di un discorso politico che prenda le mosse da una prospettiva postumanista, ci proponiamo di esaminare la proposta teorica di Cary Wolfe, elaborata in *What is Posthumanism?*, per comprendere se e in quale misura essa possa configurarsi come itinerario alternativo in grado di rappresentare una possibile via d'uscita dall'*impasse* generata dall'opposizione tra essenzialismo normativo e critica aporetica.

In polemica con il significato prevalente che il termine *posthumanism* ha progressivamente assunto nel dibattito internazionale a partire dagli anni Ottanta[4] – favorito anche dalle ambiguità concettuali provocate dall'utilizzo del termine *posthuman* come suo sinonimo – Wolfe propone una visione alternativa a partire da due punti cruciali. Per prima cosa se il dogma antropologico fondamentale associato all'umanesimo risiede nella convinzione che 'l'umano' potrà essere pienamente realizzato soltanto attraverso la trascendenza dal legame con la propria materialità e dal superamento dei limiti generati dal suo essere incarnato, allora qualunque forma di transumanesimo – in quanto promotore di una purificazione tecnologico-ingegneristica di tali limiti – dovrebbe essere intesa come una forma estrema di umanesimo (*intensification of humanism*), poiché non abbandona l'idea di un soggetto autonomo e potenzialmente isolabile da un contesto che è destinato a dominare ma la riafferma con forza[5]. Inoltre, in questo senso il transumanesimo sarebbe associabile a una sorta di trionfo della disincarnazione, accezione che è stata nel tempo sempre più assorbita dal campo semantico proprio del termine *posthuman*, che ben si presta a suggerire un 'andar oltre l'umano' dai caratteri fortemente escatologici[6]. Il postumanesimo di Wolfe si colloca invece esattamente all'opposto di questo uso del termine 'postumano':

> posthumanism in my sense isn't posthuman at all – in the sense of being 'after' our embodiment has been transcended – but is only posthumanist, in the sense that it opposes the fantasies of disembodiment and autonomy, inherited from humanism itself[7].

Il postumanesimo dovrebbe quindi essere inteso come un orizzonte di senso che allo stesso tempo viene *prima* e *dopo* l'umanesimo. Prima poiché la condizione di stretta interdipendenza e radicamento (*embeddedness*) dell'essere umano non deriva solamente dalla sua condizione biologica ma anche dal suo essere immerso in un mondo tecnologico. La tecnica, lungi dall'essere un recente prodotto del progresso scientifico in grado di farci uscire da un'originaria condizione di

[4] Per un resoconto generale sulla nozione di postumano, cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino 2002.
[5] Cfr. J. Savulescu, N. Bostrom, *Human Enhancement*, Oxford 2011.
[6] Sulla portata spirituale della filosofia del postumano, cfr. G. Leghissa, *Postumani per scelta. Verso un'ecosofia dei collettivi*, Milano 2015.
[7] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2010, p. xv.

minorità, è una delle modalità costitutive di interrelazione dell'animale umano col mondo, da sempre. L'utilizzo di strumenti tecnici di vario genere tra cui dispositivi di archiviazione esterna della memoria, come il linguaggio e la scrittura, indicano la sua intrinseca natura protesica che, attraverso effetti di azione e retroazione, gli permette di coevolversi *insieme* al suo stesso ambiente biotecnico[8]. Ma il postumanesimo viene anche dopo nel senso che è utile a inquadrare un momento storico in cui il decentramento dell'umano, dovuto alla sua sempre più fitta embricatura con le tecnologie tecnico-informatiche, mediche ed economiche, è divenuto così pervasivo da manifestare la necessità di una nuova grammatica concettuale rispetto alle categorie ereditate dall'umanesimo considerato come specifico fenomeno storico.

Il secondo aspetto cruciale della proposta di Wolfe è strettamente legato al primo e scaturisce dal richiamo foucaultiano alla tensione insita nel rapporto tra umanesimo e Illuminismo, esposta in *Le parole e le cose*. Queste due correnti di pensiero si rivelano tutt'altro che equivalenti per il filosofo francese: non bisogna infatti confondere il sospetto nei confronti di ogni rivelazione o autorità religiosa tipico dell'*ethos* umanista con l'assunzione *dogmatica* di questo stesso sospetto in forma di principio critico permanente, inteso come fondamento autonomo del soggetto su se stesso, proprio del gesto illuminista. È precisamente su questa giuntura che dovrebbe operare una qualsiasi forma di pensiero che si definisca postumanista; secondo Wolfe inoltre è necessario proseguire l'itinerario di Foucault realizzando un'ulteriore decentramento epistemologico. Dopo il sospetto nei confronti di ogni autorità e rivelazione religiosa, e dopo il rifiuto della possibilità di una loro sostituzione con 'universali antropologici' sia politici che scientifici, dobbiamo compiere un passo ulteriore volto a cambiare la natura del pensiero stesso nel suo essere e nella sua struttura. Accedere a un orizzonte di senso postumanista non significa semplicemente occuparsi di quei discorsi riguardanti il decentramento umano evolutivo, tecnico o ecologico ma anche, e soprattutto, comprendere *come* ripensare questi temi attraverso categorie alternative a quelle ereditate dalla tradizione umanista[9]. Ciò non per rifiutare l'umanesimo *tout court*, ma per mostrare da una parte in che modo le vecchie categorie filosofiche minano dall'interno ogni nostro tentativo di rispondere ai dilemmi etici del nostro tempo (bioetica, disabilità, crudeltà verso gli animali, politiche ecologiche), dall'altra per attingere a nuove risorse concettuali capaci di fornirci un quadro più preciso delle modalità attraverso cui costruiamo noi stessi in relazione al contesto in cui operiamo (biologico, tecnico, sociale che sia), e che contribuiamo in tal modo a costituire. In altri termini, è necessario tenere conto del fatto che qualsiasi nozione di postumanesimo che si ponga l'obiettivo di superare le aporie umaniste deve premettere la sua propria immanente trasformabilità. Divenire postumanisti significa dunque *partecipare a*, nel senso di essere consapevoli della propria inclusione in processi che non possono

[8] Sulla relazione uomo-tecnica, cfr. B. Stiegler, *La Technique et le Temps,* 3 vol., Paris 1994-2001.
[9] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. xvi.

ridursi semplicemente a un modello o paradigma standard[10]. Per questa ragione, secondo Wolfe, le posizioni postumane e transumaniste, nel loro porsi come epocali cambiamenti di paradigma, dimostrano di non uscire pienamente dalla grammatica dell'umanesimo da cui ha origine l'idea stessa di successione storica di modelli. È dunque la riformulazione del concetto di *mutamento* dei sistemi fisici e sociali uno dei punti cardine del postumanesimo. Non più inteso come forza esterna che interviene in un modello o sistema stabile ma l'accidentalità (*randomness*) già sempre immanente a ogni processo grazie alla quale il sistema riproduce se stesso trasformandosi.

2. La ricostruzione del senso

Alla luce di queste considerazioni la riflessione in merito alla distinzione tra *humanitas* e *animalitas* va ricollocata nel più ampio contesto teorico relativo alla portata epistemica dei saperi il cui oggetto di studio è la vita[11]. La questione diviene nel contempo epistemologica e politica nella misura in cui le distinzioni poste da e operanti nella prassi disciplinare contribuiscono direttamente a includere o escludere gruppi e individui da provvedimenti, azioni, privilegi ecc. Prima ancora che trattare nello specifico la natura della differenza tra organico e inorganico, vita e morte, persona e cosa, il postumanesimo deve risalire ai meccanismi stessi della *distinzione* e comprenderne il funzionamento. Dobbiamo iniziare a riflettere, sostiene Wolfe, sulla struttura delle discipline, riarticolarla e comprendere come e in che senso queste possano dirsi organizzate in un *sistema*[12]. L'impresa di Foucault – intesa come analisi storica delle procedure, dei termini, delle categorie e delle tecniche con le quali alcuni oggetti o idee sono divenuti centrali per un determinato periodo e per un determinato contesto – rappresenta il punto di partenza di tale indagine, il cui contributo fondamentale consiste nell'aver compreso che le discipline non producono i loro protocolli a partire dei loro oggetti ma al contrario costituiscono i loro oggetti attraverso le loro specifiche prassi teoretiche, i loro metodi e i loro scopi[13]. Conseguenza della genealogia foucaultiana è la presa di coscienza che il *senso* e le modalità della sua produzione per mezzo della prassi disciplinare non sono neutrali ma si presentano in forma di effetti di una storia di significazione che li precede e li supera. Tuttavia, se rifiutiamo il dogma illuminista e riconosciamo nella costruzione razionale del senso una specifica forma della modernità, siamo costretti a fare i conti con un nuovo modo di intendere l'insieme delle problematiche concernenti l'autoreferenza. Le categorie di soggetto e oggetto non sono più in grado di rendere conto della prassi teoretica poiché ne divengono il prodotto:

[10] Ivi, p. xviii.
[11] Ivi, pp. 99 ss.
[12] Ivi, p. 109.
[13] Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Torino 1972, pp. 40-46.

l'osservatore cartesiano viene meno così come la possibilità di comprendere il sistema sociale come una collettività[14].

Non senza ironia Wolfe ritiene che una proficua riarticolazione in senso postumanista della messa in discussione della nozione canonica di sistema provenga proprio dalla teoria dei sistemi di secondo ordine elaborata da Niklas Luhmann. Il funzionamento dei campi disciplinari, la loro formazione e il loro comportamento possono essere compresi considerando le singole discipline come sistemi *autopoietici*. Appropriandosi del concetto utilizzato in biologia da Humberto Maturana e Francisco Varela[15], Luhmann dimostra che i sistemi, nel nostro caso le singole discipline, sono al contempo aperti e chiusi. Per esistere e riprodursi devono essere in grado di mantenere la loro integrità attraverso processi ricorsivi autoreferenziali e solo sulla base di questa chiusura essi possono produrre accoppiamenti strutturali con il loro ambiente. La logica ricorsiva che li caratterizza consiste nell'utilizzare i loro stessi output come input. In altri termini il sistema genera il proprio ambiente attraverso l'introiezione della complessità esterna per mezzo della propria *differenziazione interna*. Poiché la complessità esterna è sempre enormemente maggiore, ogni sistema per conservarsi si impegna costantemente a controbilanciare questo squilibrio rispetto alla propria complessità attraverso strategie di *selezione interna* della grande quantità di stimoli che riceve sotto forma di perturbazioni. Queste ricorsive selezioni di certi stimoli piuttosto che altri non avvengono sulla base di una conoscenza diretta di ciò che sta fuori ma attraverso un meccanismo di inclusione dell'esterno nella forma di 'ciò che non fa parte del sistema', ovvero dell'ambiente *posto* come proprio. Quel che viene incluso dentro il sistema non è altro che la stessa differenza sistema/ambiente, al fine di raggiungere una risonanza adattativa con l'indeterminato 'fuori'. Attraverso tale torsione si produce una serie di effetti retroattivi sul sistema che favoriscono la sua autoreferenziale riorganizzazione attraverso la propria differenziazione in sottosistemi. Questi, aumentando progressivamente la complessità interna, rigenerano il sistema e garantiscono la sua autopoiesi. Dunque la relazione tra sistema e ambiente non definisce in senso ontologico due ambiti differenti ma si presenta come *forma di una distinzione funzionale*[16]. Allo stesso modo operano i campi disciplinari producendo autonomamente gli elementi costitutivi necessari alla propria autopoiesi, ovvero i prodotti della ricerca (riviste, articoli, convegni, metodologie) che ne garantiscono la sopravvivenza nel tempo. Per Wolfe proprio questa caratteristica determina l'importanza della differenziazione disciplinare:

[14] Sulle problematiche direttamente connesse ai problemi della rappresentazione in riferimento al linguaggio e alle scienze cognitive a partire dal lavoro di Jacques Derrida e Daniel Dennett, vedi C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., pp. 31-47.
[15] Sul legame tra il lavoro di Niklas Luhmann e di Humberto Maturana e Francisco Varela in relazione al concetto di autopoiesi, cfr. W. Rasch e C. Wolfe, *Observing Complexity: System Theory and Postmodernity*, Minneapolis 2000.
[16] N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, Milano 2003, pp. 16-40.

From this vantage, disciplines would deploy the distinction that is fundamental to all systems – the distinction 'system/environment' – but would articulate it in their own specific form, thus (and this is a basic postulate of system theory) using it to reduce and process the overwhelming complexity of an environment that is by definition always already exponentially more complex then any particular system itself[17].

A determinare l'importanza di ogni specifica disciplina è proprio il modo particolare che ognuna di esse ha di dispiegare la propria ricorsività autoreferenziale, producendo *informazioni*, ovvero distinzioni che fanno differenza nel sistema e per le quali nell'ambiente non c'è corrispondenza[18]. Il sistema legale, per esempio, per far fronte alle pressioni del contesto sociale in cui opera si conserva differenziandosi in sottosistemi giuridici che rappresentano l'ambiente 'nel suo darsi al sistema legale' sotto forma di diverse e via via sempre nuove tipologie di reato. A loro volta questi sottosistemi sono frutto di un processo di reintegrazione della distinzione sistema/ambiente, divenendo essi stessi sistemi in un ambiente più ampio, il sistema legale nel suo complesso. Solo operando in termini autopoietici il sistema legale è dunque in grado di comprendere sempre nuove tipologie di reato precisandosi come disciplina. Secondo la teoria dei sistemi, costruendo la propria complessità attraverso l'incremento della differenziazione interna il sistema legale aumenta la propria capacità di 'connettersi' al proprio ambiente e così a rispondere alla sua rapida trasformazione rallentandola. Ma poiché ogni campo disciplinare è a sua volta parte dell'ambiente di tutti gli altri campi, così facendo ognuno di loro incrementa la complessità ambientale altrui producendo ipercomplessità. Tuttavia, fa notare Wolfe, poiché tutte le diverse osservazioni (economiche, giuridiche, biologiche, sociologiche e così via) sono autoreferenziali, ovvero contingenti e selettive costruzioni/riduzioni di un proprio ambiente che non può essere afferrato completamente, non è possibile fare riferimento a un ambiente complessivo 'dato' che possa essere cognitivamente rappresentato nella sua totalità. Questo paradossalmente significa che anche la stessa differenza tra autoreferenza ed eteroreferenza deve essere intesa come prodotto dell'autoreferenzialità del sistema. Il punto interessante è che tale fatto non può essere 'osservato' dal medesimo sistema che impiega questa distinzione: solo un sistema di secondo ordine, che osserva il primo utilizzando un differente codice, può osservare la sua distinzione funzionale costitutiva[19]. La dimensione paradossale che caratterizza i sistemi autopoietici è data dall'unione della differenza tra i due lati della distinzione fondamentale utilizzata per stabilizzare la propria logica interna. Tornando all'esempio del sistema giuridico, è la distinzione tra legale e illegale ad assumere questo ruolo ma essa stessa è un prodotto della logica autoreferenziale interna del sistema, non viene acquisita dall'esterno. Entrambi i lati della distinzione sono istituiti da un lato solo, nel nostro caso 'la legalità' corrispondente alla tautologia 'è legale ciò che è legale'. Soltanto un osservatore

[17] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. 112 (corsivo nostro).
[18] N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, cit., p. 21.
[19] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. 113

esterno è in grado di risolvere tale paradosso, mentre il sistema osservato deve rimanere necessariamente 'cieco' rispetto alla sua intrinseca natura paradossale per operare. Questa costitutiva «perdita del referente» si riverbera su tutti gli osservatori, su tutti i campi disciplinari (compresa la teoria dei sistemi la cui performatività può sorgere storicamente solo come prodotto della distinzione funzionale dalle premesse della metafisica ontologica).

Prima di approfondire le conseguenze prodotte dall'applicazione della teoria dei sistemi al campo disciplinare e in che modo ciò contribuisca alla definizione di un orizzonte postumanista, è utile precisare che la disarticolazione delle nozioni di referente e di verità non ha come effetto la perdita dell'oggetto indagato e il solipsismo. Al contrario la sua comprensione è accresciuta attraverso un processo di «sovraccarico semantico»: il sistema osservante riproducendo il sistema osservato secondo la propria logica ne incrementa la complessità più di quanto quest'ultimo potrebbe fare per mezzo di autonome differenziazioni interne. Attraverso questo processo di 'virtualizzazione' più complessità diviene accessibile all'osservatore che in tal modo può aumentare le proprie connessione con l'ambiente (in questo caso l'oggetto stesso dell'osservazione) producendo maggiore sensitività nei suoi confronti. In tal modo la scienza nelle sue analisi utilizza astrazioni concettuali, come la ricostruzione matematica di fenomeni fisici, che non fornisce una diretta e concreta esperienza del sistema osservato ma proprio sulla base di questa ricostruzione può accedervi sovraccaricando il proprio ordine autoreferenziale[20]. Tale dinamica viene definita da Wolfe «*principle of openness from closure*» poiché tutte le osservazioni possono essere costitutivamente effettuate solo sulla base della propria chiusura autoreferenziale ma proprio a partire da tale chiusura è possibile produrre quelle maggiori possibilità di connessione con l'ambiente necessarie alla sua osservazione. In tal modo Luhmann ci fornisce una teoria che non assume una posizione riduzionista in merito alla relazione tra fenomeno da spiegare e meccanismo che lo ha generato[21].

L'analisi condotta finora dimostra che la differenziazione disciplinare non è qualcosa di dannoso bensì una condizione strutturale di ciò che nella modernità viene definito conoscenza. *Solo* attraverso la specificazione – secondo le forme di selezione ricorsiva caratteristiche di ogni disciplina intesa come sistema osservante – è possibile perseguire asintoticamente un ideale di universalizzazione del sapere. Ciò di cui abbiamo bisogno, sostiene Wolfe, non è una maggiore interdisciplinarità piuttosto una maggiore *transdisciplinarità*. Questa però non va intesa come un più alto livello di riflessività capace di fornire una sorta di autotrasparenza a partire dalla tematizzazione delle proprie condizioni di possibilità in quanto discorso, piuttosto va accolta come un tipo di riflessività

[20] Ivi, p. 114.
[21] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., pp. xxi-xxiii. Su questo punto cruciale dell'argomentazione, significativo il riferimento dell'autore al lavoro di H. Maturana, *Science and Daily Life: The Ontology of Scientific Explanations*, in *Research and Reflexivity*, a cura di F. Steiner, London 1991.

distribuita, necessitata dal fatto che per definizione nessun discorso può rendere trasparente le condizioni della sua stessa osservazione[22]. La transdisciplinarità sarebbe una sorta di rete diffusa di osservatori (le discipline) di primo e di secondo ordine che, operando secondo le loro *specifiche* modalità teoretiche, si mettono reciprocamente in dubbio. Viene così proposto un modello di funzionamento dei campi disciplinari che, invece di configurarsi secondo la classica forma ordinatrice del *sistema* che presuppone sempre un fuori occupato da un soggetto ordinatore, si delinea secondo una figura che può essere definita *diastema* o *diastematica*. Il complesso dei campi disciplinari si presenta come un insieme di interazioni reciprocamente disturbanti che producono una continua serie di *scartamenti* il cui esito è il continuo moto di approfondimento complessivo delle specifiche autoreferenze sistemiche. Ogni disciplina aumentando la propria complessità interna contribuisce all'aumento del livello di complessità ambientale in cui operano le altre, costringendole a rispondere in modo proficuo alla crescente pressione adattiva per rimanere risonanti con il loro ambiente. In ciò consisterebbe quel processo che nella modernità viene definito conoscenza o costruzione del senso. La nozione di pluralismo di matrice umanistica deve essere invece superata poiché pur concedendo a ogni soggetto il proprio caratteristico modo di vedere, pensare, interpretare finisce per ricomprenderli all'interno di un orizzonte di senso 'oggettivo' e conciliante a causa della rinuncia alla decostruzione della distinzione tra soggetto e oggetto.

3. *Animal Studies* e soggettività

Questo modo di comprendere la disciplinarità risulta proficuo, secondo Wolfe, se applicato a quelle forme di specializzazione accademica recentemente costituitesi e definibili sotto l'etichetta comune di *Animal Studies*. Il loro statuto epistemologico è di per sé problematico sia se inteso come studio degli animali, sia se concepito come riflessione sulla natura della distinzione tra umani e animali non umani. Il rischio di conservare una posizione antropocentrica è presente anche in una disciplina che si prefigge di mostrare gli errori fatti in passato proprio su questo aspetto; è infatti caratteristica dell'umanesimo l'inclinazione a occuparsi di ciò che è marginalizzato senza destabilizzare la dinamica che lo ha reso tale[23]. In quest'ottica, non senza un'eco rispetto alle questioni poste negli ultimi anni dalla riflessione sulla biopolitica[24], un'interpretazione diastematica dei campi disciplinari diviene utile alla comprensione della relazione tra disciplinarità e soggettività. L'idea secondo cui il soggetto conoscente in carne e ossa possa trascendere i campi disciplinari facendo appello alla sua personale coscienza critica, applicandola agli assunti consolidati dalla tradizione, e inoltre

[22] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. 116.
[23] Ivi, p. 99.
[24] Sul recente dibattito in merito alla biopolitica, cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, e *Le persone e le cose*, Torino 2014. Vedi anche C. Wolfe, *Before the Law. Human and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago 2013.

condividendo intersoggettivamente il significato possa in qualche modo garantirlo attraverso istituti di controllo della sua genesi e della sua accettabilità, va rigettata. Al soggetto conoscente non è data la possibilità di accedere a una pura coscienza critica, dal momento che esso stesso va concepito come un sistema autoreferenziale selettivo che deve alla sua costitutiva cecità l'acquisizione di conoscenza. L'idea umanista dell'autonomia del soggetto riflettente si dimostra dunque un'assunzione ideologica, che opera fissando distinzioni e proponendo criteri che sovradeterminano le stesse prassi disciplinari[25]. È questa premessa, spesso tacita, che reinstalla quella cesura tra umano e non umano che gli *Animal Studies* si prefiggono di superare. Lo status antropocentrico non è quindi solo imputabile agli esiti di uno specifico discorso ma alla forma di soggettività cui essa fa riferimento, che ne definisce i protocolli operativi e da cui scaturiscono le sue conclusioni. Quel che dovremmo prendere in considerazione per rimanere all'interno di un orizzonte postumanista è il tipo di soggettività sottesa alla prassi teorica, per comprendere se in essa sia in qualche modo all'opera una riproposizione della nozione di *umano* ereditata dall'umanesimo.

La difficoltà di questa disamina si rivela in tutta la sua portata se, come mostra Wolfe, ci soffermiamo sui più accreditati tentativi di superare la dicotomia umano/animale. In particolare l'appello alla comune finitezza risulta insufficiente nonostante appaia a un primo sguardo una corretta strategia. A dimostrarlo sono le proposte di Martha Nussbaum e Cora Diamond, fondate sullo sforzo di costruire una legittimazione morale del giusto trattamento degli animali non umani riconoscendo nella comune esperienza rispettivamente della vulnerabilità e della mortalità il legame etico fondamentale. Nel caso di Nussbaum è chiaro come, nonostante l'autrice abbia il merito di aver riarticolato con successo l'originaria concezione aristotelica che situa la moralità e la razionalità umana all'interno e unitamente alla sua componente 'animale', insistendo sul fatto che l'animalità umana ha in se stessa una dignità che deriva dall'essere dipendenti da altri, finisca per ricadere nel modello umanista applicando una serie di capacità fondamentali e considerando contraddittoriamente gli animali non umani soggetti di giustizia in quanto agenti morali[26]. La riflessione di Diamond si sofferma invece sulla stretta connessione tra vita e morte nel suo darsi nella traumatica esposizione al mondo, inteso come attrito non comprensibile attraverso l'indagine linguistico-argomentativa della filosofia. La connessione tra vita e morte si presenta dunque come la connessione tra il nostro essere esposti al mondo sia in senso gnoseologico, nel modo in cui lo sono i nostri concetti quando cercano di afferrarlo senza successo, sia nel senso dell'esposizione fisico-ontologica in quanto dotati di corpo e soggetti alla sofferenza come gli animali. Questo essere in un corpo e condividere tale condizione con gli animali rappresenta quell'esperienza di doloroso attrito con il mondo che non può essere

[25] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. 118.
[26] Ivi, p. 68. Sulla riformulazione della concezione aristotelica cfr. M. Nussbaum, *La Fragilità del bene*, Bologna 1986; in particolare sulla costruzione di una teoria della giustizia animale si veda *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna 2007, pp. 341-424.

ridotta a un semplice dato di fatto, ma la cui natura è quella volta a destabilizzare le nostre ragioni provocando quel forte senso di *isolamento* che definisce in maniera più autentica la nostra condizione. Per questo la giustizia non può essere compresa dal discorso sul diritto, il cui intento definitorio mostra la volontà di eludere l'esposizione alla complessità morale in cui l'altro può presentarsi a noi in modo destabilizzante. La differenza umano/animale deve essere dunque rivoltata su se stessa estendendo il grande significato morale che attribuiamo alla nozione di *uomo* così intensa a tutti gli animali non-umani. Ma il significato di questa estensione è reso possibile solo dall'idea di cosa significa *per noi* la vita umana; la nozione di 'essere umano' diviene così fondamentale per poter immaginare le altre specie animali come qualcosa verso cui riporre aspettative morali. Eliminare questa particolare forma di antropocentrismo in negativo significherebbe distruggere la possibilità stessa di riconoscerli come degni di valore[27].

Nonostante la sottigliezza delle sue analisi anche Diamond, sostiene Wolfe, ricadrebbe nel paradigma umanista in un modo che ci aiuterà a giungere alla conclusione del nostro discorso. Come mostrano gli ultimi lavori di Jacques Derrida, c'è uno stretto legame tra il nostro modo di concepire erroneamente il linguaggio e la cecità concettuale nel cercare di comprendere la vita. Come per Diamond anche per l'autore francese quello che deve contare eticamente nel nostro rapporto con gli animali non umani è la dimensione passiva, «il non essere abili» proprio della sofferenza. Ma i problemi sorgono quando proviamo a servici di questa nostra esperienza della morte e della vulnerabilità per incontrare l'animale non umano. Per Derrida ciò non è possibile poiché la morte si presenta a noi esattamente come ciò che non può essere solamente *nostro*, l'impossibilità di farne esperienza è esattamente ciò che ci rende finiti e vulnerabili: essa è sempre morte di un altro, per un altro[28]. Dunque la riflessione sulla morte come limite è sempre riflessione sull'altro e dell'altro, un limite in cui reciprocamente si impossibilizza il nostro incontro. Per queste ragioni non è eticamente utilizzabile dal momento che è soltanto nostra, possiamo solo comprenderla come dono ricevuto. In questa dinamica, secondo Wolfe, opera un altro tipo di finitezza non riconducibile alla nostra corporeità ma direttamente legata alla natura differenziale del nostro linguaggio. Ponendo l'accento sull'importanza del *poter* «non essere abili», Derrida mette in evidenza i limiti della riflessione di Diamond nel rapporto tra la nozione di *umano* e l'etica[29]. Nel lavoro dell'autrice americana sarebbe in atto un processo di ontologizzazione e ipostatizzazione della divisione tra l'umano e il suo altro attraverso la conversione della vulnerabilità in qualcosa di attivo. In questo modo la nostra stessa *capacità* di essere finiti e mortali renderebbe possibile la giustificazione del nostro agire morale verso gli animali non umani attraverso la benevola estensione di questa stessa caratteristica. Ma in questo

[27] Ivi, p. 77. Cfr. C. Diamond, *The Difficulty of Reality and Difficulty of Philosophy*, in *Philosophy and Animal Life*, a cura di AA.VV., New York 2008, pp. 1-26.
[28] J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Milano 2006, pp. 199 ss.
[29] Ivi, p. 84.

modo l'essere umano ritorna a essere inteso come qualcosa di essenzialmente omogeneo, trasparente a se stesso e in grado di compiere consapevoli atti di benevolenza verso l'altro concepibile solo a *sua* immagine[30]. Il dovere etico di porre al centro di noi stessi quell'eccedenza che rappresenta la nostra più profonda verità si rivela così un'operazione ancora una volta ambigua, poiché la nostra abilità di estendere l'immagine di noi stessi all'animale fallisce. Sono le parole stesse a farci fare esperienza della nostra costitutiva impotenza, che non è derivata da un errore grammaticale del nostro particolare linguaggio ma dalla sua stessa struttura differenziale. Lungi dal presentarsi come una magica via d'accesso al mondo, il linguaggio si presenta come una tecnica radicalmente *a-umana*, caratterizzata non dalla decifrabilità da parte del soggetto ma dall'iterabilità stessa del segno, dalla sua possibilità di essere ripetuto e inserito all'interno di una rete composta da altri segni. Il suo carattere tipico è quindi proprio l'assenza del ricevente empiricamente determinato, che diviene così virtuale. In termini luhmaniani, la sua natura propria, si potrebbe dire, è l'autoreferenza[31]. L'insieme dei concetti di cui ci serviamo per auto-definirci, essendo esprimibili solamente per mezzo di un linguaggio, segnano dunque la radicale distanza da noi stessi in quanto prodotto di una tecnica. A ciò è connessa la nostra impossibilità di accesso alla comprensione pura della vita e di noi stessi. Siamo allo stesso tempo il soggetto della nostra autoriflessione *e* qualcosa di radicalmente a-umano in quanto costituiti dalla tecnicità del linguaggio, precondizione della nostra stessa soggettività[32]. È questo il solo tipo di passività e soggezione condiviso da umani

[30] Ivi, pp. 85-86.

[31] Cfr.: «Un segno scritto, nel senso corrente del termine, è, dunque, una marca che resta, che non si esaurisce nel presente della sua iscrizione e che può dare luogo a una iterazione in assenza al di là della presenza del soggetto empiricamente determinato il quale l'ha, in un determinato contesto, emessa o prodotta. […] Allo stesso tempo un segno scritto comporta una forza di rottura col suo contesto, cioè con l'insieme delle presenze che organizzano il momento della sua iscrizione. Questa forza di rottura non è un predicato accidentale, ma la struttura stessa dello scritto. […] Questa forza di rottura riguarda la spaziatura che costituisce il segno scritto: spaziatura che lo separa dagli altri elementi della catena contestuale interna (possibilità sempre aperta del suo prelievo e del suo innesto), ma anche da tutte le forme di referente presente (passato o a-venire nella forma modificata del presente passato o a-venire), oggettivo o soggettivo. La spaziatura non è la mera negatività di una lacuna, ma l'emergere della marca» (J. Derrida, *Limited Inc*, Milano 1997, pp. 14-15). «Il significato della scrittura consiste in una organizzazione affatto nuova della temporalità dell'operazione comunicativa. Solo se ci si ferma all'evidenza, però, si può descrivere ciò che si è acquisito con la scrittura mediante concetti come permanenza, stabilità, memoria. […] La scrittura non cambia nulla nel fatto che tutto ciò che accade, accade nel presente e accade contemporaneamente. E infatti nessun sistema può operare al di fuori del suo presente e in un modo non-contemporaneo. Ma proprio questa catena del presente conferisce alla scrittura il suo significato. Perché ora, attraverso la scrittura, in ogni presente (e solo così) è possibile una combinazione di diversi presenti i quali sono di volta in volta l'uno per l'altro passato o presente. […] La scrittura realizza una presenza affatto nuova del tempo, cioè l'illusione della contemporaneità del non contemporaneo. Il tempo semplicemente virtuale del passato e del futuro è presente in ogni presente, anche se per esso è contemporaneo qualcosa di completamente diverso che per il presente» (N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, cit., p. 85).

[32] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. 89.

e non umani dal momento in cui si trovano a interagire attraverso la costruzione di significati, indipendentemente dal loro sistema semantico.

Se torniamo ora alla problematica relazione tra disciplinarità e soggettività, comprendiamo come il lavoro di Luhmann e di Foucault possa essere utile per chiarire le conclusioni di Derrida nelle sue implicazioni rispetto alla struttura e allo sviluppo delle scienze umane. Molte delle confusioni legate all'interdisciplinarità, sostiene Wolfe, sono prodotte dalla nostra abitudine a pensare secondo categorie semantiche soggetto-centriche. Ma il soggetto, definito 'persona' in termini umanisti, come ci ha mostrato Derrida non è propriamente se stesso, non corrisponde precisamente alla sua autobiografia umanista. La sua natura corporea e linguistica è intrinsecamente protesica ed esteriorizzata oltre che strutturalmente condivisa, di conseguenza va inteso come effetto di un processo che lo precede e lo supera. La centralità degli *Animal Studies* all'interno della più ampia questione del postumanesimo diviene così evidente in quanto disciplina che si pone l'obiettivo di indagare proprio la natura di questa doppia forma di finitudine e i suoi effetti. Il postumanesimo di Wolfe si rivela dunque caratterizzato da due aspetti. In primo luogo esso non assume una posizione antistorica ma antistoricista, dal momento che se il passato risulta più eterogeneo e complesso del resoconto che ne abbiamo ereditato allo stesso modo ogni presente è *in se stesso* eterogeneo e complesso. Qualsiasi tentativo di una sua rielaborazione risulterà una forma di semplificazione indebita, che non rende conto del suo costitutivo eccedere la condizione di oggetto di riflessione, ma nel contempo ogni tentativo di precisazione e approfondimento conserverà un valore di emancipazione grazie alla sua natura *specifica*. In secondo luogo, questa riformulazione si basa sulla radicale asimmetria tra le coppie umanesimo/postumanesimo e storicismo/formalismo. In contrasto con le formulazioni transumaniste, questa interpretazione richiede di considerare ciò che chiamiamo *umano* (mortalità, finitezza, vulnerabilità, corporeità) con maggiore attenzione, consapevoli della costitutiva interpenetrazione tra materiale e simbolico. Per concludere il postumanesimo secondo Wolfe può essere definito come:

> the necessity for any discourse or critical procedure to take account of constitutive (and constitutively paradoxical) nature of its own distinctions, forms, and procedures – and take account of them in ways that may be distinguished from the reflection and introspection associated with critical subject of humanism. The 'post-' of posthumanism thus marks the space in which the one using those distinctions and forms is not the one who can reflect on their latencies and blind spots while at the same time deploying them. That can only be done by other observer, within the general economy of autopoiesis and iterability, need not be human (indeed, from this vantage, never was 'human'). It is only on this basis (which is not, strictly speaking, a 'basis' at all, but a nonplace, a form of difference) that a first-order observer (the 'subject' in humanist parlance) is opened, and unavoidably so, to the alterity of the other: not by 'taking thought' or by benevolent reflection but by very conditions of cognition

and communication, conditions that, in their constitutive 'blindness', generate the necessity of the other[33].

La prospettiva così delineata sembra riconfigurare in senso profondo la relazione tra critica e normatività attraverso una ricomposizione delle nozioni di soggetto e oggetto. Se è vero che non è possibile assumere coerentemente una posizione essenzialista in campo normativo, poiché questa presupporrebbe un punto di vista che non ci è dato, è nello stesso senso impossibile rifugiarsi nel comfort di una concezione etica aporetica, dal momento che la pura dimensione critica cela la medesima natura del suo reciproco, questa volta in senso negativo. Il divieto dell'ignavia diviene in questo modo condizione strutturale del lavoro epistemologico e l'etica una forma di conoscenza. Lontano da rivoluzionarie visioni fantascientifiche del futuro, il postumanesimo così presentato si delinea come riformulazione discreta ma tenace delle nostre nozioni fondamentali, prefiggendosi una trasformazione silenziosa ma virale delle nostre categorie. Non per superarle definitivamente o per stravolgerle ingenuamente, ma per renderle solo un po' diverse, quanto basta per riformarne, questa volta sì radicalmente, gli effetti.

Alberto Giustiniano
✉ alberto.giustiniano@gmail.com

[33] Ivi, p. 122 (corsivi nostri).

¶ Sezione Terza

Postumanismi e alternità animale

Articoli/2

From Post-Human to Post-Animal

Posthumanism and the 'Animal Turn'

Carlo Salzani

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 15/07/2016. Accettato il 24/11/2016

The so-called 'animal turn' of the past couple of decades brought about a new focus on animals and animality that traverses the whole spectrum of the Humanities and the Social Sciences. Certainly part of a wider cultural phenomenon – the crisis of humanism in late twentieth century –, it has in turn influenced and transformed posthumanist thought itself, not only enabling it to probe the boundaries of the 'human', but also partially reorienting it towards questions of immanence, embodiment, affects, and providing a more marked ethical and political impulse. On the other hand, the encounter with posthumanism brought to the new discipline of Animal Studies the awareness of the limits of the traditional, still very humanist approaches to animal ethics, and of the necessity of an overcoming of the humanist paradigm, of a new theoretical and methodological approach.

***

1. The Animal Turn

In the past few decades, it has become an academic fashion to name – or rather 'brand' – any new development in the humanities and the social sciences as a 'turn': from the 'theological turn' to the 'speculative turn' to the 'empirical turn', just to name a few. This fashion easily leads to what Richard Grusin (while presenting yet another 'turn') has called «turn fatigue», a «weariness […] and wariness» towards an all too easy and ultimately superficial form of academic branding, finally running (or 'turning') idle[1]. An authentic turn should mark in fact a true change of direction, a qualitative and quantitative shift of attention, interest and concern towards a new critical paradigm. This appears to be the case for the so-called 'animal turn'.

Unlike for most of the other 'turns', the origins of this phrase seem to be known: Philip Armstrong and Laurence Simmons report that it was coined in December 2003 by American anthropologist Sarah Franklin, who used it in

[1] R. Grusin, *Introduction*, in *The Nonhuman Turn*, ed. by R. Grusin, Minneapolis 2015, p. ix.

conversation during the annual conference of the Cultural Studies Association of Australasia[2]. The phrase was then popularized by historian Harriet Ritvo[3] and has entered academic parlance to name and explain a true flood of publications, conferences, syllabi and a general renewed interest in nonhuman animals and their relations to humans (and the Humanities) that challenge many a sacred cow of Western tradition. 'Scientific' and 'philosophic' interest in animals dates back of course at least to Aristotle (or even Pythagoras), but what changes in current debates – and therefore amounts to a critical 'turn' – are the «relationships between scholars and their subjects [… and the] understandings of the role of animals in the past and at present»[4]. This constitutes a change in *kind*, which «establishes a new research paradigm with its own distinct set of methods and theories»[5] and, according to Armstrong and Simmons, is comparable in significance to the 'linguistic turn' of mid-twentieth century[6].

An analysis of the historical, cultural and philosophical causes of this turn goes beyond the scope of this article[7]. What interests me here are rather its links and connections with the wider cultural phenomenon of the crisis of traditional humanism and the consequent decentring of 'the human', which at the end of the twentieth century translated philosophically and academically into the umbrella term 'posthumanism'. In a sense, the animal turn is directly a consequence of this crisis, and Cary Wolfe is right when he states that «the 'animal question' is part of the larger question of posthumanism»[8]. The crisis of the human, Rosi Braidotti writes, opened an «ontological gap», and in this gap «other species [came] galloping in»:

> Once the centrality of *anthropos* is challenged, a number of boundaries between 'Man' and his others go tumbling down, in a cascade effect that opens up unexpected perspectives. Thus, if the crisis of Humanism inaugurates the posthuman by empowering the sexualized and racialized human 'others' to emancipate themselves from the dialectics of master-slave relations, the crisis of *anthropos* relinquishes the demonic forces of the naturalized others. Animals, insects, plants and the environment, in fact the planet and the cosmos as a whole, are called into play[9].

[2] P. Armstrong and L. Simmons, *Bestiary: An Introduction*, in *Knowing Animals*, ed. by L. Simmons and P. Armstrong, Leiden 2007, p. 1n1.
[3] H. Ritvo, *On the Animal Turn*, «Dedalus», CXXXVI, 2007, 4, pp. 118-122.
[4] Ivi, p. 119.
[5] H. Pedersen, *Knowledge Production in the 'Animal Turn': Multiplying the Image of Thought, Empathy, and Justice*, in *Exploring the Animal Turn: Human-Animal Relations in Science, Society and Culture*, ed. by E. Andersson Cederholm et al., Lund 2014, p. 13.
[6] P. Armstrong and L. Simmons, *Bestiary: An Introduction*, cit., p. 1.
[7] The literature on this is very rich; compact (and, necessarily, partial) explanations can be found for example in C. Wolfe, *Introduction*, in *Zoontologies: The Question of the Animal*, ed. by C. Wolfe, Minneapolis 2003, pp. ix-xxiii; or M. Calarco, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York 2008; for a short overview of the animal turn in academia, see J. McDonell, *Literary Studies, The Animal Turn, and the Academy*, «Social Alternatives», XXXII, 2013, 4, pp. 6-14.
[8] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2010, p. xxii.
[9] R. Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge 2013, pp. 67, 65-66.

It is precisely here that the paradigmatic 'turn' takes place: if, as Wolfe again notes, the animal has signified the repressed Other of the subject/identity/*logos*/ etc. throughout the history of philosophy, and if in certain fringes of twentieth-century Poststructuralism, Postmodernism and cultural studies it has been almost a vehicle or symptom for some other, deeper (and human) problematic (such as race, gender, class or even nationality), today instead it asserts itself on its own terms, as a philosophical and academic issue in its own right[10].

On the other hand, however, posthumanism itself (or certain 'modes' of it) has been in turn influenced and transformed by the animal turn, so much so that Pramod Nayar can claim that posthumanist theory has drawn «inspiration [,] theoretical rigour, but also its politics» from Animal Studies[11]: not only have Animal Studies enabled posthumanism to probe the boundaries of the human and of its 'construction', but they have also (partially) reoriented it towards questions of immanence, affects, embodiment, etc., providing thereby also a more marked ethical and political impulse. The point I want to make in this article is thus that the relation between posthumanist theory and Animal Studies is one of reciprocal influence that led, in a sense, to the 'coming of age' of both schools of thought.

That the animal question has been, from the very beginning, an integral part of posthumanist theory, albeit in a minor and understated mode, can be gauged by scrutinizing Donna Haraway's thought. Indeed, a quick look at the development of her philosophy can help giving a feel for the transformative effects of the animal turn *within* posthumanism. The animal question was already important in *Primate Visions*, for example in the analysis of Harry Harlow's «sado-humanism»[12]; however, it is in *A Cyborg Manifesto* that it becomes a central axis of her revolutionary proposal. The first of the three «boundary breakdowns» she names as characterizing our posthuman time is, in fact, that between human and animal (the other two being those between organism and machine and between physical and non-physical):

> The last beachheads of uniqueness have been polluted if not turned into amusement parks – language, tool use, social behaviour, mental events, nothing really convincingly settles the separation of human and animal. And many people no longer feel the need for such a separation […]. The cyborg appears in myth precisely where the boundary between human and animal is transgressed. Far from signalling a walling off of people from other living beings, cyborgs signal disturbingly and pleasurably tight coupling. Bestiality has a new status in this cycle of marriage exchange[13].

[10] C. Wolfe, *Introduction*, cit., p. x; C. Wolfe, *Moving Forward, Kicking Back: The Animal Turn*, «Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies», II, 2011, 1, introduction to the issue on *The Animal Turn*, p. 2.
[11] P. K. Nayar, *Posthumanism*, Cambridge 2014, p. 79 and ff.
[12] D. J. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York 1989, especially pp. 231-243.
[13] D. J. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in Id., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York 1991, pp. 151-152. The boundary is identified as a structure of domination in Western cul-

These claims were made well before the 'animal turn' or even the emergence of Animal Studies as a discipline, and did certainly influence the development of posthumanist thought; in a sense, Nayar argues, here Haraway «summarizes in advance the posthumanist project: of interrogating the regimes of classification […] that consign the animal to a lesser form of life»[14].

However, Haraway progressively distanced herself from certain trends of posthumanism, and from the term itself. In a famous 2006 interview, despite recognizing that «[a]ll kinds of interesting stuff is going on under the prefixes post- and trans-», she says she has stopped using the term 'posthumanism': it

> is much too easily appropriated by the blissed-out, 'Let's all be posthumanists and find our next teleological evolutionary stage in some kind of transhumanist technoenhancement'. Posthumanism is too easily appropriated to those kinds of projects for my taste. Lots of people doing posthumanist thinking, though, don't do it that way. The reason I go to companion species is to get away from posthumanism[15].

The development of certain currents of posthumanism towards (hyperhumanist) techno-utopia appeared to Haraway «too restrictive», and therefore «misleading»[16]; this led her to tone down certain traits of her thought (the cyborg) and 'go' to companion species, that is, to focus more on the inter-species continuum. In *The Companion Species Manifesto*, she states in fact that «[b]y the end of the millennium, cyborgs could no longer do the work of a proper herding dog to gather up the threads needed for critical inquiry», and therefore she came «to see cyborgs as junior siblings in the much bigger, queer family of companion species»[17]. Moving her focus from cyborgs to companion species entailed a reconsideration of the whole posthumanist project, so that in *When Species Meet* she finally states: «I am not a posthumanist; I am who I become with companion species, who and which make a mess out of categories in the making of kin and kind», and opts rather for the term «nonhumanism»[18].

---

ture: «Certain dualisms have been persistent in Western traditions; they have all been systemic to the logics and practices of domination of women, people of colour, nature, workers, animals – in short, domination of all constituted as others, whose task is to mirror the self» (ivi, p. 177). This boundary breakdown is a recurrent topic also in her subsequent work; see for example the discussion of transgenic organisms in Id, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©-Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, New York 1997, pp. 55-69.

[14] P. K. Nayar, *Posthumanism*, cit., p. 82.

[15] N. Gane, *When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway*, «Theory, Culture & Society», XXIII, 2006, 7-8, pp. 137, 140. She reiterates these statements in various works and interviews, not last the recent conversation with Cary Wolfe, *Companions in Conversation*, in D. J. Haraway, *Manifestly Haraway*, with a preface by and a conversation with C. Wolfe, Minneapolis 2016, pp. 254, 261.

[16] D. J. Haraway in N. Gane, *When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?*, cit., p. 140.

[17] D. J. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003, pp. 4, 11.

[18] D. J. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis 2008, pp. 19, 92. As an aside, we can note that other thinkers have moved away from the term 'posthumanism' towards 'nonhumanism',

Though Haraway cannot certainly be taken as 'representative' of posthumanism *tout court* (which moreover is but an umbrella term for many and often conflicting streams of thought[19]), the evolution of her thought does tell us something about a certain shift on emphasis and interest in this philosophical movement, a shift that has brought attention to a notion of the posthuman that acknowledges and emphasizes its embeddedness in a continuum of species co-evolution[20].

2. The Counterlinguistic Turn

The first and most famous brand of critical 'turn' was coined by Richard Rorty in 1967 with his anthology *The Linguistic Turn*[21]. Rorty named a decisive reorientation of twentieth-century philosophy (and the humanities more in general) towards a focus on language and the linguistic 'construction' of reality, which in the second half of the century led, with Poststructuralism and deconstruction, to an overemphasis best exemplified by Jacques Derrida's most famous (and perhaps most misunderstood) thesis that «*il n'ya pas de hors texte*», there is no outside-text[22].

According to Kari Weil, the animal turn contributes to what she calls the «counterlinguistic turn» of late twentieth century, an effort to go beyond this exclusive and constraining focus on language and open up to different approaches to reality, the Other, and the human itself[23]. Language has always been, in fact, the defining mark of human uniqueness and its lack has traditionally determined the inferiority and exclusion of the nonhuman other. The posthuman decentring of 'the human' means therefore also a decentring of language and of its exclusiveness. Of course ethologists and animal psychologists have since long demonstrated (the quite commonsensical point) that also

not only for the former's techno-utopian accents, but also because the term itself, with its emphasis on historical development (the 'post-'), ultimately retains a teleological *form* that is still all too humanist; cf. for example R. Grusin, *Introduction*, cit., pp. ix-x.

[19] For a clear and compact presentation of the various posthumanist currents, see F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, «Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts», VIII, 2013, 2, pp. 26-32.

[20] Disputable is also her representativeness for the discipline of Animal Studies: many of her recent stances on dog training, discipline and animal testing, among other issues, have come under harsh criticism; see for example Zipporah Weisberg, *The Broken Promises of Monsters: Haraway, Animals and the Humanist Legacy*, «Journal for Critical Animal Studies», VII, 2009, 2, pp. 22-62. My point, however, is not to take her as representative for either posthumanism or Animal Studies, but to discern in the development of her thought an indicator of a much wider philosophical shift.

[21] Cf. R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago 1967. The phrase 'linguistic turn' was however first introduced by Gustav Bergmann's review *Strawson's Ontology*, «The Journal of Philosophy», LVII, 1960, 19, pp. 601-622.

[22] J. Derrida, *Limited Inc*, trans. by J. Mehlman and S. Weber, Evanston 1988, p. 144.

[23] K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», XXI, 2010, 2, p. 12.

nonhuman animals possess 'languages', and since the Sixties and Seventies some forms of human language have also been taught to animals, as in the famous cases of the chimpanzee Washoe, the gorilla Koko, the bonobo Kanzi, or even the grey parrot Alex[24]. The point, however, is not to teach *human* language to nonhuman animals, which simply reinstates the humanist pattern and the centrality of language; as Derrida puts it, «[i]t would not be a matter of 'giving speech back' to animals but perhaps of acceding to a thinking, however fabulous and chimerical it might be, that thinks the absence of the name and of the word otherwise, and as something other than a privation»[25].

The point is thus not to stop at language: if the linguistic turn insisted that we have no immediate and unmediated access to experience and that all representations are linguistically determined, then the counterlinguistic turn responds to a desire to escape what Fredric Jameson called the «prison-house of language»[26], to acknowledge other ways of being, experiencing and knowing, and to hear and attend «what it may not be possible to say»[27]. The impulse comes of course from the general crisis of humanism and especially from feminist and postcolonial critiques, but the animal turn stretched these critiques to the limit by extending them to the realm of the nonhuman. The turn to the animal brings to the fore the necessity of bypassing language, of exiting the representational cage, in order to make sense of animals (and of human animality), and thus of going beyond the 'human' as defined by Western tradition.

This means, for Weil, also a (relative) turning away from deconstruction, or at least from its more orthodox fringes. Deconstruction, and especially the work of the late Derrida[28], has been pivotal in revealing the false foundations of the concepts of 'human' and 'animal' and of their binary opposition, but, according to Weil, it remains ultimately prisoner of the representational cage and of an impossibility of real ethico-political engagement[29]. For the counterlinguistic turn, the main philosophical reference becomes rather the work of Deleuze and Guattari, with its insistence on immanence, affects and embodiment.

Indeed, the counterlinguistic turn also builds upon the 'return to the body' that marked much literary, historical and philosophical inquiry over the last few decades – a refocusing towards a corporeality and materiality forgotten or

[24] Cf. R. A. Gardner, B. T. Gardner, T. E. Van Cantfort, *Teaching Sign Language to Chimpanzees*, New York 1989; F. Patterson and E. Linden, *The Education of Koko*, New York 1981; S. Savage-Rumbaugh and R. Lewin, *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind*, Hoboken 1994; I. Pepperberg, *Alex & Me: How a Scientist and a Parrot Discovered a Hidden World of Animal Intelligence and Formed a Deep Bond in the Process*, New York 2009.
[25] J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, trans. by D. Wills, New York 2008, p. 48.
[26] F. Jameson, *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton 1972.
[27] K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., p. 4.
[28] Here the obvious reference is *The Animal That Therefore I Am*, cit., but Derrida's interest in the question of the animal extends in reality from his early work up to his important last seminar, *The Beast and the Sovereign*, trans. By G. Bennington, 2 vols., Chicago 2011.
[29] K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., p. 13.

repudiated throughout most history of Western philosophy[30]. Originating again from feminist and postcolonial critiques (the female and the colonial 'others' were traditionally reduced to the body), this 'return' even affects Animal Studies: philosophical discussion in animal ethics revolved traditionally around utilitarian, reason- and rights-based approaches – which remain essentially humanist and anthropocentric; the return to the body, also marked by pivotal events such as the publication of J. M. Coetzee's *The Lives of Animals*, helped reorienting it towards what Anat Pick calls «creaturely thinking»[31]. The body, the *creatureliness*, with its vulnerability, exposure and fragility, not only constitutes the shared materiality revealing the commonality between human and nonhuman animals, but becomes also the vehicle for a new understanding, a new ethics and a new politics.

For posthumanist theory, this entails the reconsideration and final disavowal of the all-too-common (and all-too-humanist) fantasies of disembodiment and autonomy that characterize even a sober thought such as that of N. Katherine Hayles (not to mention the transhumanist reveries leading up to the 'mind uploading'[32]). Cary Wolfe singles out Hayles (as an example of a widespread trend) for her including the materiality of the body among the qualities of the liberal humanist subject to be deconstructed, and for insisting on a disembodied posthumanist transcendence that «privileges informational pattern over material instantiation, so that embodiment in a biological substrate is seen as an accident of history rather than an inevitability of life»[33]. The brand of posthumanism Wolfe asserts insists instead on «embodiment, embeddedness, and materiality»: it is not post-human in the sense of coming 'after' human embodiment has been transcended, and can even be said to come 'before' the human, insofar as it names the embodiment and embeddedness of the human being within a wider biologico-technological continuum[34]. Wolfe's position spells out the indebtedness of (certain) posthumanism to the animal turn: it is *also* because of a theoretical opening to nonhuman animals that the traditional language-centred, disembodied Cartesian body-mind dualism has be abandoned in favour of a reconsideration of the materiality of the body and its affects.

In fact, one specific concept of the Deleuzian/Guattarian vocabulary especially fits the counterlinguistic and counter-representational return to the body: affect. The philosophical debate arisen around this concept since the first decade of the twenty-first century has even produced yet another critical 'turn',

[30] If it is not possible to give basic references to this widespread intellectual phenomenon, a historico-philosophical overview can be found in C. Collier, *Recovering the Body: A Philosophical Story*, Ottawa 2013.
[31] Anat Pick, *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*, New York 2011, p. 7; cf. J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, Princeton 1999.
[32] Cf. for example the website <http://www.minduploading.org>.
[33] N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago 1999, p. 2.
[34] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., pp. xv-xvi, and also p. 120.

the so-called 'affective turn'[35], which gives a further spin to the posthumanist debate. In *A Thousand Plateaus*, Deleuze and Guattari used this Spinozan notion in order to deconstrue the traditional concepts of 'body' and 'identity' as a self-contained, self-centred and autonomous whole, and, importantly, made it a corollary of their theory of 'becoming', and in particular of 'becoming animal'[36]. Replacing the liberal humanist subject with affects, intensities and flows of movement, they opened to a notion of experience and life that exceeds the limits and possibilities of language to account for it. Affect not only is not reducible to linguistic, symbolic or conceptual meanings, but is always function of relations and intensities moving between bodies, human and nonhuman alike. Affectivity deconstrues the liberal humanist subject both emphasizing the somatic and bodily nature of life experiences and dissolving the boundaries dividing the human from nonhuman animals and even inanimate objects[37].

Other philosophical developments could be added to illustrate the counterlinguistic turn in the posthumanist debate, from Actor-Network Theory to New Materialism, from Speculative Realism to Object-Oriented Ontology; all these theoretical approaches obviously diverge and disagree on many points, but they all contribute to a turning away from an all-too humanist and exclusive focus on language. Among these, the animal turn has endowed the posthumanist debate with an emphasis on immanence, materiality and creatureliness, which immediately entails also an ethical stress and leads to yet a new 'turn'.

3. The Ethical Turn

Weil suggests that the 'counterlinguistic' «effort to attend to the ineffable is itself an ethical act»[38]: turning to the body and its affects, its materiality and its exposure entails a pressing ethical charge, the moral demands of corporeality that, bypassing language and its humanist corollaries, must lead to new forms of response and responsibility. And ethics is certainly a domain to which the animal turn richly contributed within the posthumanist debate, so much so

[35] Cf. P. Ticineto Clough and J. Halley (eds.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham 2007; P Hoggett and S. Thompson (eds.), *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies*, London 2012.

[36] G. Deleuze and F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. by Brian Massumi, Minneapolis 1987, especially pp. 232-309. Though widely used both in Animal Studies and in posthumanist literature, the notion of 'becoming animal' has also been harshly criticized: for example, Donna Haraway attacks Deleuze and Guattari because they «don't give a flying damn about animals – critters are an excuse for their anti-oedipal project» (D. J. Haraway in N. Gane, *When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?*, cit., p. 143). More in general, though turning upside-down the metaphysical hierarchies, the concept of 'becoming animal' retains and reproduces all the characters that Western tradition attributed to the Animal, and thus remains within this tradition.

[37] For helpful overviews of philosophical Affect Theory see for example J. Flatley, *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism*, Cambridge, MA 2008; M. Gregg and G. J. Seigworth (eds.), *The Affect Theory Reader*, Durham 2010.

[38] K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., p. 13.

that it can be possible to speak also of an 'ethical turn' in posthumanism, to be added to the already numerous 'ethical turns' that affected the most diverse disciplines in the Humanities and the social sciences over the last few decades. Of course, all different currents of the posthumanist universe include some form of ethico-political project; but the animal turn added a new emphasis on ethics and helped clarify and redefine the terms of the ethical debate, giving new meaning to notions like subjectivity, alterity, agency, etc.

Haraway's trajectory from cyborg to companion species can be taken again as a sort of indicator, since her *Companion Species Manifesto* opens precisely with a (more) marked ethical commitment to «significant otherness»[39]: a renewed emphasis on interspecies ethics is part of the reasons behind her move to companion species (however problematic and disputable her ethics may be). The emphasis on technology has in fact somehow downplayed the ethical side of the posthuman revolution. The various forms of posthumanist techno-utopia appear ethically conservative, if not outright naïf: they rarely venture beyond the constraints of traditional – and traditionally humanistic – ethical patterns and usually embrace a simplistic scientific determinism, whereby technological progress will bring with it the solution to all problems, including the ethical ones. Yet posthumanism contains *as such* a revolutionary potential, inasmuch as it entails, *as its foundation*, the deconstruction and redefinition of both the 'subject' and the 'other', or, to use a more specific terminology, the 'moral agent' and the 'moral patient'. The decentring of the 'human' intrinsically means a questioning of humanist ethics, of who (or what) counts as moral subject/agent and as moral patient, and what are the duties and responsibilities towards alterity. By bemusing and 'polluting' the traditional humanist subject and its attributes, posthumanism opened the way for a radical reconsideration of ethics.

To this fecund terrain, the animal turn contributes both an enlargement of the category of 'subjectivity' and a radicalization of that of 'alterity'. From the very beginning, animal ethics questioned the exclusivity of human subjectivity and argued for an extension of the category of 'subject' to some groups of nonhuman animals; but more importantly, the focus on animals shattered the humanist limits of alterity and of ethical consideration. If, as Weil argues, a true posthuman (or posthumanistic) ethics must concern itself with an «unknowable or 'incalculable' other»[40], then it must concern itself with animals; and this because, Derrida would add, the animal represents «absolute alterity»[41], it stands for what is really incalculable and unfathomable and unveils thereby the inescapable aporia at the heart of human knowledge and action. This reconfiguration of the basic ethical categories is not merely a quantitative enlargement, but entails and demands a *qualitative* change of the terms and modes of the ethical debate. And this is perhaps the most difficult challenge for a truly posthumanist thought.

[39] D. J. Haraway, *The Companion Species Manifesto*, cit., p. 3
[40] K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., p. 14.
[41] J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, cit., p. 11.

In fact, ethics perforce investigates, systematizes and regulates *human* conduct, and cannot therefore escape some forms of anthropomorphism. The challenge for a posthumanist ethics is thus to cope and deal with these necessary and inescapable limits. Let us look at an example. In her analysis of 'post-anthropocentrism' and 'life beyond the species', Braidotti underlines the positive contribution of an emphasis on 'empathy' to a posthuman theory of subjectivity: building upon the work of primatologist and ethologist Frans de Waal[42], she notes that this emphasis «reappraises communication as an evolutionary tool […], identifies in emotions, rather than in reason, the key to consciousness, […], and situates moral values as innate qualities»[43]. These points substantiate the argument for an ethical continuity between humans and (at least) the upper primates and thus for a more inclusive and post-anthropocentric ethics. However, this species egalitarianism ultimately ends up uncritically reinstating humanism and its values: whereas «asserting a vital bond between the humans and other species is both necessary and fine», anthropomorphizing animals so as to extend to them the principle of moral and legal equality both confirms the binary distinction human/animal and denies the specificity of animals altogether[44]. And yet, can a post-anthropocentric and posthumanist ethics work beyond or without some forms of empathy?

Anthropomorphism has recently experienced a substantial re-evaluation within the field of animal ethics. Already in the 1970s, John Berger noted that until the nineteenth century «anthropomorphism was integral to the relation between man and animal and was an expression of their proximity. Anthropomorphism was the residue of the continuous use of animal metaphor»[45]. It is only after the scientific revolution and the 'scientific' study of animals (and their concomitant disappearance from everyday life) that anthropomorphism appeared 'unscientific' and naïf. Today's 'ethical turn' in Animal Studies comes to regard it (while re-naming it often as 'critical anthropomorphism') «not only as a problem but also as a potentially productive critical tool», in the sense that it opens the subject to be «touched» by the nonhuman other in imaginative and emotional ways that complicate and enrich the ethical debate[46]. A posthumanist ethics must overcome the limits of the all-too rationalistic traditional ethics and open not only to new forms of subjectivity and alterity, but also to new ways and modes of relation and agency[47].

[42] Braidotti cites in particular *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA 1996; *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton 2006; and *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, New York 2009.
[43] R. Braidotti, *The Posthuman*, cit., p. 78.
[44] Ivi, p. 79.
[45] J. Berger, *Why Look at Animals?* (1977), in Id., *About Looking*, London 2009, p. 11.
[46] K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., pp. 15-16.
[47] For some literature about 'critical anthropomorphism' see for example L. Datson and G. Mitman, *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, New York 2005; the entries *Anthropomorphism* (by A. C. Horowitz) and *Anthropomorphism: Critical Anthropomorphism* (by G. M. Burghardt), in *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, 2nd Edition, ed. by M. Bekoff, Westport 2009, vol. 1, respectively pp. 68-73 and 73-74; F. Karlsson, *Critical*

This point however shows how the task of going beyond humanism and its limits demands a constant attention and a continuous re-evaluation of the terms and modes of engagement, lest we ease down in facile acquisitions that remain human, all too human.

4. The Posthuman Animal

The Janus-faced issue of anthropomorphism spells out one of the structural limits of every posthumanist proposal: a lingering (and perhaps unavoidable) (crypto-)humanism lurking behind or beneath the facade of a true overcoming. Much of the posthumanist project – in particular its techno-utopian fringes – is unable (or unwilling) to get rid of some sort of humanist or anthropocentric remainder. The 'animal turn' has certainly contributed to a further development of posthumanist thought against some of its most ingrained humanist resistances and towards a more materialist, embodied and antispecist commitment, so that it can be argued that with the 'animal turn' posthumanism too has entered a new phase. At the same time, however, Animal Studies have been in turn strongly modified by the encounter with posthumanism: an anti-anthropocentric focus on animals does not necessarily entail an overcoming of humanism; to the contrary, the traditional schools of thought advocating animal welfare/protection/liberation are unabashedly humanist, so that the merging with posthumanism has meant for animal studies, as it were, a sort of 'coming of age'[48].

Both the utilitarianism of Peter Singer and the rights theory of Tom Regan – the two main philosophies that, in the late 1970s and early 1980s, redefined and gave new impulse to the modern animal protection movement – propose in fact but a thoroughly humanist enlargement of the moral community, whereby the criteria for inclusion and exclusion remain those of the humanist tradition[49]. These philosophies are still founded on the traditional, humanist notion of subjectivity – which was precisely construed through the exclusion of animals. They necessarily reproduce, therefore, the same structure of exclusion, violence and sacrifice that characterized humanism, granting privileges to some groups while excluding others, as results evident from Peter Singer and Paola Cavalieri's *Great Ape Project*[50]. As already noted, animal ethics still struggles to wrench itself from a millennia-old tradition, and even the relatively new discipline of Animal Studies is at pain not to become but a further extension of traditional (and humanist) projects of emancipation[51]. Posthumanism brought to the animal protection movement the awareness of the limits of these approaches and of the

Anthropomorphism and Animal Ethics, «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», XXV, 2012, 5, pp. 707-720.

[48] K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., p. 3.

[49] Cf. P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, 4th edition, New York 2009 (the 1st edition appeared in 1975); T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley 1983.

[50] P. Singer and P. Cavalieri, *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, London 1993.

[51] Cf. C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., pp. 99-126.

necessity of a true overcoming of the humanist paradigm, of a new theoretical and methodological approach and of a new emancipatory project.

A true posthumanist reorientation of Animal Studies, and of the animal question more in general, would entail a thorough transformation, of which what we are witnessing today might be only the dawn. In this respect, Weil stresses an important point: «From the perspective of theory, animal studies may have emerged only in time for its existence to be outdated. Much like the 'women' in women's studies, the 'animal' in animal studies must be placed under erasure»[52]. And this because the 'animal' is downright a humanist construction, a negative, oppositional term, functional to the definition of the 'human' (or of 'Man'). «The animal does not exist», writes Felice Cimatti: it is an invention, the sum of what we do not recognize as human, the photographic negative of the definition of the human, and as such just a *word*[53]. That is precisely why Derrida coined the neologism *animot*, a collective noun in the singular, abstract and fictional, and nothing but a *mot*, a word[54]. A true posthuman or posthumanist animal would be therefore a *post-animal*, an overcoming of the animal itself in the deactivation of the metaphysical, binary disjunction which opposes it to the human. In this deactivation both terms would come under erasure, giving way to something else, truly free from the exclusionary logic of humanism.

Nayar seems to hint at something of the sort when he concludes his study defining posthumanism as «species cosmopolitanism»: though his vocabulary is still all too traditional, it does point towards a new landscape where the deactivation of metaphysical binaries opens up the space for subjectivities as «*always already nodes and intersections along a continuum, full of borrowed characteristics, genes and behaviours*»[55]. The current philosophical panorama is rich in new ontological, ethical and political projects all converging towards the vanishing point of a horizon 'after Man'; in particular, the philosophico-political focus on life (whether *zōē* or *bios*) already transcends the constrains of what Giorgio Agamben called the 'anthropological machine' of the West[56], and places us at a point of no return. As Roberto Esposito writes,

> we are at the threshold beyond which what is called 'man' enters into a different relationship with his own species – beyond which, indeed, the same species becomes the object and the subject of a biopolitics potentially different from what we know because it is in relation not only to human life, but to what is outside life, to its other, to its after[57].

[52] K. Weil, *A Report on the Animal Turn*, cit., p. 19.
[53] F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari 2013, pp. viii-xi.
[54] J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, cit., pp. 47-50 and passim.
[55] P. K. Nayar, *Posthumanism*, cit., p. 152, emphasis in the original.
[56] G. Agamben, *The Open: Man and Animal*, trans. by K. Attell, Stanford 2004.
[57] R. Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, trans. by T. Campbell, Minneapolis 2008, p. 109. The *zōē*/*bios* vocabulary has been widely adopted in the posthumanist debate, from Braidotti to Nayar to Wolfe. On Animal Studies and biopolitics see C. Wolfe, *Before the Law: Humans and*

At this threshold, where posthumanism meets the 'animal turn', one can wager with Foucault that the animal, together with 'man', will be erased, «like a face drawn in sand at the edge of the sea»[58].

Carlo Salzani
✉ carlosalzani@gmail.com

Other Animals in a Biopolitical Frame, Chicago 2013; cf. also B. Massumi, *What Animals Teach Us About Politics*, Durham 2014.

[58] M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (1966), London 1970, p. 422.

Articoli/3

Posthumanism and Animality

Felice Cimatti

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 21/07/2016. Accettato il 03/12/2016

Homo sapiens has always been an animal species which somewhat 'exceeds' its own nature. Therefore, transhumanism is not that different from humanism. In fact, the latter is but another form of humanism, while posthumanism is a condition completely beyond humanity. More specifically, posthumanism means a form of life which is beyond 'subjectivity'. Such a subjectless life places itself beyond ethics and politics too. Therefore, posthumanism implies a non-humanistic humanity, that is, a form of humanity that finally is *animal*.

***

Nudus humi iacet, infans, indigus omni
vitali auxilio, cum primum in luminis oras
nixibus ex alvo matris natura profudit[1].

1. Human Being is Not That Human

Homo sapiens has never been *simply* human[2]. Not 'being simply human' means that what characterizes the animality of such an animal is not fully enclosed in its own genetic endowment[3]. Take the case of that extraordinary human capacity of comprehending and speaking a natural language. In order to actually *speak* a language, even a strong nativist like Noam Chomsky admits that one has to be exposed to an environment where someone already speaks such a

[1] Lucretius, *De Rerum Natura* (5, 223-225). This is the famous John Dryden translation: «Thus like a sailor by the tempest hurled / Ashore, the babe is shipwrecked on the world: / Naked he lies, and ready to expire; / Helpless of all that human wants require: / Exposed upon unhospitable earth. / From the first moment of his hapless birth» (see S. Greenblatt, *The Swerve. How the Renaissance Began*, London 2011, p. 592).

[2] See F. Cimatti, *Ten Theses on Animality*, «Lo Sguardo», XVIII, 2015, 2, pp. 41-59.

[3] Nevertheless, *any* animal and vegetal being more or less extensively modifies its own environment (See K. Laland, B. Matthews, M. Feldman, *An Introduction to Niche Construction Theory*, «Evolutionary Ecology», XXX, 2016, 2, pp. 191-202). Since any living being adapts itself to its own environment, this means that it adapts to an environment that it in turn somehow constructs. Therefore, any living being to some extent constructs itself. Life is always a trans-life.

language. If a child is not exposed to such an environment within the so-called «critical» or «sensitive period»[4], it will lose the ability to develop a full linguistic competence. Since 'humanity' is deeply involved in language, this means that a human infant becomes *human* – in the sense that if she is able to speak she can actively participate to an enormous set of knowledge and traditions that otherwise remain unattainable – through an extensive interaction with its own environment only. Put in other words, this means that the 'humanity' of every member of the *Homo sapiens* species is not contained within 'its' original bodily endowment. What makes it fully human is something that is *outside* the boundaries of 'its' own body and karyotype. The key point is that such an 'outside' is as relevant as what is 'inside' the body. What is at stake here is not a late resumption of the dated 'nature' vs 'nurture' debate[5]. The point is that *Homo sapiens* is an animal that always had to construct itself. The human being is an animal born incomplete. Humanity is this incompleteness.

In what is one of the founding texts of Philosophical Anthropology, the Italian humanist Pico della Mirandola in the *Oratio de hominis dignitate* (1486) explicitly distinguishes non-human animals from human animals: «*Bruta simul atque nascuntur id secum afferunt […] e bulga matris quod possessura sunt*»[6], that is, the very nature of non-human animals («bruta») is somewhat predetermined at their birth. What a frog could become is *quite* completely prescribed by 'its' own karyotype. This does not mean that such a karyotype is an immutable destiny. A frog, like any other living being, somehow transforms the potentiality of life it received from its ancestors in *its* own peculiar way of living. The difference is not that while the frog is signed by a biological destiny the same does not apply to human being. The point is rather that the very humanity of *Homo sapiens* requires *working* on it. Such a point was already clear to Pico, when he stressed the point that the very condition of 'humanity' is somewhat a matter of choice more than biology. More precisely, the peculiar human biology is an inextricable interplay between biological endowment and artificial and cultural strain[7]:

> Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: «Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur. Tu, nullis angustiis cohercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo. Nec te celestem neque

[4] See H. Uylings, *Development of the Human Cortex and the Concept of 'Critical' or 'Sensitive' Periods*, «Language Learning», LVI, 2006, 1, pp. 59-90.
[5] E. Fox Keller, *The Mirage of a Space between Nature and Nurture*, Durham 2010.
[6] «As soon as brutes are born, they bring with them, from their dam's bag […] what they are going to possess» (Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man*, ed. by C. Wallis, P. Miller, D. Carmichael, Cambridge, MA 1998, p. 5).
[7] See F. Cimatti, *Biologia e dialettica nell'animale umano*, in *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, a cura di A. Burgio, Macerata 2007, pp. 273-295; F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, Verona 2011.

terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari[8].

While the 'frogness' of the frog is largely 'inside' the very frog's body, the humanity of a human being is 'outside' her/his body. In this sense, the same human body is an instrument at her/his disposal. The very human body has been the first *technical* object[9]. Take the case of the hand. From an anatomical point of view, *Homo sapiens*' hand is not that different from the hand of a chimpanzee or of a gorilla[10]. At the same time, notwithstanding such an anatomical and neurological similarity, a three-year-old child can use those hands to play Mozart, while at the same age a little chimp can use its own hands to 'fish' termites. It seems that the differences do not reside in the anatomical structure of the hands (at least, not *only* there), but in the artificial and cultural environment where they take place. The child makes something of its own hands, while it seems that the chimp uses them in a very 'natural' way, that is, the chimp does not seem to work on them in order to improve their ability. Before directly working on the piano keys, the child works on her own *hands*. Conversely, it seems that the chimp does not consider them as a direct object of activity. In this sense, the child hands are an *instrument* at her own disposal.

This means that from the very beginning, both phylogenetically and ontogenetically, the very same human body is the first and most important *artificial object* on which human beings are naturally called to work on. In human evolution, according to Friedrich Engels, hand and tool form a couple of terms each implying the other: «the specialisation of the hand – this implies the *tool*, and the tool implies specific human activity, the transforming reaction

[8] He [God] spoke to him as follows: «We have given to thee, Adam, no fixed seat, no form of thy very own, no gift peculiarly thine, that thou mayest feel as thine own, have as thine own, possess as thine own the seat, the form, the gifts which thou thyself shalt desire. A limited nature in other creatures is confined within the laws written down by Us. In conformity with thy free judgment, in whose hands I have placed thee, thou art confined by no bounds; and thou wilt fix limits of nature for thyself. I have placed thee at the center of the world, that from there thou mayest more conveniently look around and see whatsoever is in the world. Neither heavenly nor earthly, neither mortal nor immortal have We made thee. Thou, like a judge appointed for being honorable, art the molder and maker of thyself; thou mayest sculpt thyself into whatever shape thou dost prefer. Thou canst grow downward into the lower natures which are brutes. Thou canst again grow upward from thy soul's reason into the higher natures which are divine» (Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man*, cit., pp. 4-5).

[9] See A. Leroi-Gourhan, *Gesture and Speech*, Cambridge, MA 1993.

[10] See W. Hopkins, K. Bard, A. Jones, S. Bales, *Chimpanzee Hand Preference in Throwing and Infant Cradling: Implications for the Origin of Human Handedness*, «Current Anthropology», XXXIV, 1993, 5, pp. 786-790; E. Lonsdorf, W. Hopkins, *Wild Chimpanzees Show Population-level Handedness for Tool Use*, «PNAS», CII, 2005, 35, pp. 12634-12638; R. Parry, G. Dietrich, B. Bril, *Tool Use Ability Depends on Understanding of Functional Dynamics and not Specific Joint Contribution Profiles*, «Frontiers in Psychology», XXIII, 2014, 5, p. 306; M. Linde-Medina, *Adaptation or Exaptation? The Case of the Human Hand*, «Journal of Biosciences», XXXVI, 2011, 4, pp. 575-585.

of man on nature, production»[11]. As the tool exerts a strong evolutionary pressure on the anatomical structure which can grab it, at the very same time the hand 'selects' tools which are easily grasped. Through the tools, the hand literally constructs itself, that is, a hand that is more and more able to grasp and manipulate objects. The very 'domestication' of the natural world depends on such an activity of self-domestication: the human animal «has accomplished this primarily and essentially by means of the *hand*. Even the steam-engine, so far his most powerful tool for the transformation of nature, depends, because it is a tool, in the last resort on the hand. But step by step with the development of the hand went that of the brain»[12]. What Engels stresses is the specific character of human evolution: *Homo sapiens* treats every object, starting from its own body, as a technical object. Therefore, every object joins in a socio-technical history made of progressive improvements and refinements. The case of the hand clearly shows that such a technical 'destiny' applies to the entirety of the human body. Consequently, human beings worked on their own way of walking[13], on their own tongue for molding it for communicating verbal sounds[14], on their own brain to make it capable of abstract reasoning[15]. The actual human body is not 'natural' at all, since it is the artificial result of thousands of years of hard work for improving it in all respects[16]. In this sense, what we did to wolves[17], transforming them into domestic dogs, we previously did to ourselves[18].

2. Transhumanism is Still a Humanism

The first implication of such a zoological condition is that *Homo sapiens* has always been somehow a trans-species. In fact, the main tenet of transhumanism is that

> we are creatures driven to adapt and survive on a planet of powerful natural dynamics, surrounded by a universe of even greater forces. These forces and our relationship with them over time have led us to the point in human history where we have grasped the fact that we are now a species directing and guiding – in the way that

[11] F. Engels, *Dialectics of Nature*, in K. Marx, F. Engels, *Collected Works*, vol. 25, New York, 1975, p. 330.
[12] *Ibid*.
[13] See M. Mauss, *Techniques of the Body*, in *Techniques, Technology and Civilization*, ed. by N. Schlanger, New York 2006, pp. 77-95.
[14] See D. Bickerton, *Adam's Tongue*, New York 2009.
[15] L. Vygotsky, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*, ed. by A. Cole, Cambridge, MA 1978; A. Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, New York 2003.
[16] See I. Tattersall, *Masters of the Planet. The Search for Our Human Origins*, New York 2012.
[17] See J. Clutton-Brock, *Origins of the Dog: Domestication and Early History*, in *The Domestic Dog: Its Evolution, Behaviour and Interactions with People*, ed. by J. Serpell, Cambridge 1995, pp. 7-20; C. Driscoll, D. Macdonald, S. O'Brien, *From Wild Animals to Domestic Pets: An Evolutionary View of Domestication*, «PNAS», CVI, 2009, 1, pp. 9971-9978.
[18] See A. Gibbons, *How We Tamed Ourselves – And Became Modern*, «Science», CCCXLVI, 2014, 6208, pp. 405-406.

beginners do and often with many fits and starts – our own physical, social, cultural, and planetary evolution[19].

However, such a technological attitude towards itself is not a recent human acquisition. The technological fact that at present we – as a species – can *explicitly* and *voluntarily* 'improve' our own anatomical and cognitive capacities does not mean that the very same process of 'improvement' was not operative when human animals were not so conscious of what they were doing to themselves and to the environment. Take the case of one of the first known sign of Hominini 'external' instrument, the use of a shell as a cutting tool[20]. Such a fossil evidence dates back to 1.5 million years ago, well before the *Homo sapiens*' appearance. What is such a shell? The usual answer is something like 'an external tool' used by someone in order to achieve some goal in the 'external' world. This traditional answer assumes that a neat separation exists (or could exist) between what a body *is* and what lies 'outside' the body (that is, what the body is *not*). The point is that such a presumed obvious separation is not that clear. The case of the hand clearly shows that in 'our' phylogenetic lineage the body has always been treated like a technical object; that is, like a 'tool'. From this point of view, the very distinction between the 'inside' and the 'outside' of the body becomes much more confuse and explanatorily useless. From the very beginning, in the Hominini tribe body and 'external' objects have the strong tendency to form complex assemblages, where is not that clear where the body ends and the objects begins, and vice versa[21]. Is the shell an extension of the hand? Or, on the contrary, is the hand an 'external' part of the shell? It seems that the need to divide neatly the body from the object it 'uses' is more a consequence of an ancient religious and anthropocentric prejudice than something due to an explicative need. In fact, such a separation is the kernel of the humanistic project, according to which human being is separated from – and superior to – the rest of nature[22].

When one does not assume the existence of such a deep gap between the body and the environment where it lives, the philosophical question of transhumanism becomes much less clear: «our posthuman predicament is simply that we have exponentially more power and more knowledge than our ancestors could have possibly imagined»[23]. To the contrary, in fact, in the original project of transhumanism lies a very strong *humanistic* attitude. Take the case of the

[19] M. Crow, *Science, Technology, and Democracy*, in *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*, ed. by H. Tirosh-Samuelson and K. Mossman, Frankfurt 2011, p. 13.
[20] For example, see K. Choi, D. Driwantoro, *Shell Tool Use by Early Members of* Homo erectus *in Sangiran, Central Java, Indonesia: Cut Mark evidence*, «Journal of Archaeological Science», XXXIV, 2007, 1, pp. 48-58.
[21] K. Aizawa, *Extended Cognition*, in *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, ed. by L. Shapiro, Oxford 2014, pp. 31-38.
[22] See R. Braidotti, *Posthuman Humanities*, «European Educational Research Journal», XII, Year?, 1, p. 2.
[23] W. Grassie, *Is Transhumanism Scientifically Plausible? Posthuman Predictions and the Human Predicament*, in *Building Better Humans?*, cit., p. 466.

seminal Huxley paper where one can find one of the first occurrences of the word 'transhumanism':

> The human species can, if it wishes, transcend itself – not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature.
>
> «I believe in transhumanism»: once there are enough people who can truly say that, the human species will be on the threshold of a new kind of existence, as different from ours as ours is from that of Pekin man. It will at last be consciously fulfilling its real destiny[24].

What Huxley aims at is not a future where finally *Homo sapiens* will live in a radical different way in respect to the other living beings and to the world. The 'trans' Huxley speculates about is something which is completely and exclusively *human*. The point is not to imagine to transform humanity into a kind of living being capable of being at home into the world; the point is to make human beings smarter, healthier, more long-lived (possible immortal). Above all, according to Huxley, 'transhumanism' finally implies that «we must explore and make fully available the techniques of spiritual development»[25]. Such a 'spiritual' goal makes explicit that 'transhumanism' is entirely part of the traditional humanistic project. The very aspiration to 'refine' humanity – that is, to make humanity *perfect* like God is perfect – clearly shows its deep religious origin[26]: «transhumanism extends in a secularized idiom a form of transcendent religiosity that has deep roots within the Western Christian tradition»[27]. If transhumanism implies more or less explicitly religion, it has nothing to do with mere nature and the bare life of the world. When transhumanism speaks of the body, in fact, it still speaks of God.

That transhumanism has not cut its links with humanism (and therefore with religion) is apparent when one takes into account what its critics say about it. Take the case of Fukuyama. What he wants to preserve is «human nature»: «what is ultimately at stake with biotechnology is not just some utilitarian cost-benefit calculus concerning future medical technologies, but the very grounding of the human moral sense, which has been a constant ever since there were human beings»[28]. Transhumanism threatens the integrity of human nature. What is at stake here is such a threat: why should we preserve human nature? Is there something sacred in it? Maybe is there any *sin* in trying to change it? According

[24] J. Huxley, *Transhumanism*, in Id., *In New Bottles for New Wine*, London 1957, p. 17.
[25] *Ibid*.
[26] See H. Tirosh-Samuelson, *Transhumanism as a Secularist Faith*, «Zygon» XLVII, 2012, 4, pp. 710-734.
[27] L. Cady, *Religion and the Technowonderland of Transhumanism*, in *Building Better Humans?*, cit., p. 100.
[28] F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York 2002, p. 102.

to Fukuyama, «human nature is the sum of the behavior and characteristics that are typical of the human species, arising from genetic rather than environmental factors»[29]. This is a definition that is at odds with what we have just seen in the case of the hands. The anatomy of the hand tells us about a world of tools, a history of gestures, and a biological ontology. There is not on one side the hand, and on the other side the object it manipulates. There is the hand *and* the world. There are always hand-tool-hand assemblages. Human nature is such a mobile and open space between body and world. On the contrary, according to Fukuyama human nature practically coincides with the genome. Therefore, a human essence exists; it is made of the 46 chromosomes contained in the 'nucleus' of every cell of the body. It is apparent how such a model of what 'humanity' is transforms it in something not far from what religious thought calls the 'soul'. Therefore, any attempt to change such a 'soul' represents what in religious tradition is a 'mortal sin'. Even if Fukuyama does not make use of any religious jargon, the very idea of a «human nature» independent from «environmental factors» recalls such a religious tradition. Fukuyama's critique of transhumanist biotechnology as a serious threat to «human dignity»[30] is exactly the critique one would expect when an established religion defends itself from a new heresy. Because to speak of «human dignity» means that inside humanity there is something which has an *intrinsic* value. Fukuyama and transhumanism disagree about what to do with 'human nature'; but on the other hand, both views agree in considering human nature a value. Therefore, transhumanism is but another form of humanism. It is the final and refined version of humanism.

3. Humanism, Anthropocene and Posthumanism

What is at stake is not the question of human enhancement, since humanity has been but the continuous strive to enhance itself[31]. The only difference with the past is that at present time such an enhancement is simply faster and more efficacious. Therefore, such a question is not an ethical question[32], rather, it is an ecological question. The point is whether such an unrestrainable process of human self-modifying – *Homo sapiens* is such a process – in the end will make impossible the life on planet Earth. Both humanism and transhumanism share a common point: humanity represents a value in itself. In respect to such a supreme value, all the rest of nature is definitely subordinate. When one listens carefully to the majority of ecological speeches, it is apparent the underlying anthropocentric bias of much of current ecological worries. The main concern is always the survival of *our* species. From this point of view, anthropocentrism

[29] Ivi, p. 130.
[30] Ivi, p. 148.
[31] See N. Bostrom, *In Defense of Posthuman Dignity*, «Bioethics», XIX, 2005, 3, pp. 202-214; U. Wiesing, *The History of Medical Enhancement: From* restitutio ad integrum *to* transformatio ad optimum*?*, in *Medical Enhancement and Posthumanity*, ed. by B. Gordijn and R. Chadwick, Amsterdam 2009, pp. 9-24.
[32] A. Buchanan, *Human Nature and Enhancement*, «Bioethics», XXIII, 2009, 3, pp. 141-150.

is but a corollary of humanism (and transhumanism). Therefore, the urgent problem is not to enhance or preserve humanity; the problem is to imagine a way of being human that does not imply the destruction of nature. Posthumanism faces precisely such a question.

Posthumanism poses the question of another kind of humanity, which is no longer humanistic. The 'post' of posthumanism does not refer to an improved form of humanity. 'Post' still means a human animal, however an animal who does not think of itself in a humanistic manner. That is, it does not think of being something special in respect to the rest of nature and life. Someone – or something – who does not think that such a thing like 'human dignity' exists. Maybe such a *post*human being does not think at all about itself. In fact, the hallmark of humanity is such a capacity to think about itself[33]. On the contrary, posthumanism aims to attenuate or cancel all the proud and presumptuous humanistic characters of humanity. As Cary Wolfe writes, «posthumanism is the *opposite* of transhumanism, and in this light, transhumanism should be seen as an *intensification* of humanism»[34]. While transhumanism still places the human at the very center of the world, posthumanism radically decenters it; a posthuman world has no center at all. The humanistic and transhumanist world divides itself into higher and lower regions: in the higher ones live only humans, in the lower non-human animals and the rest of nature. On the contrary, the posthuman world is ontologically *flat*. For this reason, if a radical *ecological* thought exists, this is only posthumanist. This is why posthumanism 'naturally' intersects the question of the anthropocene. Because both posthumanism and anthropocene mainly regard the question of *Homo sapiens*' position in respect to a non-human world.

Anthropocene is a growing and tumultuous field of research and political action, which focuses on the awareness of the irreversible human impact on the very material constitution of the planet[35]. Literally, 'anthropocene' means a geological Era *made of* the effects – climate change, buildings, trash, waste and so on – of 'our' action upon and against the planet. There is an apparent connection between humanism (and transhumanism) and anthropocene. The humanist project explicitly implies that the 'natural'[36] world must be adapted to the needs and desires of human beings.

Take the case of non-human animals[37]. Even if there is a growing interest in non-human animals' welfare and rights, so far nobody has really put into question the very philosophical question of why humans should have the power

[33] F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Torino 2000.
[34] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2010, p. xv.
[35] P. Crutzen, *The 'Anthropocene'*, in *Earth System Science in the Anthropocene*, ed. by E. Ehlers and T. Krafft, Berlin 2006, pp. 13-18; P. Dukes, *Minutes to Midnight. History and the Anthropocene Era from 1763*, London 2011.
[36] J. Purdy, *After Nature: A Politics for the Anthropocene*, Cambridge, MA 2015.
[37] See M. Tønnessen, K. Armstrong Oma, S. Rattasepp (eds.), *Thinking about Animals in the Age of the Anthropocene*, Lanham 2016.

to rule over them. It is one thing to say that non-human animals also have the 'right' to a safe and healthy life; another is to say that there should be no animal species claiming to itself the right to decide who has the right to a certain kind of life and who has no right at all.

The blind spot of the animal rights movement is precisely its own position in respect to other forms of life. In fact, *Homo sapiens* plays a double role in the great game of life; on the one hand, he is a player like any other player, on the other he is the referee of the very game. Therefore, *we* 'decide' – just as happened to the monkey called Red Peter in the famous Kafka story *A Report to an Academy* – what kind of existence all non-human living (and non-living) beings should have. The problem lies in the peculiar 'nature' of the juridical discourse, which always *entails* and *presupposes* the presence of a 'subject', that is, of a self-conscious human animal[38].

The metaphysical point is that someone can enter with full rights into the juridical world if, and only if, she is a 'subject'. However, the prototype of what is a subject is a human being[39]. Therefore, it is the very nature of the juridical discourse which somehow obliges the defenders of animal rights to apply to non-human animals the juridical and psychological categories applied to human beings. Consequently, animal rights rhetoric is forced to transform non-human animals into *quasi* subjects, that is, to transform them into a less gifted variant of *human* beings. Take the following case, the entry *Animal Liberation Ethics* in the *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*: «the moral status of members of other species should be the same as the moral status of members of our own species at a similar psychological level. This means giving basic rights to most of the individual animals whom humans use as means to their ends»[40]. Notwithstanding the noble aim of such a statement, there are some points worthy of attention. Take the case of the «moral status» of non-human animals. From the point of view of a snake, there is not such a thing like the *moral status* of anything. 'Moral' worries human beings only. However, we have no doubts about the absolute relevance for snakes of *our* – and only ours – point of view. Since moral is important for us, it must be important for *all* living beings. There is another quite disturbing point worthy of attention, where it is said that such a moral status should be granted to non-human animals which are «at a similar psychological level» than our psychological level. Is there any reason to consider *our* «psychological level» – whatever this might mean – like the psychological standard? Is there something special in human psychology? Also the defenders of animal rights seem incapable to put aside our own anthropocentrism. Such a point is terribly clear when it is said that the moral status will be granted to «most of the individual animals whom humans use as means to their ends». This simply means that the life of a rabbit has some moral value, while the life of a

[38] G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford 1998.
[39] See Cimatti, *La scimmia che si parla*, cit.
[40] M. Bekoff (ed.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Santa Barbara 2010, p. 22.

sardine has no moral value. Who decides who will have the possibility to live a livable life and who will not have such a possibility? The answer is obvious, an exemplar of the *Homo sapiens* species. That such an exemplar could be a bioethicist, an ethologist, a sympathetic veterinary, or someone who really loves cats and dogs, does not make *any* difference from the *unique* point of view worthy of attention, the sardine point of view. The problem is that *this* is exactly the only point of view nobody takes into account.

Actually, *Homo sapiens* is a cumbersome species, incapable of placing itself in a non-dominant position in respect to nature. The whole question of anthropocene lies in such an impossibility[41]. Therefore, there are strong links between anthropocentrism, humanism, transhumanism and anthropocene[42]. All have at their very center the *anthropological* question of humanity. Such a question is not an ethical question, as is often and idly said. Anthropocene is a direct effect of humanism; the former is the other side of the same coin. The fact of human invasiveness in respect to nature is not due to our bad consciousness. The point is that, from the point of view of the Earth, *Homo sapiens* is a weed species, just as from a pine tree point of view ivy is a weed species, or just as from *our* point of view, rats are a weed species.

This is the crucial point where the question of posthumanism is situated. That is, the question of a way of being human, which is no longer based on the «ontologically closed domain of consciousness, reason, reflection»[43]. In this sense, posthumanism faces the problem of a humanity beyond humanism. A humanity, which finally can become animal[44] (and vegetal[45]).

4. Human Animality

The question of posthumanism is inseparable from the question of animality, that is, it situates itself within the contemporary 'animal turn'[46]. Such an 'animal turn' properly does not refer to the problem of animal rights, and not even to the recently much studied relationship between mind and body (as in the recently much debated 'embodied' or 'situated cognition'). What is at stake with *animality* is a radically different way of thinking the very question of humanity. According to the humanistic project, the 'subject' is a *subject* just because it is not an animal[47]. Therefore, if humanism implies subjectivity, posthumanism implies a post-subject condition. The posthuman wager is that is still possible a human-animal life that does not base itself on subjectivity and on a deep separation between the socio-economic entity known as the *psychological* 'I' and the world.

[41] See V. Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, New York 2002.
[42] See W. Ruddiman, *The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago*, «Climatic Change», LXI, 2003, pp. 261-293.
[43] C. Wolfe, *What is posthumanism?*, cit. p. xxv.
[44] F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari 2013.
[45] See E. Kohn, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley 2013.
[46] See H. Ritvo, *On the Animal Turn*, «Daedalus», CXXXVI, 2007, 4, pp. 118-122.
[47] G. Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford 2003.

The posthumanistic human being is still a *human* being; however, a human being that does not dwell in the world in the way of the *Dasein*. The specific character of such an entity, the «*being of man* [,] *being-there, Da-sein*»[48], is the «being-away [*Weg-sein*]» from the world: «in such being absent we are precisely concerned with ourselves, or with something else. Yet this not-beingthere is nonetheless a *being-away*». The peculiar way of *Dasein* to be at home in the world properly is *not* to be only there. The *Dasein* simultaneously is and is not in the world: «this being-away pertains to the essence of being there [*Dasein*]. It is not something which happens arbitrarily from time to time, but is an essential characteristic of man's very being that indicates *how* he is, so that a human being – insofar as he or she exists – is, in his or her being there, also always already and necessarily away in some manner»[49]. What is at stake is precisely such «*being-away*» of the *Dasein* in respect to the world. The humanistic human becomes a human *animal* when she is able to be completely at home in the world. Such an entity is not simply a non-human animal, like a rat or a bee, because it is still that animal that once *was* a *Dasein*. Therefore, it was once such a being marked by the «being-away» from the world. The animality of the human being is such a condition that no *Homo sapiens* ever experienced. The human *animal* is that animal incarnating the memory of having been a *Dasein*.

When a living being is at home in the world, without worrying about the fact that it is at home, that is, when it lives a completely immanent life[50], then such a life simply is an *animal* life. Human animality can show itself when a human being is not a *Dasein*. Being not a *Dasein* means that there is no separation between body and consciousness, body and world, body and life. Posthumanism is such an abandonment of the typically humanistic «being-away» from the world. Posthumanism means that the human body connects with other living and non-living bodies. Posthumanism is this radical relatedness, without the typical humanistic fear of losing the boundaries (humanism *means* boundary). Posthumanism is such a living space *between* the bodies. Such a perspective,

> far from surpassing or rejecting the human – actually enables us to describe the human and its characteristic modes of communication, interaction, meaning, social significations, and affective investments with *greater specificity* once we have removed meaning from the ontologically closed domain of consciousness, reason, reflection, and so on. It forces us to rethink our taken-for-granted modes of human experience, including the normal perceptual modes and affective states of *Homo sapiens* itself, by recontextualizing them in terms of the entire sensorium of other living beings and their own autopoietic ways of 'bringing forth a world' – ways that are, since we ourselves are human animals, part of the evolutionary history and behavioral and psychological repertoire of the human itself. But it also insists that we attend to the specificity of the human – its ways of being in the world, its ways of knowing, observing, and describing – by (paradoxically, for humanism) acknowledging that it is fundamentally a prosthetic

[48] M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, Bloomington 1995, p. 63.
[49] *Ibid*.
[50] See F. Cimatti, *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul 'divenir-animale'*, «Aut Aut», CCCLXIII, 2014, pp. 189-208.

creature that has coevolved with various forms of technicity and materiality, forms that are radically 'not-human' and yet have nevertheless made the human what it is[51].

Post-human is such a human-animal, which is not immediately an animal, because *Homo sapiens* has never been only an animal. It is such a not-yet experienced condition of the «becoming-animal», which Deleuze and Guattari describe, for example, in *Kafka: Toward a Minor Literature*: «To the inhumaness of the 'diabolical powers', there is the answer of a becoming-animal: to become a beetle, to become a dog, to become an ape, 'head over heels and away', rather than lowering one's head and remaining a bureaucrat, inspector, judge, or judged»[52]. «Becoming animal» is these «absolute deterritorializations»[53] placing what once was the humanistic subject into the very relatedness of the world. A posthuman living being is no longer that humanistic «being-away» which makes so heavy the *Dasein*; it is an animal body – that means sensibility, life, world, and immanence – though a body which retains all the socio-cultural prosthesis of human history. In this sense, it is still a *human* life. At the same time, it is a life not afraid of the world. Therefore, «becoming-animal» is not simply a metaphor:

> it is a map of intensities. It is an ensemble of states, each distinct from the other, grafted onto the man insofar as he is searching for a way out. It is a creative line of escape that says nothing other than what it is. […] the becoming-animal lets nothing remain of the duality of a subject of enunciation and a subject of the statement; rather, it constitutes a single process, a unique method that replaces subjectivity[54].

Posthumanism is the «becoming-animal» of the *Dasein*. From this point of view, such a concept completely changes the usual – still humanistic – way of treating the problems raised by the Anthropocene. When one thinks that such a problem could be faced ethically or politically, then one is still inside the humanistic project. Ethics and politics imply and presupposes the presence of 'subjects'. More precisely, ethics and politics are devices which produce subjectivity. Therefore, they re-produce humanism. Anthropocene is nothing but the complete realization of humanism. Consequently, the solution of the problems posed by humanism cannot be humanistic in turn. If one wants to take seriously posthumanism, one has to imagine a posthuman ethics and a posthuman politics. Take the case of ethics. A posthuman ethics[55] is without subjects (without psychology, without empathy, without dialogue, as well as without the Law, the Values and God). Hence an ethics without any discourse

[51] C. Wolfe, *What is posthumanism?*, cit., p. xxv.
[52] G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, Minneapolis 1986, p. 12.
[53] Ivi, p. 13.
[54] Ivi, p. 36.
[55] See G. Whitlock, *Post-ing Lives*, «Biography», XXXV, 2012, 1, pp. v-xvi; P. MacCormack (ed.), *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory*, London 2012; A. Kroker, *Exits to the Posthuman Future*, New York 2014; P. Sheehan, *Posthuman Bodies*, in *The Cambridge Companion to the Body in Literature*, ed. by D. Hillman and U. Maude, New York 2015, pp. 245-260.

of rights and duties. It is not at all clear if such an ethics is still an ethics. However, this is *exactly* the point. In such a posthumanistic landscape, there are lives only. Because a life, as Deleuze writes, «is a life, and nothing else»[56]. Posthumanism is this condition where human life simply is a *life* like any other lives. From this point of view, posthumanism is the complete emptying out of any form of anthropocentrism. Since anthropocentrism is connate to *Homo sapiens*, posthumanism is a concept challenging the very nature of human being. Posthumanism is the «becoming-animal» of the only animal – *Homo sapiens* – that has never been *really* an animal. Posthumanism means a life, which is «the immanence of immanence, absolute immanence»[57]. This life is *a life* which is neither afraid of a subjectless existence nor of technology, because they are but two aspects of the same condition, *human animality*. It is important to stress that there are no tigers in human animality. On the contrary, human animality is technological and prosthetic, otherwise it does not exist. In fact, such an animality is a «becoming-animal» which incorporates all the human prosthesis and technology. The human «becoming-animal» does not imply a condition made of instincts and brute violence; quite the contrary, it means a way to hold together the human prosthetic world (from language to the robotic exoskeleton) with the very animality of life. Posthumanity means human animals made of flesh and blood on the one hand, and human traditions and technologies on the other. What lacks in human animality is any reference to a neo-liberal proprietary subject.

As Donna Haraway wrote, there are two major risks to avoid when discussing about the future of humanity: «the production of universal, totalizing theory is a major mistake that misses most of reality, probably always, but certainly now»[58]. What such a risk entails is to miss completely the actual concreteness of the body, of that life which is *a life* and «nothing else». Because animality is *this* life. The second risk – in a time with such a weird mix of scientism and technophobia – is «an anti-science metaphysics, a demonology of technology», instead of «embracing the skillful task of reconstructing the boundaries of daily life, in partial connection with others, in communication with all of our parts». Human animality does not mean at all a refuse of the human modern technical world, otherwise it would be but another form of reactionary longing. Human animality «means both building and destroying machines, identities, categories, relationships, spaces, stories. Though both are bound in the spiral dance, I would rather be a cyborg than a goddess»[59].

Felice Cimatti, Università della Calabria
✉ felice.cimatti@gmail.com

[56] G. Deleuze, *Pure Immanence. Essays on a Life*, New York 2001, p. 27.
[57] *Ibid*.
[58] D. Haraway, *A Manifesto for Cyborgs*, in *The Haraway Reader*, Oxford 2004, p. 39.
[59] *Ibid*.

¶ Sezione Quarta

Confronti con il non-umano

Contributi/2

L'interiorizzazione della tecnica
Dal protesico all'estetico

Ida De Dominicis

Articolo sottoposto doppia *blind-review*. Ricevuto il 26/07/2016. Accettato il 15/01/2016

How would the ibridation between *Homo sapiens* and machine be considered if this concept could be traced back to the thought of Leroi-Gourhan? The article reviews the concept of ibridation in the posthuman theoretical view, through the accurate scientific demonstration about the 'technical manners' of the genre *Homo* by Leroi-Gourhan. The palaeontologist also redefined the idea of the technique milieu: the focus of his research is on the evolution of the human technical ability and the detection of 'tendencies' that prove the technical nature of the genre *Homo*. The physical characteristics of the genre *Homo* are the key which proves how the human technical capacity is not an acquired one but is the result of the match between the human intellectual ability and its environment.

***

1. Il rapporto uomo/tecnica: l'ibridazione

Nonostante si parli di tecnologia quotidianamente e sotto diversi aspetti, è evidente come il rapporto tra l'uomo e la tecnica risulti ancora intricato. Questo problema si manifesta chiaramente quando si parla di 'ibridazione', concetto che considera l'uomo *ibridato* con lo strumento tecnico e anche contaminato, il cui esempio calzante sono le protesi. Il modo in cui si intende comunemente una protesi è legato a una nozione presa in prestito dall'ambito medico, la quale esprime l'idea di un 'aiuto' surrogato in un oggetto tecnico come aggiunta o 'sostituzione', per sopperire a una mancanza. Protesico, dunque, è ciò che è a supporto, ciò che esprime un 'di più' che colma un 'di meno', come compensazione o potenziamento. L'uso delle protesi non è di certo una scoperta 'moderna': qualche anno fa in Egitto sono state ritrovate due protesi datate tra il 1000 e il 600 a.C., di cui una funzionava come un supporto ligneo avente la forma e la struttura dell'alluce e l'altra come una riproduzione di un dito del piede in *cartonnage*, materiale fatto di strati di lino e papiro utilizzato nell'Antico

Egitto per la produzione di maschere funerarie[1]. Attualmente, lo scopo della maggior parte dei ricercatori che lavorano nel campo dell'ingegneria biomedica è quello di riuscire a far interagire i tessuti organici con quelli di tipo meccanico (*nanomechanical tissues*), al fine non solo della sostituzione protesica, ma anche di un ipotetico controllo remoto, della protesi o del corpo organico stesso, tramite Internet[2]. In questa prospettiva è chiaro come la protesi sia un mezzo, il cui uso e posizionamento riguarda un tipo diverso di formazione e funzione rispetto al corpo umano, cioè all'apparato biologico di base in dotazione all'*Homo Sapiens*. Questo criterio di valutazione della protesi come mezzo può quindi giustificare l'importanza del concetto di 'ibridazione', specialmente nell'ideologia *post-human*. Nell'attuale dibattito relativo alla 'tecnica' è spesso problematizzata proprio l'integrazione tra uomo e macchina: soprattutto il pensiero postumanista propone un approccio rinnovato che oltrepassi necessariamente le considerazioni ritenute superate del rapporto 'uomo/tecnica'. Parte di questa necessità è dovuta alla concezione dell'identità umana ancora vigente ai giorni nostri dai tempi dell'Umanesimo[3].

[1] È sintomatico dell'effettiva crescita di interesse nei confronti dell'uso e della realizzazione di protesi che recenti studi stiano cercando di riprodurre l'utilizzo di questo tipo di protesi per verificarne la validità e l'usabilità effettiva. Cfr. J. L. Finch, A. R. David, G. H. Heath, J. Kulkarni, *Biomechanical Assessment of Two Artificial Big Toe Restorations From Ancient Egypt and Their Significance to the History of Prosthetics*, «JPO Journal of Prosthetics and Orthotics», XXIV, 2012, pp. 181-191.

[2] Cfr. R. Pepperell, *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the Brain*, Bristol, 2003, pp. 5-7.

[3] Si intende qui la prospettiva dell'Umanesimo che considerava l'identità umana non solo come definita, ma anche come *definitiva*, nel senso di aver negato ogni possibilità di confronto con le dinamiche essenziali affini all'umano, sottolineate dall'ideologia *post-human*, cioè tecnica, mondo animale e ambiente. Cfr. G. Tintino, *Tra Umano e Post-umano. Disintegrazione e riscatto della persona. Dalla questione della tecnica alla tecnica come questione*, Milano 2015, p. 19: «il postumanesimo vuole uscire dal *pensiero identitario* Umanista che nel suo affermarsi ha distrutto l'*intrico* essenziale di umano e non-umano, di organico e inorganico, naturale ed artificiale che costituisce il sentiero concreto dell'*Homo sapiens*». Cfr. anche L. Caffo, R Marchesini, *Così parlò il Postumano*, Aprilia 2014. Considerando anche la prospettiva dell'umanismo, si vuole *bypassare* anche una visione etica della persona, chiusa nei diritti naturali della sua inalienabile individualità, rendendo *barbaro* cioè che non fa parte di essa o della sua 'struttura', similmente a ciò che afferma Heidegger nella sua *Lettera sull'«Umanismo»*, sebbene la sua critica sia di ordine differente. Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, a cura di F. Volpi, Milano 2011, p. 42: «ma se per umanismo si intende in generale la preoccupazione che l'uomo diventi libero per la sua umanità, e trovi in ciò la sua dignità, allora l'umanismo è diverso a seconda della concezione della 'libertà' e della 'natura' dell'uomo. Ugualmente sono diverse anche le vie che portano alla sua realizzazione. L'umanismo di Marx non ha bisogno di nessun ritorno all'antico, e così pure l'umanismo che Sartre concepisce come esistenzialismo. Anche il cristianesimo […] è un umanismo, in quanto secondo la sua dottrina tutto è legato alla salvezza dell'anima (*salus aeterna*) dell'uomo, e la storia dell'umanità appare nella cornice della storia della salvezza. Per quanto queste forme di umanismo possano essere differenti nel fine e nel fondamento, nel modo e nei mezzi previsti per la rispettiva realizzazione, nella forma della dottrina, nondimeno esse concordano tutte nel fatto che l'*humanitas* dell'*homo humanus* è determinata in riferimento a un'interpretazione già stabilita della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, cioè dell'ente nel suo insieme».

La 'tecnica' oggi, nel suo svilupparsi come 'tecnologia', suscita interesse e scalpore, così come suscita ribrezzo. Il ribrezzo è dovuto a una sopravvalutazione dello strumento tecnico, il quale risulta perlopiù invasivo e innaturale. La denuncia dell'ideologia *post-human* si poggia proprio su questa idea della tecnica, fino a poco tempo fa vigente, cioè come il più letale degli 'allergeni' che l'uomo abbia potuto incontrare sul suo cammino. Questa eredità ci è stata lasciata da una visione dell'essere umano quale vertice di tutta la catena naturale che collega gli esseri viventi: egli si eleva a giudice e a 'misura' delle cose, e dei coinquilini che si ritrova nel Pianeta su cui abita. L'autonomia rispetto al mondo si radicalizza nel fatto che l'uomo si pensa separato non solo dall'ambiente che lo circonda, ma dai mezzi che lo collegano a quest'ultimo. Nella fattispecie, l'insieme dei mezzi definito come tecnica o tecnologia è stato ritenuto al pari di un accessorio, il quale è utilizzato a intermittenza e dal quale vi è necessità di allontanamento terminato l'uso. La tecnica diviene così solo un contributo al vivere e non una parte essenziale[4] di esso. La prospettiva cambia leggermente con l'antropologia filosofica novecentesca. Ci riferiamo ad Arnold Gehlen[5], che considera la tecnica il supporto per eccellenza, l'avanzare quotidiano dell'uomo nel mondo tramite il piccolo motore aggiunto della tecnologia. Nella sua 'plasticità' (*Plastizität*) e 'apertura al mondo'[6], l'uomo di Gehlen è in grado di 're-agire' a ogni situazione, tramite proprio la tecnica. Tuttavia, l'ausilio tecnico è legato anche a una rappresentazione dell'uomo come 'manchevole' (*Mängelwesen*), cioè di un uomo sprovvisto di funzioni specifiche che lo collochino in una delle classificazioni animali/ambientali:

> Povero di apparato sensoriale, privo di armi, nudo, embrionale in tutto il suo *habitus*, malsicuro nei suoi istinti, egli è l'essere che dipende essenzialmente dall'*azione*. […] Alle più antiche testimonianze del lavoro manuale appartengono in effetti le armi, le quali mancano come organi […]. Accanto a tale principio della sostituzione dell'organo mancante, si sarebbe presentato fin dagli inizi quello del potenziamento dell'organo: la pietra in mano per colpire ha un'efficacia di gran lunga maggiore che non il nudo pugno; cosicché accanto alle tecniche di 'integrazione', che realizzano capacità negate ai nostri organi, compaiono le tecniche di 'intensificazione', che producono effetti superiori alle nostre capacità naturali: il martello, il microscopio, il telefono non fanno che potenziare facoltà esistenti nel corpo umano. Infine vi sono le tecniche di 'agevolazione', volte a alleggerire la fatica dell'organo, a disimpegnarlo e quindi in

[4] Cfr. R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari 2009, p. 20.
[5] Non solo Arnold Gehlen ha scritto uno dei più importanti testi sulla tecnica, *L'uomo nell'era della tecnica*, ma l'antropologia filosofica in generale, di cui egli è uno dei fautori, è considerata come anticipatrice del pensiero *Post-human*. Cfr. M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Milano 2011; Id., *Uomo – Natura – Tecnica. Il modello postumanistico*, Teramo 2008. Per quanto riguarda un'analisi critica della visione gehleniana della tecnica, cfr. U. Fadini, *Sviluppo tecnologico e identità personale: linee di antropologia della tecnica*, Bari 2000.
[6] Tali termini, plasticità e apertura al mondo, sono da riferirsi alla tradizione dell'antropologia filosofica, dunque a partire da Max Scheler. In questa sede, li prendiamo in considerazione in quanto rielaborati da parte di Gehlen. Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Milano 2010.

generale a consentire un risparmio di lavoro, come un veicolo su ruote rende superfluo trascinare a mano oggetti pesanti[7].

Si noti come la prospettiva dell'antropologia filosofica classica sia volta a rimarcare la manchevolezza umana e si riconosce, inoltre, l'immancabile paragone con il mondo animale che ne risulta uno dei temi portanti. Di conseguenza, neanche quest'ultima è in grado di fuoriuscire da un vortice che porta o alla svalutazione dell'uomo o a una sua sopravvalutazione. Diversa dall'antropologia filosofica è l'ideologia *post-human*, la quale trae vantaggio dalla naturalità dell'essere umano: l'uomo non è più ingabbiato in una identità statica o in un corpo che risulta più un ostacolo che uno slancio, egli è 'dopo', è *post*[8] e nel suo aver superato questa staticità, automaticamente si ibrida con lo strumento tecnico, e fronteggia l'ambiente circostante con i presupposti per una nuova interpretazione della sua relazione con esso. Questa prospettiva rinnovata dell'uomo nel *post-human* sembra descritta da un punto di vista scientifico da Andrè Leroi-Gourhan, paleantropologo che opera a metà del Novecento, la cui speculazione è incentrata proprio sulla naturalità della tecnica non più come strumento addizionato, ma come parte integrante della struttura fisica ed intellettiva dell'uomo.

2. Leroi-Gourhan e la tecnica 'naturale'

Nell'ambito delle ricerche di Leroi-Gourhan non possiamo isolare una singola opera che tratti della tecnica[9]. Egli, riconoscendo l'importanza di quest'ultima per la specie umana, concepisce un innovativo metodo di studio della storia evolutiva del genere *Homo* basato sulla comparazione dei resti organici fossili con l'apparente processo di sviluppo dei resti materiali considerati come utensili[10]. Nonostante *Il gesto e la parola*[11] sia considerata la sua opera principe, il tema della tecnica è sviluppato maggiormente in un'altra opera, intitolata *Evolution et techniques*, in due volumi: *L'homme et la matière*, Vol. I e *Milieu et technique*, Vol. II[12]. L'importanza della tecnica, oggetto della tecnologia che Leroi-Gourhan annovera tra le discipline etnologiche, viene sottolineata fin dall'Introduzione al primo volume di *Evolution et techniques*:

[7] A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, trad. it. di A. Negri, Milano 1967, p. 11.
[8] Cfr. N. Bostrom, *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, in *Medical Enhancement and Posthumanity*, a cura di B. Gordijn e R. Chadwick, Berlin 2008, pp. 107-137.
[9] Cfr. F. Audouze, *Leroi-Gourhan, a Philosopher of Technique and Evolution*, «Journal of Archaeological Research», X, 2002, pp. 277-306; B. Stiegler, *Technics and Time*, Vol. I, trad. di R. Beardsworth e G. Collins, Redwood City 1998.
[10] Sull'operato scientifico di Leroi-Gourhan si basa la famosa *Storia delle tecniche* di Bertrand Gille. Cfr. B. Gille, *Storia delle tecniche*, trad. it. di M. Maggi e C. Tarsitani, Roma 1985.
[11] A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, trad. it. di F. Zannino, Vol. I e II, Torino 1977.
[12] A. Leroi-Gourhan, *Evoluzione e Tecniche. L'uomo e la materia*, Vol. I, trad. it. di R. E. Lennberg Piccotti, Milano 1993; A. Leroi-Gourhan, *Evoluzione e Tecniche. Ambiente e tecniche*, Vol. II, a cura di M. Fiorini, Milano 1994.

Fra le discipline etnologiche, la tecnologia costituisce un ramo di singolare importanza, poiché è l'unica che mostra una totale continuità nel tempo, l'unica che permette di cogliere i primi atti propriamente umani e di seguirli di millennio in millennio fino al loro affacciarsi alla soglia dei tempi odierni[13].

In quanto

gli uomini sono tutti sensibilmente uguali nella loro nudità e aumentano con atti coscienti l'efficacia delle loro unghie e del loro pelo. La tecnologia è lo studio di tale involucro artificiale[14].

Dunque, la tecnologia – e con essa la capacità tecnica – apparteneva già agli Australantropi[15] (all'incirca 4,2 milioni di anni fa), possessori come noi della statura eretta e della mano libera, sebbene con una differente capacità cerebrale. Nonostante non vi fossero vie di comunicazione, le varie specie di *Homo*, sparse su tutto il pianeta, hanno sviluppato la medesima capacità manipolativa, tanto che è addirittura possibile individuare alcune costanti di uso e realizzazione di oggetti tecnici in qualsiasi famiglia ominide. La manipolazione tecnica sembra essere il marchio di fabbrica delle specie di *Homo*, le cui tracce ci hanno fornito le informazioni necessarie a garantire la possibilità di una paleontologia della storia umana, partendo cioè dall'analisi di tutti gli strumenti tecnici o utensili che ci hanno permesso di comprendere parte della vita degli ominidi estinti. Si tratta di tentare di comprendere lo sviluppo intellettivo dell'essere umano insieme alla sua capacità manipolativa, attraverso ciò che è realmente analizzabile ovvero gli oggetti tecnici:

Per quanto riguarda l'uomo nel suo sviluppo intellettuale, i documenti diversi da quelli dell'attività tecnica mancano quasi completamente, salvo per le forme più recenti […]. Ciò che rimane delle attività tecniche è quindi la sola testimonianza, accanto ai resti dello scheletro, dell'aspetto puramente umano dell'evoluzione. […] In altri termini, si può considerare uno sviluppo parallelo e sincrono degli uomini e dei loro prodotti, si può parlare di una evoluzione continua delle tecniche e formarne un quadro cronologico, farne la storia vera e propria tracciando vie di diffusione, fissando centri di innovazione, forse perfino indicando gruppi umani, anonimi sì, ma definiti? Se non si chiede di più agli oggetti che agli scheletri, l'aspettativa è già largamente colmata: per tutte le culture che hanno preceduto l'*Homo sapiens*, si sa, dagli utensili di pietra tagliata i quali sono praticamente i nostri soli testimoni, che gli utensili, nel loro insieme, hanno seguito una loro linea di evoluzione progressiva, paragonabile a quella seguita dalle forme umane, dai lontani Australantropi fino ai Pitecantropi e all'uomo di Neanderthal. Ogni forma di utensile, periodo dopo periodo, si presenta come se avesse avuto come ascendente la forma che lo precede[16].

[13] A. Leroi-Gourhan, *L'uomo e la materia*, cit., p. 11.
[14] Ivi, pp. 230-231.
[15] Ivi, p. 12.
[16] Ivi, pp. 19-20.

La capacità manipolativa, così descritta, non è soltanto responsabile della più grande testimonianza storica che abbiamo della nostra evoluzione – oltre i resti organici – ma rappresenta anche una storia parallela, nello specifico una progressione di strumenti il cui uso è caratterizzante per il genere *Homo*. Questa progressività della tecnicità è, per Leroi-Gourhan, indissolubilmente legata alla fisiologia unica dell'uomo, il cui apparato scheletrico risulta essere la chiave di lettura per comprenderne la tecnicità come caratteristica peculiare. Proprio dai tratti fisiologici parte l'analisi del paleontologo. Fisicamente, l'essere umano ha caratteristiche singolari, che non appartengono a nessun'altra specie vivente, e una di queste è il bipedismo, conseguenza della stazione verticale. Ad esempio, per quanto alcune scimmie abbiano la facoltà di assumere la statura eretta, esse non hanno caratteristiche fisiche che permettano la regolare assunzione di tale posizione; essendo quadrumani, esse sono sì in grado di ergersi, ma non di certo di spostarsi camminando in piedi. L'elemento fisico che non appartiene alle scimmie non è soltanto un piede – la struttura ossea tale che forma il nostro piede con la sezione dell'alluce e le dita allineate –, bensì l'intera architettura degli arti insieme alla parte del tronco risulta differente, poiché è la colonna vertebrale *in primis* ad assumere una posizione ricurva rispetto a quella del genere *Homo*[17]. Nelle scimmie, inoltre, l'apparato locomotorio è in uno stretto legame con l'apparato prensile, poiché per gran parte i due apparati coincidono:

> Nelle scimmie, la mano anteriore e la mano posteriore sono strumenti dello spostamento, la mano anteriore da sola è uno strumento di carattere tecnico. La prensione locomotrice ha fatto delle scimmie i Primati, così come la locomozione bipede ha originato gli Antropiani[18].

Risulta evidente che negli esseri umani i piedi non hanno capacità prensile e da ciò si chiarisce che la locomozione nell'uomo è divisa dalla prensione, legata all'uso delle mani. Nella stessa interconnessione degli elementi che formano l'apparato locomotorio umano abbiamo altre due differenze fondamentali tra l'uomo e le scimmie: la capacità cranica legata alla forma del cranio in generale – compresa già nel dispositivo posturale, ma ritenuta anche una differenza fisica strutturale che sfocia nell'assenza o parziale presenza di prognatismo[19] – insieme alla statura eretta. Non è soltanto il bipedismo a caratterizzare la statura eretta e a rappresentare la locomozione: la colonna vertebrale nel punto in cui si interseca con il cranio dell'uomo ha una conformazione tale da distinguersi nettamente da

[17] Cfr. ivi, p. 66.
[18] *Ibid.* Il termine *antropiano* viene utilizzato da Leroi-Gourhan per indicare il genere *Homo*, cioè tutte quelle specie che sono antropomorfe e non riguardano i Primati.
[19] Il *prognatismo* è l'evidente conformazione ossea che sospinge la mandibola in avanti. In paleontologia è una delle caratteristiche che permette di riconoscere le varie specie di *Homo*, dalle più antiche *Australopitecine* che erano prognate, fino alla nostra la quale è *ortognata*, cioè l'angolo facciale che si traccia per misurare la simmetria della mandibola si avvicina all'angolo retto.

quella delle scimmie, poiché il forame occipitale[20] è aperto perpendicolarmente rispetto a queste ultime che lo hanno aperto obliquamente verso il basso:

> Il vincolo fondamentale tra il cranio e la struttura posturale è, come si ricorderà, il *basion*, bordo anteriore del forame occipitale. […] il forame occipitale è aperto obliquamente verso il basso nelle scimmie. Questa disposizione è la conseguenza diretta del comportamento posturale al quale corrisponde una colonna vertebrale atta a conformarsi alle due posizioni quadrupede e seduta[21].

Poniamo l'accento su queste differenze per spiegare come Leroi-Gourhan concepisce lo studio dell'uomo e di conseguenza della tecnica. Difatti, ne *Il gesto e la parola*, questi parte proprio da una analisi delle strutture fisiche dei viventi – dai vertebrati, passando per i rettili fino ai mammiferi – per spiegare che le caratteristiche fisiologiche umane sono estremamente peculiari e che l'uomo come lo conosciamo oggi probabilmente discende da un processo evolutivo che non ha nulla a che fare con quello dei Primati. Leroi-Gourhan ci spiega che le specie di Antropiani primitivi – quasi fino ai Neandertaliani – possedevano quasi tutte non solo il prognatismo bensì anche il blocco orbitale, una sorta di visiera al di sopra delle orbite che non permetteva lo sviluppo della volta cranica[22]. Con lo spostamento del foro occipitale, diretta conseguenza del bipedismo, l'apertura del ventaglio corticale risulta essere il risultato della necessità di equilibrio: nel momento in cui si libera lo spazio nella parte posteriore del cranio e si accorcia la faccia, abbiamo l'apertura della parte fronto-parietale e la conseguente espansione dell'encefalo[23]. Pur non inoltrandoci troppo nella questione scientifica, è necessario comprendere i presupposti che hanno permesso l'unicità della capacità manipolativa umana. Abbiamo accennato a queste differenze fisiche poiché sono alla base della 'liberazione' della mano nella locomozione, ovvero alla base della possibilità della manipolazione. Con l'analisi della fisionomia cranica dei Paleoantropiani[24] – divisione interna agli Antropiani –, Leroi-Gourhan descrive il processo evolutivo che ha permesso lo sviluppo della calotta cranica dell'*Homo*

[20] Il *foro magno* o *forame occipitale* è l'apertura alla base del cranio che mette in comunicazione la cavità cranica con il canale vertebrale.
[21] A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit., p. 67.
[22] Ivi, pp. 77-78. Leroi-Gourhan parla del Plesiantropo e dello Zinjantropo, che non trattiamo nello specifico.
[23] Si tratta di una parte della volta cranica posizionata sopra la fronte – tecnicamente nella zona fronto-parietale media – che, nota Leroi-Gourhan, si *apre* proprio come un ventaglio a partire dagli Australantropi.
[24] Non consideriamo in questa sede le varie specie di *Homo*, consideriamo però le divisioni fatte dal paleontologo. Di conseguenza, quando parliamo degli *Arcantropi* ci riferiamo alle specie di *Homo* in generale; parliamo di *Australantropi* per i *Pitecantropi australi* (altrimenti ed erroneamente detti *Australopitechi*); menzionando gli *Arcantropi* ci riferiamo agli 'stadi intermedi' come ad esempio lo *Zinjantropo* o i *Pitecantropi*; parliamo dei *Paleantropi* quando intendiamo tutti quegli ominidi ritenuti *Neandertaliani* e infine parliamo di *Neantropi* quando ci riferiamo all'*Homo sapiens* o a ominidi risalenti a circa trentamila anni fa. Ciò nonostante, teniamo a mente le parole di Leroi-Goruhan (*Il gesto e la parola*, cit., p. 81): «non è inutile ripetere, del resto, a che punto le divisioni siano arbitrarie: se possedessimo solo venti fossili completi tra lo Zinjantropo e noi, non ci sarebbero Arcantropiani o Paleantropiani».

sapiens e, di conseguenza, anche l'incremento della capacità intellettiva e la riduzione della faccia, con progressivo ritiro della mandibola e scomparsa del prognatismo, insieme alla liberazione della sezione orbitale:

> Alla posizione verticale gli Antropiani non devono soltanto il fatto di avere la mano libera durante la locomozione, ma anche quello di avere una faccia corta con canini deboli, e un cervello non soggetto agli sforzi di sospensione della scatola ossea. Al termine di liberazioni successive quella del cervello è già compiuta nel più antico testimone, nell'Australopiteco che, come abbiamo visto, sarebbe meglio definire Australantropo[25].

Leroi-Gourhan espone chiaramente che, se l'evoluzione fisica dell'uomo si è fermata relativamente presto, l'evoluzione intellettiva dello stesso ha avuto uno sviluppo lento e progressivo e ovviamente ne riscontriamo il massimo grado nella specie attuale. Sembra che sia stata proprio l'apertura del ventaglio corticale ad aver dato avvio alla possibilità di sviluppo della 'tecnicità' dell'uomo, la quale va oltre la semplice prensilità, ma si serve dell'apparato corrispondente. Ciò si può riscontrare mettendo a confronto l'uomo con altri mammiferi che hanno avuto uno sviluppo cerebrale, seppur ridotto. Da questo confronto si evince che proprio lo sviluppo della corteccia media – conseguenza dell'apertura del ventaglio – permette un tipo di 'tecnicismo', più o meno sviluppato rispetto all'uomo[26]. Lo sviluppo della tecnicità corrisponde esattamente a questo tipo di processo poiché nella corteccia media è localizzata la parte senso-motoria. Questo genera il successivo progredire della capacità prensile, che si assume la responsabilità della tecnicità. La manipolazione e la motilità umana nascono dalla differenziazione dell'apparato senso-motorio che diventa l'interfaccia dell'encefalo, specialmente di quell'espansione della corteccia media particolareggiata, che manca a tali livelli in altri esseri viventi. Il tecnicismo, come lo intendiamo, con il quale facciamo i dovuti paragoni nei confronti degli animali, è quel tipo di tecnicismo che appartiene soltanto al genere *Homo*. Non si tratta qui di identificare un determinato comportamento intelligente che possa spiegare quale sia la matrice della tecnicità in generale, per poi riscontrarne nelle varie specie animali un distinto progresso o regresso particolare in una scala decisamente arbitraria, con giudizio 'antropocentrico'. Quello che tentiamo di mettere in rilievo è come la caratteristica umana per eccellenza sia dovuta alla sua conformazione fisica, alla sua morfologia, senza per questo intendere l'uomo la miglior specie esistente: «Stazione eretta, faccia corta, mano libera durante la locomozione e possesso di utensili movibili sono veramente i criteri fondamentali per distinguere l'uomo»[27].

[25] Ivi, pp. 88-89.
[26] Omettiamo in questa sede i dettagli dello studio di Leroi-Gourhan sulla 'corteccia media' che, sebbene interessanti, esulano dal nostro principale intento. Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit., pp. 90- 06.
[27] Ivi, p. 26.

3. L'uomo e l'ambiente: tendenza e ambiente tecnico, elementi della tecnicità

La prensilità separata dalla locomozione sfocia in questa tecnicità comprovata dalla fabbricazione di utensili, i quali possono essere considerati organi artificiali. Se pensiamo alla tecnica come la viviamo ai nostri giorni, non ci sembra un mistero che l'uomo costruisca gli utensili né ci è totalmente incomprensibile il modo in cui li costruisce, infatti la maggior parte degli oggetti tecnici vengono realizzati tramite *know-how* acquisibili da tutti. Tuttavia, per quanto riguarda gli Arcantropi, la situazione risulta differente:

> Noi vediamo la nostra intelligenza come un blocco e i nostri utensili come il nobile frutto del nostro pensiero: l'Australantropo, dal canto suo, sembra che abbia posseduto i suoi utensili come degli artigli. Si direbbe che li abbia acquisiti non in virtù di una specie di lampo geniale che un giorno gli abbia fatto afferrare un ciottolo tagliente per armarsi il pugno […], bensì come se fossero filtrati a poco a poco attraverso il suo cervello e il suo corpo[28].

Non sembra essere importante la causa dell'uso dei primi utensili, i noti *chopper*[29]: gli Arcantropi costruirono gli utensili quasi in modo inconsapevole, poiché tali strumenti sembrano complessi tanto quanto l'ipotetico stato evolutivo della specie e tale complessità rispecchierebbe non solo il grado intellettivo umano, ma anche il rapporto con l'ambiente stesso. Ciò nonostante, sebbene questa origine inconscia provenisse dalla capacità intellettivo-manipolativa, c'è ragione di credere che, a differenza degli animali, gli ominidi estinti siano stati in grado di riconoscere gli utensili come una 'alterità' rispetto alla propria componente fisica. Testimone di ciò è sicuramente la facoltà sviluppata progressivamente dal genere *Homo* di esteriorizzazione dell'oggetto tecnico, anche se sempre legato al gesto tecnico:

> Nell'animale, utensile e gesto si fondono in un solo organo in cui la parte motrice e la parte che agisce non presentano alcuna soluzione di continuità tra di loro. […] La sinergia operazionale dell'utensile e del gesto presuppone l'esistenza di una memoria nella quale si registra il programma del comportamento. A livello animale questa memoria si confonde con tutto il comportamento organico e l'operazione tecnica appare, nel senso comune, caratteristica dell'istinto. […] Nell'uomo l'amovibilità dell'utensile e del linguaggio determina un'esteriorizzazione dei programmi operazionali legati alla sopravvivenza[30].

[28] Ivi, p. 126.
[29] Utensili che servivano a trinciare: «due ciottoli, uno dei quali esercita la funzione di percussione, mentre l'altro riceve il colpo. Il colpo è inferto su una delle estremità, perpendicolarmente alla superficie, e fa staccare una scheggia che lascia sul ciottolo un taglio vivo […]. Compiuta su una sola faccia l'operazione produce il *chopper*, su tutte e due produce un *chopping tool*» (ivi, p. 110).
[30] Ivi, pp. 278-279.

I programmi legati alla sopravvivenza non sono altro che le funzioni basilari che deve svolgere l'uomo nella quotidianità e tra queste vi è anche l'atteggiamento tecnico, il quale è contenuto in ogni azione di tipo elementare. Con Leroi-Gourhan, è plausibile dire che la tecnicità è una particolarità biologica dell'uomo e non semplicemente una capacità acquisita con il tempo. Non vi è un'evoluzione cerebrale primariamente e una tecnica successivamente, bensì nel mentre avveniva l'evoluzione dell'uomo con l'espansione cranica ed encefalica, avveniva conseguentemente anche quella tecnica. Seguendo l'evoluzione fisiologica, seguiamo anche quella del tecnicismo umano. È l'*Homo sapiens* che, morfologicamente diverso, porta con sé una tecnica che ha smesso di evolversi fisiologicamente, al fine di evolversi apparentemente in modo autonomo, esteriorizzandosi:

> La lentissima apertura del ventaglio corticale, che probabilmente si traduce in modo abbastanza fedele con l'aumento della capacità cranica, continua di tappa in tappa fino ai Paleantropi, i quali corrispondono ad una vera e propria crisi biologica che si risolve al momento dell'abolizione dello sbarramento prefrontale. Fino allora l'attività tecnica traduce fedelmente la situazione biologica e se l'umanità avesse continuato a essere come quella che precedette la comparsa dell'*Homo sapiens* si sarebbe potuto prevedere il punto di emergenza della curva tecnica del Magdaleniano tra il 200 e il 400 000 *dopo* Cristo e non nel 10 000 *avanti*. In altri termini, pare proprio che «l'avvenimento prefrontale» abbia interrotto la curva dell'evoluzione biologica che faceva dell'uomo un essere zoologico sottoposto alle normali leggi di comportamento della specie. Nell'*Homo sapiens*, la tecnica non è più collegata al progresso cellulare, sembra invece esteriorizzarsi completamente e in un certo senso vivere di vita propria[31].

L'utensile, parte della tecnicità e del gesto, si sviluppa a tal punto da non essere più considerato interno bensì esterno. La commistione tra l'utensile e il gesto detto 'motore' avviene anche grazie alla memoria, elemento chiave. Chiaramente il gesto appartiene alla mano, la protagonista indiscussa della tecnicità: «L'*azione manipolatrice* dei Primati, in cui gesto e utensile si fondono, è seguita presso i primi Antropiani da quella della *mano in motilità diretta* in cui l'utensile manuale è diventato separabile dal gesto motore»[32].

Oltre all'esteriorizzazione dell'atto tecnico, il rapporto dell'uomo con il suo ambiente passa attraverso la mano, la quale permette un filtraggio delle sensazioni che immediatamente si esteriorizzano affidandosi a questa. Con l'esteriorizzazione del gesto tecnico e dell'utensile e con il passaggio della mano da semplice elemento prensile a nuova 'interfaccia', si ha la completa riconfigurazione all'esterno del comportamento tecnico interno, quello che parte dalla statura eretta e dall'espansione cerebrale e finisce nei computer dei nostri giorni. Pertanto, ciò che ha incrementato la facoltà tecnica dell'*Homo sapiens* è soltanto lo sviluppo della memoria. Dalla memoria scaturisce l'intelligenza che corrisponde «alla registrazione nella memoria di numerose concatenazioni operazionali e,

[31] Ivi, p. 164.
[32] Ivi, p. 284.

nello stesso tempo, alla libertà di scelta tra le concatenazioni»[33]. Considerando l'intelligenza come un insieme espressivo di potenzialità connettive e decisionali, avendo come base la memoria, si potrebbe considerare il comportamento tecnico alla stregua di coerenti concatenazioni operazionali, sebbene tutte poste all'esterno. Leroi-Gourhan spiega che «l'intelligenza è l'attitudine a proiettare concatenazioni simboliche» e nella stessa simbolizzazione, la tecnica equivarrebbe al proiettare fuori di sé, fabbricandole, tutte quelle soluzioni che emergono dal contrasto tra l'uomo e la natura circostante, o meglio, come dice il paleontologo, dal conflitto tra l'uomo e la materia[34]. Di conseguenza, «l'utensile manuale è apparso come lo strumento della liberazione dai vincoli genetici, che legano l'utensile organico animale alla specie zoologica»[35]. Sulla memoria e sull'intelligenza si fonda il comportamento tecnico. A ciò si aggiunge che l'uomo non solo è un essere sociale, ma è in costante relazione con l'ambiente.

Passando dal testo *Il gesto e la parola* a *Evoluzione e tecniche*, volgiamo lo sguardo a ciò che intende il paleontologo quando affronta la questione della relazione con l'ambiente, inevitabile se si parla di tecnicità. Non si può di certo dire che la tecnica scaturisca completamente dal rapporto tra l'uomo e l'ambiente, poiché abbiamo parlato di quanto la componente fisiologica e, dunque, psichica sia necessaria affinché possa svilupparsi. La tecnica o le tecniche si collocano esattamente tra l'uomo e il suo ambiente, tra quello che il paleontologo definisce «ambiente interno» e «ambiente esterno». Tenendo in considerazione che il punto di vista di Leroi-Gourhan è plurale, per rimanere coerenti con la nostra analisi noi utilizzeremo il termine uomo al singolare anche se ne indicheremo l'intero genere e la sua necessità di aggregazione:

> Le tecniche sono implicitamente contenute nell'interazione di due ambienti: l'ambiente esterno e l'ambiente interno. […] Con il primo termine si considera innanzitutto tutto ciò che circonda materialmente l'uomo: ambiente geologico, climatico, animale e vegetale. […] Con il secondo termine si considera non ciò che è proprio dell'uomo nudo e nascente, ma, in ogni epoca, in una massa umana circoscritta (spesso in modo incompleto), ciò che costituisce il capitale intellettuale di questa massa, ovvero un insieme estremamente complesso di tradizioni mentali. […] L'*ambiente interno* appare essenzialmente vivente, instabile come quello di una cellula animale […]. L'ambiente esterno deve essere inteso, prima di tutto, come ambiente naturale, inerte, fatto di pietre, vento alberi e animali […]. L'ambiente inerte fornisce materiali semplicemente consumabili[36].

L'ambiente esterno risulta essere tutto ciò che circonda realmente l'uomo e che è a sua disposizione per l'uso tecnico o per le semplici necessità biologiche. Specularmente, l'ambiente interno è il 'capitale culturale', ovvero ciò con cui l'uomo cresce nell'educazione reciproca di sé stesso tramite il gruppo etnico di appartenenza. Entrambi gli ambienti sono separati. La tecnica si colloca

[33] Ivi, p. 266.
[34] Ivi, p. 231.
[35] Ivi, p. 267.
[36] A. Leroi-Gourhan, *Ambiente e tecniche*, cit. p. 232.

esattamente nel mezzo, cioè nella relazione tra gli ambienti insieme a tutti i 'fatti', contribuendo attivamente al loro accadere. I fatti materiali e osservabili sono eventi unici e imprevedibili determinati «dall'azione degli ambenti esterno ed interno»[37]. In questo accadere di fatti, in questa relazione tecnica tra gli ambienti, vi è una costante: la 'tendenza'. Si parla di tendenza quando si intende una costante specifica nelle operazioni tecniche che suggerisce un tipo di operatività comune a ogni gruppo etnico o che dimostra una generale capacità tecnica che scontrandosi con le insidie dell'ambiente porta a soluzioni standardizzate:

> Per distinguere questa proprietà tutta speciale dell'evoluzione, che rende in qualche modo prevedibili le conseguenze di interazione 'ambiente esterno-ambiente interno', abbiamo fatto nostro il termine filosofico di 'tendenza'. In essa noi vediamo un movimento di presa progressiva, da parte dell'ambiente interno, sull'ambiente esterno[38].

Questa tendenza, questo costante approssimarsi dell'ambiente interno a quello esterno mentre entrambi si modificano, è la materializzazione di una regolarità in un'azione prevedibile, tipica degli uomini. Essa sembra dipendere essenzialmente dalla fisicità umana e dal continuo raffronto con l'esterno e dalla possibilità limitate di trovare soluzioni ingegnose a problemi di tipo logico-materiale[39]. In altre parole, la tendenza è un comportamento tecnico che viene riscontrato in quasi tutti i gruppi etnici – anche in quelli che non hanno avuto nessun contatto con altri gruppi umani – e si manifesta nella produzione di utensili che sembrano assumere una forma specifica che esprime l'unica – o quasi – soluzione possibile a un preciso problema. Si potrebbe dire che siano i problemi che si riscontrano nell'interazione con l'ambiente esterno a generare tendenze, eppure non ci si può fermare solo a questa definizione. È doveroso far notare che oltre alle costanti ambientali, colui che produce tendenze è una costante naturale vivente, l'uomo:

> Ogni utensile, ogni arma, ogni oggetto in genere, dal paniere alla casa, risponde a un progetto di equilibrio architettonico le cui linee principali offrono un aggancio alle leggi della geometria e della meccanica razionale. Vi è quindi tutto un lato della tendenza tecnica che dipende dalla costruzione dell'universo stesso, ed è normale che i tetti siano a doppio spiovente, che le asce siano immanicate, che le frecce siano equilibrate a un terzo della loro lunghezza, quanto che i gasteropodi di ogni epoca abbiano una conchiglia attorcigliata a spirale[40].

Data questa caratteristica, Leroi-Gourhan non può non ammettere che vi siano delle 'tendenze' nella costruzione di artefatti che portano a dire che non esistono solo le sciabole particolari, ma anche la Sciabola in generale,

[37] Ivi, pp. 232-233.
[38] Ivi, p. 233.
[39] A. Leroi-Gourhan, *L'uomo e la materia*, cit. p. 21.
[40] A. Leroi-Gourhan, *Ambiente e tecniche*, cit. p. 234.

«realizzazione di un processo evolutivo»[41]. È doveroso dire che la tendenza è propria soltanto dell'ambiente interno e non vi sono tendenze nell'ambiente esterno, soltanto fatti. La procedura è così descritta dal paleontologo: la tendenza passa per l'ambiente interno, si modifica e successivamente si infrange contro l'ambiente esterno, inerte, tanto che ne nasce la testimonianza materiale, cioè l'oggetto tecnico[42], che produce dunque una nuova materialità. Possiamo esser certi che, per ogni tipo di specie del genere Homo, dallo scontro dei due ambienti sia emerso il gesto del tagliare insieme allo strumento che taglia, i quali si evolvono nel corso del tempo. Con il moltiplicarsi delle tendenze e il generarsi di oggetti tecnici tramite un'astrazione di comodo, si può evidenziare all'interno dell'ambiente interno un 'ambiente tecnico': «In questo ambiente fluido, dove tutto è in costante contatto con la totalità del complesso, è possibile isolare degli elementi che presiedono alla vita tecnica, e studiare separatamente quella parte artificialmente staccata dal tutto come ambiente tecnico»[43].

Dall'interazione dell'uomo con l'ambiente, dai suoi movimenti obbligati dettati dagli istinti di sopravvivenza, si generano le tendenze e persino nell'ambiente interno si possono isolare particolari elementi che hanno a che fare con la vita tecnica:

> La verità sta nel mezzo, e risiede probabilmente in azioni in cui l'ambiente esterno e l'ambiente interno si cedono alternativamente il passo, per raggiungere un unico scopo. Abbiamo però ritenuto di stabilire che l'ambiente esterno sia del tutto inerte, anche quando la materia lo obbliga a dare una risposta meccanica a ciò che essa gli richiede. D'altra parte l'espansione volontaria dell'ambiente interno non si innesca mai senza possedere un obiettivo esterno: non si è mai incontrato un utensile creato di sana pianta per un utilizzo da trovarsi su materiali ancora da scoprire. […] alcune soluzioni sembrano inevitabili, comuni a tutta l'umanità, mentre altre risultano originali, collegate individualmente ad un determinato gruppo etnico[44].

Tramite i concetti di ambiente interno, ambiente esterno, tendenza e tramite l'analisi della fisiologia umana sviluppata dal paleontologo siamo potuti giungere alla conclusione che sembra adesso manifestarsi. La tecnica non è qualcosa di esterno all'essere umano, essa anzi ne è la funzione più propria, fisiologicamente inerente a sé stesso. Potremmo a questo punto definire la tecnica come l'esteriorizzazione del processo intellettivo, scaturita dalla necessità dell'uomo di fronteggiare l'ambiente circostante. La tecnica equivale al modo in cui l'uomo agisce nell'ambiente e potremmo anche definirla l'esteriorizzazione materiale del suo pensiero o, per meglio dire, dei suoi processi intellettivi.

[41] *Ibid.*
[42] Cfr. ivi, p. 235.
[43] Ivi, p. 236.
[44] Ivi, pp. 252-253.

4. Conclusioni

Nel pensiero *post-human*, l'identità dell'uomo non è 'definita', in quanto egli stesso non è un essere finito: riconoscere questa non-definizione significa riconsiderare l'uomo e consegnare la sua 'figura' a un principio di continuo divenire e mutazione. In questo divenire l'uomo si 'ibrida', in quanto essere vivente che muta inserito in un ambiente. L'ibridazione umana avviene sia con l'ambiente naturale circostante sia con l''ambiente tecnico' o, come lo definisce Leroi-Gourhan, l'«involucro artificiale» da egli stesso creato. Per quanto riguarda la tecnica, la commistione tra l'uomo e l'ambiente e, dunque, lo scaturire della stessa, secondo il postumanesimo, dà luogo a una nuova identità per l'uomo – non più certamente legata ai *topoi* dell'Umanesimo, né al concetto di 'persona' – che sembra avviarsi verso la formazione di un 'post-uomo'. Questo 'non-più-uomo', con l'ausilio della tecnica, può superare i propri limiti fino a ottenere funzioni che il suo corpo naturale non avrebbe mai permesso. Il riferimento al concetto di protesi è immediato, sebbene si inserisca in un contesto più ampio: forse non voluta pienamente, il postumanesimo si concede l'affermazione che la tecnica sarebbe l'unico vero piano di salvataggio dell''umano', dove la protesi non è ausilio, bensì *passe-partout* per il raggiungimento di una nuova fase dell'evoluzione. Il principio della protesi come sostituzione di un organo o ampliamento delle funzioni di esso, lascia il passo a una considerazione di essa quale contributo addizionale e potenziante delle funzioni biologiche basilari. La tecnica non è naturale, ma artificiale e in questa artificialità superiore a tutte le soluzioni ideate dall'uomo. Tutto questo, secondo il postumanesimo, è l'ibrido uomo-macchina. Nel concetto stesso di ibridazione, inoltre, è implicito l'eco dell'alterità in quanto si ibrida solo ciò che è altro e nel suo essere altro si mescola con qualcosa che si contrappone ad esso. L'uomo, come essere vivente, prima si contrappone alla tecnica, e all'inorganico, e successivamente vi si ibrida inglobando l'altro, lasciandolo esistente nel suo spazio di esistenza. Ma, se riconsiderassimo la tecnica come parte del plesso biologico dell'uomo? Se provassimo a guardare alla tecnicità come esplicitazione delle capacità intellettive primarie dell'uomo, potremmo ripensare alcuni punti della filosofia del *post-human*?

Se ripensassimo la tecnica senza includere l'opposizione che risiede nell'idea stessa di ibridazione, avremmo nelle parole del paleantropologo Leroi-Gourhan una riformulazione di tale concetto, se non una sua completa revisione. La tecnica, come abbiamo mostrato dettagliatamente nei precedenti paragrafi, è per Leroi-Gourhan il marchio di fabbrica della specie *Homo sapiens*, nel senso di capacità unica di esternazione di una peculiare funzione intellettiva esplicitatasi in manipolazione o tecnicità in generale. L'interazione tra uomo e ambiente produce la tecnica, non come potenziamento, bensì come naturale conseguenza dell'approccio unico che l'*Homo* manifesta nei confronti dell'ambiente circostante. L'esame del pensiero di Leroi-Gourhan ci ha condotti a pensare di riconsiderare, nel contesto del postumanesimo specialmente, la visione dell''ibrido uomo-macchina' come una definizione che tende ad oscurare quel

rapporto tra uomo e tecnica che sembra diviso solo da un principio linguistico, basato sullo stupore protesico scaturito in realtà da un elementare fatto estetico, nel senso più profondo di commistione tra sensi e intelletto.

Ide De Dominciis, Università degli Studi di Salerno
✉ dedominicisida@gmail.com

Articoli/4

La questione della materialità artistica nel Postumano

Giovanni Aloi

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 07/08/2016. Accettato il 09/12/2016

This essay addresses the growing importance of materiality in relation to posthumanist discourses in contemporary art. It traces a geneaology of materiality in the hiostories of classical, modern, and contenporary art to explain how the recent philosophical waves of Object Oriented Ontology and New Materialism have substantially shifted attention to new materialist conception of matter as recalcitrant: a subversion of the traditional definitions of agency, resistance, and power in art. From this perspective, materiality becomes a provocative ontological problematizer, mapping a dimension of undeniable bio-traces that relentlessly gesture towards new and urgent registers of ethical realism. It is in this sense, that art with a posthumanist focus considers the corporeality and the place of embodied humans and animals within a material world defined by interconnectedness of bio- and eco-spheres.

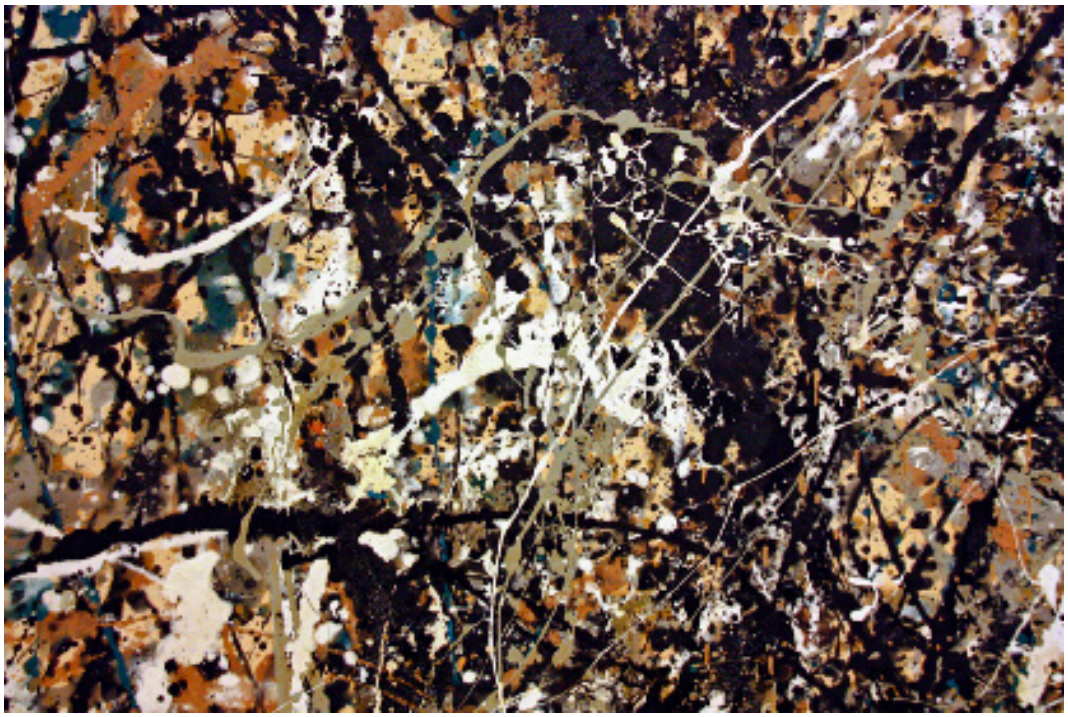
***

Durante il secolo scorso la collusione fra arte e filosofia si è intensificata a tal punto da rendere, in molti casi, difficile discernere fra forme di pensiero specifiche di ognuna. Oggi arte e filosofia avanzano a unisono, un passo alla volta – l'una estensione dell'altra lungo un cammino di scoperta dell'essere umani in un mondo dove la centralità e l'unicità umana non costituiscono più il punto di partenza né quello di arrivo. È in questo contesto che l'arte contemporanea ha sviluppato la capacità spiccata di estendere, problematizzare e far deragliare il pensiero filosofico, spingendolo a esplorare le zone di liminalità fino a ora largamente ignorate dalla tradizione continentale.

Il percorso di questa collusione è stato caratterizzato da un'alternanza di momenti di sinergia e di crisi. La concettualità dell'arte tardomoderna degli anni Sessanta e Settanta, e gli albori del postmoderno, per esempio, furono caratterizzati da una crescente insofferenza per le filosofie formaliste di Greenberg e Fried[1]. Le superfici dell'espressionismo astratto divennero campi emozionali, spazi infiniti e non-storici definiti dal materiale pittorico ma simultaneamente capaci di rinunciare alla materialità per accedere alla dimensione dello spirituale.

[1] C. A. Jones, *Eyesight Alone: Clement Greenberg's Modernism and the Bureaucratization of the Senses,* Chicago 2005.

Questo, in essenza, diventò il fulcro idiomatico della pittura espressionista astratta. Di importanza centrale a quest'insofferenza fu proprio l'esaltazione della superfice pittorica, e la sua inerente piattezza concepita come incontrastata dimensione del trascendentale. Il sintetismo estetico delle sgocciolature gestuali di Pollock, più che i campi di colore stratificato di Rothko, o le energetiche pennellate di de Kooning produssero, fra alcuni artisti e critici, una crescente forma di sospetto, una mancanza di fiducia, nel valore stesso della superficie pittorica come piattaforma significativa del vero nell'arte e nella cultura.



Jackson Pollock, *One-Number 31*, 1950
detail, image by Tomas Fano, (CC BY-SA 2.0)

In questo senso, nonostante la diversissima formulazione delle ideologie e soluzioni formali che la contraddistinsero, la pittura dell'espressionismo astratto presentò una sostanziale, per quanto non ovvia, similitudine con l'arte classica Rinascimentale. Quest'ultima fu costantemente definita da un modello relazionale con la materialità basato sul principio della transustanziazione, cioè sulla conversione del pigmento, l'essenza liquido-cromatica della pittura, in una miriade di materialità a sé estranee. Ecco quindi che nelle rappresentazioni rinascimentali si incarnò il culmine di un lungo percorso estetico di mimesi che, iniziato nell'arte Greca e Romana, poi interrotto e frammentariamente ripreso durante il Medioevo, fu essenzialmente basato sulla negazione della materialità nella pittura. La formula è chiara. Per far sì che il trascendentalismo dell'immagine rinascimentale possa aver luogo, il pigmento deve trasmutarsi in un' altra materia: pelle umana, fogliame, legno, marmo, acqua… La pennellata diventa un veicolo contradditorio simultaneamente additivo e sottrattivo:

essenziale all'applicazione del pigmento e allo stesso tempo responsabile della sua scomparsa nella dialettica rappresentativa della materialità raffigurata.

Nell'espressionismo astratto la materialità del colore viene invece rivelata nella propria forma fisica essenziale – la pennellata, lo sgocciolio, e la velatura sono tutte manifestazioni della plasticità materiale della natura molecolare del pigmento. Ma in ogni modo, questa rivelazione avviene solamente attraverso il sacrificio della forma simbolica – la sintassi linguistica della forma pittorica rappresentativa, nominale, narrativa e allusoria. Ma anche quando viene ostentata, come nel caso dell'espressionismo astratto, la materialità del pigmento si rivela totalizzata dalla priorità data alla trasfigurazione – il pigmento deve superare le fattezze del mondo materiale (percepite come limite negativo) in modo da permettere l'accesso a una dimensione ultraterrena. La presunta libertà estetica del pigmento che sembra caratterizzare l'espressionismo astratto è quindi fittizia, o prettamente superficiale. In realtà, in questo frangente non-figurativo, la relazione fra mano e pittura rimane vincolata da un discorso di temporalità: scansata l'imposizione mimetica dalla dimensione pittorica, l'espressionismo astratto riduce la materialità del pigmento a un tracciato della gestualità dell'artista in un ambito performativo antropocentrico, nel quale l'eroicità del genio artistico incessantemente ripropone la visione della lotta di Giacobbe con l'angelo. Questa almeno è la lettura favorita da molti storici dell'arte del periodo e di oggi.

Ma in questa iterazione della relazione fra artista e materialità emerge anche una nuova potenzialità creativa che contiene il germe di uno dei concetti chiave del postumano: la nozione embrionica di una soggettivizzazione della pittura – la pittura capace di agire all'interno di una nuova dimensione espressiva che capitalizza sull'imprevedibilità della materialità. Mentre nell'arte classica la precisa applicazione della pittura sulla tela avveniva tramite il contatto diretto fra pennello e superfice pittorica, l'espressionismo astratto deliberatamente estende un regime di libertà situato nella nuova dimensione spazio-temporale dello sgocciolio e dello schizzo. In questo caso, la lotta fra Giacobbe e l'angelo non è più solamente destinata a risolversi nel farsi passivo del pigmento, ma più frequentemente si rivela in una discorsività relativamente più aperta. È specificatamente in questa attenzione per la materialità che si trova la qualità essenziale dell'arte capace di destabilizzare, e quindi di provvedere nuove opportunità produttive per il pensiero filosofico.

Nel 2008 lo storico dell'arte James Elkins, in maniera deliberatamente provocatoria, scrisse che la storia dell'arte occidentale ha generalmente dato ben poca attenzione alla materialità e che le modalità di relazione con la stessa si sono a lungo consumate sui vettori di una concezione astratta e superficiale[2]. Nella storia dell'arte, l'interesse per la materialità artistica è storicamente legato ai discorsi di potere dell'aristocrazia e del clero. L'uso di materiali preziosi appare

[2] J. Elkins, *On Some Limits of Materiality in Art History*, «31: Das Magazin des Instituts fur Theorie», XII, 2008, pp. 25–30, numero speciale a cura di S. Neuner e J. Gelshorn, *Taktilität: Sinneserfahrung als Grenzerfahrung*.

come segno di ricchezza, prestigio ed esclusività, mentre la loro durevolezza è una circostanza necessaria per la giustificazione del valore materiale e artistico dell'opera stessa[3]. Olio su tela, acquerello su carta, marmo di Carrara, bronzo… Quello che è sempre importato all'artista e allo storico dell'arte è la versatilità, malleabilità, preziosità e durevolezza della materialità. La materialità dell'arte classica aveva due ruoli importantissimi da svolgere: il primo era quello di prestarsi ai discorsi del mimetismo, il secondo di superare la limitata temporalità della vita umana, incarnando perciò la platonica nozione dell'idea come indipendente dal degrado, dal passare del tempo e dall'erosione.

Ma l'arte contemporanea ha educato lo spettatore a un discorso sulla materialità che è ben diverso. Ritornando all'esaurimento dei discorsi dell'espressionismo astratto che ebbe luogo sul finire degli anni Cinquanta, troviamo lo scetticismo per la superfice e la giocosità ironico-irriverente nei confronti della materialità espressi nei lavori di Hamilton, Rauschenberg e Johns. A questo punto, e successivamente attraverso la riconnessione con il mondo materiale quotidiano operato dalla pop art di Andy Warhol, Claes Oldenburg e dal minimalismo di Arte Povera, emerge una rinnovata importanza della materialità capace di costituire un nuovo registro significativo che sorpassa il simbolico e la nozione di *traccia* per proporre una nuova, vasta, ed esuberante dimensione semiotica. Dagli anni Sessanta in poi la materialità nell'opera d'arte si incarna nell'oggetto con un livello narrativo iscritto che non può essere né divincolato, né ignorato dallo spettatore.

Emblema di questa nuova direzione nei discorsi artistici è sicuramente *Monogram* (1955-1959) di Rauschenberg, la capra tassidermizzata cinta dal copertone di una macchina che si erge sulla 'zattera pittorica' dell'espressionismo astratto[4]. Simbolicamente, nel contesto dell'opera questa superfice orizzontale suggerisce l'isolamento del contesto espressionista astratto dal resto del mondo rappresentabile – l'impressione è di desolazione, di un viaggio in cui l'arrivo a destinazione si sia costantemente ritratto all'orizzonte.

Con le sue fondamenta concettuali saldamente basate nei discorsi e nelle strategie di Dada e del Surrealismo, *Monogram* è la prima opera d'arte che contrappone la materialità animale a quella tecnologica e artistica. Non solo *Monogram* è la prima opera artistica di un certo calibro a incorporare un pezzo di tassidermia, ma è anche la prima a instaurare un discorso artistico prettamente strutturato sulla dialettica delle superfici materiali e a presentare ciò come la propria preponderante essenza – la maniera in cui *Monogram* si erge, schietto e imperturbabile nella sua deliberata resistenza verso l'interpretazione è incomparabile ad altre opere del secolo scorso.

Il collage tridimensionale di Rauschenberg, o '*combine*', come da lui veniva chiamato, è cosi diventato il *rebus* artistico del secolo scorso[5]. La sua carica

[3] M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style,* Oxford 1988.
[4] L. Steinberg e R. Rauschenberg, *Encounters With Rauschenberg*, Chicago 2000.
[5] *Ibid.*

Robert Rauschenberg, *Monogram, 1955–59*. Combine: oil, paper, fabric, printed paper, printed reproductions, metal, wood, rubber shoe heel, and tennis ball on canvas with oil and rubber tire on Angora goat on wood platform mounted on four casters. Moderna Museet, Stockholm Purchase 1965 with contribution from Moderna Museets Vänner/The Friends of Moderna Museet © Robert Rauschenberg Foundation.

sembra impolverata. Il viso, dallo sguardo sorprendentemente melanconico, è coperto da una serie di pennellate che ugualmente alludono allo sfregio e alla giocosità infantile. La superficie pittorica della piattaforma sulla quale la capra è posizionata è coperta di pennellate che echeggiano la gestualità della pittura espressionista astratta. Ma allo stesso tempo, delle fotografie in bianco e nero e delle impronte di mani e piedi si alternano nella sua fluidità suggerendo tensioni fra il rappresentativo e l'astratto, l'indessicale e l'iconico.

La solennità di *Monogram* si risolve quindi non in un messaggio simbolico per l'uomo o per l'animale, ma in una presentazione di dati di fatto che puntano verso le intricate connessioni fra rappresentazione e realtà, arte e natura, natura e cultura. *Monogram* non dà risposte. È la sfinge dell'enigma, la sentinella testimone che rifiuta di deporre. Ma quello che *Monogram* sa, o che ci suggerisce silenziosamente, è che la centralità umana, quella centralità umanista situata nell'essenziale soluzione dell'enigma e che ordina l'eterogeneità delle superfici materiali del *combine*, non ha più ragione d'essere, è obsoleta, e non più adeguata. L'enigmatica presenza di *Monogram* quindi spiazza deliberatamente lo spettatore lasciandosi alle spalle un concetto di realtà irrisolvibile – una moltitudine di significati si intrecciano liberamente senza la necessità imposta di produrre una visione coesiva ed edificante. Quindi, in più di un modo, *Monogram* può essere

concepito come la radice artistica del postumano: una proposta in favore di un'ontologia diversa, persino di un'ontologia piatta, artistica, realista, quotidiana, in cui le immagini della metanarrativizzazione dell'eroismo umano viene rimpiazzata da una rappresentazione enigmatica, frammentata, incongruente e insolvente.

Il Surrealismo dei primi anni Trenta aveva già individuato la vena di potenzialità connessa all'implicazione della materialità nell'oggetto trovato – in questo caso, la chiave era prettamente psicologica: il processo di associazione libera di Sigmund Freud, la curiosità per il perturbante, e lo spiccato interesse per l'abbietto apparirono legate alla prepotenza di una materialità irriducibile[6]. L'oggetto trovato, o il *readymade* inaugurato da Duchamp, trovò così nel surrealismo lo sfocio di una potenzialità che spalancò le porte del significato attraverso una dimensione nuova, che permise alla materialità artistica di esprimere concetti precedentemente preclusi. Questa vena andata sommersa durante il periodo della seconda Guerra Mondiale riemerse grazie all'apertura dello spazio culturale caratterizzato da una perdita di valori, convinzione, e fiducia che daranno il via al momento del postmoderno con il suo scetticismo, cinismo, irreverente iconoclastia e avvincente mancanza di rispetto per ogni forma d'ordine stipulata nella prima metà del secolo scorso. È cosi che lo sgretolamento delle metanarrazioni rivela la superficie e la materialità artistica come un elemento instabile ma comunque ancorato a discorsi socio-politici e culturali che emergono prepotentemente nella sintassi dell'opera stessa.

Marcel Duchamp, *Bycicle Wheel*, 1913/64
image by Yann Caradec, (CC BY-SA 2.0)

L'espansione del significante nella materialità dell'arte inizia quindi a proporre una serie di domande interpretative legate all'immanente, domande che acquistano più o meno valore a seconda del soggetto e del contesto dell'opera – in questo contesto di diffrazione, con l'incorporazione delle disparate materialità del quotidiano, inizia un nuovo cammino per il connubio tra arte e filosofia basato sulla decentralizzazione del genio artistico come espressione del virtuosismo tecnico e dell'abilità di malleare a somiglianza. Come

[6] K. Kutzbach e M. Mueller, *The Abject of Desire: The Aestheticization of the Unaesthetic in Contemporary Literature and Culture*, Amsterdam 2007.

in *Monogram*, l'artista contemporaneo appare decentralizzato ma pienamente coinvolto nella necessità di misurarsi con le nuove realtà proposte dalla materialità in una maniera egalitaria, nella quale ogni oggetto è di essenziale e uguale importanza rispetto agli altri – l'umano è quindi oggetto fra oggetti, come prescrive la nuova visione filosofica della *Object Oriented Ontology* teorizzata da Graham Harman, Timothy Morton e Ian Bogost[7]. La rivoluzione proposta da questa corrente filosofica associata allo *Speculative Realism* è in maniera diversa collegata e indebitata al pensiero postumanista, per quanto questa connessione non venga spesso ricordata. Nella *Object Oriented Ontology* l'uomo, non più situato al centro dell'universo come fulcro di un discorso prettamente panottico, è invece allineato ontologicamente con gli altri corpi non-umani, siano questi animati o non-animati, ma tutti, per quanto diversamente, capaci di agire l'uno sull'altro in una maniera essenziale, collaterale, ed effetiva. In questo contesto l'artista e la materialità si ritrovano a condividere nuovi spazi di potenzialità nei quali nulla è prettamente passivo o attivo, ma dove tutto è definito da un continuo e reciproco divenire e da una simultanea impossibilità di accedere all'essenza dell'altro.

È a questo punto che la presenza animale nell'arte emerge come crisi dell'interpretativo, ponendo pressanti quesiti sull'eticità della materialità nell'arte e sulla sua relazione al postumano. Da ormai quasi vent'anni il campo accademico chiamato *Animal Studies* si è preso cura di riposizionare l'animale dalle periferie culturali dell'umanesimo al centro dei discorsi contemporanei dedicati all'attuazione di un futuro più sostenibile nell'ambito umano-animale. Gran parte della rivoluzione culturale iniziata dagli *Animal Studies* si è consumata sul livello ontologico, sulla possibilità di concepire il rapporto uomo-animale al di là del funzionalismo antropocentrico e dell'intrinseco beneficio unilaterale sul quale il rapporto con l'animale si è articolato nel passato[8]. I contributi di Deleuze e Guattari, più quelli di Derrida, Giorgio Agamben o John Berger, sono stati di colossale importanza in questo processo[9]. Dalla storia alla letteratura, alla geografia e all'arte, la 'rivoluzione animale' è cresciuta in maniera esponenziale, anno dopo anno, frammentandosi e rigenerandosi in sempre più voluminosi contingenti di editori, studenti e ricercatori interessati a riscoprire il rapporto uomo-animale all'interno della propria disciplina e in collaborazione con altre – la rivoluzione ontologica iniziata dall'emergenza dell'animale nella filosofia

[7] G. Harman, *Heidegger Explained: From Phenomenology to Thing*, Chicago 2011; T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minneapolis 2013; I. Bogost, *Alien Phenomenology, Or What It's Like To Be a Thing*, Minneapolis 2012.

[8] M. Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. a cura di M. Filippi e F. Trasatti, Milano 2012; K. Weil, *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?*, New York 2012.

[9] G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. a cura di G. Passerone, Roma 2010; J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Milano 2014; G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002; J. Berger, (1980) *Perché guardiamo gli animali?*, in Id., *Perché guardiamo gli animali?*, trad. it. a cura di M. Nadotti, Milano 2016, pp. 21-53.

contemporanea in questo modo ha avuto anche un impatto sulla struttura e l'approccio alla produzione del sapere in ambito academico. Ma lo sviluppo degli *Animal Studies,* come disciplina academica seria e a sé stante, ha posto domande importanti e non ancora risolte riguardo il posizionamento etico nei confronti del rapporto uomo-animale.

In *What is Posthumanism?* Cary Wolfe già nota che gli *Animal Studies* sembrano aderire alle condizioni del postumano solo in parte[10]. Gli approcci metodologici della disciplina sarebbero infatti ancora contraddistinti da certi binarismi Cartesiani che ritengono quindi uno spiccato antropocentrismo. Per Wolfe, uno dei problemi principali risiede nella zoocentralità della disciplina. La soluzione non è quindi quella di centralizzare l'animale in risposta alla sua marginalizzazione storica, ma di configurare una dimensione esplorativa nella quale l'uomo «occupa un nuovo spazio nell'universo, un universo a questo punto popolato da quelli che sono pronto a chiamare soggetti non-umani»[11]. In questo senso Wolfe riconosce la connessione intrinseca fra umanismo e postumanismo, una continuità che diventa evidente nella dimensione tecnologica che caratterizza il postumano: nella «tecnica, medicina, informatica, e sistemi economici»[12]. Ma allo stesso tempo è importante ricordare che le ambizioni del postumano eccedono la visione corrente degli *Animal Studies.*

Sue Coe, *El hombre modern seguido por los fantasmas de su carne*, 2013
Courtesy Galerie St. Etienne, New York, © Coe - Courtesy of the artist.

Le tensioni epistemologiche fra *Animal Studies* e postumano sono discusse da Wolfe in relazione alle illustrazioni di Sue Coe, artista dedicata alla causa dei diritti degli animali, e alle istallazioni transgeniche e multimediali di Eduardo Kac. Nel capitolo intitolato *From dead meat to glow in the dark bunnies – seeing 'the animal question' in contemporary art*, Wolfe pone domande importanti sulle

[10] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, London e Minneapolis 2010, pp. 99-100.
[11] Ivi, p. 47.
[12] Ivi, p. xv.

specifiche strategie artistiche a disposizione del rappresentare una posizione postumana vera e propria[13]. Focalizzandosi sull'importanza della materialità, Wolfe discute l'inerente posizione umanista codificata nella costruzione pittorica della prospettiva centrale rinascimentale – la situazione panottica dello spettatore, Wolfe suggerisce, non può essere postumana in quanto pone la visione umana al centro dell'universo come forza soggettivante, creatrice, e manipolatrice. Da questa prospettiva le illustrazioni di abusi sugli animali su carta e tela eseguite da Coe non sarebbero quindi essenzialmente postumane a causa della materialità e della strutturazione della materialità che le costituisce – questo a dispetto del fatto che le immagini di Coe sono incessantemente e unicamente prodotte per dare una voce e una presenza visiva alla sofferenza animale che viene sistematicamente cancellata dai processi di consumo capitalista. La prospettiva di Wolfe giudica la teatralità melodrammatica che contraddistingue il realismo dell'artista come forza riduttrice dell'animale attraverso l'assimilazione dello stesso nel medium della pittura: la piatta orizzontalità della carta sulla quale l'immagine viene iscritta[14]. A Coe, Wolfe contrappone quale esempio più calzante dell'arte nel postumano i progetti transgenici di Eduardo Kac, che coinvolgono tecnologie contemporanee, rinunciano ai tradizionali modelli rappresentativi umanistici, e capitalizzano sul potenziale discorsivo che produce nuove prospettive.

Eduardo Kac, *GFP Bunny, multimedia project*, 2000
© Kac - Courtesy of the artist.

Nel 2000 Kac rapidamente raggiunse fama internazionale con *GFP Bunny,* un progetto multimediale basato sull'introduzione di una proteina fluorescente verde estratta da una medusa e inserita nel codice genetico di un coniglio albino. L'animale ibrido risultante dalla manipolazione genetica provocò clamore e scandalo risvegliando le ataviche paure che ancora oggi circondano la separazione dei concetti di natura e cultura. *GFP Buny* rivelò il persistente stato di ansietà storicamente assegnato al mostruoso, al chimerico e al liminale – quello che è impossibile da categorizzare in maniera definitiva e che quindi porta con sé la promessa del disordine, dell'indomabilità e della contaminazione. Kac creò un'incarnazione dell''altro' nel quale l'animale e l'umano vacillano in modalità simboliche. Cosa ci spaventa? Cosa provoca ansia? E quali sono i parametri

[13] Ivi, p. 95.
[14] Ivi, p. 97.

impliciti di normalità che ciecamente seguiamo nelle nostre scelte quotidiane? Wolfe sostiene che la virtuale decorporeizzazione dell'artista, del pubblico e dell'animale in questo progetto propongono un paradigma nel quale «l'arte ha l'obbligo di renderci coscienti di quello che fermamente rimane al di la della nostra percezione visiva ma che allo stesso tempo ci coinvolge direttamente»[15]. Ed è effettivamente fra la triangolazione di vecchi e nuovi concetti di visibilità, materialità ed etica che in questo momento si sviluppa il punto di crisi fra *Animal Studies* e postumanismo.

Parlare di arte contemporanea nel contesto degli *Animal Studies* non è cosa facile. Gli ultimi dieci anni hanno visto una grossa crescita della compagine 'vegana' e dei 'diritti degli animali' che ha monopolizzato i discorsi della disciplina accademica. Come ho già sostenuto in passato nel mio *Animal Studies: Elephants in the Room*, le posizioni etiche di entrambi i campi, veganismo e diritti degli animali, sono basate su obsolete nozioni di «visibilità e testimonianza» che non possono integrarsi con l'agenda postumana[16]. L'etica vegana è ancorata a concetti di consumo prettamente locali – il mangiare o il non mangiare il corpo animale costituisce la base etica sulla quale l'individuo è, più o meno, colpevole della morte dell'animale stesso. Paradossalmente, la morte animale causata dai processi agricoli, specialmente quelli necessari per la produzione di prodotti vegani, non sembra perturbare queste rubriche etiche – la morte che conta è quella visibile a scala locale, nel piatto, o nel vestiario. In una maniera analoga, il movimento dei 'diritti degli animali' si scaglia regolarmente contro ogni esibizione di animali vivi o morti nell'arte contemporanea, come se uno squalo in una vasca di vetro rappresentasse l'apice della distruzione animale e ambientale causata ogni minuto su scala planetaria. Il problema in entrambi i casi è un problema di priorità, non di errata valorizzazione della vita animale. Ma allo stesso tempo questi approcci provocano enormi limitazioni per quel che riguarda un discorso serio e professionale a livello accademico di un soggetto come la presenza animale nell'arte. Questo è uno degli ostacoli correntemente insormontabili che coinvolge entrambi in relazione al postumanismo e allo specismo: per quanto vegani e difensori dei diritti degli animali si proclamino anti-specisti, la loro priorità è sempre diretta al mammifero – e quindi ripropongono schemi antropocentrici che il postumanismo non può tollerare. Le posizioni filosofiche vegane e dei difensori dei diritti degli animali sono obsolete e non possono essere usate come nuove traiettorie di revisione nei rapporti fra uomo e animale nel contesto della contemporanea crisi planetaria – il problema essenziale è quello di capire come i valori di questi importanti gruppi possano essere inseriti nei discorsi artistici e filosofici postumani in maniera tale che questi non soffochino la libertà di pensiero intrinseca alla filosofia e all'arte.

[15] Ivi, p. 104. Qui viene citato E. Kac, *Telepresence and Bio Art: Networking Humans, Rabbits and Robots*, Ann Arbor 2005, p. 236.
[16] G. Aloi, *Animal Studies: Elephants in the Room*, «Antennae: The Journal of Nature in Visual Culture», standalone special editorial, 2015 <http://www.antennae.org.uk/back-issues-2015/4589877799>.

Per meglio comprendere l'importanza di questa crisi nel contesto artistico è necessario ritornare all'arte classica del Rinascimento, e più specificamente a un'analisi della materialità del pigmento in relazione al capitale semantico che esso contiene. Come precedentemente illustrato, la materialità del pigmento nell'arte classica è soggetta a un processo di transustanziazione che reprime l'origine materiale, privilegiando l'abilità plastica del materiale di performare il mimetico. Quello che effettivamente conta a livello significativo non è la provenienza o le connessioni culturali che caratterizzano il materiale, ma la sua abilità di diventare simbolo. Dietro questo essenziale processo di occultamento si trova una miriade di materialità animali (e vegetali) che non giocano alcun ruolo nel processo semantico dell'opera. Nessuno (inclusi i vegani e i difensori dei diritti degli animali) ammira un dipinto di Leonardo o Tiziano considerando il significato dei resti animali che sono stati polverizzati e amalgamati nella superfice della tela. Il sacrificio animale all'interno delle economie della pittura classica è quindi un veicolo monopolizzato da un approccio antropocentrico in cui la natura è puramente risorsa funzionale. Le varie materialità non-umane utilizzate nella pittura sono assorbite e sintetizzate nella parola 'olio'. È così che l'uso della cocciniglia (Kermes vermilio e Kerria lacca) per la produzione delle tonalità rosse non ha alcun riscontro nel significato dell'opera[17], come del resto vale per Purpura patual e Purpura capillus, il mollusco essenziale per la produzione economica dei toni viola: per estrarre 1.4 grammi di tintura pura è necessaria la morte di 12.000 molluschi[18]. Rimangono relegati nel silenzio interpretativo dell'arte classica anche le uova usate regolarmente per la legatura del pigmento per rallentare i tempi di asciugatura del colore. Così come gli estratti gelatinosi ottenuti dalla vescica dello storione, o la colla di pesce[19], e i conigli usati per la produzione della colla necessaria per preparare la tela, e, per buona misura, sembra giusto anche ricordare

Leonardo da Vinci, *Ginevra de' Benci*, c. 1474/1478. Oil on panel (Image in public domain. Courtesy of the National Gallery of Washington DC).

[17] A. H. Church, *The Chemistry of Prints and Paintings*, London 1901, p.185.
[18] Cfr. P. Friedlander, *Uber den Farbstoff des antiken Purpurs aus Murex brandaris*, «Berichte der Deutschen Chemische Gesellschaft», XLII, 1909, pp. 765-70.
[19] J. Elkins, *What Painting Is*, Abingdon 2000, p. 18.

gli innumerevoli mammiferi come cinghiali, scoiattoli, cavalli, e tassi che sono necessari per la produzione dei pennelli di diverse gradazioni e che sono sempre e convenientemente dimenticati.

È importante chiarire che considerare la materialità animale incorporata in tutti i dipinti del periodo classico come significante nel messaggio dell'opera d'arte risulterebbe in puerilità – i dipinti dell'arte classica non furono né concepiti né eseguiti in questi termini. Ma allo stesso tempo è importante considerare l'importanza della morte animale nell'arte per due principali ragioni: la morte animale incorporata nell'arte classica ci permette di meglio apprezzare l'importanza della nuova direzione presa dall'arte contemporanea nei confronti della materialità. E ci permette anche di modulare i parametri di un'eticità postumana nell'arte in maniera più oculata di quella reazionaria perpetrata dalle prospettive vegane e dei difensori dei diritti degli animali.

Diventa a questo punto anche importante considerare che per circa cinquecento anni l'arte classica ha impostato e definito le coordinate interpretative nell'arte in maniera tale che, anche nell'ambito della rivoluzione percettiva iniziata dall'impressionismo e proseguita dalle avanguardie del primo Novecento, il pigmento rimane confinato nella posizione di veicolo neutrale. Questa condizione ci pone di fronte alla pressante domanda relativa agli ultimi risvolti del postumano e alla necessità di misurarci con le dimensioni di invisibilità e visibilità che caratterizzano le relazioni uomo-animale, invece di focalizzarci su dei regimi di visualità sostenuti da concetti puramente umanisti. A che punto diventa possibile recuperare la materialità animale nell'opera d'arte al di là della condizione di veicolo muto? Qual è il significato di questa operazione? E quanta importanza ricopre la presenza animale visibile e invisibile nell'opera d'arte contemporanea?

Una delle risposte più produttive a queste domande è situata nella convinzione che il trattamento della materialità animale nell'arte classica sia il risultato di un approccio antropocentrico definito dal patriarcato sociale e quindi delimitato da specifici interessi e priorità di un ottica umanista ormai obsoleta. Il processo interpretativo nel postumano diventa quindi problematizzato da un'incentivata forma di libertà interpretativa nello spettatore che si trova a dover negoziare nuove dimensioni dell''essere-con'. Esplorare la materialità al di là delle imposizioni del passato è uno dei più importanti risvolti della rivoluzione postumana che ancora deve prendere piede e svilupparsi nel suo potenziale. Questa potenzialità allinea il postumano con altre correnti filosofiche recenti, come l'*Object Oriented Ontology,* il *New Materialism*, e lo *Speculative Realism* e con i discorsi olistici caratteristici dell'Antropocene. È importante ricordare che stiamo attualmente attraversando un periodo storico unico per quel che riguarda la collusione di crisi ambientali, energetiche, politiche, e finanziarie. La sinergia con la quale disastri ambientali e finanziari si alternano nella definizione di uno scenario apocalittico e imminente sta profondamente alternando le priorità di artisti e filosofi nella certezza che molto di quello sul quale la civilizzazione umana è fondata sia essenzialmente non sostenibile *ad infinitum*.

Un numero crescente di artisti si misura con questa nuova dimensione della materialità nei processi artistici. La rappresentazione animale nell'arte ha subito notevoli cambiamenti negli ultimi trent'anni. Come ben evidenziato nell'ormai datato *The Postmodern Animal* di Steve Baker (pubblicato nel 2000), l'animale nel postmodernismo emerse come un'entità recalcitrante e non addomesticabile[20]. L'animale del postmodernismo era frammentato, incongruo, spettrale, e disorientante. La materialità che lo contraddistingueva era abrasiva, scientificamente incorretta, ed esteticamente grottesca. Ma allo stesso tempo le varie incarnazioni dell'animale postmoderno – fra le quali quelle di Olly and Suzy, John Isaacs, Thomas Grunfeld, Edwina Ashton, e molti altri – per quanto instaurando un rapporto serio e non necessariamente simbolico con la rappresentazione animale, presentavano un intrinseco limite epistemico dal carattere prettamente postmoderno e non particolarmente postumano: il desiderio di visualizzare l'impossibilità dell'utopia modernista per smantellare la visione borghese dell'animale retoricamente incorniciato come trofeo o simbolo drammatizzato delle vicissitudini umane. Confondere in maniera deliberata la materialità di un oggetto con un altro e soppiantare il realismo della tassidermia con un approccio iconoclastico, risultano oggi come classiche strategie postmoderne strutturate da un cinico sarcasmo e una disillusione per un mondo che costantemente promette e non mantiene.

È così che la denuncia del postmoderno viene seguita dall'attivismo e dal positivismo di uno scenario contemporaneo degli ultimi dieci anni che presenta un approccio molto più attento alla materialità dell'opera d'arte. Uno scenario che si erge sui discorsi postumani non semplicemente per evidenziare quello che è sbagliato nella storicità del rapporto uomo/natura, ma per suggerire nuove opportunità relazionali spesso connesse al di fuori dello spazio espositivo. È in questo senso che l'attenzione si è più recentemente spostata dall'animale per sé, l'iniziale interesse degli *Animal Studies*, verso una concezione olistica dove uomo, animale e ambiente si ritrovano connessi in un divenire che supera i parametri dello zoocentrismo che al momento sembra ancora dominare i discorsi degli *Animal Studies*.

Gli artisti contemporanei coinvolti in questo nuovo dialogo stanno attraversando una fase critica nei confronti sia del loro approccio concettuale che di quello metodologico. Concettualmente, molti artisti sentono un dovere di produrre arte che coinvolge la dimensione postumana in modo da rendere lo spettatore cosciente e partecipante in discorsi contemporanei sull'ambiente, il non-umano, e l'urgenza con la quale nuove prospettive sono necessarie per cambiare, se possibile, il corso del degrado ambientale e l'attuazione della sesta estinzione di massa. Gli artisti coinvolti nel postumano sono molto più interessati alla realtà locale di quelli del periodo postmoderno. Ma ciò non significa che l'interesse per la scala globale sia di minor rilievo – quello che è più interessante è la relatività fra il locale e il globale, il micro e il macro, la

[20] S. Baker, *The Postmodern Animal*, London 2000.

possibilità di visualizzare ciò che è fisicamente impossibile vedere, o che può essere comunicato solo attraverso grafici e accumulazioni di dati prodotti dalle istituzioni.

Artisti come Pierre Huyghe, Philippe Parreno, Mark Dion, Ben Rivers, Andrew Yang, Suzanne Anker, Cole Swanson, Céleste Boursier-Mougenot, Bryndis Snæbjörnsdóttir e Mark Wilson, e Jonathon Keats sembrano dedicare molto più interesse alle materialità coinvolte nei propri progetti, se paragonati alle estemporanee gestualità di mancanza di rispetto del postmodernismo. La mancanza di attenzione, la deliberata sbadatezza del postmoderno, rappresentava una mancanza di interesse per la metodologia, l'applicazione, lo studio e la devozione a una specifica materialità – il rifiuto del virtuosismo tecnico tipico degli anni Ottanta e Novanta sembra ora essersi dissipato per via dell'impellente necessità di essere più che mai connessi e attenti alle realtà culturali, sociali e ambientali che ci circondano. È anche in questa dimensione che emerge la *BioArt* – la forma d'arte che si situa in maniera provocatoria nel laboratorio scientifico per produrre nuove visioni di un futuro sempre meno definite dalla rigidità istituzionale, il passato patriarcale e la limitazione metodologica. In questo contesto, il processo diventa parte essenziale del lavoro in sé – a volte il processo stesso è l'opera, oppure rimane visibile nel contesto espositivo finale per riposizionare lo spettatore nel filone di pensiero generatore dell'opera stessa. Il *Processo Grottesco* di Thomas Demand, in esposizione alla Fondazione Prada di Milano, è un esempio fra molti della nuova dimensione concettuale che incorpora il processo nell'opera finale in una maniera che conferisce potere interpretativo allo spettatore. Ma in maniera più generale è anche possibile osservare un cambiamento di tendenza riguardo la temporalità – un risvolto sicuramente connesso all'importanza che la materialità ricopre nel momento contemporaneo. Mentre la velocità alla quale la quotidianità si consuma continua a incrementare, l'arte coinvolta in discorsi postumani sembra deliberatamente volerci rallentare proponendo delle modalità di attenzione che sorpassano il contemplativo e che richiedono un'immersione più profonda e integrata nella dimensione culturale.

L'arte contemporanea del postumano diventa così un laboratorio nel quale si pensa, si scopre, e si impara, in modi non classicamente didattici, a mediare gli incontri con il non-umano, con la tecnologia, con l'ambiente e con la posizione interconnessa a questi che la condizione umana nel nuovo, e forse ultimo millennio ci propone.

Giovanni Aloi, School of the Art Institute of Chicago
✉ galoi@saic.edu

Articoli/5

Digital Death
Una morte postumana?

Davide Sisto

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 26/07/2016. Accettato il 17/12/2016

This paper analyzes the concept of Digital Death as related to post-humanism. In the first part, the article highlights the features of the dialectic between life and death and how said dialectic is changed by the spread of digital culture. In the second part, it dwells on some digital devices aimed at dissociating electronic identity from biological existence, so as to reach a form of immortality. In opposition to these devices, we find social networks, with their intersubjective nature that, as it updates the philosophical concept of *Geisterwelt*, brings death back at the core of life. In the third and last part, the paper compares digital devices and social networks, underlining the difference between those who want to remove death from life and those who want to preserve the educational role of death in our life.

***

1. Introduzione. La cultura digitale tra la vita e la morte

Per Georg Simmel vi è, in ogni epoca storica, un intimo rapporto di interazione tra la cultura della vita interiore e il significato che questa attribuisce alla morte: «Come concepiamo la vita e come concepiamo la morte sono soltanto due aspetti di un atteggiamento di fondo unitario»[1]. Sulla scia di una tradizione filosofica il cui culmine è rappresentato dalla *Naturphilosophie* schellinghiana del XIX secolo, Simmel giustifica questo rapporto di interazione evidenziando l'infecondità di un pensiero che tiene la vita distinta dalla morte. Egli ritiene, cioè, fuorviante concludere dall'osservazione delle continue metamorfosi temporali della vita, la quale incrementa se stessa man mano che il tempo trascorre, che vi sia una differenza radicale tra vivere e morire, come pensano coloro i quali attribuiscono la felicità umana a un'esistenza *ante mortem* (a partire dalla tradizione epicurea) o, in alternativa, a un'esistenza *post mortem* (a partire dalla tradizione socratico-platonica). Se infatti siamo tentati di affermare il differimento totale della vita dalla condizione di morte osservando gli istanti in cui essa raggiunge

[1] G. Simmel, *Metafisica della morte e altri scritti*, Milano 2012, p. 9.

il punto massimo del suo sviluppo, ci rendiamo conto – d'altra parte – che il successivo passaggio da questo punto massimo a una graduale regressione, aspetto che le è endemico, testimonia il legame indissolubile al suo interno tra il *progredire* e il *regredire*, dunque l'intersezione costante tra il vivere e il morire.

Non si può, in altre parole, accettare una 'teoria digitale' della morte, in base alla quale si passa improvvisamente dall'essere *in toto* vivi all'essere *in toto* morti. Si deve, piuttosto, ammettere la presenza di gradi *processuali* di vita che, nel garantire il *continuum* tra il vivere e il morire, ci rendono consapevoli che la nostra esistenza è stratificata, per cui in alcuni momenti siamo più vivi che in altri[2]. *Condannati a essere* solo *vitali*. A tutti i viventi, nessuno escluso, sembra imposta a partire dall'istante della nascita la *condanna* – N.B.: un obbligo che non include libertà di scelta – a essere *soltanto* ciò che sono: vale a dire, organismi che *muoiono mentre vivono*, consapevoli quindi di non disporre delle tutele necessarie per riuscire a vivere a tempo indeterminato, a vivere senza morire. Non è pensabile, in definitiva, una forma di vita che non includa in sé la morte, sia come elemento che ne definisce ogni tappa di sviluppo sia come suo punto di arrivo ultimo[3].

Ma cosa succede quando la tecnologia e la cultura digitale si introducono nell'esistenza quotidiana dei singoli individui, frapponendo automatismi 'virtuali' tra il vivere e il morire 'naturali'? Il rapporto di interazione tra la cultura della vita interiore e il significato che questa attribuisce alla morte subisce, oggi, profonde trasformazioni rispetto ai secoli passati, sia a causa di innovazioni tecno-scientifiche, le quali spingono l'umanità a sopperire sempre di più alle proprie carenze organiche con innesti artificiali, sia per lo sviluppo di una cultura informatica e digitale che pone all'attenzione di ogni individuo un problema di non poco conto in riferimento al fine vita: la sopravvivenza del proprio profilo 'virtuale' a quello 'carnale', condannato a essere *soltanto* vitale. L'inclusione della morte nella vita diventa – in altre parole – problematica, a causa dei mutamenti a cui viene sottoposto l'umano nel momento in cui il rapporto tra artificiale e naturale, virtuale e reale cambia pelle con il progresso tecnologico, scientifico e informatico. Tali mutamenti coinvolgono tanto il singolo individuo, durante la propria vita e – paradossalmente – *dopo* la propria morte, quanto le sue relazioni all'interno dello spazio pubblico condiviso.

Proprio qui si innestano gli studi internazionali sulla cosiddetta *Digital Death*, un campo di ricerca interdisciplinare, ancora poco sviluppato in Italia, almeno dal punto di vista filosofico, che coinvolge *in primis* coloro i quali si occupano di *Death Studies*, quindi di studi relativi al tema della morte da punti

[2] Cfr. G. Brown, *Una vita senza fine? Invecchiamento, morte, immortalità*, Milano 2009, pp. 5-6. A proposito delle diverse interpretazioni relative al legame tra vita e morte, si veda il mio *Narrare la morte. Dal romanticismo al post-umano*, Pisa 2013.

[3] «Che la si chiami o meno evoluzione e qualunque sia la spiegazione per la quale si opta, la successione storica di organismi a partire da quella che si chiama oggi l'evoluzione chimica prebiotica, è una successione di viventi condannati a essere solo vitali, a vivere cioè, ma senza garanzie di riuscirci totalmente. La morte è nella vita, e di questo la malattia è il segno», G. Canguilhem, *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Torino 2007, p. 21.

di vista sia scientifici sia umanistici. Con il termine 'morte digitale' si intende solitamente l'insieme delle questioni che riguardano – in primo luogo – i modi in cui è cambiato il rapporto tra il singolo individuo e il fine vita a causa dello sviluppo delle nuove tecnologie informatiche e mediatiche, a partire soprattutto dalla diffusione popolare di Internet. E, in secondo luogo, le conseguenze che ne derivano per quanto concerne la costruzione della propria identità personale e il suo legame con la memoria in seguito alla morte di sé o di un altro individuo.

Detto in termini più semplici: chi studia la *Digital Death* cerca di comprendere cosa capita, dopo la mia morte, ai dati che ho immesso in Rete e quanto tali dati incidano sul rapporto tra lo spazio pubblico e il tema del fine vita. Tre i problemi specifici su cui si concentrano solitamente gli studiosi della *Digital Death*:

1) le conseguenze che la morte di un singolo individuo produce all'interno della realtà digitale e, quindi, nella vita 'reale' di chi soffre la perdita e il lutto;

2) le conseguenze che la perdita di oggetti e informazioni digitali personali producono all'interno della realtà fisica di un singolo individuo. In altre parole, gli effetti di una perdita definitiva di informazioni, fotografie, messaggi, quando si rompe il proprio computer (o viene perduto o rubato) e non vi è modo di recuperarne il contenuto;

3) l'inedito significato che assume il concetto di immortalità in relazione tanto al singolo individuo quanto agli oggetti e alle informazioni digitali personali[4].

Ora, nelle pagine che seguono analizzerò, innanzitutto, alcune problematiche legate alla *Digital Death*, come – per esempio – la difficoltà odierna di distinguere i vivi dai morti e di accettare la fine biologica della vita, a causa di un radicale processo di *de-materializzazione* determinato dalle nuove forme di virtualità create dal web. Metterò, quindi, in luce il suo legame con il tema del postumano,

[4] Per un primo approccio al tema della *Digital Death* consiglio soprattutto i 'classici' E. Carroll, J. Romano, *Your Digital Afterlife. When Facebook, Flickr and Twitter Are Your Estate, What's Your Legacy?*, Berkeley (CA) 2011, e C.M. Moreman, A.D. Lewis (a cura di), *Digital Death: Mortality and Beyond in the Online Age*, Praeger 2014. Si vedano, inoltre, J. Van Dijck, *Mediated Memories in the Digital Age*, Redwood City (CA) 2007; J. Garde-Hansen, A. Hoskins, A. Reading (a cura di), *Save As… Digital Memories*, New York 2009; V. Mayer-Schönberger, *Delete. Il diritto all'oblio nell'era digitale*, Milano 2010; S. Turkle, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Torino 2012; A. Keen, *Vertigine digitale. Fragilità e disorientamento da social media*, Milano 2013; B.-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma 2015. Ma le pubblicazioni sul tema sono sempre più numerose; consiglio pertanto il sito http://www.digitaldeath.eu/, il quale raccoglie alcune delle più importanti pubblicazioni in merito a livello internazionale. In Italia il sottoscritto è tra i primi studiosi a occuparsi della *Digital Death* da un punto di vista prevalentemente filosofico. Si vedano, a proposito, i seguenti saggi: D. Sisto, *Dallo scheletro digitale all'uomo artificiale: il post-umano e la strategia contro la morte,* «La società degli individui», XIX, 2016, 55, pp. 57-70; Id., *Digital Death: Come si narra la morte con l'avvento del web*, «Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», IX, 2016, 2, pp. 29-48; Id., *La morte ai tempi di Facebook: i cambiamenti digitali del fine vita*, «Rivista Italiana di Cure Palliative», in uscita.

soprattutto con quelle teorie del postumano che identificano la morte con la corporeità e che, rifiutando il tradizionale concetto di immortalità ultraterrena, mirano invece a realizzare concretamente l'immortalità terrena. L'uomo tenta di diventare 'postumano' nel senso che cerca concretamente, attraverso gli strumenti tecnologici a disposizione, di superare la propria mortalità e di sopravvivere a se stesso, partendo dal presupposto che potente è colui che sopravvive per sempre. Ma è veramente un bene per l'uomo porsi tale obiettivo? Lo vedremo attraverso l'analisi di alcuni casi di *Digital Death* e, quindi, nelle conclusioni.

2. Presenti nell'assenza: il paradosso dei morti

I tre problemi summenzionati relativi alla *Digital Death* tengono conto di quelle che sono le caratteristiche peculiari della cultura digitale e, in particolare, del web.

Se dovessimo spiegare, a primo acchito, qual è la funzionalità propria del web dal punto di vista di chi ne fa quotidianamente uso, diremmo subito che esso è lo strumento – in apparenza immateriale – con cui ciascuno veicola costantemente la propria presenza. *Essere presenti* è l'elemento cardine della Rete, come ben sappiamo quando usiamo i *social network*, quando giriamo videoclip, poi pubblicati e diffusi – per esempio – su Youtube, quando creiamo un nostro blog personale o quando ancor più banalmente commentiamo sul forum di qualche sito. *Presenza*: il fatto che una persona si trovi in un luogo o assista, intervenga, partecipi a qualcosa. Quella digitale pare essere una presenza a tempo indeterminato, senza pause, in quanto lascia una 'traccia' che difficilmente scompare dalla Rete, per cui si ha l'impressione di trovarci sempre al suo interno, assistendo, intervenendo e partecipando a qualcosa. Proprio la costanza di tale presenza determina una sorta di *paralisi* del tempo presente. Ogni nostra traccia sembra sia messa sotto vetro, tenuta lontana dall'incessante processualità della vita, tra le sue progressioni e le sue regressioni, dunque trasformata in un istante statico e perennemente *lì*, dinanzi ai nostri occhi sugli schermi dei computer. Un esempio a caso: se mi reco spesso sul diario Facebook di una persona che ne fa un uso molto parco e che quindi non aggiorna costantemente le proprie fotografie, può facilmente capitare che – qualora non la incontrassi mai nella realtà non virtuale – le attribuisca mentalmente sempre la stessa identica immagine, la quale corrisponde a quella delle fotografie *online*. Sfuggono, cioè, alla nostra mente le metamorfosi temporali a cui siamo, *volens nolens*, tutti quanti sottoposti al di fuori di Internet. Di ciascuna persona di cui compare un'immagine all'interno del web posso pensare – in altre parole – che sia *eternamente* così come compare in quell'immagine.

Torneremo a breve sul rapporto tra presenza e cultura digitale, quindi sulla dialettica tra reale e virtuale. Per ora, teniamo conto di questo: presenza costante e paralisi temporale sono due aspetti che si scontrano violentemente con le caratteristiche proprie della morte, vale a dire l'assenza irrevocabile e il presente che svanisce nel passato. La Rete stabilisce, cioè, un cortocircuito

piuttosto singolare tra la presenza costante e l'assenza irrevocabile, aggirando l'ostacolo dell'interruzione del fluire vitale. Ma lo fa perché, come sottolinea Thomas Macho, di fatto «lo statuto dei morti è un paradosso. L'incarnazione della presenza di un assente», per cui i morti sono sempre assenti ma presenti o, meglio, presenti nell'assenza[5]. Questo paradosso emerge per esempio, come nota Hans Belting, nell'uso occidentale di porre una fotografia del morto – meglio, la migliore fotografia a nostra disposizione – *sopra* la sua tomba: si vuole, in tal modo, fornire simbolicamente di un 'corpo immortale' la persona deceduta, di modo che i vivi dimentichino in tutta fretta il processo di lenta decomposizione a cui si sottopone il suo 'corpo mortale', oramai privo di vita, *dentro* la tomba. Quella fotografia, in altre parole, assorbe in sé l'esistenza – perduta – della persona morta e ci permette di mentire a noi stessi: la nostra mente associa infatti, *per sempre*, a chi non è più con noi un'immagine serena e solare, *piena di vita*, tenendo alla larga il pensiero doloroso di quel corpo familiare che, lontano dal nostro sguardo, non può che disfarsi progressivamente[6].

Il cortocircuito paradossale tra la presenza costante e l'assenza irrevocabile è, alla luce dell'osservazione di Belting, già presente quindi nelle fotografie. Ma chi, di fatto, si stupisce ancora dello strettissimo legame tra l'immagine analogica e la morte? Susan Sontag definisce, per esempio, la fotografia come

> l'inventario della mortalità. Basta un movimento del dito per conferire a un momento un'ironia postuma. Le fotografie mostrano persone che sono irrefutabilmente *lì* e a un'età specifica della loro vita; raggruppano individui e cose che un attimo dopo si sono già dispersi, sono cambiati, hanno continuato a seguire i loro singoli destini […]. Le fotografie proclamano l'innocenza e la vulnerabilità di vite che si avviano alla distruzione e questo legame tra fotografia e morte permea tutti i ritratti fotografici[7].

Roland Barthes, a sua volta, considera i fotografi come veri e propri «agenti della Morte»: preso atto della rimozione della morte dallo spazio pubblico all'interno di cui noi viviamo e della sua graduale uscita dal territorio simbolico della religione nel corso del Novecento, Barthes vede la morte ricollocarsi proprio

> nell'immagine che produce la Morte volendo conservare la vita […]. Contemporanea della regressione dei riti, la Fotografia potrebbe forse corrispondere all'irruzione, nella nostra società moderna, di una Morte asimbolica […] una specie

[5] T. Macho, *Immagini e morte. Il tempo della fotografia*, trad. it. di A. Lucci, in *Ermeneutica del morire. La morte nell'epoca della cultura digitale*, a cura di D. Sisto, «Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», IX, 2016, 2, p. 16.
[6] Cfr. H. Belting, *Antropologia delle immagini*, Roma 2011, pp. 174-175. Per quanto riguarda il legame tra la fotografia e il 'corpo immortale', sono fondamentali le osservazioni di Günther Anders, il quale coglie nel meccanismo dell'*immortalare*, tipico dell'immagine fotografica e cinematografica, il desiderio umano di superare la propria vergogna prometeica nei confronti della corporeità mortale. Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino 2007, soprattutto pp. 55 ss.
[7] S. Sontag, *Sulla fotografia. Realtà e immagine nella nostra società*, Torino 1977, p. 62.

di repentino tuffo nella Morte letterale. *La Vita/la Morte*: il paradigma si riduce a un semplice scatto: quello che separa la posa iniziale dal rettangolo di carta finale[8].

Questa irruzione della morte asimbolica, la quale occupa il posto socio-culturale lasciato vacante da quella simbolica, dipende dal fatto che l'immagine fotografica è – lo sottolinea bene Jacques Derrida – «un'immagine vivente della vita» o, meglio, «un'immagine che ruba il punto di vista alla vita»[9]; come dimostra la sostituzione del corpo in putrefazione, dentro la tomba, con il corpo *immortalato* nell'immagine fotografica, sopra la tomba. Lo stesso Belting sottolinea la dipendenza diretta della produzione di immagini fotografiche dall'aspetto spaventoso per eccellenza dell'esperienza di morte: vale a dire, la metamorfosi del nostro corpo vivente in un'immagine muta e inerme[10].

La cultura digitale, sulla base di quanto appena detto, rappresenta il passaggio successivo rispetto alla fotografia analogica: intensifica e rende ancor più evidente il paradosso dello statuto dei morti, quindi l'incarnazione della presenza di un assente. La cultura digitale, paralizzando la presenza, incrementa il furto alla vita del suo punto di vista, dunque la sostituzione dell'immagine al corpo fisico biodegradabile. Ciò è dovuto al fatto che l'immagine digitale, rispetto a quella analogica, può essere interpretata come una specie di «'corpo-*sottile*', entità ibrida oggetto-immagine, e la sua apparenza, il suo esistere-come immagine è per essenza interattiva»[11]. Proprio per tale ragione, come evidenzia John Durham Peters, nel web è tanto *facile* mescolarci con tracce comunicabili dei morti, la cui presenza spettrale aleggia in Rete sia in forma scritta sia in forma visiva e audiovisiva, quanto – al tempo stesso – è *difficile* distinguere la comunicazione a distanza dalla comunicazione con i morti[12]. Il web sfida quotidianamente la morte con la costante presenza dell'assente, presenza che – di fatto – è il fondamento primo della sua produzione di informazioni, dal momento che ogni dato creato e immesso nel web è finalizzato alla guerra contro l'oblio, quindi – in un certo senso – al superamento della morte. Uno studioso delle nuove tecnologie come Vilém Flusser, già nel 1985, in un'epoca in cui il web era tutt'altro che diffuso capillarmente nel mondo, osservava che «la vera intenzione nascosta nella telematica è di renderci immortali»[13], in quanto tecnica studiata per immagazzinare in memorie apparentemente immortali, poiché non sottoposte all'usura del tempo come succede invece al bronzo e al marmo, tutte le informazioni che produciamo. Le immagini telematiche sono delle specie di

[8] R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Torino 1980, p. 93.
[9] J. Derrida, B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, Milano 1997, p. 47.
[10] H. Belting, *Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen*, in *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, a cura di C. von Barloewen, München 1996, p. 95. Cfr. a proposito del rapporto tra fotografia e immagine T. Macho, *Immagini e morte. Il tempo della fotografia*, cit.
[11] R. Diodato, *Estetica del virtuale*, Milano 2005, p. 75.
[12] Cfr. J.D. Peters, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication,* Chicago 1999, p. 149.
[13] V. Flusser, *Immagini. Come la tecnologia ha cambiato la nostra percezione del mondo*, Roma 2009, p. 149.

«dighe di sbarramento delle informazioni, che stanno al servizio della nostra immortalità»[14].

Troviamo conferma di ciò se riflettiamo sui mutamenti subìti dagli *oggetti* della memoria, nel corso dei secoli e, in ultimo, nel passaggio dall'epoca dell'analogico a quella del digitale. Numerosi sono gli studi etnografici e antropologici sulla particolare situazione simbolica che lega gli oggetti alla morte: «con la morte dell'uomo gli oggetti entrano in crisi: il soggetto muore con gli oggetti o continua a vivere in qualche modo in essi […] e gli oggetti muoiono o rischiano di morire con il soggetto»[15]. L'*appartenenza* dell'oggetto fisico, unico e raro, al singolo individuo fa sì che tale individuo estenda la propria personalità, dunque le proprie prerogative e il proprio modo di stare al mondo, all'oggetto. La *rarità* dell'oggetto e la sua durata, più o meno esigua, ha comportato per secoli una dialettica tra soggetto e oggetto fondata sull'irripetibile singolarità del rapporto e della presenza. Un'irripetibile singolarità che fa sedimentare una *storia* nell'oggetto, il quale diventa la *casa* in cui essa abita; consequenziale, pertanto, il fatto che la perdita sia legata a ciò che rimane e che – al tempo stesso – ciò che rimane non possa far altro che conservare a suo modo il perduto[16]. «Noi *cerchiamo* dappertutto l'assoluto, l'incondizionato – ci insegna d'altronde Novalis – *e troviamo sempre e soltanto cose*»[17].

La condanna a essere solo vitali si è sempre riflessa, in altre parole, all'interno della dialettica tra appartenenza e rarità, a fondamento del legame che unisce l'individuo ai suoi oggetti fisici, nonché nella relazione tra ciò che si perde e ciò che rimane. In alcuni casi l'attenzione per la rarità dell'oggetto e per la sua appartenenza esclusiva al soggetto morto spinge i familiari del deceduto a volersene sbarazzare, proprio perché ad esso si è estesa talmente la personalità di chi non c'è più da far sembrare irrispettoso il suo uso o tradita la sedimentazione della storia al suo interno. Nulla rimane di ciò che è perduto. Ma vi sono anche situazioni che, tenendo proprio conto dell'estensione della personalità soggettiva all'oggetto, vedono nella eredità familiare tanto il passaggio della morte, dunque la trasformazione di una singola vita in memoria sedimentata, quanto la sopravvivenza spirituale, che ha luogo appunto nel meccanismo di eredità e che giustifica la scoperta della cosa durante la ricerca dell'incondizionato.

La situazione con gli *oggetti digitali*, legati alla memoria, diviene molto più complessa, stravolgendo la dialettica tra il rimasto e il perduto. A differenza di quelli fisici che sono solitamente pezzi unici, esistenti in un unico posto, fragili,

[14] Ivi, p. 24.
[15] L.M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano 1982, p. 150.
[16] Cfr. W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, in *Opere complete. VI. Scritti 1934-1937*, Torino 2004, p. 345. A proposito della dialettica tra il perduto e il rimasto, si vedano S. E. Gray, *The Memory Remains: Visible Presences within the Network*, «Thanatos», III, 2014, 1, p. 128; D. L. Eng, D. Kazanjian, *Introduction: Mourning remains*, in *Loss. The Politics of Mourning*, a cura di D. L. Eng, D. Kazanjian, London 2003, p. 13.
[17] Novalis, *Polline*, in *Athenaeum 1798-1800. La rivista di August Wilhelm Schlegel e Friedrich Schlegel*, a cura di G. Cusatelli, Milano 2000, p. 49.

posseduti da una sola persona, sottoposti all'usura del tempo e la cui unicità è ciò che ne determina il valore intrinseco, 'storico', gli oggetti digitali non dispongono in alcun modo delle caratteristiche dell'unicità e della rarità. Essi si possono moltiplicare in copie infinite, conservate contemporaneamente da un numero infinito di persone. La loro ubiquità connaturata rende problematica ogni questione relativa alla proprietà, alla cura e alla conservazione. Soprattutto, sono i principali responsabili della *dissociazione* tra l'*esistenza biologica* di un individuo, unica e irripetibile, e la sua *identità elettronica*, diluita in mille formati e di per sé perdurante: la morte fisica, che ha luogo in un istante *eccezionale* ('che costituisce un'eccezione' rispetto a tutto ciò che l'ha preceduta e la segue), non coincide – in altre parole – con la sua morte digitale. La vita digitale sopravvive alla vita fisica, rimane in Rete, dispersa in una molteplicità di banche dati o custodita in più luoghi virtuali, in diverse rappresentazioni. La mancanza di forma fisica, tipica dell'oggetto digitale, fa sì che tutto ciò che in Rete riguarda la persona (dalle e-mail ai profili personali sui *social network*) continui a essere operativa oltre la morte dell'individuo. Ogni cosa prosegue come se la Rete fosse immune alla sua eccezionalità, rendendo problematica la sedimentazione della storia individuale[18].

Solo tenendo a mente questa differenza tra oggetto fisico e oggetto digitale, si può cominciare a comprendere in che senso è tanto facile mescolarci nel web con tracce comunicabili dei morti quanto è difficile distinguere la comunicazione a distanza con la comunicazione con il morto. E, dunque, a ragionare sul modo in cui la cultura digitale – a causa di una vera e propria ossessione per la presenza – si inserisca all'interno del rapporto di interazione tra la cultura della vita interiore e il significato che questa attribuisce alla morte, modificando – almeno in parte – la nostra condanna a essere 'soltanto' vitali.

3. Condivisione senza materia: sopravvivere a se stessi come spettri digitali

La dissociazione tra esistenza biologica e identità elettronica, così come si sviluppa a causa del diffondersi della cultura digitale e quindi della sovrapposizione di oggetti digitali a oggetti fisici, è senza dubbio una delle ragioni principali a fondamento dell'intensificarsi del paradosso proprio dello statuto dei morti – la costante e attiva presenza dell'assente.

Ora, gli studi internazionali sulla *Digital Death* si concentrano proprio sui differenti modi – alcuni voluti, altri no – che permettono all'identità elettronica di dissociarsi dall'esistenza biologica, sopravvivendole a tempo indeterminato ed eludendo l'eccezionalità della morte fisica.

Se è un fatto incontrovertibile che tutto ciò che in Rete riguarda la singola persona continui a essere operativo ben oltre la sua morte, allora non è utopico

[18] Per un'approfondita analisi della differenza tra l'oggetto fisico o analogico e l'oggetto digitale, si veda E. Carroll, J. Romano, *Your Digital Afterlife*, cit., pp. 10 ss.

credere che si possa – con le corrette accortezze – sopravvivere a se stessi, dematerializzati, sotto forma di *spettri digitali*. Lo pensano, per esempio, gli inventori di Eterni.me ed Eter9, due dispositivi molto discussi che mirano a contrapporre a quell'*interruzione* irrevocabile, che definisce il passaggio ultimo e definitivo dalla vita alla morte di un individuo psicofisico, un particolare *automatismo* ripetitivo. Questo, mettendo a frutto la facilità con cui nel web i vivi si mescolano con tracce comunicabili del morto e la contemporanea difficoltà di distinguere la comunicazione a distanza dalla comunicazione con il morto, rende concreta la finzione in base a cui è possibile tenere in vita una persona di fatto deceduta.

Eterni.me (http://eterni.me/) è, a mio avviso, il caso più interessante. Si tratta di una *startup* sviluppata all'interno del programma imprenditoriale del Mit di Boston (Mit Entrepreneurship Development Program), il cui obiettivo è inventare un modo per evitare di scomparire e di essere dimenticati, una volta deceduti. L'inventore del progetto, il programmatore rumeno Marius Ursache, coadiuvato da due informatici canadesi, Nicolas Lee e Rida Benjelloun, vuole propriamente sfruttare la dissociazione tra esistenza biologica e identità elettronica, facendo in modo che la nostra identità elettronica continui a vivere *concretamente* oltre il decesso dell'esistenza biologica. Il servizio funziona nel modo seguente: ci si iscrive gratuitamente e si comincia a fornire al suo database dati di sé, relativi soprattutto alle proprie passioni e abitudini condivise sul web. Si mettono a disposizione del software, in altre parole, i propri 'oggetti digitali': fotografie, messaggi, informazioni e opinioni accumulate – nel corso degli anni – all'interno dei *social network*, delle caselle di posta elettronica, dei blog, dei forum e così via. Il software ha il compito di sviluppare un servizio di *data mining*, un processo con cui estrarre i dati, analizzare tutto il materiale ricevuto e ricercare relazioni e *pattern* inediti, con l'obiettivo di progettare man mano un'identità virtuale fornita di senso e avente una struttura coerente. Viene composto, in altre parole, un *simulacro della persona vissuta* o, in altri termini, uno *spettro digitale* di ciò che siamo stati, utilizzando programmi capaci di comunicare imitando gli esseri umani (*chatbot*). Tale identità virtuale non è altro che una sorta di eredità interattiva, le cui peculiarità le permettono di comunicare 'dall'oltretomba' con le persone ancora in vita, mantenendo il più possibile intatta la personalità del defunto. Il progetto, che conta già oltre 30.000 iscritti, ha cominciato recentemente a prendere forma e si svilupperà, secondo gli intenti del suo ideatore, nel corso degli anni. Sebbene oggi sembri totalmente assurdo, verrà un giorno in cui il familiare o l'amico che ha patito un lutto potrà *chattare* con l'automatismo del defunto, ricreando nella realtà la situazione fantascientifica descritta nella puntata *Be right back* della serie televisiva inglese *Black Mirror*, nella quale una giovane ragazza, Martha, continua a comunicare

via computer con il fidanzato, Ash, nonostante la sua morte in un incidente stradale[19].

Eter9 (https://www.eter9.com/auth/login) è un progetto molto vicino a Eterni.me: esso predispone una bacheca simile a quella di Facebook, con l'intenzione di riuscire – sempre utilizzando le risorse del *data mining* – a elaborare tutto ciò che il singolo individuo mette in Rete e, quindi, a fare in modo che ci sia un automatismo che continui a farlo, quando il singolo non è effettivamente *online*. Così, essere vivi o essere morti conterà poco: c'è, comunque, un sistema informatico che continua a scrivere e a comunicare senza il bisogno della presenza fisica di una persona, della sua esistenza in atto.

Eterni.me ed Eter9 non sono le uniche invenzioni digitali che mirano ad aggirare la mortalità dell'esistenza biologica per mezzo dell'immortalità dell'identità elettronica. Lifenaut (https://www.lifenaut.com/), per esempio, allo stesso modo di Eter9, vuole creare cloni digitali degli esseri umani, quindi macchine capaci di pensare e agire come noi e, addirittura, al nostro posto. Sul sito web di Lifenaut è già ora possibile creare, gratuitamente, il proprio alter ego digitale: si carica la propria foto, si inseriscono video, immagini e altri documenti personali, e si risponde a circa cinquecento domande sulla propria personalità. Il risultato finale dovrebbe essere un *avatar* animato elettronicamente, con il nostro viso e capace di descrivere, attraverso un sintetizzatore vocale, alcuni eventi chiave della nostra vita.

Deathswitch, invece, è un automatismo che mira ad aggirare il carattere improvviso della morte, la quale porta via con sé, oltre al corpo del defunto, anche le *password* e i codici di accesso a molti dati personali inseriti nel web nel corso della vita, lasciando i colleghi di lavoro senza possibilità di accedere ai *file* su cui stavano lavorando o impedendo ai parenti di oscurare le pagine web personali del deceduto. Deathswitch, pertanto, è un dispositivo che consiste nell'invio regolare, via *mail*, della domanda 'Sei vivo?' a colui che usufruisce del servizio; se dopo vari tentativi il servizio non riceve risposta allora, ipotizzando la morte del fruitore, invierà automaticamente alle persone precedentemente selezionate i messaggi che egli aveva predefinito nell'ottica di un imminente o tardo decesso. Il servizio è disponibile in forma gratuita per l'invio di un solo messaggio a una sola persona, a pagamento per l'invio di decine di messaggi a un massimo di dieci persone.

A parte il caso specifico di Deathswitch che ha funzionalità e obiettivi piuttosto circoscritti, gli altri esempi menzionati, da Eterni.me a Lifenaut, sono accomunati dall'intento – più o meno dichiarato – di atrofizzare la presenza dell'assente, incarnata dal defunto, e di radicalizzare il furto alla vita del suo punto di vista. Ciò nell'ottica di una dissociazione effettiva e definitiva dell'identità elettronica dall'esistenza biologica, per raggiungere gli stessi obiettivi a cui mira

[19] Per un'analisi più approfondita di Eterni.me, nonché del suo modo di rendere reale la finzione narrativa di *Black Mirror*, si vedano D. Sisto, *Dallo scheletro digitale all'uomo artificiale: il post-umano e la strategia contro la morte,* cit.; Id., *Digital Death: Come si narra la morte con l'avvento del web*, cit.

la filosofia transumanista: il superamento della morte fisica e il conseguimento di una qualche forma di immortalità.

Tuttavia, nelle teorie dei principali esponenti del transumanesimo, da Nick Bostrom a Max More, da Aubrey de Grey a Raynold Kurzweil, si opta principalmente per una delle due alternative seguenti: o *potenziare* tecnologicamente il corpo di cui disponiamo fin dalla nascita, affinché si possa un giorno avere un corpo artificiale privo di elementi biologici (l'*homo cyborg* come punto di arrivo dello *human enhancement*), o predisporre un contenitore meccanico capace di inglobare in sé la mente e la coscienza, una volta che ci liberiamo concretamente del corpo fisico attraverso il suo deperimento. In altre parole, le teorie immortaliste del transumanesimo ritengono plausibile collegare il superamento della finitezza umana con la *trasformazione* della *materia* di cui è fatta la corporeità, a partire da una concezione dualistica della realtà evidentemente ingenua. *Homo cyborg* e il contenitore meccanico, all'interno di cui trasporre mente e coscienza, incarnano il desiderio di un prolungamento della vita dello *stesso* individuo fisico; non implicano, cioè, una dissociazione dell'individuo fisico dalla sua rappresentazione o dalla sua immagine né puntano nella direzione di una de-materializzazione individuale.

I dispositivi digitali descritti poco sopra, invece, mirano alla vita eterna senza alcun interesse per la materia o il contenitore fisico tramite cui raggiungerla e poi possederla. I loro esperimenti informatici poggiano le proprie fondamenta nel terreno ambiguo e dissestato del rapporto tra l'individuo in carne e ossa e il suo 'avatar', la sua 'clonazione' virtuale; sono interessati, cioè, al possibile sdoppiamento tra il piano reale e quello virtuale, nonché alle conseguenze che tale sdoppiamento produce nella nostra percezione e immaginazione, a partire dal legame particolare che la cultura digitale instaura con il concetto di presenza.

Teniamo a mente gli esempi che fa Merleau-Ponty, tratti proprio dall'esperienza del lutto, quando spiega – secondo la sua prospettiva fenomenologica – il legame particolare tra l'anosognosico e l'arto paralizzato:

> non comprendiamo l'assenza o la morte di un amico se non nel momento in cui ci attendiamo da lui una risposta e in cui sentiamo che non ve ne saranno più; così per non dover percepire questo silenzio, prima di tutto evitiamo di interrogare; ci teniamo lontani dalle ragioni della nostra vita in cui potremmo incontrare questo nulla, ma è quanto dire che le indoviniamo. Ugualmente, l'anosognosico mette fuori gioco il suo braccio paralizzato per non dover avvertire la sua menomazione, ma ciò significa che egli ne ha un sapere precosciente[20].

Per non dover percepire questo silenzio, prima di tutto evitiamo di interrogare. Proviamo, innanzitutto, ad applicare il meccanismo psicologico di consapevole o precosciente dissimulazione, che per Merleau-Ponty tocca tanto l'individuo in lutto quanto l'anosognosico, al legame tra esistenza biologica e identità elettronica e, successivamente, a porlo all'interno della dialettica tra presenza e

[20] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003, p. 129.

assenza del morto. Il rischio principale che si corre è la sua degenerazione in un inverso processo di *simulazione*: dalla domanda consapevolmente elusa, per non ricordare che non le corrisponde più nessuna risposta, alla morte negata, sebbene abbia effettivamente avuto luogo. Si finge, cioè, di avere ciò di cui non si è più in possesso, proprio perché consci che non vi è – appunto – più il possesso. Il web e la realtà virtuale facilitano, in altre parole, la rimozione e soddisfano il bisogno di evitare l'assenza di risposta a tal punto da capovolgere tale rimozione in una finzione narrativa, da cui deriva una vita fittizia, senza materia: quella di chi sopravvive a se stesso all'interno di una molteplicità di oggetti digitali eternamente presenti e dotati del dono dell'ubiquità.

Per capire meglio il ragionamento filosofico alla base del passaggio dalla dissimulazione alla simulazione all'interno della cultura digitale, continuiamo a considerare le parole di Merleau-Ponty a proposito del mondo percepito. Egli sostiene che, allo stesso modo in cui le parti del mio corpo formano insieme un sistema, «così il corpo altrui e il mio sono un tutto unico, il rovescio e il diritto di un solo fenomeno; l'esistenza anonima, di cui il mio corpo è in ogni momento traccia, abita contemporaneamente questi due corpi»[21]. L'esperienza del *dialogo* ne è la testimonianza più diretta: in essa

> si costituisce un terreno comune tra l'altro e me, il mio pensiero e il suo formano un tessuto unico, le mie parole e quelle dell'interlocutore sono sollecitate dalla situazione della discussione, si inseriscono in una operazione comune di cui nessuno di noi è il creatore. C'è qui un essere a due, e per me l'altro non è più un semplice comportamento nel mio campo trascendentale, né d'altra parte io lo sono nel suo, ma siamo l'uno per l'altro collaboratori in una reciprocità perfetta, le nostre prospettive scivolano l'una nell'altra, coesistiamo attraverso un medesimo mondo. Nel dialogo presente io vengo svincolato da me stesso, i pensieri dell'altro sono certo pensieri suoi, non sono io a formarli, anche se li colgo non appena nati o anche se li anticipo; inoltre l'obiezione che l'interlocutore mi rivolge mi strappa dei pensieri che non sapevo di possedere, cosicché, se gli presto dei pensieri, in compenso egli mi fa pensare. È soltanto a cose fatte, quando mi sono ritirato dal dialogo e me ne ricordo, che posso reintegrarlo alla mia vita, farne un episodio della mia storia privata…[22].

La cultura digitale fa leva proprio sulla forma di *condivisione* della vita, che è a fondamento tanto dell'unione del mio e dell'altrui corpo in un tutto unico quanto dell'esperienza intersoggettiva del dialogo, in cui l'io e il tu coesistono attraverso il medesimo mondo. Questo tipo di condivisione percepita, insieme al carattere costante dell'esser presente nella Rete, prepara il terreno perfetto per l'astuzia finale: mantenere la condivisione della vita e la coesistenza *a prescindere* dalla presenza fisica, materiale dei soggetti che la condividono e che coesistono. Quello che conta è la *percezione* del terreno comune tra l'altro e me, tipica dell'esperienza del dialogo, non l'effettiva presenza corporea, materiale di tutti e due i soggetti o di almeno uno dei due. Anche perché, come detto, il web

[21] Ivi, p. 459.
[22] Ivi, pp. 459-460.

produce di per sé la sensazione di una presenza a tempo indeterminato, che paralizza il presente. Questo è il principio a partire da cui i software elaborati, per esempio, da Eterni.me ed Eter9 cercano di farci sopravvivere a noi stessi, sostituendo la *persona fisica*, una volta deceduta e in via di decomposizione, con il suo *surrogato digitale*, che ne riproduce le narrazioni *online* all'infinito su supporti immuni al divenire e all'invecchiare. La fotografia sulla tomba, di cui parlava Belting, non basta più. In *Be right back*, la citata puntata di *Black Mirror*, si punta tutto sulla condivisione percepita a prescindere dalla presenza di *almeno* uno dei due soggetti. Martha comunica che è incinta, via *chat*, allo spettro digitale del fidanzato morto e tale spettro risponde, sempre via *chat*: «che bello, diventerò papà!». Sopravvive la *condivisione* alle singole persone, rimane il terreno comune senza la concretezza dei corpi; l'immagine compie una volta per tutte il furto alla vita del suo punto di vista.

«Morire – scrive Macho – significa: essere trasformati nella propria 'copia'»[23]. Ma questa trasformazione, che nel web fa leva sulla vita condivisa e sulla simulazione, non può prescindere da alcuni importanti problemi.

Il *primo* concerne il significato rituale, collettivo e individuale, del *lutto* e della sua elaborazione; la riproduzione spettrale del morto, che sembra non morto in virtù della condivisione senza materia, priva di valore la localizzazione effettiva delle spoglie del defunto in un preciso e statico punto. Allo stesso modo in cui gli oggetti digitali obnubilano il valore simbolico di quelli fisici, unici e rari, così l'automatismo della morte digitale rischia di offuscare il significato protettivo e salubre della tomba localizzata in un determinato luogo.

Il *secondo* problema concerne invece il rapporto che l'*interruzione* instaura normalmente con l'esperienza della morte: la sopravvivenza all'esistenza biologica dell'identità elettronica, che sotto forma di spettro digitale comunica a tempo indeterminato tramite il computer con le persone ancora vive, non collima con le regole dell'evoluzione, della crescita e dello sviluppo proprie di ogni individuo *vivente*. Il digitale crea semplicemente un'*approssimazione* dell'originale, non essendo in grado di evitare il dislivello tra chi evolve man mano e chi, invece, deceduto si ripete meccanicamente in una modalità spettrale estranea alla dialettica tra progressi e regressi che definisce la vita. La copia e l'originale vivono due tipi di vite diverse, seppur *vagamente* parallele. Ipotizziamo che l'individuo X, che in vita ha fornito liberamente i suoi dati al software di Eterni.me o di Eter9, muoia a trentacinque anni e che i suoi parenti decidano di usufruire del servizio offerto dalle due *startup*. La comunicazione, oltre a essere meccanica e artificiale, non segue alcun percorso evolutivo. Da una parte, ci sono individui che, con il passare del tempo e con l'accumulo di nuove esperienze, mutano i propri pensieri, le proprie idee, le proprie aspirazioni – *crescono*, in parole povere; dall'altra, c'è uno spettro digitale, un'identità virtuale ipostatizzata o mummificata all'interno di uno scheletro telematico rigido, fermo alle informazioni accumulate fino a

[23] T. Macho, *Immagini e morte. Il tempo della fotografia*, cit., p. 16.

trentacinque anni e che può esprimere pensieri, emozioni e ragionamenti non in grado di superare la soglia di vita raggiunta prima della morte[24].

Il rischio maggiore, tenuto conto di tali problemi, è che la condivisione della vita senza materia, a cui fa riferimento la cultura digitale per aggirare la morte, renda la vita stessa quel «paesaggio piatto, punteggiato da momenti scelti di esperienze alte e basse, nella boutique interminabile dei sentimenti confezionati», a cui fa riferimento il sociologo Manuel Castells. Il rapporto umano non prosegue, né la memoria si sedimenta in alcunché: «diventiamo così eterni, tranne per il breve istante in cui la luce ci avvolge»[25].

4. La morte si fa social: il Mondo degli Spiriti nell'epoca di Facebook

I casi appena citati sono ovviamente molto radicali, nel senso che sovvertono le regole del vivente mediante un meccanismo di condivisione della vita senza materia, che è alla base della dissociazione dell'esistenza biologica dall'identità elettronica. Una forma alternativa di postumanesimo, di chiara matrice transumanista, che cerca di realizzare la sopravvivenza eterna dell'individuo, sotto forma di identità elettronica perennemente presente, approfittando della relazione ambigua tra reale e virtuale e disconoscendo il rapporto di inclusione tra vivere e morire.

Vi sono però anche altri casi, più comuni, come per esempio Facebook e i *social network* in generale, che nel far sopravvivere *involontariamente* la condivisione alle persone in carne e ossa, tuttavia, paiono in grado di difendere maggiormente il *limite*, cioè il confine cristallino tra la vita e la morte, in virtù della loro particolare natura interattiva e intersoggettiva – appunto, *sociale*. L'interattività e l'intersoggettività, proprie dell'immagine digitale quale corpo-sottile, entità ibrida oggetto-immagine, diventano dunque gli strumenti basilari per contrapporre al desiderio della sopravvivenza *ad libitum* l'accettazione della perdita e, di conseguenza, della condanna a essere soltanto vitali. La natura *social* del *network* permette, in altre parole, di distinguere nitidamente il morto, che si vuole *digitalmente* resuscitare, dal morto, che si vuole *fisicamente* lasciare lì dov'è.

Il rapporto tra Facebook e la morte occupa una posizione centrale tra gli studiosi della *Digital Death*, dal momento che Facebook ci pone di fronte al fine vita nel modo più invasivo e traumatico possibile.

La creazione digitale di Mark Zuckerberg conta, attualmente, un miliardo e settecento milioni di utenti iscritti. Se a novembre 2016 si ritiene che la popolazione mondiale ammonti a circa 7,460 miliardi di persone, allora vuol dire che poco più del 21,5% di questa popolazione ha un *account* su Facebook, non contando i profili fasulli. Ogni giorno si stima che muoiano nel mondo centinaia di migliaia di persone (nel 2011 se ne calcolano 151.600 al giorno, cfr. http://www.ecology.com/birth-death-rates/). Ciò significa che oltre 33.000 utenti di Facebook concludono ogni giorno la propria vita. A fine 2014 si contavano oltre

[24] Cfr. a proposito D. Sisto, *Digital Death: Come si narra la morte con l'avvento del web*, cit.
[25] M. Castells, *La nascita della società in Rete*, Milano 2014, pp. 516-517.

50 milioni di utenti Facebook deceduti. Secondo Hachem Sadikki, studioso in Statistica presso l'Università del Massachussetts, nel 2098 il numero di utenti deceduti sarà addirittura superiore a quello degli utenti ancora in vita. I dati che lo portano a tale conclusione sono principalmente due: la scelta dei gestori del *social network* di non eliminare in modo automatico gli *account* degli utenti deceduti e il rallentamento progressivo dei nuovi iscritti. Se le previsioni sono corrette, il *social network* più popolare al mondo sarà, alla fine di questo secolo, una distesa di profili fantasma, quindi di pensieri, fotografie e ricordi di persone che *non ci sono più*, a totale portata di mano di chi è invece ancora in vita.

Tali osservazioni di natura statistica dimostrano che Facebook è, già oggi, il più grande *cimitero* al mondo, uniforme, senza distinzioni etiche e di fede, e accessibile da qualsiasi luogo dotato di *wi-fi* o di connessione dati, quindi tramite qualsivoglia computer o *smartphone*.

La sua natura cimiteriale implica la presenza – ingombrante – dei defunti nel mondo dei vivi, in quanto essi *tornano* a essere 'a pieno titolo partner degni di scambio'; si muovono dalla periferia del mondo reale al centro di quello virtuale, occupando con vigore rinnovato lo spazio mentale e fisico dei vivi, i quali subiscono passivamente tale *ritorno*[26]. Questo è un punto decisivo per capire la *facilità* con cui – 'lì dentro' – ci si mescola con tracce comunicabili del morto e la contemporanea *difficoltà* a distinguere una comunicazione a distanza da un dialogo con un morto. Ma è proprio la sua specifica natura *cimiteriale*, d'altra parte, a distinguere Facebook dai dispositivi quali Eterni.me: pur essendo evidente la condivisione della vita senza materia, tuttavia in esso non c'è la pretesa della sopravvivenza alla morte. Piuttosto – come vedremo – si manifesta l'involontario tentativo di mantenere un legame spirituale tra l'aldiquà e l'aldilà, tra chi è rimasto e chi se ne è andato.

Secondo il filosofo coreano Byung-Chul Han, una delle caratteristiche proprie di Facebook è l'*assenza di distanza*, da cui seguono l'esposizione quotidiana della propria intimità e, spesso, la confusione tra pubblico e privato. Tale confusione, generata dalla mancanza di qualsivoglia forma di distanza, si traduce – a suo modo di vedere – in una «esibizione pornografica dell'intimità e della sfera privata», quindi nella riduzione di ogni fruitore del *social network* a una mera immagine[27]. Una volta ridotto a sola immagine, ogni utente non ha più controllo alcuno nei confronti di ciò che *condivide*, rimanendo prigioniero della sua copia virtuale e di una temporalità tipica dei morti viventi[28].

[26] Si parla di 'ritorno' dei morti nel mondo dei vivi, poiché dal Dopoguerra in poi la loro 'presenza' ha subìto una rimozione socio-culturale particolarmente problematica, nonché inedita per la storia della cultura occidentale. La bibliografia sulla rimozione novecentesca della morte in Occidente è sterminata. Mi limito, pertanto, a segnalare il testo più importante sull'argomento, dal punto di vista filosofico: J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano 1976.
[27] Cfr. B.-C. Han, *Nello sciame*, cit., p. 12, e Id., *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Roma 2016, p. 80.
[28] Cfr. a proposito V. Mayer-Schönberger, *Delete*, cit., p. 73.

Numerosi studi internazionali sul legame tra Facebook e la *Digital Death* sottolineano, a differenza di Han, come sia proprio il carattere intersoggettivo e interattivo implicito in questa assenza di distanza, nel momento in cui un utente perde la propria vita, ciò che ci rende immediatamente consapevoli dello 'scarto' tra il 'dentro' e il 'fuori' della piattaforma digitale. Rispetto ai dispositivi come Eterni.me, il terreno comune senza la concretezza dei corpi, creato dal *social network*, pone in risalto il senso dell'*interruzione*, che determina il passaggio dalla vita alla morte, e la *perdita*. Interruzione e perdita che, nel fissare la differenza tra il nostro sé e l'immagine virtuale, ci pongono innanzi alla nostra condanna a essere solo vitali, quindi alla differenza qualitativa tra esistenza biologica e identità elettronica.

I concetti su cui verte maggiormente l'attenzione interpretativa di chi si occupa del rapporto tra Facebook e il fine vita sono i seguenti: 1) la biografia durevole (*Durable Biography*) del morto; 2) il legame continuo (*Continuing Bond*) tra vivi e morti. Mi sono occupato altrove del primo punto: vale a dire, della costruzione in automatico, all'interno della piattaforma digitale di Facebook, di una biografia durevole del morto, la quale permette ai sopravvissuti di integrare in modo compiuto la memoria del morto con la loro vita in corso, stabilendo un'innovativa relazione a tre tra la cultura dello *storytelling*, il bisogno della 'memorializzazione' e l'inedita situazione del *post-mortem* digitale[29].

In questa sede, pertanto, preferisco soffermarmi sul secondo punto, quindi sul concetto di *Continuing Bond* con il morto[30]. Ripartiamo dal pensiero di Han e dal suo scetticismo proprio nei confronti di questo particolare concetto. Il filosofo coreano è convinto, infatti, che i dispositivi digitali conducano gli utenti

[29] Cfr. D. Sisto, *Digital Death: Come si narra la morte con l'avvento del web*, cit., soprattutto in riferimento al nesso profondo tra la crisi della tramandabilità del sapere e la scomparsa della morte dalla vita quotidiana delle persone, che Benjamin considera una caratteristica propria del Novecento. Riguardo al legame tra la cultura digitale e la costruzione di una biografia durevole, si vedano, tra i tanti riferimenti bibliografici, T. Walter, *A New Model of Grief. Bereavement and Biography*, «Mortality», I, 1996, 1, pp. 7-25; J. Braman, A. Dudley, G. Vincenti, *Death, Social Networks and Virtual Worlds: A Look into the Digital Afterlife*, in *Proceedings of the 9th ACIS Conference on Software Engineering Research, Management & Applications (SERA 2011)*, Washington (DC) 2011, pp. 186-192.

[30] Numerosi gli studiosi della *Digital Death* che mettono in relazione il concetto di *Continuing Bond* con la cultura digitale e, in particolare, con i social network. I primi studi che utilizzano questo concetto in riferimento all'esperienza del lutto e della sua elaborazione sono i seguenti: E. Bos, *Making the Dead Live On: An Interactive, Talking Picture of a Deceased Person*, «SIGCAS Comput. Soc.», XXV, 1995, 1, pp. 7-9; D. Klass, P. R. Silverman, S. L. Nickman, *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*, Milton Park 1996. Negli anni il concetto di *Continuing Bond* si è diffuso anche in riferimento alla cultura digitale e al suo modo di svilupparsi. A proposito, qualche esempio: S. Jones, *404 Not Found: The Internet and the Afterlife*, «OMEGA – Journal of Death and Dying», XLIX, 2004, 1, pp. 83-88; E. Kasket, *Continuing Bonds in the Age of Social Networking: Facebook as a Modern-Day Medium*, «Bereavement Care», XXXI, 2012, 2, pp. 62-69; J. Brubaker, G. R. Hayes, P. Dourish, *Beyond the Grave: Facebook as a Site for the Expansion of Death and Mourning*, «The Information Society: An International Journal», XXIX, 2013, 3, pp. 152-163; A. Sherlock, *Larger Than Life: Digital Resurrection and the Re-Enchantment of Society*, «The Information Society: An International Journal», XXIX, 2013, 3, pp. 164-176; S. E. Gray, *The Memory Remains: Visible Presences within the Network*, cit.

all'interno di una sorta di 'sciame' senza anima o spirito, in quanto composto da individui isolati e autistici gli uni nei confronti degli altri. Se nella 'folla' si crea, infatti, un amalgama omogeneo in virtù di un'anima o di uno spirito che fonda le individualità in una unità coesa, nello 'sciame' vi sono invece individui che si uniscono tra loro senza un'anima o uno spirito comune, dunque non in grado di creare una comunità e di sviluppare un 'noi'. Han nega in maniera categorica valore interattivo e intersoggettivo ai *social network*: egli definisce l'insieme dei loro utenti come un «assembramento senza riunione», una «massa senza spiritualità». Tali utenti sono addirittura paragonabili agli Hikikomori, cioè a quelle patologiche singolarità ferme davanti allo schermo del computer, chiuse sole in una stanza ('e tutto il mondo fuori', come direbbe Vasco Rossi): «i media elettronici come la radio – conclude – *radunano* gli uomini, mentre i media digitali li *isolano*»[31]. Lo sciame digitale, secondo Han, comporta – proprio per la sua natura autistica – l'esasperazione di quel «medium comunicativo disumano» che era già la lettera cartacea, con la quale ci si rivolgeva a dei fantasmi e i cui contenuti venivano catturati da altri fantasmi durante il tragitto. I *social network* rappresentano una «nuova generazione di spettri […] più voraci, più spudorati e chiassosi», i quali diventano i registi di un mondo fuori controllo, il cui carattere virale influisce pesantemente sul piano emotivo e affettivo. «Il *contagio* è una comunicazione post-ermeneutica, che non propone in definitiva nulla da leggere o da pensare»[32]. Non c'è alcun legame continuo tra i vivi e i morti, proprio perché il concetto di legame è estraneo alla cultura dei *social network*.

Sciame senza spirito e anima, nemico dell'intersoggettività e fautore dell'autismo, produttore di spettri malvagi. Ma i *social network* sono veramente uno sciame digitale? Personalmente, colgo nel pensiero di Han un'esagerazione interpretativa. Credo, infatti, che il *medium* digitale disponga di una valenza 'corporea' che ingloba in sé il lato 'spirituale' degli uomini, sviluppando prerogative altamente interattive e intersoggettive, tali da ridimensionare il concetto riduttivo di sciame digitale. Esso, cioè, 'incarna' l'idea di un 'corpo tipografico' che permette allo spirito di prolungare la sua esistenza oltre la morte fisica, in quanto 'scrigno tecnologico' in cui vengono conservate le tante tracce che, lasciate *online* nel corso della vita, sopravvivono al defunto continuando a influire sui vivi[33]. Ciò lo si può constatare quando si ripercorre il 'diario' della persona deceduta, rileggendo i singoli *post* e tutte le sue interazioni con gli altri utenti. Questa particolare circostanza, oltre a poter far sorgere naturalmente l'angoscia per la mancanza di commiato, là dove ha avuto luogo una morte improvvisa, fornisce anche la sensazione di una storia narrata, elaborata insieme alla partecipazione collettiva degli utenti e conservata nel corpo tecnologico, con le sue naturali omissioni e le sue continuità. Una circostanza che costruisce, in altre parole, un perimetro all'interno di cui si è svolta una *porzione* di esistenza e

[31] B.-C. Han, *Nello sciame*, cit., pp. 22-24.
[32] Ivi, pp. 71-73.
[33] Cfr. a proposito M. Ferraris, *Anima e Ipad. E se l'automa fosse lo specchio dell'anima?*, Parma 2011, p. 149.

che permette di cogliere il passaggio dalla vita alla morte. In definitiva, avalla la teoria della biografia durevole di cui sopra.

Lo scrigno tecnologico mette in luce, altresì, la sua capacità di creare un *legame continuo* con il morto, proprio perché sviluppa al suo interno identità intersoggettive. Basti pensare alle commemorazioni pubbliche sul profilo Facebook del defunto da parte di amici e conoscenti, i quali utilizzano la piattaforma digitale per una sua rianimazione spirituale. I messaggi che i vivi lasciano sul diario dei defunti paiono tentativi di perpetrare la comunicazione con chi ci ha lasciato. Essi si rivolgono a lui come se fosse in grado ancora di leggerli, come se l'interruzione non fosse irreversibile. Sopra una fotografia, postata il giorno del compleanno del defunto, un ragazzo scrive: «Questa appendila alla nuvoletta accanto a te. Tanti Auguri!».

Facebook sembra, in altre parole, farsi carico della tradizionale comunicazione simbolica tra l'aldiquà e l'aldilà, una comunicazione percepita – davanti allo schermo del computer – come reciproca. Non a caso, ricorrono negli studi sulla *Digital Death* le associazioni tra il popolare *social network* e i concetti di 'tomba digitale interattiva', 'tecno-spiritualità', 'anima digitale'. La piattaforma interattiva digitale, proprio perché fornisce gli strumenti per costruire al suo interno identità intersoggettive, sposta nel cyberspazio il 'Mondo degli Spiriti', concetto dominante nell'Ottocento idealistico-romantico di matrice schellinghiana. L'obiettivo teorico della *Geisterwelt* romantica è, infatti, quello di giustificare un'unità originaria e indissolubile tra mondo naturale e mondo spirituale. I concetti filosofici di *anima mundi* o *Weltseele*, posti alla base del Mondo degli Spiriti, vengono rappresentati – per esempio, da Schelling – con l'idea di un 'legame' (*Band*) tra natura e spirito; tale legame consiste nel determinare la 'corrispondenza amorosa' tra i due, di modo che essi si compenetrino, si richiamino a vicenda, pur mantenendo le proprie specifiche e autonome differenze. Di fatto, la teoria della *Geisterwelt* risponde all'esigenza di mostrare che, se da una parte il corpo umano è una costruzione più grande rispetto ai singoli organi che lo compongono, dall'altra esso è una costruzione meno grande rispetto a quella del mondo. Il mondo è pertanto una creatura unitaria, superiore a me, la cui vita si intreccia con la mia, mostrandomi quanto la mia contribuisca alla sua solo in minima parte. Percepire se stessi in un simile legame indissolubile con tutto il mondo ci spinge, secondo Schelling, a credere che lo stesso legame vi sia tra i vivi e i morti, tra la vita e la morte. Il Mondo degli Spiriti diviene, pertanto, l'immagine concettuale fornita alla memoria che i vivi serbano dei morti, quindi il tentativo di rendere familiare l'intuizione sensibile con il desiderio metafisico. La morte, facendo confluire il presentimento nella memoria, diviene la radiografia macabra dell'ossatura relazionale dei singoli esseri viventi. «La nostra memoria dei defunti – scrive Fechner – non è altro che una conseguenza, un'eco, della loro vita consapevole quaggiù; la vita nell'aldilà è dunque una conseguenza di quella dell'aldiquà»[34]. Allo stesso modo di un

[34] G. T. Fechner, *Il libretto della vita dopo la morte*, Milano 2014, p. 40.

urto fisico, il quale è avvertito sia dalla parte che colpisce che da quella che viene colpita, «il ricordo di un defunto è un unico urto di coscienza avvertito da due parti»[35]. Il fatto di non percepire il lato di coscienza dell'aldilà non ci deve portare, in definitiva, a considerare reale solo il lato di coscienza dell'aldiquà.

Un *social network* come Facebook riproduce digitalmente questo tipo di relazionalità spirituale. Il *Continuing Bond* tra i vivi e i morti, che viene a costruirsi in maniera simbolica al suo interno, non è altro che una versione elettronica di quel *Band* tra mondo naturale e mondo spirituale, a partire da cui i romantici cercano di superare l'astio cartesiano per la materia e di fornire di significato filosofico il concetto di memoria. Ovviamente, tale legame digitale, nel riportare i morti all'interno dello spazio pubblico, può essere nocivo per l'elaborazione del lutto, poiché ne enfatizza la presenza. Come dimostrano la notifica sul cellulare che ci ricorda del compleanno della persona morta e l'effetto provocato dalla vista delle parole scritte negli *status* o delle fotografie condivise nel corso del tempo. Ma questa è un'altra storia[36].

5. Conclusioni. La Digital Death è una morte postumana?

Il breve tracciato teorico nei meandri della *Digital Death* ci riporta al punto di partenza, vale a dire al rapporto reciproco tra vita e morte e alle modalità con cui la cultura digitale vi si intromette. Senza ombra di dubbio, le caratteristiche proprie della cultura digitale – la presenza costante, la dissociazione tra esistenza biologica e identità elettronica, la possibilità di disporre di una condivisione della vita senza materia – forniscono strumenti significativi a coloro che desiderano superare la mortalità e sopravvivere a se stessi. Tutti i dispositivi digitali, a partire da Eterni.me, tentando di rendere l'identità elettronica indipendente dall'esistenza biologica, avallano le teorie immortaliste della corrente transumanista del postumano. Di fatto, in essi è implicito il riconoscimento che alla mortalità spetti una radicale vulnerabilità e che il 'postumano' sia niente più che un'immagine virtuale che ruba alla vita il suo punto di vista, per creare una copia de-materializzata dell'uomo, la cui potenza è inscindibile dall'eternità della presenza. 'L'uomo dopo l'uomo' è colui che si libera della condanna a essere soltanto vitale, eliminando l'unicità, la rarità e la pesantezza del corpo, ridotto a oggetto fisico, moltiplicandosi e diluendosi in innumerevoli copie, godendo del dono dell'ubiquità, riuscendo a sopravvivere a se stesso sotto forma di uno spettro digitale. In tal caso, l'intimo rapporto di interazione tra la cultura della vita interiore e il significato che questa attribuisce alla morte, a cui fa riferimento Simmel e da cui siamo partiti, si traduce in una progressiva estraneità reciproca

[35] Ivi, p. 41. Per quanto riguarda la teoria schellinghiana della *Geisterwelt*, i testi fondamentali sono quelli scritti e pubblicati da Schelling tra il 1809 e il 1815 (le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, le *Lezioni private di Stoccarda*, *Clara* e il progetto incompiuto delle *Età del Mondo*).

[36] Per una dettagliata spiegazione delle principali conseguenze della morte di un utente Facebook e delle strategie adottate dal *social network* ('Contatto erede', pagine commemorative, ecc.), si veda D. Sisto, *La morte ai tempi di Facebook: i cambiamenti digitali del fine vita*, cit.

tra vita e morte. Si sovrappone gradualmente la vita digitale a quella biologica, fino all'istante in cui quest'ultima diverrà secondaria rispetto alla prima e il corpo carnale lascerà il proprio posto al profilo virtuale.

Ma c'è anche un altro tipo di morte digitale, quello che si sviluppa nei *social network* come Facebook, il quale modernizza il concetto di cimitero, rendendolo interattivo in modo inedito e fornendo alla società odierna strumenti preziosi per mezzo dei quali: 1) ricomprendere il senso della morte all'interno della vita umana; 2) valorizzare la nostra condanna a essere soltanto vitali; 3) ricostruire le caratteristiche specifiche della memoria. Se messi a frutto, tali strumenti possono assumere un ruolo pedagogico importante per farci capire quanto non sia desiderabile la morte postumana delineata da Eterni.me, Eter9 e gli altri dispositivi che si accontentano di una condivisione della vita priva di soggetti concreti.

Davide Sisto, Università degli Studi di Torino
✉ da.sisto@gmail.com

Articoli/6

Going Back, and Starting Over

The Posthumanism of Shepard, Derrida, Braidotti, and Marchesini

Boria Sax

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 01/08/2016. Accettato il 01/02/2017

This article will look at four scholars who belong, at least broadly speaking, to the 'posthumanist' tradition, and at the ways in which they endeavor to correct mistakes in the distant past. First, there is Paul Shepard, who believes a false turn took place with the domestication of crops and animals in Neolithic times. His solution is a return to an economy of hunting. Next, there is Jacques Derrida, who finds the fatal wrong turn in Descartes' *Meditations*, a work often regarded as the manifesto of modernity. Derrida's, solution is to repeat Descartes thought experiment of universal doubt, deciding that the one thing impossible to doubt is the existence of his cat rather than of himself. Finally, Roberto Marchesini and Rosi Braidotti locate the error in the Renaissance, most especially in Leonardo's depiction of Vitruvian Man, and they endeavor to correct its glorification of humankind. All four regard the errors of their mentors as emblematic of an even more universal mistake of humanity at some undetermined time. They are based on highly speculative historical reconstructions, yet they have a resonance, and even a lyricism, that transcends purely intellectual analysis.

***

People constantly fantasize about returning to the past, correcting a mistake, and starting over. The price of a vivid memory is an ever-growing burden of regrets. As W. B. Yeats wrote in his poem *Vacillation*:

> Things said or done long years ago,
> Or things I did not do or say
> But thought that I might say or do,
> Weigh me down, and not a day
> But something is recalled,
> My conscience or my vanity appalled. (lines 51-56)

This is also true on a collective level, and about five millennia of recorded history have left us with a vast store of seeming mistakes and missed opportunities.

The idea of going back and starting over also runs through human culture. Many mythologies tell of failed attempts at the creation of humankind, which were followed by new attempts. *Popol Vuh*, the Kiché Maya creation epic,

describes three, while Hesiod tells of four. The story of Noah tells of a new chance for humankind, after it had degenerated into wickedness, as does the Greek myth of Phyrra and Decalion. In the Middle Ages, artists often depicted Christ as 'the New Adam' and Mary as 'the New Eve'. Europeans have often described the Americas as 'the New Eden', where humanity might have a new beginning.

This desire to go back and make corrections is also an important part of major ideologies. Fascism was marked by a desire to return to a warrior culture in the remote past such as those of the ancient Romans, Greeks, or Germans. Communism endeavored to return, with all the technological advantages that have been developed since, to a time before the institution of private property. Posthumanism is a form of this desire to go back in time and amend an error by which humanity was set apart from the natural world.

Recent intellectual history bears witness to this weight of regret, as well as the impulse to go back and correct a grievous mistake. This is shown especially by the frequent use of the prefix 'post' (meaning 'after') in describing philosophical developments: 'post-Christian', 'post-Holocaust', 'post-industrial', 'post-structuralist', 'postmodern', and 'posthumanist', to name just a few of the most prominent. Such names suggest a backward-looking orientation, yet the movements are not, or not only, nostalgic. They suggest a desire to return to a previous age, not in order to remain there indefinitely, but rather to correct the course of history.

My focus in this essay will be on posthumanism, but I will regard it perhaps more as a loose collection of themes than as a formally constituted movement. It is, in practice, not always easy to clearly distinguish posthumanism from parallel movements such as post-structuralism and postmodernism. All of these programs express a similar disappointment with human culture, especially the modern West, which has brought a great expansion of chattel slavery, the Holocaust, the GULAG, nuclear weapons, and environmental devastation. Of the three, posthumanism is the most recent and also the most diverse. The 'humanism' that we are trying to move beyond may refer to, depending on the version, an intellectual movement, a traditional concept, or even the human organism itself as we have known it up till now[37]. The fundamental difference among these movements seems to be the point at which they would like to correct the course of history, though this is seldom made entirely precise. Posthumanism would go back at least a few centuries further than postmodernism, approximately to the Renaissance or earlier.

1. René Descartes, Back to Aristotle

Though I realize this may appear nervy, I will here discuss Descartes as the first post-humanist. My reason for doing this is that Descartes appeared around the end of the Renaissance, and reacted against the magical and speculative

[37] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2010, pp. 13-15.

ideas of early humanists such as Pico della Mirandola and Marsilio Ficino. He endeavored to place knowledge on a more systematic foundation, and his *Meditations on First Philosophy* is often regarded as the manifesto of the modern period.

Descartes lived in an extremely turbulent age of religious wars, peasant revolts, and intellectual upheavals. Telling his story in *Discourse on Method*, he shows little of the sort of detachment and organization that people usually think of as 'Cartesian', but often comes across as blunt, frustrated, and angry. He begins with a review of many branches of knowledge, and tells how he became profoundly disillusioned with each. Descartes despaired of finding the answers in books, since «no opinion, however absurd and incredible, can be imagined, which has not been maintained by some one of the philosophers»[38]. Descartes goes on to tell how he gave up the study of books in despair, sold some of his lands, and resolved to seek for answers in experience instead, by travelling the world. Once again, he was disillusioned, since people in different countries were all convinced their customs and religion were right, yet there seemed to be no way to determine if that were true. So, if neither books nor experience could yield certainty, what was left? He decided to disregard all he had been taught, and to search for the truth inside himself.

In *Meditations on First Philosophy,* Descartes decides to systematically doubt all that he had been taught, in order to determine what best resisted his interrogations. This plunges him into a Baroque nightmare, in which he imagines that his sensations are the tricks of an evil demon, or that all people are really robots. He repeatedly falls into despair, but then decides that the most certain thing is his own existence. That assertion becomes the foundation of his metaphysics, which he believed would provide a unitary foundation for all human investigations. His model was Aristotle, who had synthesized most of Western knowledge, yet he hoped to improve on his mentor by placing all knowledge on a single foundation.

Descartes is widely regarded as the foremost spokesman for anthropocentrism, and with much good reason, but we should remember that anthropocentric philosophy is not monolithic. Descartes' work contains hardly any of the celebration of human prospects that can be found in the work of Pico della Mirandola and many other early humanists. In many respects, the focus of Descartes' world was not man but science, which he saw as an expression of the divine presence. But to justify his empirical and philosophical investigations, he felt it was necessary to exempt humankind. People were distinguished by having a soul and, in consequence, free will, while all other things, including animals, were entirely subject to cosmic law. The end result was to draw a very abrupt distinction between the human realm, governed by autonomous choices, and the natural world, governed by absolute necessity.

[38] R. Descarts, *Discourse on Methods, and Meditations on First Philosophy*, trans. by John Vitch, New York 2004, p. 15.

Descartes' attempt to find certainty involves a sort of magician's trick, a 'sleight of hand'. Descartes declares his own existence to be the one thing most impossible to doubt. But I am not Descartes, and neither, in all likelihood, is the reader. The historical record is surely compelling, but, apart from that, I have no special reason to believe Descartes exists (or once existed), and that, in any case, would not be philosophically enlightening. To make any sense of his *Meditations on First Philosophy*, I must surreptitiously substitute myself for Descartes. I, not he, must be the one who exists. In using the first-person singular, Descartes is speaking for all human beings. To put the matter a bit differently, Descartes makes the implicit assumption that the world is filled with people whose minds and bodies are comparable to his own, to the point where one may stand in place of another.

2. Paul Shepard, Back to the Paleolithic

Paul Shepard is not always considered a 'post-humanist', but his importance for us here lies in producing the simplest, most direct, and most radical expression of this desire to go back to a point in time and begin again. He has made this case in many books, but most significantly in *The Tender Carnivore and the Sacred Game*[39], which I will focus on here. He is entirely clear about when and how he believes humankind made a mistake, as well as how it came about. It happened in Neolithic times, with the domestication of plants and later animals, which led to the degeneration of both them and human beings.

His solution is also comparably simple – to end domestication and return to a hunting economy. And how might that be accomplished? He has no specific plan for this, but the final chapter of *The Tender Carnivore and the Sacred Game* contains a highly-detailed description of his social ideal. All pets and other domestic animals will be freed, though people may still keep small gardens. People will be accustomed to the sight of blood and dismemberment from a very early age, and it will be given a sacramental meaning. Hunting will be done in small groups of males which will include boys aged 13 and older. Only hand weapons such as spears and knives will be used. No cameras, ambulances, motorized transportation, nor other mechanical devices will be permitted. Women will engage in gathering, and will probably hold most political and social offices, but will be excluded from the esoterica of male mysteries.

This is possible, according to Shepard, because the memory of it is preserved in our genetic inheritance, in spite of the changes that have taken place since Paleolithic times. But how can he know that the society he imagines ever existed? And, if it did, how can he be so confident that an ancestral memory of it has been preserved, or that the vast changes that have taken place in the human organism since Neolithic times are superficial? One could just as well wonder if the reason people build skyscrapers is because the gleaming surfaces address an ancestral memory of glaciers, which we have preserved from the Ice Age.

[39] P. Shepard, *The Tender Carnivore and the Sacred Game*, Athen, GA 2004.

That is not entirely inconceivable, but it is science-fiction, and so is Shepard's construction of the future.

In addition, a huge contradiction runs through Shepard's work. Even as he constantly rails against anthropocentrism, he takes it to an extreme, implicitly assuming with Descartes that human beings have nearly absolute autonomy while other beings have virtually none. He blames human civilization, with a degree of justice, for evils such as environmental instability, genetic deterioration of animals, and lack of variation among plants. But the initial domestication was not through conscious choice and very little or no awareness of the ultimate consequences. What we call 'domestication' was, prior to modern times, more of a symbiosis, in which not only dogs and sheep but also men and women received advantages. Shepard, in other words, has changed humanity from the hero to the villain in the epic of civilization, yet his narrative remains entirely centered on humankind.

Even his recommendation of a return to the hunting economy of the Paleolithic is profoundly anthropocentric, in that it almost completely considers human beings in isolation from any ecological context, as the creators, rather than a product, of their environment. But the ecosystem is constantly changing, and there is no fixed point of environmental stability in the past to which we might wish to return. The period immediately preceding Neolithic times was an Ice Age, in which, without our assistance, nature effectively altered, and devastated, the environment to a degree perhaps beyond even what human beings are probably capable of today. But Shepard's work still has considerable value, since, perhaps more than any other author, he articulates this archetypal desire to start over. Simply as a wordsmith, Shepard is among the best writers on the environment, and, even at his most eccentric, his works retain a novelistic appeal.

3. Jacques Derrida, Back to Descartes

Derrida's agenda in *The Animal that I therefore Am* is essentially to repeat Descartes' thought experiment. Both authors begin at evening, in a period of almost complete solitude. Both survey all of previous Western thought and find it wanting, and both engage in a project of systematic doubt. The similarity even extends to style, as both employ a sort of stream-of-consciousness, in which they are alternately depressed and ecstatic. But, though without human companionship, Derrida is not entirely alone. Derrida's cat observes him naked in an epiphany to which the author continually returns:

> No, no, my cat, the cat that looks at me in my bedroom or bathroom, this cat that is perhaps not 'my cat' or 'my pussycat', does not appear here to represent, like an ambassador, the immense symbolic responsibility with which our culture has always charged the feline race, from La Fontaine to Tieck […], from Baudelaire to Rilke, Buber, and many others. If I say «it is a real cat» that sees me naked, this is in order to mark its unsubstitutable singularity. When it responds in its name […], it doesn't do so

as the exemplar of a species called 'cat', even less so of an 'animal' genus or kingdom. It […] comes to me as this irreplaceable living being that one day enters my space, into this place where it can encounter me, see me, even see me naked. Nothing can ever rob me of the certainty that what we have here is an existence that refuses to be conceptualized [*rebelle a tout concept*][40].

Descartes had, as already noted, concluded that what was most certain was his own existence. Derrida's foundation is analogous, yet with a shift in emphasis. It is the existence of the Other, embodied in his cat: «The animal looks at us, and we are naked before it. Thinking perhaps begins here»[41].

But does substitution of the cat for the self really involve such a fundamental change? Even though the cat may be prior, the existence of Derrida seems to be implicit as well, especially since he constantly uses the first person singular. My suspicion is that it lays the groundwork for a reaffirmation of Cartesian dualism, in which the man represents civilization and the cat nature. This seems to be confirmed in later passages, as Derrida seems to forget entirely about the cat in his review of previous philosophy.

4. Roberto Marchesini and Rosi Braidotti, Back to da Vinci

Postmodernism was primarily a French movement, since that was the nation of the defining event of modernism – the French Revolution. Posthumanism, by contrast, is largely Italian, since its major point of reference is the birth of humanism in the Renaissance. The defining manifesto of posthumanism may very well be *The Posthuman* by Italian Rosi Braidotti, not because it is necessarily the best book, but because it very succinctly and clearly states the major themes and challenges that the movement faces. The most comprehensive book on posthumanism may be *Post-Human: Verso nuovi modelli di esistenza* (The Posthuman: Towards New Models of Existence) by her fellow Italian Roberto Marchesini, which investigates the movement from a wide range of perspectives including philosophy, biology, and technology. Both locate the error of humankind in Renaissance humanism, largely beginning with Pico della Mirandola's 1486 essay *Oration on the Dignity of Man*.

Interestingly, though they do not cite one another, both authors see the culmination of humanism in a place where a person brought up in America or France would probably never have thought to look – the famous drawing of Vitruvian man by Leonardo da Vinci. Perhaps even more interestingly, each gives a somewhat different explanation. Braidotti criticizes Vitruvian man, in addition to its triumphant whiteness and male gender, for upholding an overly individualistic view, in which perfection consists of autonomy and self-determination[42]. Marchesini criticizes it for anticipating an inflated idea of

[40] J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, trans. by David Willis, New York 2008, p. 9.
[41] Ivi, p. 29.
[42] R. Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge 2013, p. 28.

humankind, where the features of the human body are projected outward to form an idealized cyborg[43]. It is, in other words, a union of man and machine, in which the animal plays no part. Both Braidotti and Marchesini see the image as promoting a false model of human purity.

But Vitruvian man is actually no more idealized than several other male and female figures from the Renaissance and Greco-Roman culture. He contains the world and yet exists within it, but the image is only distinguished from others by highly esoteric meanings. Has anyone ever attempted to directly emulate Vitruvian man as far as posture, hair style, or any other physical characteristic?

5. Conclusions

The proposed solution of Shepard is unabashedly utopian. The solutions of Derrida, Marchesini, and Braidotti, by contrast, do not seem fully commensurate with the enormity of the problem. All three, however, regard the errors of their mentors as emblematic of a more universal mistake of humanity at some time in the remote past.

Descartes had a dog named Monsieur Grat, which he cared for with affection. Would history have been different if, when Descartes asked himself what is most certain, Monsieur Grat had interrupted his master's meditations by barking, and then Descartes had declared the existence of his dog the most certain thing? On the cover of his later book, *Epifania Animale*, Marchesini offered a sort of correction of Leonardo, by having Vitruvian man portrayed as a butterfly[44]. Would history really have changed much if da Vinci had drawn such a figure instead of Vitruvian man? There is no way to know for certain, but in both cases, I think that unlikely. Nevertheless, there seems to be something almost primordial about our desire to travel through time and change the course of time.

All the examples we have looked at are based on highly speculative historical reconstructions, yet they have a resonance, and even a lyricism, that transcends purely intellectual analysis. The idea of such a journey is also a popular theme of fantasy and science fiction, found in Dickens' A *Christmas Carol* for example. Perhaps posthumanism, in this sense, is simply part of the human condition? As Robert Frost puts this in *The Road Not Taken*:

> I shall be telling this with a sigh
> Somewhere ages and ages hence:
> Two roads diverged in a wood, and I –
> I took the one less traveled by,
> And that has made all the difference[45].

[43] R. Marchesini, *Post-Human: Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino 2002, pp. 520-521.
[44] R. Marchesini, *Epifania animale: L'oltreuomo come rivelazione*, Milano 2014.
[45] R. Frost, *The Road Not Taken*, in *The Bedford Introduction to Literature*, ed. by Michael Meyer, Boston 1993, p. 871 (lines 16-20).

But I suspect the problem may also be a misunderstanding of anthropocentrism. It is not a theory, and so it may not be corrected by intellectual analysis. It may usually be found alongside doctrines of human superiority, but it is not dependent on them. Despite what Paul Shepard thought, it cannot in the least be overcome by inveighing against human wickedness and stupidity. To obsess on human viciousness is every bit as anthropocentric as continually celebrating human accomplishments. Anthropocentrism will only be overcome when we stop being so preoccupied with human status, whatever that may be, and pay more attention to other forms of life.

Boria Sax, Mercy College
✉ bsax@mercy.edu

Contributi/3

Felci, baobab, licheni
Contributo per un'ontologia sympoietica

Veronica Cavedagna e Daniele Poccia

Articolo sottoposto doppia *blind-review*. Ricevuto il 14/07/2016. Accettato il 19/12/2016

This article focuses on vegetal life as paradigmatic alternative to animal and human existence in terms of systematic organization. Through the analysis of three symptomatic vegetal species – ferns, baobabs, lichens – we try to broaden the anthropomorphic/anthropocentrism deconstruction by inclusion of vegetal alterity, proposing a revision of crucial terms in the posthuman discourse, such as individual, intern and extern, whole and parts. Rejecting the construction of a new normative frame for bioalterity, we aim at defining the 'stay with' relation as valid model of individuation not only for other living beings, but also for that peculiar way of individuation that is knowledge.

***

Le sillabe dei rumorini degli alberi –
scricchi lievi e acuti – metterle insieme,
ascoltare le paroline, magari due sole,
che dicono: «Prendete esempio da noi,
nessuno provvede,
ogni cosa avviene da sé,
uomini, dateci retta, mollate,
mollate, mollate, mollate».

Cesare Viviani, *Osare dire*

«*La* Genèse*, il est vrai, commence dans un jardin des plantes, où il faut les dénommer, comme les animaux, et devant un arbre, où le sexe apparaît, en même temps que la mort*», scrive Michel Serres in *Hermes III. La traduction*[1]. La *Genesi*, è vero, comincia nel giardino dell'Eden, in cui cresce «ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare», oltre all'albero della vita e all'albero della conoscenza[2]. Nel giardino, però, se non come sfondo indistinto, le piante figurano originariamente come fonte di approvvigionamento e di ristoro offerta da Dio agli uomini, addirittura all'inizio di tutto a uno solo: germogliano e

[1] M. Serres, *Hermes III. La traduction*, Paris 1974, p. 23.
[2] Genesi 2,9.

maturano affinché l'uomo possa godere della loro infinita varietà di forme, sapori e nutrimenti. Da quello sfondo, il vegetale non è ancora avanzato. Resta ai limiti, marginale, per quanto di fatto assimilato, coltivato, rielaborato, sintetizzato, non fosse altro che per soddisfare bisogni e necessità più o meno elementari: dalla sopravvivenza alla cura, dal potenziamento corporeo all'espressività artistica. All'opposto, quanto ce ne preoccupiamo? Poco, a dire il vero. Già Noè, come il solo uomo con cui Dio firma l'alleanza, quando apre l'Arca ai suoi figli e a ogni altro essere vivente, non dimentica «uccelli, bestiame e bestie selvatiche, con tutti gli animali»[3], tutte le specie in numero di due, ma lascia al diluvio divorare le piante[4]. D'altronde non fa che rispettare scrupolosamente il volere divino – beninteso impartito dall'alto. Alleanza concessa, terra intatta, vita in salvo, ma a che condizioni? In un mondo senza piante o in uno in cui le piante sono date per scontate, in cui non ci si accorge che fanno 'differenza'? Le due cose, in fin dei conti, sono la stessa cosa. Le piante non avrebbero bisogno dell'uomo per salvarsi: le piante si salvano da sole. Altro discorso, è chiaro, vale per l'uomo.[5]

Lo scenario non cambia di molto nel dibattito sollevato dal postumano. Con 'postumano' ci riferiamo all'accezione data da Cary Wolfe in *What is*

[3] Genesi 9,10.

[4] La suggestione ritorna anche nella *Ted Conference* di Stefano Mancuso intitolata *Intelligenza delle piante* (<https://www.youtube.com/watch?v=FzMePsZ0YOU>, minuto 1'22", ultima visione in data 29 dicembre 2016). Con l'occasione si segnalano i suoi studi in neurobiologia vegetale, presentati anche in maniera divulgativa nel libro, redatto con Alessandra Viola, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Firenze 2013. Per studi specifici, si rimanda in particolare alle seguenti collettanee: S. Mancuso, S. Shabala (a cura di), *Rhythm in Plants. Dynamic Responses in a Dynamic Environment*, Heidelberg-New York-Dordrecht-London 2015; F. Baluska, S. Mancuso, D. Volkmann (a cura di), *Communication in Plants. Neuronal Aspects of Plants Life*, Berlin-Heidelberg 2006. Le ricerche di Stefano Mancuso sono state oggetto di diffusione in Austria da parte della studiosa Angela Kallhoff, di cui ricordiamo l'articolo *Plants in Ethics: Why Flourishing Deserves Moral Respect*, «Environmental Values», XXIII, 2014, 6, pp. 685-700.

[5] Scrive Gustav Theodor Fechner: «Senza piante, uomini e animali morirebbero di fame. Senza di esse l'uomo non avrebbe né pane, né patate, né tela, né legno; e quindi né case, né navi, né botti, né fuoco; e quindi non stanze calde nell'inverno, non focolare per cuocere le vivande, non fonderie per i metalli, e quindi né ascia, né aratro, né coltello, né moneta metallica. Senza le piante non avrebbero nemmeno carne, latte, lana, seta, piuma, cuoio, sego, strutto; poiché gli animali devono in antecedenza ricavare tutto ciò dalle piante. E senza tutto ciò non ci sarebbe né commercio, né industria, né arte, né scrittura, né libri, né scienza. In breve, senza le piante l'uomo non avrebbe altro che la nuda vita e tosto nemmeno questa. L'uomo usa dunque le piante, esse sembrano fatte per questo suo uso; e ciò che l'uomo di esse non usa, usano gli animali, i quali sono a loro volta usati dall'uomo, ma che, insieme a ciò, perseguono anche i loro fini particolari. Ogni pianta che non serve immediatamente all'uomo, offre certo ad uno o più animali nutrimenti e rifugio. La pianta adempie con ciò lo scopo della sua vita; tutta l'immensa molteplicità del regno vegetale e dei suoi prodotti non ha altro fine tranne quello di appagare l'altrettanto grande molteplicità dei diversi bisogni del mondo umano e animale. Dunque la medesima constatazione: quando la pianta ha fornito ciò che può per l'uomo e per l'animale, essa viene senza pietà sacrificata: il grano viene falciato, l'albero tagliato, il lino macerato. Sembra che una pianta non soffra alcun danno quando si tratta di adempiere mediante essa un fine per l'uomo o per l'animale» (G. T. Fechner, *Nanna o L'anima delle piante*, trad. di G. Rensi, Milano 2008, pp. 35-36).

Posthumanism?, per il quale «*posthumanism […] is only posthuman*ist»[6]. È un pensiero che prova a scardinare l'idea dell'uomo quale soggetto disincarnato, liberale e autonomo, centrato e padrone in casa propria (e anche degli altri), sradicato da ogni significativa coevoluzione con gli apparati tecnici (nel senso più lato possibile)[7], ma anche, aggiungiamo, dalla relazione costitutiva con le altre specie viventi e gli elementi inorganici del suo mondo-ambiente. L'universo postumano è sì densamente popolato da uomini, animali, utensili, macchine, incroci tra viventi e viventi, incroci tra viventi e macchine, zombie e altri personaggi di finzione, pianeti prossimi e galassie remote, perfino virus, ma del vegetale non sembrano esserci molte tracce. Verrebbe da dire che perfino per il postumano il vegetale è meno di una *cosa*. E se pure qualche indizio s'incontra – ci riferiamo per esempio agli studi portati avanti dall'ecologia a partire dalla seconda metà del XIX secolo – c'è da chiedersi, a essere schiettamente onesti, quanto delle intenzioni e delle attenzioni rivolte all'ambiente vegetale non siano, in realtà, preoccupazioni per le proprie ambasce di vita o di morte: ancora una volta scampare lo scenario apocalittico di un diluvio universale.

Da qui intendiamo partire. Precisamente dal constatare che le piante occupano il posto dell'alterità, e senza spostarle, almeno per cominciare, converrebbe lasciarle lì. Del resto, uno dei meriti del dibattito sul progetto postumanista è proprio l'aver preso a oggetto qualcosa che in se stesso era altro, o almeno apparentemente, altro da quello che era stato classicamente ricondotto sotto la categoria 'uomo dell'umanesimo': alterità reale o finzionale, conservata al sicuro dai fossili negli strati terresti o non ancora accaduta e solamente futuribile, utopica o distopica ecc. Assumere davvero l'alterità significa concedere di farsi prendere alle spalle, o trovarsi spalle al muro, cioè riprendere tutte le volte da capo la domanda metodologica sul 'che fare?': come accostare, nel senso letterale del portare vicino a sé, 'mettere accanto', qualcosa che per aspetto, funzioni e comportamento sembra lontano o estraneo, al quale sembra di non avere accesso – va ribadito: almeno in apparenza – dalla posizione da cui si parla, senza colonizzarlo, inglobarlo per forza e a forza.

Ci si ricordi di quel che fa Descartes quando si avvicina al pappagallo, per capire se è o non è dotato di linguaggio: gli chiede di parlare, ovvero gli chiede di mancare di ciò di cui non può non mancare[8]. Allo stesso modo, allora, che

[6] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis-London 2010, p. xv.
[7] *Ibid*.
[8] «Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire, en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent» (Descartes, *Discours de la Méthode*, in *Œuvres et lettres*, a cura di André Bridoux, Paris 1937, p. 165). Facciamo notare come il discorso cartesiano sia letteralmente rovesciato dall'epistemologo delle scienze della vita Georges Canguilhem: «Sans doute l'animal ne sait-il pas résoudre tous les problèmes que nous lui posons, mais c'est parce que ce sont les nôtres et non les siens. L'homme ferait-il mieux que

cosa fa il botanico quando si avvicina alla *Lophophora williamsii*? Sicuramente qualcosa di completamente diverso da quello che fa lo sciamano di fronte alla stessa pianta, il *peyote*. Cerca di capire se la pianta è senziente (riconosce gli stimoli ambientali?), se è intelligente (riesce a elaborare attivamente informazioni e a usarle per il proprio sviluppo o adattamento?), se ha memoria (trattiene le informazioni che riceve o che elabora?). Il botanico non sta forse chiedendo alla pianta, così com'è già stato chiesto agli animali, di collocarsi sul cursore mobile che si avvicina o si allontana dal modello antropomorfo, ovvero dai caratteri propri all'osservatore-scienziato? Si potrebbe obiettare che non si può fare altrimenti (basti per ora dire che altrimenti si può fare), ma già solo porsi la domanda sul che fare inchioda senza appello il postumano a una postura fin da subito etica, oltre che teoretica ed epistemologica.

È chiaro, anche se affatto scontato, che il gesto di dissotterrare e rinterrare la pianta altrove, tentando di strapparla dalla sua supposta alterità, comporterebbe un vertiginoso ripensamento, perfino un'altra rivoluzione copernicana. E non soltanto per le cosiddette scienze umane (la filosofia, l'antropologia, ma anche la sociologia o lo studio delle organizzazioni); la biologia, per esempio, sconta ancora i contorni di un calco zoomorfo, se non più antropomorfo. Nell'epilogo di *Éloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, il botanico François Hallé scrive:

> La biologie est taillée sur mesure pour l'animal et l'homme, tandis que la plante doit se soumettre à des séjours répétés dans le lit de Procuste. Des concepts aussi fondamentaux que ceux d'individu, de génome, de sexualité, d'espèce ou d'évolution sont à aménager, ou à transformer, pour accéder à une biologie objective, débarrassée du zoocentrisme et de l'anthropocentrisme. […]. Prenant en compte la plante en elle-même, come une forme de vie originale, comme un modèle en matière d'autonomie et de restauration de l'environnement, elle pourrait reprendre sa place au centre des sciences de la vie[9].

Partire dal vegetale per riconsiderare i concetti biologici elencati da Hallé, variando i quali ne deriverebbe un drastico mutamento di *episteme*, implica certamente di confrontarsi con nuovi, *altri*, modelli e paradigmi specifici per ogni disciplina e anche, se lungo questa strada si vuole procedere, con un ripensamento complessivo dell'organizzazione delle discipline tra loro. Anche per questo il vegetale interpella il postumano, giacché il discorso postumanista non può prescindere dal riferirsi e dall'indagare il modo in cui le discipline, quali peculiari formazioni discorsive, si costituiscono, si autorizzano, si dispongono le une rispetto alle altre, si embricano tra loro. Scrive infatti Wolfe:

> What this means is that when we talk about posthumanism, we are not just talking about a thematics of the decentering of the human in relation to either evolutionary, ecological, or technological coordinates (though that is where the conversation usually

l'oiseau son nid, mieux que l'araignée sa toile ?» (G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris 1952, p. 9).

[9] F. Hallé, *Éloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, Paris 1999, pp. 322, 328.

begins and, all too often, ends); rather, I will insist that we are also talking about how thinking confronts that thematics, what thought has to become in the face of those challenges. […] the point is not to reject humanism tout court – indeed, there are many values and aspirations to admire in humanism – but rather to show how those aspirations are undercut by the philosophical and ethical frameworks used to conceptualize them[10].

In virtù di quanto scritto finora, il vegetale nella sua alterità si presenta come una breccia per tentare di scrivere l'ontologia in un *altro* modo possibile, giacché il vegetale è un'*altra* possibile modalità di individuazione e, dunque, un'altra modalità di pensare l'individualità (termine più appropriato di 'individuo') – e per nulla aliene, in se stesse, all'animale e all'uomo. Ma è anche l'occasione per formulare l'ipotesi di un *altro* modello epistemologico di organizzazione dell'enciclopedia, posto che la si possa concepire anche nei termini di un'organizzazione delle diverse modalità di individuazione della conoscenza (da intendersi come isomorfa alla vita) che di volta in volta si istanziano nei vari campi del sapere. Felci, baobab e licheni sono volutamente scelti in quanto specie sintomatiche (anche dal punto di vista della problematizzazione delle tassonomie correnti), ma tutt'altro che insolite, con cui sperimentare altri mondi possibili, possibili perché già attuali.

Com'è per la 'questione animale', allora, il lavoro che resta da fare rispetto alla 'questione del vegetale' è di lasciarlo alla sua logica immanente – che proliferi a dismisura e infesti in modo virale i confini circoscritti per sigillare l'impermeabilità di ogni raggruppamento insiemistico (uomo, animale, organico, inorganico, naturale, tecnico ecc.), che scardini la logica binario-dicotomica e, ancora più radicalmente, che scardini la centralità dell'Uno da cui anche la logica binaria discende.

1. Felci

«*La vie d'une plante se confond avec sa croissance*»[11]. Si parta, per esempio, da questo aspetto, uno di quelli che più manifestamente distinguono il modo d'individuazione vegetale da quello animale. L'enunciato è da assumere nella sua accezione più radicale: vivere, per le piante, significa precisamente rinnovare senza posa la pratica morfogenetica. Precisa Hallé: «*C'est mal traduire la réalité de dire qu'elle* peut *pousser indéfiniment; en réalité, elle* doit *le faire, au point de mourir si on l'empêche d'augmenter ses dimensions*»[12]. Ciò che contraddistingue la pianta è precisamente lo statuto della sua embriogenesi: indeterminata, indefinita, aperta[13]. Non c'è *turnover* cellulare, come nell'animale; le cellule della pianta sono fisse, nel senso che non possono essere sostituite[14]. In altri termini, la crescita

[10] C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. xvi.
[11] F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 100.
[12] *Ibid*.
[13] *Ibid*.
[14] Ivi, p. 126.

delle piante è sempre in corso, impegnata continuamente nella generazione di nuovi gambi o steli, radici, foglie e se interruzione c'è, questa dipende solamente da fattori esterni di disturbo o da un disaccordo interno tra gli organi. Altro non è che un'indiscernibilità tra formazione e funzionamento: formandosi, quindi crescendo – dove crescere significa aumentare –, la pianta funziona; e viceversa, funzionando, la pianta cresce. Se formazione è improvvisazione e funzionamento è programma, come suggerisce Raymond Ruyer in *La Genèse des formes vivantes*[15], in questo caso, tra le due dimensioni non c'è più separazione.

Aumentare è la parola magica. L'aumento delle dimensioni, vale a dire la proliferazione – l'erbaccia infesta, l'edera copre i muri –, è quantitativo, prima ancora che qualitativo. Esso procede per accumulazione di pezzi, che si susseguono come stadi, o strati, gli uni agli altri. Nella pianta adulta si può ritrovare sempre una traccia fedele di quel che è stata, delle fasi precedenti attraverso cui è passata. Non solo perché la crescita è di tipo conservativo, e questo vale certamente anche per l'animale (per quanto con dei distinguo), ma poiché tale conservazione avviene attraverso un processo che non esclude né sostituisce ciò che è stato, non lo sussume né trasforma materialmente in altro: non lo ingloba. Scritto altrimenti, la crescita della pianta è una moltiplicazione per addizione: un pezzo più un pezzo più un pezzo e così via, potenzialmente all'infinito. Anzi, è addizione potenzialmente infinita poiché già attualmente infinita. Il movimento specifico del vegetale è, per la precisione, l'addizione come ripetizione nell'accostamento dei pezzi della coordinazione mutua delle parti, di una serie di elementi gli uni accanto agli altri; il contrario dell'inglobamento in virtù (e in favore) di una sintesi esponenziale, da cui ripartire ogni volta di nuovo. Nel processo di individuazione della pianta, a differenza che per l'animale, si potrebbe dire che si resta sempre al di qua del segno aritmetico di uguaglianza, del risultato finale, perché ciò che in fin dei conti si realizza è solo quell'infinito addizionarsi. Per questo nella pianta si trova sempre un resto di quel che è stata: non nel senso di qualcosa che fa cenno, che rinvia e rammemora altro, ma di una cosa che resta presente in quanto tale, identica a se stessa. Ciò che è stato significa dunque tutto il contrario della traccia dell'origine: come ci si muove, lungo la pianta, avanti e indietro – sulla foglia di una felce, lungo una liana, lungo il tronco – ci si trova sempre nel mezzo e mai nel centro; nel mezzo del suo consolidamento, nel mezzo della sua consistenza, che sia il nodo di un tronco o la ramificazione di un'appendice. Così come non c'è capo, non c'è coda: non vale per il vegetale che si sta facendo in atto la domanda sul principio e sulla fine. E senza scomodare il riferimento a un'eventuale reversibilità o meno di un certo processo di organizzazione, è lecito per astrazione pensare che nella pianta si possa andare e venire dal seme al tipo specie-specifico, mentre per l'animale, essendo ormai tutto sempre già incorporato in un'unità superiore, non c'è modo di fare il percorso all'inverso. Posto che il sé vegetale sia isotropo, non lo sarà solo nello spazio, ma per certi versi anche nel tempo.

[15] R. Ruyer, *La Gènese des formes vivantes*, Paris 1958.

Ciò si deve al fatto che la crescita nella pianta avviene per un processo di accumulo per reiterazione, ovvero per un processo che consta nell'aggiunta di pezzi o di unità, le une alle altre, come dicevamo. La reiterazione è la «*propriété qu'ont les arbres, contrairement aux animaux, de répéter plusieurs fois – un nombre illimité de fois, en réalité – leur programme de développement*»[16]. Una reiterazione che può essere anche proliferazione di individui, e per certi versi lo è sempre. Ciò che viene reiterato sono precisamente quelle unità, quei segmenti che, di per sé, restano tali. Ripetere, appunto: la modalità dell'individuazione della pianta è esattamente l'iterazione.

E in tal senso, se l'iterazione può a sua volta essere o valere come moltiplicazione, sarà allora iterativa e ricorsiva allo stesso tempo: ripetizione della ripetizione e moltiplicazione della moltiplicazione. Hallé fa notare:

> Dans l'arbre, l'ensemble des réitérats constitue une entité intégrée, que traduit l'existence d'un tronc unique. Est-il envisageable que d'une colonie dont l'intégration est particulièrement poussée on puisse voir émerger une individualité ? L'individu serait donc un concept récursif, une réalité gigogne?[17].

Già la «formula magica» "*PLURALISME = MONISME*" enunciata da Gilles Deleuze e Félix Guattari in *Milles Plateaux*[18] per spiegare che cos'è rizoma attesta di questa duplice caratterizzazione logica ricorsiva e iterativa: che si debba scrivere, e fare n – 1, significa in effetti che sempre n = n – 1 e dunque n = (n – 1) – 1 e così via. Significa che, insomma, la sottrazione da cui si ottengono le molteplicità è sempre all'opera, è l'opera di una sottrazione che si applica a se stessa, ricorsivamente, appunto, e iterando sempre lo stesso principio: la sottrazione medesima. Sottrazione della sottrazione, sottrazione al quadrato, sottrazione che cresce come sottrazione. Sottrazione che accadendo è anche incremento. Sottrazione che è addizione, anzi addizione dell'addizione.

Nella fattispecie, il vegetale non si presenta una volta per tutte come un insieme numerabile di parti che basterebbe aggiungere l'una all'altra per ottenere una totalità – ma non è nemmeno una totalità eccedente la somma dei suoi costituenti, poiché l'effetto eccede la causa, si direbbe, le parti contengo più e non meno realtà del tutto, almeno in potenza. Un potenziale, come si diceva, che si potenzia, si espande, nel mentre che l'attuale si attua, si complica e si determina sempre di più. Il vegetale è un divenire costantemente in eccesso su di sé. Che sia proprio questo lo statuto della vita – della vita e non dell'organismo? Che non siano vita e pianta di fatto sinonimi? Si potrebbe pensare a una sorta di frattale in cui l'autosimilarità della parte e del tutto, che qualifica queste singolari figure geometriche, è costantemente ecceduta da un elemento di novità.

[16] F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 198.
[17] Ivi, p. 120.
[18] G. Deleuze, F. Guattari, *Milles Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris 1980, p. 31. Sebbene gli autori non formulino l'equivalenza *apertis verbis* tra la formula magica e la notazione 'n-1', ci pare tuttavia legittimo stabilire tale accostamento.

Proprio la geometria frattale è evocata per illustrare la morfologia delle felci[19], esemplificazione particolarmente patente dello specifico processo di accumulo e di ripetizione che contraddistingue il vegetale[20]. Non solo c'è conservazione della forma a più livelli, ma crescita di informazione, incremento di quelle differenze generatrici di ordine[21] che in cibernetica segnalano l'aumento di ordine, la neghentropia. La differenza tra l'organismo animale e l'essere vegetale sta nell'abisso che passa tra il disperdere l'energia ambientale e il concentrarla. Stiamo parlando, evidentemente, della fotosintesi.

2. Baobab

C'è un altro modo per dire quanto appena scritto sulla reiterazione: come ha intuito il botanico Roelof A.A. Oldeman, la reiterazione è '*un processus d'acquisition de la coloniarité*'[22]. La colonialità pone da subito un problema dibattuto dalle scienze biologiche, quello circa l'individuo e la sua definizione, ovvero della sua circoscrizione. Un esempio macroscopisco di revoca del carattere univoco della nozione di individuo è rappresentato dal baobab, dal cui seme possono crescere più tronchi: c'è da considerare ogni tronco come un individuo o, invece, si tratta di un solo individuo con più tronchi? O ancora, come si conta una popolazione di pioppi? Si ha la prima impressione di trovarsi di fronte a una foresta, cioè di fronte a una moltitudine di alberi distinti tra loro; e in parte è così, perché ogni unità è apparentemente discreta. Ma come si misura il confine di un'unità rispetto a un'altra se le radici degli alberi sono talmente intricate da permettere il passaggio addirittura di elementi nutritivi da un albero all'altro? Non si tratti di casi isolati: tra le specie vegetali, il numero di piante coloniali o modulari supera enormemente il numero delle piante unitarie, circa l'80% contro il 20%[23].

Soffermiamoci dunque sulla questione dell'individuo. Il fatto di porre qualcosa come individuo significa contarlo. Contare per uno: un uno che è diverso da un altro uno. Si tratta di fare sì un'operazione di separazione, ma anche di impedire un'operazione di divisione. Infatti, per trovare l'individuo si deve separare (separare l'uno dai molti, metterlo da parte), ma non si può ulteriormente dividere l'uno che così si è trovato (non si può dividere l'uno in altre parti). Clamorosamente, la cosa non accade per il vegetale. E allora ci si

[19] Sulla modellizzazione della morfologia delle felci in termini frattali, cioè relazionali, si veda R. D. Campbell, *Describing the Shapes of Fearn Leaves: A Fractal Geometrical Approach*, «Acta biotheorica», XLIV, 1996, pp. 119-142.
[20] F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 99, fig. 34.
[21] A tal proposito, rimandiamo a Gregory Bateson: «*To produce news of difference, i.e., information, there must be two entities (real or imagined) such that the difference between them can be immanent in their mutual relationship; and the whole affair must be such that news of their difference can be represented as a difference inside some information-processing entity, such as a brain or, perhaps, a computer*» (G. Bateson, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, New York 1979, p. 68).
[22] R. A.A. Oldeman, *L'Architecture de la foret guyanaise*, memoire n° 73, Paris 1974, citato in F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 115.
[23] F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 123.

chiederà: la pianta è uno? E che cosa significa essere uno? L'unità è sempre una questione di prospettiva, di punto di vista – dipende dal livello di osservazione scelto, perché si possono pensare i livelli di osservazione come fossero altrettanti gradi di organizzazione. Nel contesto vegetale si manifesta visibilmente quella convergenza tra piano epistemico e piano ontologico, sebbene su scale differenti, che informa l'auto-osservazione caratteristica di ogni sistema vivente secondo la teoria autopoietica elaborata da Francisco Varela e Humberto R. Maturana[24], ma che si riferisce anche all'interazione (a sua volta sistema complesso) tra l'osservatore-scienziato e il sistema-osservato, determinando così una proliferazione di livelli sistemici possibili. A ben vedere, allora, anche nel mondo animale i livelli di individualità sono suscettibili di diversi gradi: «*Chez les éponges, on reconnaît deux niveaux d'individualité: celui des cellules et celui de l'éponge elle-même*»[25].

A questo punto, si tratta allora di mostrare come il vegetale non sia un caso eccezionale di pluralizzazione del modo di esistenza altrimenti unitario del vivente, ma come ne rappresenti allo stesso tempo un'esemplificazione particolarmente potente. In primo luogo, se «*relativement à l'animal, disait Fabre, dans l'immense majorité des cas, diviser, c'est détruire ; relativement au végétal, diviser, c'est multiplier*»[26]. Nel caso del vegetale non solo è possibile dividere (tranne che per il bocciolo, questo va riconosciuto), ma è anche un fatto accertato che quando si divide non si fa che moltiplicare. Per intendersi: se per l'animale, come attestano i noti esperimenti di Hans Driesch, la divisione è moltiplicazione solo a livello dell'ovulo fecondato e non dell'essere adulto, per il vegetale la divisione è sempre anche moltiplicazione. Il vegetale sfugge simultaneamente da due parti al dominio dell'unità nel senso della divisione (riproduzione) e della moltiplicazione (colonia).

In secondo luogo, dunque, nel caso del vegetale il modo di esistenza collettivo prevale su quello individuale. Con 'coloniale' si intendono le piante modulari, la cui architettura risulta dalla composizione di schemi che si ripetono a diverse scale, integrate tra di loro. Tale carattere coloniale proprio del vegetale è ciò che contribuisce, anche, alla sua longevità indefinita. Infatti, se è vero, com'è vero per tutti i viventi, che anche la pianta muore – sebbene vada riconosciuto che la vita di una pianta si misura su cronologie che in rapporto alla vita dell'individuo animale si avvicinano di più a ere geologiche – grazie all'architettura coloniale la pianta si rinnova continuamente nella sua embriogenesi e può partecipare di una sorta di longevità indefinita: un'immortalità virtuale. In questo senso ci pare opportuno insistere sulla duplice valenza, potenziale e attuale, dell'infinito

[24] Cfr. F. Varela, H. R. Maturana, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, with a preface to 'Autopoiesis' by Stafford Beer, Dordrecht-Boston-London 1980.
[25] R. Rasmont, *Les éponges: des métazoaires et des sociétés de cellules*, colloques internationaux de CNRS, «Biologie des spongiaires», 291, 1979, pp. 21-29, citato in F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 120.
[26] J.-H. Fabbre, *La Plante. Leçons à mon fils sur la botanique*, Paris 1996, citato in F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 118.

vegetale: la pianta è immortale e non cessa di diventarlo. L'immortalità, precisamente, riguarda la colonia, non il singolo elemento che appartiene all'organizzazione sistemica, formulazione più appropriata relativamente alla specifica natura dell'individualità in gioco. In tal senso, la comparazione corretta con il mondo animale deve essere stabilita con una formazione societaria o una società in senso stretto, per esempio: corallo, formicaio o una popolazione umana. Occorre passare dal paradigma dell'individuo chiuso e separato dall'ambiente a quello implicato da una relazione reciproca, cioè biunivoca, nel sistema individualità-mondo.

3. Licheni

Che i licheni siano organismi simbionti non lo si sa da sempre. Come spiega chiaramente Olivier Perru in un capitolo dedicato dell'opera *De la société à la symbiose. Une histoire des découvertes sur les associations chez les êtres vivants. Volume 1: 1860-1930*[27], prima degli anni Sessanta dell'Ottocento, i licheni erano considerati organismi elementari, con una natura unica, ed erano classificati in una categoria separata dalle piante, intermedia tra alghe e funghi[28]. Nella seconda metà del XIX secolo, a partire dagli anni Sessanta, ma in particolare tra gli anni Settanta e Ottanta, lo studio dei licheni anima un dibattito tra scienziati soprattutto tedeschi e russi, impegnati finalmente nella comprensione della loro natura, rimasta fino a quel momento impregiudicata. Lasciando da parte il dibattito e le relative articolazioni: distinzione tra parassitismo, commensalismo, mutualismo e simbiosi, va ricordato che la scoperta della simbiosi parte sì da una specie specifica, i licheni, ma si estende fin da subito al mondo vegetale in generale, poi oltre all'animale. La simbiosi, quindi, si pone fin da subito come un vero e proprio cambio di paradigma. Tale cambio di paradigma, ossia la concezione di una specifica cooperazione di individui appartenenti a specie diverse, è il volano di una possibile estensione anche a relazioni associazioniste di individui di specie diverse, non solo simbiotiche.

Nello specifico, i licheni sono individualità dalla natura doppia in quanto «*réalités composées qui se sont assemblées par elles-mêmes; qui forment des végétaux incluant deux espèces appartenant à des groupes distincts du règnes végétal, en d'autres termes ce sont des algues et des champignons qui vivent ensemble*» (definizione di Oscar Hertwig)[29]. In questa definizione sono già contenuti tutti gli elementi sufficienti ai fini dell'estensione paradigmatica: con-vivenza, autoregolazione sistemica collettiva, produzione di nuove forme, interspecismo.

[27] O. Perru, *De la société à la symbiose. Une histoire des découvertes sur les associations chez les êtres vivants. Volume 1: 1860-1930*, Paris 2003. Dello stesso autore e sullo stesso tema, rimandiamo anche all'articolo *Aux origines des recherches sur la symbiose vers 1868-1883*, «Revue d'histoire des sciences», LIX, 2006, 1, pp. 5-27.
[28] Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 85.
[29] O. Hertwig, *Die Symbiose oder das Genossenschaftsleben im tierreich*, «56. Versammlung deutscher Naturforscher und Arzte», Freiburg in B, p. 16, citato in O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 86. Traduzione dal tedesco al francese dello stesso Perru.

Simon Schwendener e Anton de Bary sono i primi a osservare la formazione e la crescita dei licheni a partire dall'incontro tra filamenti di funghi e nuclei di quelle che saranno identificate successivamente come alghe verdi e dallo stabilirsi tra loro di molteplici legami morfologici, con relativa distribuzione delle funzioni biologiche fondamentali (nutrizione, crescita, riproduzione)[30]. Criticando alcune osservazioni sui lavori di Schwendener da parte di Gilbert Simondon in *L'individu et sa genèse physico-biologique*, il quale qualificava l'incontro dei simbionti come due esseri in un qualche modo già individuati che si relazionano secondo il modello organismo-ambiente[31], Perru fa notare come «*[c]ette vision est contestable dans la mesure où il y a création d'une nouvelle structure et d'une nouvelle unité biologique*»[32]. I filamenti di funghi in presenza delle alghe si comportano diversamente che in loro assenza: l'ordine si complica, la comunicazione tra i filamenti si mette in circolo dando luogo a una proliferazione di penetrazioni e di scambi i cui rapporti non sono più determinati e, anzi, diventano una massa inestricabile. Come spiega Perru, le ricerche del botanico Gaston Bonnier, che sperimenta una coltura artificiale sterilizzata, in altri termini sintetizza licheni in laboratorio, mettono l'accento sul fatto che lo sviluppo dell'alga e dei filamenti del fungo sia simultaneo, in qualche modo parallelo, e che da tale proliferazione congiunta si venga a formare il tallo del lichene: un organismo nuovo, comune ai due.

Questo tipo di relazione simbionte tra due alterità, che dà vita a un terzo, può essere espressa nei termini di un'associazione. Ma questa associazione non ha nulla a che vedere con un *mélange*[33], piuttosto con uno scambio o con uno stare accanto come scambio, poiché il terzo elemento è «*unifié et autonome, tout en conservant les deux types de cellules originaires qui poursuivent leur développement*»[34]. Questa associazione, questo stare accanto, si può esprime anche nei termini di una coordinazione: le due cose non si mischiano, non si perdono, sono quel che sono, anzi restano quel che sono, ma nell'accostamento si crea uno spazio di organizzazione supplementare. La coordinazione non è pura somma, ma nemmeno mera giustapposizione: è più e meno allo stesso tempo della risultante dei due esseri che vi contribuiscono, oscilla tra l'analisi e la sintesi dei due. Il fatto che non vi sia mescolanza ma solo coordinazione non toglie nulla alla consistenza della nuova individualità in quanto tale: un lichene meno un fungo o un lichene meno un'alga non esiste, la sottrazione dall'accanto

[30] Per Schwendener, si veda O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., pp. 82-83; per de Bary, si veda O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., pp. 86-87.
[31] G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble 1995, pp. 198-199.
[32] O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 88.
[33] La questione del *mélange* è presentata da Emanuele Coccia in *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris 2016, a favore dell'articolazione del vegetale come modello del paradigma dell'«immersione» con cui si dà ragione del rapporto essenti-mondo. Rimandiamo al testo perché la posizione è diversa, e a tratti opposta, rispetto al paradigma della «coordinazione» ('accanto') che stiamo tentando di tratteggiare in questo articolo.
[34] O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 94.

non implicherebbe tanto un'amputazione (un intero meno qualcosa), ma zero (la distruzione e l'inesistenza del lichene stesso).

Questo tipo di relazione è rilevante perché offre un originale modello di intelligibilità per il vegetale[35] e non solo. Per il vegetale, lo storico della biologia Jan Sapp rimarca che già il botanico e filosofo Johannes Reinke[36] aveva osservato come la stessa cosa avvenga nelle piante superiori tra le radici e le foglie, secondo quella ripartizione delle funzioni che nel caso del lichene assegna all'alga la fabbricazione della materia organica attraverso la fotosintesi clorofilliana e ai filamenti di funghi il reperimento dell'acqua e delle materie minerali. Ma, estendendo ancora la cosa, lo stesso vale per l'impollinazione entomofila, non ascrivibile all'idea di un divenire come traslazione vettoriale di un mobile, ma interpretabile come presupposizione reciproca di due realtà che si fanno letteralmente parte l'una dell'altra, come la vespa diventa un momento dell'organo riproduttore dell'orchidea e l'orchidea dell'apparato nutritivo della vespa, secondo il celebre esempio deleuziano-guattariano. Usando ancora il lessico dei due filosofi francesi, la simbiosi è leggibile ulteriormente come deterritorializzazione reciproca delle individualità coinvolte nel processo, che siano una vespa o un'orchidea, un fungo o un'alga.

Anche senza arrivare alla creazione di un terzo, come nel caso delle simbiosi, si sottolinei qui il fatto di un vivere in comune, di un vivere con. Si tratta di una costituzione coopartecipata di un'unità organica per divisione del lavoro[37]. Non siamo troppo lontani da una sorta di vera e propria economia! Ora, questo rapporto del 'vivere-con' non si ritrova soltanto rispetto a entità esterne le une alle altre che si associano in una comunità, secondo diverse relazioni, i cui effetti possono variare per ogni individuo coinvolto. Sapp, Scott F. Gilbert e Alfred I. Tauber, nell'articolo *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, spiegano che con lo sviluppo delle tecniche di analisi al microscopio degli acidi nucleici (sequenze genomiche e RNA), si è potuto osservare direttamente l'esistenza di «*significant interactions of animals and plants with symbiotic microorganisms that disrupt the boundaries that heretofore had characterized the biological*»[38]. Simbiosi, perciò, è a sua volta un termine polivoco, che si dice in molti sensi, su più piani, tra di loro intersecati. L'esempio forse estremo è allora rappresentato dalla simbiogenesi (*hereditary symbiosis*), presa in carico dalla teoria dell'endosimbiosi (o anche *theory of celle symbiosis*) elaborata da Lynn Margulis – un tipo di simbiosi che va ancora più in profondità perché cerca di spiegare la formazione di tessuti, organi, organismi fino all'origine delle

[35] A.-B. Franck, *Über die biologischen Verhaltnisse des Thallus einiger Krusten-Flechten*, «Beitrage zer Biologie der Pflanzen», II, 1877, pp. 123-200, citato in O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 103.
[36] J. Reinke, *Zur Kenntnis des Rhizoms von* Corallorhiza *und* Epipogon, «Flora», XXXI, 1873, pp. 145-209, citato in O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., pp. 89-90.
[37] O. Perru, *De la société à la symbiose*, cit., p. 104.
[38] J. Sapp, S. F. Gilbert, A. I. Tauber, *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, «The Quarterly Review of Biology, LXXXVII, 2012, 4, p. 325.

specie[39], spiegazione, quest'ultima, assimilabile al processo portato alla luce dalla teoria degli equilibri punteggiati di Stephen J. Gould[40], così integrata nella sua valorizzazione dell'aspetto non lineare dei percorsi evolutivi.

L'ultimo passo da compiere, da questo punto di vista, è dunque il riconoscimento del carattere davvero paradigmatico della simbiosi per tutti gli esseri viventi, e finanche della loro totalità, così come la messa in discussione della metafora influente dell'albero genealogico, modello figurativo, se mai ce n'è stato uno, di subordinazione del mondo vivente all'istanza verticale dell'unità. Come ha sottolineato Hallé:

> La métaphore de l'arbre généalogique, qui rend compte de l'évolution animale, ne convient pas aux plantes. Chez ces dernières, hybridations et convergences se traduisent par tant de fusions et d'anastomoses entre ses branches que l'arbre n'est plus un arbre, il cède la place à un réseau; l'évolution des plantes est fondamentalement réticulée, ce qui explique d'ailleurs les difficultés de la cladistique[41].

E giustamente Margulis, rincarando la dose, ha poi aggiunto che, a ben vedere, quella rappresentazione idealizzata (e funzionale innanzitutto a esigenze tassonomiche) della storia degli organismi non vale più nemmeno per le specie non vegetali. Lo aveva già fatto notare Ruyer, nell'articolo del 1957 *Leibniz et M. Tompkins au pays des merveilles*:

> Dans l'ordre biologique, il y a toutes les transitions possibles entre les divisions cellulaires de développement et les divisions cellulaires de reproduction. Des circonstances infimes peuvent décider si telle division cellulaire fournira la diversité des tissus et des organes du même individu, ou fournira deux ou plusieurs êtres jumeaux. Inversement, deux cellules, déjà séparées spatialement, peuvent s'accoler et redevenir un seul être[42].

4. Dalla pianta alla carta

Se dunque è possibile parlare sul serio di rivoluzione copernicana è perché la pianta impone di installarsi *d'emblée* in un'alterità radicale, eccentrica a ogni riduzione analogica all'uomo – e il cui portato si misura non solo nei termini di una revisione epistemologica regionale (scienze della vita), ma anche enciclopedica, appunto, del palinsesto delle scienze (umane o meno che siano). Insomma: di una revisione trascendentale. Una revisione che dovrebbe poter tenere conto almeno dei seguenti tre punti:

[39] L. Margulis, *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, New York 1999, p. 6.
[40] S. J. Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge-London 2002. In particolare, rimandiamo al capitolo 9, *Punctuated Equilibrium and the Validation of Macroevolutionary Theory*, pp. 745-1024.
[41] F. Hallé, *Éloge de la plante*, cit., p. 264.
[42] R. Ruyer, *Leibniz et M. Tompkins au pays des merveille*s, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXLVII, 1957, p. 30.

1) procedere a una ricollocazione della geografia degli esistenti (viventi e non viventi, organici e inorganici) che sia realmente orizzontale; produrre poco per volta, nel corso di esplorazioni vicine e lontane, un piano non molto diverso da una carta topologica, dove le montagne e gli abissi non marchino, al passaggio della mano, differenze di altezze, cioè di valore, ma solo differenze di spazio, di consistenza;

2) far vibrare le risonanze tra mondi sino a ora sigillati, risonanze che davvero ci sono, e ancora di più la costituzione reciproca (come nel caso della generalizzazione della simbiosi), se lo 'stare con' si configura come un insieme di elementi architettonici embricati in una struttura portante;

3) dissolvere l'immagine del pensiero familista con capi o padri di famiglia, con ordini di discendenza, con legami di sangue, subordinazione di classi; far proliferare ceppi, ma ancora di più popolazioni, alleanze, alleanze tra alleanze, secondo il ritornello di Donna J. Haraway: «*Make kin, not babies!*»[43].

Ha scritto di recente Pierre Montebello in *Métaphysiques cosmomorphes*: «composer un monde ne veut pas dire autre chose que réussir à poser toutes les altérités sur un même plan», «formes toujours déjà prises dans une relation avec la Terre ou le cosmos», «ces formes […] incluent en elles une composition de monde, se détachant comme une ligne libre, non individuelle et non organique»[44]. In fondo il postumano lo si può anche intendere come il tentativo ultimo di una conoscenza che corrisponde alla ricollocazione sistematica delle nostre conoscenze già acquisite, particolari e specifiche, a seguito del decentramento dell'umano. Licheni, felci e baobab sono innanzitutto campioni d'analisi di un'organizzazione sistemica, ma sono anche e ancor di più esempi di un'organizzazione che – mettendo fortemente in questione i criteri di catalogazione con cui nella modernità si è rubricato il reale, umano e non umano – suggerisce, perché la richiede, la ristrutturazione dei paradigmi con cui si tenta di tracciare un'ontologia, spesso fino a ora ordinata in maniera più o meno esclusiva dall'istanza accentratrice dell'umano e secondo logiche binarie più o meno riconoscibili. È necessario portare in primo piano lo statuto della relazione in virtù del quale varia radicalmente anche lo statuto del confine: non più limite, ma soglia di passaggio, luogo di polarizzazione informazionale di ogni sistema e della sua riorganizzazione all'interno di un sistema maggiore. Ripensare la natura reticolare della realtà, i cui rapporti tra periferia e centro, dentro e fuori, parti e tutto, devono essere assunti secondo una duplice causalità direzionale tale per cui non è possibile stabilire in assoluto, cioè una volta per tutte, le gerarchie. Ciò che gli esempi vegetali considerati invitano a fare è ristrutturare in modo ontologicamente inedito il rapporto di azione reciproca che intercorre tra i *relata* in una precisa organizzazione – e ciò vale a varie e differenti scale, macroscopiche

[43] D. J. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, «Environmental Humanities», VI, 2015. Nel testo l'espressione è ricorrente, ma rimandiamo in particolare alle pp. 161-162.
[44] P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*, Dijon 2015, pp. 7, 130, 149.

o microscopiche –, facendo così un passo oltre la nozione di autopoiesi in vista di una concezione *sympoietica* del reale, che si può estrapolare liberamente dalla riflessione di Haraway[45]. Nello specifico, con l'espressione 'ontologia *sympoietica*' intendiamo un 'divenire con' che è anche un 'divenire tra': un divenire che produce i termini tra i quali diviene. L'ontologia *sympoietica* può allora significare anche la 'produzione di produzione' che Deleuze e Guattari hanno eletto a tratto istitutivo della produzione desiderante, poiché regola la costituzione formale tra produzione sociale e produzione libidica stessa, tra economie apparentemente non comunicanti e che però, se ricondotte a questa matrice comune, svelano una soglia di indiscernibilità tra uomo e natura, tecnica e vita[46]. Indiscernibilità che proponiamo di identificare appunto nel suo massimo grado con il modo d'esistenza vegetale: produzione ricorsiva, insomma.

Occorre riprendere l'analisi radiale della distinzione natura-cultura operata in *Milles Plateaux* piuttosto che seguire la via di una più propriamente trasversale. In altre parole, non si tratta di mediare queste due realtà, dopo averne riconosciuto la distinzione, ma di individuare sin dall'inizio un terzo effettivo che precede la distinzione, senza per questo distinguersene una volta per tutte e che perciò la attraversa in tutte le direzioni, ricombinandone i fattori in proporzioni sempre diverse e crescendo di conseguenza, man mano che li ricombina. Non basta riconoscerne la complementarità bilaterale, per cui la natura rinvierebbe sempre alla cultura e la cultura implicherebbe necessariamente la natura (come nell''antropologia simmetrica' di Bruno Latour), rendendo così ogni tentativo di superare la distinzione anche un modo per replicarla, solo a un livello di generalità sempre più elevato e che unicamente nella coincidenza analogica degli opposti trova un punto d'arresto definitivo. Questo è soltanto un modo di estendere la logica propria dell'umano – la logica arborescente – al problema dei rapporti tra l'umano e il non umano. Oltre la complementarità bilaterale, è necessario che uno dei due termini – uno *qualunque* – superi l'altro, determinando così una combinazione imprevedibile di elementi cosiddetti naturali e culturali. È questa dinamica di superamento reciproco aleatorio a essere al di là della mera contrapposizione cultura-natura e, al limite, soggetto-cosa. L'uno *e/o* l'altro. È questo il senso dell'operazione che invitiamo a propagare, letteralmente, come un virus.

'Contagio' è infatti parola tecnica, in *Milles Plateaux*. In fondo, questo termine non indica che un modo della causalità che, senza essere circolare, disfa ogni linearità, la spezza incessantemente in linee sempre più piccole, sempre più «segmentate». Forse, l'enciclopedia a venire[47], nella sua funzione empirico-

[45] D. J. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, cit., oppure D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham 2016, in particolare il capitolo 2, *Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*. Per una trattazione più estesa, si legga anche D. J. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis 2008.
[46] Cfr. il riferimento all'indiscernibilità di *homo natura* e *homo historia* in G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1972, pp. 28, 40, 328.
[47] Uno sforzo in questo senso lo ritroviamo *in nuce* nei lavori portati avanti dall'epistemologo delle scienze umane Giovanni Leghissa, di cui l'articolo *Gli invarianti storici-antropologici in*

trascendentale di messa in circolo dei saperi, avrà soltanto l'aspetto – ma non è poco o è quel poco che basta – di una collezione aleatoria di pezzi, pezzi che si addizionano ad altri pezzi e che trovano in quel loro puro stare accanto tutte le ragioni necessarie e sufficienti per starci, appunto, nell'accanto. La carta sulla quale disporre i pezzi è il vero circolo – l'assenza di legami preordinati, il vero legame. Se la pianta *è meno di una cosa*, allora, non per questo non si vedrà che, nella sua natura essenzialmente molteplice, che sfugge da due parti all'uno, è anche *più* di *un* soggetto. «For animals, as well as plants, they have never been individuals. This new paradigm for biology asks new questions and seeks new relationships among the different living entities on Earth. We are all lichens»[48]. Se ha senso parlare di qualcosa che salva, è forse il caso di guardare da vicino dalle parti della pianta.

Veronica Cavedagna, Université Toulouse Jean Jaurès
Laboratoire ERRAPHIS ✉ veronica.cavedagna@gmail.com

Daniele Poccia, Università del Salento e Università degli Studi dell'Aquila ✉ danielepoccia@gmail.com

una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale («Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», III, 2016, 5, <http://philosophykitchen.com/2016/10/limpersonale-si-pensa-si-sente-si-crea-the-impersonal-it-is-thought-it-is-felt-it-is-created-2/>) rappresenta già un tentativo di esposizione e formulazione.

[48] J. Sapp, S. F. Gilbert, A. T. Tauber, *A Symbiotic View of Life*, cit., p. 336.

¶ Sezione Quinta

Riconfigurazione dei valori

Contributi/4

L'ibridazione eccentrica
Alla ricerca di una libertà postumana

Gabriele Scardovi

Articolo sottoposto doppia *blind-review*. Ricevuto il 06/07/2016. Accettato il 20/01/2017

Interpreting the transition from human beings to human-robotic hybrids, this paper considers the two opposite tendencies of keeping the biological form of life and its neglect in favor of whole artificial bodies, to understand what room there would be for a post-human freedom of movement and action. Comparing some conceptions from last century's anthropological philosophy with the inclination to 'become a thing' that can be found in some process of hybridization with machines, the paper deals with biological metabolism, human eccentricity and the extreme introversion that would possibly be obtained in consequence of cyborg's definitive success. It concludes that it is impossible to exclude that in the future the story of the human species will be represented as an arch of parabola lifting from the level of the inert thing, and finally going back to it.

***

1. Dall'organismo vivente alla cosa

Una trentina di anni fa, nel volume *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*[1], Antonio Caronia ricostruiva in alcune delle sue tappe maggiori la storia dell'ibrido tra essere umano e macchina, rivolgendo una particolare attenzione ai luoghi in cui questa figura ha fatto la sua comparsa nella letteratura fantascientifica del Novecento. Insieme al riconoscimento della funzione non soltanto di anticipazione, ma di autentico impulso che alcune visioni fantastiche hanno svolto nello sviluppo del rapporto tra utilizzatori umani e tecnologia robotica, in quello stesso testo dava anche informazioni essenziali su alcuni tra i maggiori precedenti filosofici del concetto di cyborg, rintracciando elementi appartenenti alla sua fase embrionale nelle filosofie di Descartes, La Mettrie, d'Holbach. Caronia mostrava in questo modo che al cyborg si è arrivati attraverso una serie non casuale di passaggi e che l'ibridazione umano-macchinica è risultata da una serie di sforzi consapevoli, sebbene non omogenei e solo parzialmente correlati gli uni agli altri; inoltre, che la costruzione del cyborg è ancora oggi un cantiere aperto, in cui non soltanto ciò che è stato fin qui acquisito in termini di

[1] A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Milano 1985.

tecnologia e di tecnica dell'ibridazione potrà essere superato da nuove scoperte, ma dove gli stessi scopi dell'impresa filosofica e tecnico-scientifica che si trovano alla base del vivente ibridato sono suscettibili di continua revisione.

In uno dei passaggi conclusivi di quel volume si trova poi che l'abbandono della comune forma umana a favore di forme ibride è un processo che non smentisce, ma conferma con forza che la nostra contemporaneità – epoca in cui frontiere ritenute in passato irremovibili vengono di continuo spostate, rinegoziate e infine cancellate – si sta sviluppando sotto il segno di un tipo musiliano di «uomo della possibilità»[2].

Da questa come da altre fonti risulta che quella parte di umanità che oggi può avere accesso a tecnologie particolarmente avanzate nei campi della biomeccanica, dell'ingegneria biomedica e della robotica è forse in procinto di realizzare un'aspirazione comunque antica, sebbene non coincidente con ispirazioni di pertinenza mitica: l'attuazione di una metamorfosi dell'umano concepita e attuata da soli esseri umani, dunque radicalmente distinta dalle metamorfosi raccontate in esametri da Ovidio, che sono imposte su donne e uomini da parte di potenze divine irresistibili e mosse da desideri di possesso o di vendetta.

Per gli esseri umani l'idea di mutare forma è stata infatti oggetto, se non di una vera e propria ossessione, certamente di un lungo e insistito corteggiamento, anche perché questa forma è stata fatta via via reagire con sempre nuovi confronti, nuove esigenze, nuove idealizzazioni, nuove metafore.

Grazie in particolare a una disponibilità di tecnologia straordinariamente aumentata rispetto al passato, quanto avviene nel nostro tempo ridefinisce con nettezza la direzione di sviluppo di quell'idea, senza con ciò minimamente indebolirla. Si tratta ancora, così, di ricercare una metamorfosi della forma corporea umana per come questa ci è stata consegnata dall'appartenenza di specie, con l'importante novità, però, che nel tempo presente il corteggiamento verso forme diverse e mai prima tentate è messo in atto ricorrendo per lo più a costrutti artificiali appositamente progettati e non rispondenti a esigenze strettamente riparative, come invece era il caso delle protesi tradizionali, realizzate in semplice legno, osso, metallo o, al più, materiale plastico. Per la sua portata storica potenzialmente senza pari, la sua interna mobilità e i suoi orientamenti caratteristici è questo un fatto che riguarda soltanto la specie umana e che segna una forte discontinuità rispetto al restante panorama del vivente.

Si pensi anche che, se il mutamento imposto su specie vegetali e animali – del resto sempre finalisticamente orientato secondo scelte umane – passa attraverso una ripetuta manipolazione dei codici genetici inizialmente disponibili in natura, le manipolazioni che *Homo sapiens* applica a se stesso tendono finora a evitare il più possibile interventi diretti sul genoma umano, a meno che questi non si rendano obbligatori a causa di una riconosciuta esigenza di prevenire o curare

[2] Che è un tipo più recente, oltre che meno malato e sgradevole – forse perché anche meno concentrato su di sé e sulla propria intelligenza – dell'uomo del «sottosuolo» di Dostoevskij.

malattie genetiche particolarmente gravi. Fortemente limitata la possibilità legale di una deliberata intromissione sui geni di viventi umani, trovano invece strada ben più sgombra gli interventi di ibridazione con protesi robotiche effettuati su corpi che, per quanto geneticamente intatti, possono comunque divenire palestre di ricostruzione.

L'inquietudine intorno alla propria forma corporea, alla disposizione delle proprie membra, alle possibilità date dall'interazione tra mente e corpo che l'essere umano rivela quando si esercita a mutare se stesso pare davvero essere il segnale di una sua collocazione unica in natura, anche perché l'abbondanza di riflessione condotta su di sé e la scoperta continua di altri traguardi verso i quali indirizzare la propria mente e il proprio corpo hanno tanta influenza da costringerlo a impegnarsi in un gioco ininterrotto di autosuperamento che non ha equivalenti.

Scrivendo a proposito di una transizione nel pensiero filosofico da lui molto auspicata, quella cioè che conduce da una «filosofia dell'organismo» a una «filosofia dell'uomo» – perché soltanto l'essere umano «ha sé, mentre nessun animale ha se stesso» – Hans Jonas ricorda come «sin dai tempi antichi nelle immagini dell'essere viene accentuato il 'fra' dell'uomo: fra animale e angelo, fra passato e futuro, fra dannazione e redenzione, ecc.»[3]. Del resto la mancanza di una collocazione definitiva dell'essere umano nel mondo naturale e una sua tormentosa ricerca di un ambiente in cui inserirsi con piena soddisfazione – una ricerca tanto attiva da fargli venire l'ambizione di produrlo addirittura *ex novo* – è tema comune a molta parte della filosofia che, dopo il grande sviluppo tecnico del XIX secolo, si è occupata dello specifico statuto umano nel mondo. A questo proposito, per esempio, Günther Anders scrive:

> L'uomo non è 'tagliato' per un mondo dato, ma per nessun mondo. Gli importa soltanto vivere in un mondo fatto a sua misura, da lui creato. Questo suo non essere vincolato è la *conditio sine qua non* della sua libertà per una *storia*: privo com'è di ogni legame col mondo, egli, a differenza dell'animale, non è chiamato a giocare un ruolo predeterminato. Sempre diverso da ciò che è stato, egli può e deve prendere in prestito gli stili più vari. Nella storia e in quanto storia, l'uomo non cambia solo la maschera, ma si trasforma[4].

[3] H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main-Leipzig 1994; trad. it., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. di P. Becchi, Torino 1999, pp. 236-237. Questo presupposto di molta parte del ragionamento che Jonas formula sull'essere umano riecheggia del resto affermazioni fatte in precedenza da altri. Basti pensare a Scheler, che nel 1913 si era spinto anche oltre, negando che l'essere umano storico, in quanto «essere che prega e cerca Dio», dunque in quanto persona, possa mai essere ricondotto per intero al solo statuto di animale tra animali; scriveva infatti Scheler: «*l'impossibilità di diventare oggetto di definizione* costituisce l'essenza stessa dell'uomo. Questi è solo un 'infra', una 'frontiera', un 'passaggio', un 'apparire di Dio' nel corso della vita, e una eterna 'trascendenza' della vita oltre se stessa» (M. Scheler, *Zur Idee des Menschen* (1913); trad. it, *Sull'idea dell'uomo*, in Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, trad. di R. Padellaro, Roma 1998, p. 68).

[4] G. Anders, *Une interprétation de l'a posteriori*, «Recherches de Philosophie», IV, 1934-1935, pp. XX-XX; trad. it., *La natura dell'esistenza. Un'interpretazione dell'a posteriori*, in Id., *Patologia*

L'espressa volontà e persino l'ansia di trasformazione di sé e del mondo – di sé *nel* mondo e spesso del mondo a *suo* vantaggio – che qualificano l'essere umano spalancano le porte a una quantità non determinabile a priori di esplorazioni condotte su più fronti: il corpo del singolo, l'accessibilità alle informazioni, le capacità individuali e sociali di immagazzinare e utilizzare dati di memoria, le possibilità di padroneggiare sempre meglio dinamiche ambientali complesse nel tentativo di affrancarsi da antichi vincoli di dipendenza, un tempo considerati risolvibili solo per mezzo di pratiche di magia o grazie a eventi miracolosi. Non è quindi per nulla che proprio in corrispondenza del punto mobile di congiunzione tra mondo dato e mancanza di determinazione si intraveda uno spazio che è quello della libertà umana, che è così variamente condizionata e intimamente priva di fissità da mostrarsi ben più facilmente come spinta o slancio che come punto d'arrivo consolidato.

Ciò che oggi si presenta poi come un problema ulteriore rispetto a quelli maggiormente discussi dall'antropologia filosofica novecentesca riguarda una libertà postumana o forse, se si preferisce, una declinazione della libertà umana rimasta largamente sotto traccia fino a buona parte del secolo scorso. Questa novità non comporta certamente che quella riflessione che ha avuto come suo principale oggetto di studio l'essere umano inteso come animale vivente con dotazioni affatto peculiari sia da archiviare. Al contrario, se non si dovesse ricorrere a un gioco di parole abbastanza futile, si potrebbe anzi dire che, così come c'è stata fino al Novecento un'antropologia filosofica che si è occupata dell'umano, ora occorre che questa stessa antropologia filosofica sia affiancata, per continuare a esistere come ricerca viva, da una post-antropologia altrettanto filosofica che si occupi del postumano.

Infatti, anche senza spingersi fino a credere che l'essere umano sia stato o sia effettivamente privo di *ogni* legame con il mondo, a dare una importante conferma alle parole di Anders è lo stato dell'attuale convivenza umana con le tecnologie. Si può perciò dire che la condizione intrinsecamente mediana tra due estremi in qualche misura opposti tra di loro o comunque impossibilitati a un contatto diretto – esattamente come l'animale e l'angelo – viene espressa e persino ribadita dal soggetto postumano, che in un senso addirittura programmatico è «*an amalgam, a collection of heterogeneous components, a material-informational entity whose boundaries undergo continuous construction and reconstruction*»[5]. In

della libertà. Saggio sulla non-identificazione, trad. parziale di F. Fistetti, Bari 1993, p. 44n. Nel saggio G. Anders, *Pathologie de la liberté*, «Recherches de Philosophie», VI, 1936-1937, pp. XX-XX, pubblicato in quello stesso *Patologia della libertà* nella traduzione di A. Stricchiola, Anders scrive anche: «L'uomo è al plurale 'uomini' in un senso diverso da come l'animale è al plurale 'animali'. Nell'ultimo caso il plurale significa precisamente la generalità del particolare, nel primo l'insieme di molteplici specificazioni del generale. Un simile plurale rappresenta molto più di semplici varianti empiriche di una 'umanità' a priori in se stessa. È il fatto della variazione e non la costante della variabilità a definire nell'antropologia filosofica ciò che è specificatamente umano» (p. 65n).

[5] N. K. Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago 1999, p. 3.

più, se la libertà umana ha goduto di grande attenzione nel passato, è auspicabile che avvenga lo stesso per la libertà dei viventi postumani, e questo contributo vorrebbe andare esattamente nella direzione di realizzare questo auspicio.

Dato il rapporto di filiazione del postumano dall'umano, sembra allora ragionevole affrontare il tema della libertà postumana partendo da un concetto di libertà già evocato per gli esseri umani e anche già molto utilizzato. È perciò al senso finito o situato di libertà che io mi rifarò qui di seguito, lasciando da parte ogni ricorso a un senso ontologico e metafisico, per i quali la libertà sarebbe intesa come autentica *causa sui* o come perfetta autodeterminazione. Parlando soltanto di libertà situata mi soffermo infatti su una libertà intesa come possibilità, una libertà decisamente terrena e tutto considerato anche facilmente descrivibile come esperienza comune.

Ci si colloca in questa maniera nel solco già ben frequentato della tradizione filosofica moderna di lingua inglese, secondo la quale, per dirla con Hobbes, «libero è colui che, nelle cose che è capace di fare con la propria forza e il proprio ingegno, non è impedito di fare ciò che ha la volontà di fare»[6], oppure, insieme a Locke,

> Se la libertà, con una certa proprietà di linguaggio, può essere applicata al potere, essa può essere attribuita al potere, presente in un uomo, di produrre o astenersi dal produrre un movimento nelle parti del suo corpo, mediante una scelta o una preferenza: per ciò lo si definisce *libero*, anzi si definisce così la libertà stessa[7].

Nelle parole di un altro autore, questa concezione della libertà investe quell'essere umano che

> ha il potere di compiere ciò che è nella sua volontà, o nel suo desiderio. Così, se egli vuole o desidera parlare o stare in silenzio, sedere o alzarsi, cavalcare o camminare, prendere quella direzione o un'altra, muoversi velocemente o lentamente; o, in conclusione, se anche la sua volontà cambia con una rapidità pari ai movimenti di un galletto segnavento, egli è in grado di fare ciò che vuole o desidera, a patto che non sia trattenuto da qualche divieto o costrizione, come nel caso in cui sia imbavagliato, sia sottoposto ad acute sofferenze, sia strappato dalla sua casa, sia confinato, abbia movimenti convulsivi, abbia perso l'uso dei suoi arti o altre cause dello stesso tipo[8].

[6] Th. Hobbes, *The Leviathan* (1650); trad. it., *Il Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari 2000, p. 175.
[7] J. Locke, *An Essay Concerning Humane Understanding* (1700); trad. it., *Saggio sull'intelletto umano*, trad. di V. Cicero, M.G. D'Amico, Milano 2004, pp. 431-433.
[8] A. Collins, *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (1717); trad. it., *Ricerca filosofica sulla libertà umana*, trad. di J. Agnesina, Milano 2015, p. 205. Quella che qui non viene indagata o presa in considerazione è perciò la maniera di intendere la libertà che si può trovare, per portare un esempio, al centro del discorso di Jean-Luc Nancy, il quale discute di un «riconoscimento della libertà dell'essere nella sua singolarità» e di una «libera disseminazione dell'esistenza» per la quale «La libertà non designa forse nulla di più, ma anche nulla di meno, dell'esistenza stessa». Non meraviglia allora che proprio ciò che Nancy esclude dal suo approfondimento vada esattamente nel senso di precisare quali siano i confini entro i quali ci si muove qui: «Non si tratta più allora di conquistare o difendere la libertà dell'uomo, o le libertà dell'uomo, come beni di cui ci si possa garantire il possesso o la proprietà, e la cui

Volendo parlare di una libertà non solo situata, ma anche postumana, diventa molto utile questa attenzione portata sull'uso e sul controllo degli arti o sulla loro compromissione per varie cause, per l'ovvia ragione che l'ibridazione umano-macchinica interessa immancabilmente parti del corpo, dunque organi e arti. Non è per caso che ancora Hobbes avesse notato come «tutte le volte che le parole *libero* e *libertà* sono riferite a qualcos'altro che non sia corpo, si compie un abuso; poiché ciò che non è soggetto al movimento non è soggetto a impedimento»[9].

Proprio il fenomeno del desiderio, della progettazione e della realizzazione di ibridazioni tra organismo umano vivente e macchina deve dunque costituire un nucleo attorno a cui svolgere un discorso sulla libertà postumana, perché la proporzione con cui l'ibridazione investe il corpo, i materiali che utilizza, il livello di efficacia raggiunto dalle interfacce sviluppate per far colloquiare parti organiche e parti artificiali innestate su di esso più o meno in permanenza possono modificare in maniera drammatica la capacità del singolo vivente ibridato – del singolo cyborg – di muoversi in accordo alle determinazioni della sua volontà. Di fatto, quanto più un corpo umano si trovi ristrutturato per mezzo di innesti di protesi meccatroniche, tanto più si porrà il problema di un'analisi e ridefinizione della sua possibilità di movimento, dell'ampiezza delle sue percezioni, di una sua risposta attiva all'ambiente; e questo avverrà senza che possa essere tranquillamente accantonato il confronto tra prestazioni del cyborg e prestazioni di un soggetto *solamente* umano: man mano che in un corpo aumenterà la quantità relativa di macchina rispetto all'insieme funzionale e strutturato dell'intero organismo, più pressante si farà anche la necessità di osservare la distanza che in esso si realizza tra ciò che ci si può ragionevolmente attendere da un essere umano e le effettive capacità acquisite dall'ibrido, perché è chiaro che è al lavoro collaborativo svolto dalla macchina che dovranno essere imputati eventuali scostamenti dalla norma biologica, siano essi minimi oppure prodigiosi.

Che la libertà postumana entri in tutto questo come uno dei primi e più interessanti oggetti d'osservazione lo si potrà capire ancora meglio quando si noterà: 1) che occorre mettere in conto per il futuro una diffusione crescente e un ampio ricorso a protesi, tale per cui potrà capitare che un numero sempre maggiore di individui abbia il desiderio di conservare, del corpo ricevuto in sorte dall'appartenenza di specie, soltanto il cervello o forse neppure esso – dunque neanche l'interezza della propria mente –, sostituendo quanto più è possibile l'originale con parti artificiali più resistenti, più durevoli, più performanti; 2)

virtù principale sarebbe quella di permettere all'uomo di essere quello che è (come se l'uomo e la libertà rinviassero circolarmente l'uno all'altra, nell'ambito di una semplice immanenza), ma si tratta di offrire l'uomo alla libertà dell'essere, si tratta di presentare l'umanità dell'uomo (la sua 'essenza') alla libertà *in quanto essere*, attraverso cui l'esistenza *trascende* assolutamente e risolutamente, e cioè *ex-iste*» (J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Paris 1988; trad. it., *L'esperienza della libertà*, trad. di D. Tarizzo, Torino 2000, pp. 6-7).

[9] Th. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 175.

che a valle di un simile processo un cyborg ibridato fino all'estremo non sarebbe più soltanto descrivibile come un essere umano dotato di protesi robotiche, ma anche come un robot dotato di un cervello completamente o magari soltanto parzialmente umano; 3) che una tale sproporzione tra organico e meccatronico potrebbe andare nel senso di una procurata insensibilità a fattori ambientali potenzialmente dannosi per l'organismo biologico, perché in grado di procurare dolori o malattie; 4) che una simile, acquisita insensibilità a fattori esterni rischierebbe di ottundere radicalmente la comune reattività umana all'ambiente, facendo in modo che il cyborg smarrisca il bisogno di uscire da una condizione per lo più statica, introflessa e di quasi immobilità, arrivando vicino a comportarsi come un semplice oggetto tra oggetti. Quest'ultimo è un punto decisivo, perché sembra chiaro che in un quadro di questo tipo potrebbe trovarsi compromessa irrimediabilmente ogni possibilità di parlare della sopravvivenza di una capacità dell'ibrido di muoversi in accordo a una sua volontà soggettiva e questo impedirebbe di rintracciare un qualsiasi grado di somiglianza con un vivente umano. I quattro punti appena elencati dipingono una situazione di ibridazione massiva, ma che non per questo è inimmaginabile; anzi, essi segnalano forse la presenza di una tendenza profondamente interna alla corrente ibridativa stessa, svelandone alcuni dei connotati meno superficiali.

Non sarà allora che la rincorsa verso il superamento della forma umana si riveli essere, per alcuni versi non trascurabili, un corteggiamento messo in atto nei confronti della 'cosa' o, se così si può dire, della condizione di 'cosa'? Per Mario Perniola questo è esattamente ciò che si va realizzando con l'ingresso nell'epoca postumana e lo sforzo che l'umanità – o almeno una sua parte niente affatto trascurabile – sta compiendo all'interno di un percorso metamorfico e ricostruttivo che ha per oggetto se medesima pare andare senza mezzi termini in questa direzione:

> Esaurito il grande compito storico di confrontarsi con Dio e con l'animale, che dura in Occidente dal tempo degli antichi Greci, ora è la cosa a chiedere tutta la nostra attenzione e a sollevare il più pressante interrogativo: essa è diventata insieme il centro dei turbamenti e la promessa della felicità[10].

Pensando anche che la relazione dell'essere umano «con una determinazione del mondo è relativamente debole» e che esso «si trova in attesa del possibile e del qualunque [*quelconque*]»[11], si fa quindi pressante l'esigenza di indagare se questa apertura al possibile e al qualunque possa infine portare proprio verso la cosa, che è lo stesso che chiedersi se il rapporto vago con le determinazioni del mondo tenda a risolversi per l'umano in un farsi a sua volta soltanto determinazione tra determinazioni. Se ciò avvenisse, risulterebbe che nel nostro tempo il ruolo del corpo umano biologico e della sua materialità vivente per la definizione stessa dell'esistenza umana in natura non sono stati del tutto compresi, così che in

[10] M. Perniola, *Il sex-appeal dell'inorganico*, Torino 1994, p. 6.
[11] G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 55.

futuro forse suonerebbe come una voce tanto ammonitrice quanto inascoltata quella che oggi afferma che «*Human mind without human body is not human mind*»[12].

Che la mente umana voglia restare sempre la stessa, cioè sempre caratterizzata dai suoi attuali limiti biologici, è però proprio una delle materie di discussione imposte dalla transizione postumana. Vale quindi la pena di tornare sulla natura intimamente transitiva dell'ibrido umano-macchinico, sperando di trovarvi buoni suggerimenti per sviluppare un convincente discorso sulla libertà.

2. Ricominciando dal cyborg

L'irruzione del cyborg sulla scena della riflessione filosofica novecentesca si è dovuta, prima di ogni altra, a un'esigenza politica. In nome di un femminismo socialista, materialista e programmaticamente lontano da alcuni troppo facili accomodamenti postmodernisti, è stata Donna J. Haraway a cogliere inizialmente le potenzialità presenti nel concetto di ibrido applicato al soggetto umano. Secondo un punto di vista interessato allo scardinamento di poteri e ruoli sociali consolidati per via autoritaria, il cyborg le si mostrava infatti capace di diventare mezzo privilegiato di demolizione di assunti comuni ed erroneamente ritenuti inamovibili. Nelle pagine di *Simians, Cyborgs, and Women* – parzialmente tradotto in italiano con il titolo *Manifesto Cyborg* – Haraway parla dell'ibrido come di un vivente che è

> risolutamente dedito alla parzialità, all'ironia, all'intimità e alla perversità. È 'antagonista', utopico e completamente privo di innocenza. Superando la polarità di pubblico e privato, il cyborg definisce una *polis* tecnologica in parte fondata sulla rivoluzione delle relazioni sociali nell'*oikos*, l'ambiente domestico[13].

Secondo Haraway, osservatrice e partecipe della rivoluzione informatica della seconda metà del secolo scorso, e impegnata a rivedere i modi dell'impegno femminista e socialista, «in questo nostro tempo mitico [alla fine del Ventesimo secolo] siamo tutti chimere, ibridi teorizzati e fabbricati di macchina e organismo: in breve, siamo tutti dei cyborg»[14]. È allora per questo che, secondo lei,

> [i]l cyborg è la nostra ontologia, ci dà la nostra politica. Il cyborg è un'immagine condensata di fantasia e realtà materiale, i due centri congiunti che insieme strutturano qualsiasi possibilità di trasformazione storica. […] Il cyborg è una creatura di un mondo post-genere: non ha niente da spartire con la bisessualità, la simbiosi pre-edipica, il lavoro non alienato o altre seduzioni di interezza organica ottenute investendo una unità suprema di tutti i poteri delle parti[15].

[12] N. K. Hayles, *How We Became Posthuman*, cit., p. 246.
[13] D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, New York 1991; trad. it. parziale, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. di L. Borghi, Milano 1995, p. 42.
[14] D.J. Haraway, *Manifesto Cyborg*, cit., pp. 40-41.
[15] Ivi, p. 41.

Così interpretato, il connubio tra organico e tecnologico si rivelerebbe la migliore occasione per produrre una riorganizzazione dei rapporti di potere in grado di evitare uniformità e centralizzazione, e comportando piuttosto un loro reale spiazzamento, una loro disintegrazione su livelli multipli e mobili.

Considerando una concezione politica di questo tipo, insieme ricca e a volte contraddittoria – anche consapevolmente contraddittoria – si può comprendere come un effetto scardinante come quello che Haraway ritiene messo in moto dall'apparizione del cyborg non sia stato generalmente né inteso né dichiarato come il punto d'arrivo delle ricerche sull'intelligenza artificiale. I teorici e i tecnici che lavoravano per aprire la via migliore a un'integrazione sempre maggiore e sempre più profonda fra esseri umani e macchine – e che evidentemente non hanno potuto fare a meno di occuparsi di un'integrazione tra intelligenze diverse – dovevano risolvere innanzitutto problemi operativi e lasciare per lo più ad altro momento l'indagine su questioni di prospettiva, fosse anche una prospettiva politica e sociale. Non che da parte delle scienze dedite all'integrazione fosse inavvertita la necessità di chiarimenti teorici di vasta portata, esorbitanti i confini disciplinari. È però avvenuto che la ricerca si trovasse indirizzata da principio secondo linee di demarcazione che non sono state messe immediatamente in discussione. Nel campo dell'intelligenza artificiale c'è infatti voluto tempo perché si passasse, per fare un esempio, da una fase in cui si credeva per lo più che «la sola intelligenza […] degna di essere emulata [fosse] quella umana e che il perfezionamento dei dispositivi di AI [potesse] quindi essere perseguito solo ottenendo un comportamento, da parte della macchina, sempre più simile a quello umano»[16] a una fase successiva in cui si è meglio compreso che

> sia nella versione orientata alla manipolazione simbolica che in quella che privilegia l'autorganizzazione e l'adattività delle reti, l'AI ha scarse possibilità di emulare la complessità della mente, mentre ha grandi potenzialità nel predisporre dispositivi intelligenti da integrare sinergicamente con gli esseri umani[17].

Errori di partenza sono dipesi anche dal fatto che la cibernetica novecentesca ha dapprima concesso troppa fiducia all'idea che «*the body is primarily, if not entirely, a linguistic and discursive construction*»[18] e di conseguenza ha trattato il vivente umano come se questo fosse soltanto un linguaggio, derivandone spesso la convinzione che «*in the posthuman, there are no essential differences or absolute demarcations between bodily existence and computer simulation, cybernetic mechanism and biological organism, robot teleology and human goals*»[19]. Sotto questo profilo, limiti e potenzialità sono stati in ogni caso condivisi tra ambiti

[16] M. Negrotti, *Il futuro dell'intelligenza artificiale e le sue reti culturali*, in Id., *Capire l'artificiale. Dall'analogia all'integrazione uomo-macchina*, Torino 1990, p. 17.
[17] Ivi, p. 19.
[18] N. K. Hayles, *How We Became Posthuman*, cit., p. 192.
[19] Ivi, p. 3. È stata proprio N. Katherine Hayles a voler riportare la questione del postumano al suo legame troppo trascurato con materialità ed *embodiment*.

di ricerca diversi, perché anche molti studi politici e filosofici sul cyborg si sono attestati a lungo sulla convinzione che la materialità dei corpi in comunicazione e l'*embodiment* delle intelligenze potessero essere sostanzialmente ignorati a esclusivo favore della costruzione discorsiva e della sua analisi.

Con il procedere del dibattito sull'ibridazione umano-macchinica e sulle sue conseguenze non soltanto politiche, etiche e culturali, ma anche biologiche e antropologiche, la figura del cyborg ha spesso cessato di essere accostata a quella della chimera e a quella di altri ibridi immaginari, per fissarsi sempre più attorno a definizioni simili a questa:

> [*cyborg* e soggetto bionico] designa[no] connubi e contaminazioni dell'umano con il non-umano, a fini benefici, di riabilitazione, di sostegno, di riqualificazione responsabile socialmente condivisa delle forme di vita che sono rese disabili, dimidiate, vulnerabili da circostanze nefaste. […] il rinvio è a una classe di enti non soltanto immaginati, ma in parte realizzati da esperimenti di innesto riabilitativo di arti bio-robotici su esseri umani. In forma idealtipica e inclusiva, si tratta di una classe di soggetti umani o umanoidi – in parte organici, in parte inorganici – la cui conformazione ibrida è funzionalmente coesa. Un essere umano che sia stato potenziato, *senza alcun intervento sul suo DNA*, ma con l'impianto nel suo organismo, incluso il cervello, di organi o di componenti organiche meccaniche e/o elettroniche è pertanto un *cyborg*[20].

Tenendo a mente il senso di libertà finita o di movimento che è già stato richiamato e la centralità per esso del corpo e dei suoi arti, da qui in avanti sarà dunque la contaminazione dell'umano con parti robotiche a scopo riabilitativo o potenziante a condizionare e guidare la riflessione sulla libertà dell'ibrido postumano.

3. Posizionalità, metabolismo, libertà

Quando ci si voglia mettere sulla via che porta al cyborg, non basta assumere come dato di partenza l'organizzazione peculiare del corpo umano, ma occorre fare attenzione anche alla capacità che un singolo vivente umano ha di farsi soggetto agente, con particolare riguardo alla varietà di relazioni che possono essere stabilite tra questo soggetto e l'ambiente in cui si trova a svolgere la sua azione. In breve, si tratta di tenere alla base di ogni possibile considerazione e operazione sul corpo la specificità dell'organismo umano rispetto a tutte le altre forme di vita animale, anche perché non si può comunque negare che, anche quando fossimo considerati come soggetti singoli, «siamo sintesi *a priori* di noi stessi e di specie, di spontaneità e di esser di fatto»[21], dove «esser di fatto significa, innanzi tutto, necessariamente appartenere a una specie che supera insieme e determina la nostra singolarità, e immane in essa»[22]. Il motivo della distinzione categoriale sussistente tra la specie umana e ogni altra specie vivente è stato

[20] B. Henry, *Dal Golem ai* Cyborgs. *Trasmigrazioni nell'immaginario*, Livorno 2013, p. 251.
[21] C. Luporini, *Situazione e libertà nell'esistenza umana e altri scritti*, Roma 1993, p. 45.
[22] *Ibid*.

proposto e riproposto di continuo nella tradizione filosofica occidentale, fino ad arrivare, grosso modo intatto, a essere trattato anche dall'antropologia filosofica novecentesca. Una gerarchia dei viventi fondata sul rapporto che nell'organismo e per l'organismo è intrattenuto tra interno ed esterno o tra corpo e ambiente si trova per esempio chiarita da Helmuth Plessner per mezzo dell'adozione della prospettiva della posizionalità, secondo la quale ogni forma di vita si organizza a partire da «caratteri posizionali» raggruppabili nei tre grandi insiemi distinti e tradizionali del vegetale, dell'animale e dell'umano:

> Così come la forma aperta dell'organizzazione vegetale mostra i caratteri posizionali senza che la cosa sia 'posta' in relazione con la sua posizionalità e questa possibilità si realizza nella forma chiusa dell'organizzazione animale, così anche la forma d'essere dell'animale mostra una possibilità che può essere realizzata soltanto attraverso qualcosa d'altro. Nel grado animale la riflessività completa è impedita al corpo vivente. Il suo essere posto in sé, il suo vivere a partire dal centro, determina la tappa della sua esistenza, ma non sta in rapporto con lui, non gli è dato. Qui, allora, è ancora aperta una possibilità di realizzazione. La tesi è che essa sia riservata all'uomo[23].

Günther Anders segnala qualcosa di simile quando sostiene innanzitutto che «un essere è animale, in quanto realizza, ad un determinato livello, un'intimità con il tutto a cui appartiene, non senza al contempo manifestare, attraverso i suoi movimenti e il fatto stesso della sua individualità, una certa libertà verso il mondo»[24], aggiungendo però che per l'essere umano, «privo di materia *a priori*, tributario delle realtà che non è e che gli tocca anzitutto realizzare», «il fatto di 'essere nel mondo' è una determinazione troppo formale ed insufficiente, come 'il fatto di non esserci', sotteso all'espressione 'mondo esterno'». Solo per l'essere umano, allora, «si tratta di sfuggire a questa alternativa di unificare in una sola categoria la distanza e l'interiorità, il dentro e il fuori, di comprendere *la distanza in quanto distanza che, nel mondo, separa l'uomo e il mondo*, e l'inerenza in quanto inerenza distanziata»[25]. A proposito dei corpi organici viventi Plessner parla del rapporto che ciascuno di essi intrattiene con il proprio limite, che soltanto nel dominio dell'organico è qualcosa di più di un semplice margine e bordo, e specifica che solo nel caso dei viventi il corpo è «sia oltre sé sia volto verso di sé»[26]. Questa «duplicità d'aspetto» del vivente è poi declinata in maniera unica dall'essere umano, che è il solo vivente per il quale si possa parlare un grado estremo di riflessività: dove l'animale è infatti vincolato a un suo centro di esperienza – «vive nel suo centro, ma non vive come centro»[27] –, l'umano può invece essere detto eccentrico, perché nel suo caso il «suo vivere a partire dal

[23] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin-New York 1928, 1975[3]; trad. it., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri, V. Rasini, Torino 2006, p. 313.
[24] G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 34.
[25] Ivi, pp. 35-36.
[26] H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 155.
[27] Ivi, p. 312.

centro entra in relazione con lui; il carattere riflessivo del corpo rappresentato da un centro è dato a lui stesso»[28]. L'essere umano, dunque, «non soltanto vive ed esperisce, ma esperisce il suo esperire»[29].

La condizione di potersi trovare sia entro il limite sia fuori da esso, dunque la condizione di potere anche osservare il proprio stesso limite, appartiene alla forma di vita umana in maniera tale da rendere giustificabile, secondo Plessner, che si parli di una libertà solamente umana, inattingibile da parte di altre forme di vita. Si potrebbe anche dire che il luogo della libertà diventa per lui una specifica possibilità di transizione continua tra un dentro e un fuori, che nella loro possibilità di trovarsi accoppiati fanno dell'essere umano un caso unico in natura.

Che la specifica posizionalità umana abbia riflessi necessari sulla libertà lo si comprende meglio se si considera anche che l'essere umano

> deve fare per essere. Ma la *vis a tergo*, che agisce su di lui dalle sue pulsioni e dai suoi bisogni, non basta per tenere in movimento l'uomo nella pienezza della sua esistenza. È necessaria una *vis a fronte*; soltanto una potenza nella modalità del dovere corrisponde alla struttura eccentrica[30].

Ciò che deriva da tutto questo «è l'appello specifico alla *libertà*, in quanto collocazione al centro della posizionalità e *movens* per l'uomo spirituale, per il membro di un mondo comune». Diventa dunque comprensibile il fatto che proprio «attraverso l'eccentricità della sua forma posizionale, l'uomo è un essere vivente che avanza a se stesso delle richieste»[31], così come può essere accordata a ciò la convinzione che «mediante l'invenzione egli oltrepassa il mondo che gli viene incontro e gli si offre. In quanto artefice, è così indipendente dalla sua realtà, così libero nei suoi confronti che la determinazione di 'essere già sempre dentro' non è nemmeno sufficiente a titolo di requisito formale»[32].

Al di là della presenza della *vis a fronte*, del dovere che l'umano dà a se stesso per poter essere pienamente – che meriterebbe un approfondimento a parte – Plessner specifica che a causa della sua eccentricità, e a differenza dell'animale, l'essere umano smarrisce «con il sapere, la propria immediatezza, egli vede la sua nudità, se ne vergogna, e deve quindi vivere per vie traverse, su cose artificiali»[33]. Non sarebbe comunque necessario ricorrere alla *vis a fronte* per poter qualificare un comportamento come libero secondo la definizione di una libertà di movimento; umano e organico non si sono mai trovati reciprocamente opposti, perché l'umano è sempre stato compreso nell'insieme dell'organico. In effetti, però, la riflessione aperta intorno a una libertà postumana rischierebbe di essere presto chiusa se fosse già da assumere come fatto immodificabile che,

[28] Ivi, p. 314.
[29] Ivi, p. 316.
[30] Ivi, p. 340.
[31] *Ibid*.
[32] G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 37.
[33] H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 333.

come pensa Jonas, il termine 'libertà' dovesse applicarsi solamente a «un modo dell'essere oggettivamente discernibile, ovvero un modo di esistere che pertiene all'organico di per sé e viene quindi condiviso da tutti i membri, ma non viene condiviso da ciò che non rientra nella classe 'organismo'»[34].

La svolta in atto verso un'ibridazione sempre più profonda tra umano e macchinico, riguardante dunque organismi viventi, pare comunque smentire una posizione per la quale una pertinenza della libertà «all'organico di per sé» sia immediatamente rilevabile come vera e definitiva. Al contrario, se l'umano cerca di far proseguire in qualche modo se stesso compiendo un salto metamorfico verso la realizzazione del connubio umano-robotico, è anche possibile che una qualche libertà tipica dell'organismo trapassi dalla forma esclusivamente biologica a quella ibrida. Interessante oggetto d'indagine diventa semmai, nel prodursi della metamorfosi, il tipo di libertà che si conserva nella transizione verso il cyborg e come questa si connota nel confronto con la libertà umana. Vi è in questo tutta la difficoltà di pensare una libertà che rimanga paragonabile a quella umana, ma che appartenga a un ibrido formato da parti organiche viventi e da parti robotiche, e in cui dunque sia stato per molti versi spezzato il legame con la specie biologica di partenza. Se per tradursi in atto la libertà umana avesse necessità di disporre di un corpo interamente biologico, è chiaro che il cyborg sarebbe per definizione non libero o almeno non libero alla maniera in cui potrebbe esserlo un soggetto umano assolutamente non ibridato. Jonas troverebbe facile affermarlo perché, opponendosi a Descartes e al monismo materialistico i cui presupposti si rintracciano di solito nel dualismo cartesiano, ritiene che il processo metabolico porti con sé una distinzione categorica insuperabile tra organismo biologico vivente e macchina. Infatti, per lui,

> la macchina persiste come un sistema inerte identico a se stesso rispetto all'identità variabile della materia con la quale viene 'alimentata' e, aggiungiamo, essa esiste restando la stessa se ogni alimentazione cessa: è allora la medesima macchina in stato di quiete. Al contrario, quando definiamo un corpo vivente come 'sistema metabolizzante' dobbiamo comprendere nel significato di questa espressione che il sistema stesso è totalmente e costantemente il risultato della sua attività metabolica e, inoltre, che nessuna parte del 'risultato' smette di essere oggetto del metabolismo, mentre simultaneamente ne è l'esecutrice. Già solo per questo è inesatto paragonare l'organismo a una macchina[35].

Così, nel riflettere sul «panmeccanicismo» coincidente quasi perfettamente con la modernità, Jonas non parla tanto di ingresso nella storia dell'umanità di una generica, sfumata non-vita, ma evoca direttamente la morte, perché la cancellazione della differenza d'essenza tra organismo e macchina comporta per lui che si passi da un modo della vita, da un'espressione di vitalità, a un modo dell'inerzia assoluta. Di conseguenza,

[34] H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 9.
[35] Ivi, pp. 107-108n.

[o]ggi l'organismo che vive, sente e aspira […] viene smascherato come ludibrium materiae, come un raffinato inganno della materia. Di conseguenza oggi il cadavere è fra le condizioni del corpo quella più comprensibile. Solo nella morte il corpo diviene privo di enigmi: in essa ritorna dal comportamento enigmatico e non ortodosso della vitalità alla condizione non ambigua e 'familiare' di un corpo entro l'intero mondo corporeo, le cui leggi universali sono il canone di tutta la comprensibilità. […] Il nostro pensiero sottostà oggi alla predominanza ontologica della morte[36].

Nel dare conto del tentativo del pensiero contemporaneo di negare le peculiarità del vivente e mantenere le sole relazioni quantificabili che interessano i corpi materiali inerti, Jonas intende ribadire che l'organismo impegnato nella vita, nonostante risulti più difficile da comprendere da parte della scienza moderna – perché alla sua presenza sulla scena dell'esistenza unisce un continuo rischio di scomparsa –, non deve essere defraudato della sua qualificazione più propria, considerato che «il bisogno si trasforma da sé nel soddisfacimento attraverso il costante funzionamento della dinamica metabolica»[37]. In questa maniera «resta vero che questo dinamismo stesso – proprio la condizione perché vi siamo bisogni – manifesta l'interesse fondamentale della vita alla propria continuazione, la quale può essere ottenuta solo attraverso un costante autorinnovamento»[38]. Del resto per Jonas «la vita è proprio quel modo dell'esistenza materiale in cui l'essere si è esposto alla dipendenza (la cui forma primaria è il metabolismo stesso), per avere in cambio una libertà chiusa all'indipendenza della materia immutabile»[39].

Che dire, però, quando la stessa vita umana si orienta in direzione di una replicazione delle proprie funzioni corporee ottenuta per mezzo di un loro isolamento ideale dal tutto-vivo costituito dall'organismo biologico intatto, di una loro matematizzazione e di una loro riproposizione ottenuta grazie a costrutti artificiali non organici? Che dire, ancora, se da una iniziale replicazione si passa in breve a un potenziamento di quelle stesse funzioni?

Raggiunte le conoscenze tecniche necessarie, un organismo vivo definito dal suo stesso metabolismo potrebbe trovare utile modificare quegli stessi processi metabolici o riprodurli con mezzi diversi da quelli ereditati dalla sua appartenenza di specie e allora si avrebbe che un metabolismo non organico sostituirebbe in parte o del tutto quello organico, provocando uno sconquasso all'interno delle consolidate categorie applicate al vivente. Non si potrebbe davvero escludere, in questo caso, che un ibrido umano-macchinico potesse dapprima essere detto organismo metabolico in maniera non identica, ma comunque analoga a un essere umano e che in seguito l'ibridazione, appropriatasi con successo della dinamica metabolica, si incaricasse di modificarla e, al limite, di abolirla.

Un parallelismo tra metabolismo e libertà può essere allora sfruttato per mostrare che, come un processo metabolico potrebbe non essere coessenziale al vivente organico, così la libertà potrebbe non essere coessenziale all'umano,

[36] Ivi, p. 20.
[37] Ivi, p. 143.
[38] *Ibid*.
[39] *Ibid*.

bensì estendibile oltre esso, fino al postumano. Si tratterrebbe così di riconoscere almeno, a proposito della libertà, una possibile presenza di un margine rimasto non visto finché non si è arrivati al possesso di una tecnologia ricostruttiva di alcune funzioni del corpo biologico e prendere a indagare questa opportunità marginale.

Se, per esempio, la libertà appartenesse in definitiva alla sola sopravvivenza di un'autocoscienza soggettiva, il fatto di preservare il cervello umano – e perciò anche la mente che con quel cervello intrattiene una relazione unica – da un pericolo di invasione incontrollabile di dati di informazione o dalla perdita di filtri sulla quantità di sensazioni processabili potrebbe consentire di parlare di una libertà simile a quella umana, sebbene rivista alla luce della mancata appartenenza dell'organismo a un orizzonte integralmente biologico. Perciò, anche ammettendo che «l'organismo viene visto come determinato principalmente dalle condizioni della sua esistenza e la vita viene compresa più come una situazione organismo-ambiente che non come la prestazione di una natura autonoma»[40] o che «organismo e ambiente insieme formano un sistema e questo determina da allora il concetto fondamentale di vita»[41], si dovrebbe considerare che «se la vita umana consistesse nell'essere naturalmente installata nel mondo, la questione della realtà del mondo esterno – che non è un problema inventato, bensì un'autentica ossessione filosofica – non potrebbe mai angustiare lo spirito umano»[42].

Acconsentendo a dare il via alla propria ibridazione con la macchina, *Homo sapiens* acconsente dunque a entrare esso stesso con determinazione e in una maniera resasi mai prima d'ora tanto manifesta all'interno dell'insieme dei fattori che orientano la sua evoluzione di specie, benché non si possa dire che l'intervento operato dall'essere umano su se stesso sia in tutto e per tutto dello stesso genere di quello attribuibile alle cause esterne o ambientali[43].

Volendosi occupare della libertà alla luce delle novità registrate nel campo dell'interfacciamento tra organico vivente e inorganico e della robotica applicata allo sviluppo di parti del corpo sostitutive, non si può allora evitare un ragionamento sul grado di somiglianza rispetto all'originale che una protesi deve raggiungere per assolvere con successo i compiti che le vengono richiesti. Infatti una protesi resterà facilmente tanto più lontana dal soddisfare la domanda fondamentale che si trova alla base della sua stessa produzione quanto più sarà

[40] Ivi, p. 60.
[41] *Ibid*.
[42] G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 36.
[43] Queste agiscono sulla specie umana provocando su di essa mutamenti non contraddistinti da alcun progetto preordinato, mentre *Homo sapiens* che si dedica all'ibridazione di sé agisce invece arbitrariamente, potendo imporre alla forma ibridata di soddisfare uno o più scopi funzionali contingenti. Non si pensi solo a un essere umano ibridato al fine riabilitativo di riacquistare la possibilità di muoversi a sua discrezione grazie a nuovi arti inferiori, ma più ambiziosamente, per esempio, a ibridi prodotti per sopravvivere a lungo in ambiente spaziale extra-terrestre. Dopo che una tecnica di intervento di qualche tipo sia stata messa a punto, può capitare che spetti soltanto all'arbitrio umano, alla sua volontà ferma o capricciosa la decisione a favore della mutazione del corpo.

progettata o realizzata in maniera grossolana. È ovvio che una gamba meccatronica che non riuscisse a replicare con successo il movimento del ginocchio o che non comunicasse minimamente con il sistema nervoso dell'individuo ibridato non assolverebbe il suo compito e provocherebbe molta insoddisfazione, che è esattamente quanto accadrebbe se una mano fosse sostituita da una protesi robotica che non potesse aprire o chiudere le dita a seconda dell'esigenza di afferrare oggetti di forme e dimensioni diverse. Ci troveremmo in questi casi di fronte a prodotti tecnologici che, nell'esecuzione dei compiti per cui sono stati progettati e costruiti, non sarebbero tutto sommato molto superiori alle gambe di legno e agli uncini che popolano i racconti di pirati e isole del tesoro, e che non erano certamente sufficienti a far parlare di una transizione verso una forma di vita postumana.

Ciò che di notevole emerge a questo punto, però, è che il margine in cui la libertà in transizione tra umano e postumano si può mostrare – forse davvero una zona interstiziale sfuggente – non permette di affermare con sicurezza se non si trovi, interna al cyborg, una tendenza contraddittoria a cercare sia una replicazione soddisfacente e persino 'supererogatoria' di funzioni biologiche sia una riduzione di complessità che metta al riparo da problemi che sono anch'essi tipicamente biologici. Appuntare l'attenzione su ciò che, nei suoi effetti sull'identità del soggetto ibridato, si accompagna all'innesto protesico e alle sue prestazioni diventa perciò il passo successivo da fare per affrontare la divaricazione tra il mantenimento/aumento di complessità e la sua riduzione rispetto al modello umano di partenza.

4. Qualità protesica, interfacciamento e riduzione definitiva a cosa

Non si può aggirare la questione della qualità dell'innesto robotico, perché alla base della ricerca scientifica volta all'ibridazione tra l'umano e il macchinico c'è stata in genere la volontà di replicare il più esattamente possibile funzioni che di norma sono tranquillamente alla portata del corpo biologico o di ampliare addirittura le capacità di quest'ultimo. Sebbene la figura del cyborg sia figlia innanzitutto dell'immaginazione fantascientifica, magari applicata al tema dell'abbandono dell'ambiente terrestre a favore dell'esplorazione dello spazio, molti degli avanzamenti che hanno ricevuto più attenzione nella produzione di protesi robotiche sono stati compiuti in campo medico, per la diffusione di alternative migliori alle protesi tradizionali, semplicemente meccaniche. È allora chiaro che la complessità della protesi è messa effettivamente a disposizione del soggetto ricevente soltanto se la comunicazione tra protesi e corpo biologico è a sua volta complessa in maniera corrispondente, cioè in grado di attivare a comando tutte le funzioni per cui la protesi è stata progettata. Se poi non è detto che valga lo stesso anche quando lo sviluppo di interfacce e protesi vuole soddisfare richieste artistico-performative piuttosto che mediche[44], rimane

[44] Cfr. T. Macrì, *Il corpo postorganico*, Milano 2006.

vero anche al di fuori dell'ambito riabilitativo che l'indagine sulle possibilità di ibridazione disponibili all'essere umano è seria soltanto quando si spinge ogni volta almeno un poco oltre il già ottenuto e il già sperimentato. Di conseguenza, una protesi robotica meravigliosamente complessa ma ingestibile da parte di una mente umana di controllo sarebbe un artefatto di grande inutilità, un'autentica perdita di tempo, competenze e denaro.

Una delle necessità imposte a tutti i centri di sviluppo di protesi robotiche diventa quindi il fare in modo che lo scambio di segnali tra la mente biologica e la protesi si svolga in un linguaggio che quella mente già conosce. Per questo la codifica e la decodifica delle informazioni che si muovono alternativamente tra interno ed esterno deve andare a buon fine e svilupparsi entro i limiti imposti dalla conformazione e dalle prestazioni del cervello del soggetto pensante ed è la protesi a dover imparare a servirsi di un linguaggio noto alla mente del soggetto umano, non il contrario.

Il problema è che non sempre è facile dotare la protesi dell'interfaccia adeguata, della giusta capacità di attivare il colloquio. La difficoltà maggiore sotto questo profilo risiede nel fatto che il sistema di controllo dell'impianto protesico deve essere messo in contatto con il sistema nervoso umano, che ha proprie caratteristiche modalità di accettazione e risposta ai segnali provenienti dall'esterno. Non sarebbe desiderabile, per esempio, che un certo segnale diretto di continuo da una protesi al sistema nervoso umano producesse in esso una risposta corrispondente a una sensazione di forte dolore. La replicazione di una funzione compromessa sarebbe molto lontano dall'essere ottenuta, perché in condizioni normali un arto o un organo umani non inviano di continuo segnali che vengono poi interpretati come dolore. Un segnale di questo tipo dovrebbe attivarsi soltanto in circostanze precise, mentre per il resto del suo tempo d'impiego, per il soggetto ibridato, la protesi dovrebbe restare quasi inavvertita, allo stesso modo di come di solito un essere umano non avverte contemporaneamente e con la stessa vivacità tutte le parti del suo corpo[45]. L'intero complesso delle capacità percettive potrebbe risultarne sconvolto, con effetti che potrebbero essere disastrosi per l'attività e la stessa sopravvivenza dell'ibrido. A questo proposito è stato notato opportunamente che,

> dove una stimolazione eccessiva supera con violenza la soglia e la causalità sommerge la sensazione la percezione viene repressa dal sentimento dell'impatto o dal dolore, cioè smette di essere vera e propria percezione. […] nel caso di un'esplosione vicina la forza agente sull'organo recettivo può oltrepassare la soglia acustica e, invece di sentire semplicemente un suono di determinata qualità e intensità, ci sentiamo assaliti dalla violenza che subiamo e dalla quale dobbiamo difenderci con la nostra forza antagonista. E così come il rumore può assordare, la luce può accecare, qualora superi i limiti della capacità d'assimilazione sensoriale[46].

[45] Si veda A. Tomasi, *Tecnologia e intimità. Per una nuova idea di progresso*, Pisa 2013.
[46] H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 41-42. Per una riflessione fatta a partire da un'effettiva esperienza di ricerca nel campo della robotica, cfr. G. Giudetti, *Tecnologia ed epoca post-umana*, «La società degli individui», XIX, 2016, 55, pp. 71-84.

Proprio il tema del dolore permette però di vedere un altro lato della questione dell'interfacciamento tra mente e protesi: riflettendo sul fatto che nei viventi il dolore svolge in genere una funzione di avvertimento nei riguardi di un pericolo per il corpo oppure, nel caso di un dolore interpretato come localizzato, di un danno che si è prodotto o si sta per produrre nella parte su cui quel segnale richiama attenzione, si comprende come l'individuo sia organizzato in quanto organismo in vista della possibilità concreta di ricevere danno dall'ambiente o comunque di andare incontro a una corruzione delle proprie funzioni. La vulnerabilità dell'organismo vivente si trova evidentemente a fondamento di una serie di adattamenti acquisiti per via evolutiva e che servono a difendere il corpo biologico da possibili offese o a bilanciarne in qualche misura gli effetti. Ora, gli sviluppi delle tecniche di ibridazione tra essere umano e macchina potrebbero essere indirizzati verso soluzioni radicali del problema della vulnerabilità, perché una protesi costruita con materiali non biologici non potrà essere danneggiata alla stessa maniera o nello stesso grado di quelli. Come si è detto, se un grande sforzo è speso per produrre protesi robotiche sempre meglio adattate all'umano, anche uno sforzo di tipo opposto potrebbe essere compiuto, e per andare evidentemente in un senso pressoché inverso al primo. Lo scopo sarebbe infatti, in questo secondo caso, portare l'umano al livello di insensibilità della materia di cui sono composte le sue parti artificiali e annullare per questa via, almeno entro alcuni limiti, gli effetti nefasti della vulnerabilità biologica. In fondo perché fare di tutto per dotarsi di una protesi di mano che abbia gli stessi limiti di resistenza al calore di una mano umana, se si può avere a propria disposizione una protesi che può operare senza problemi a temperature molto elevate? E perché non fare lo stesso per altri parametri, come ad esempio per la quantità di energia necessaria a restare attivi o per la capacità di restare fisicamente insensibili al trascorrere del tempo?

Non sarebbe allora l'oggetto a conformarsi alle caratteristiche del soggetto, ma sarebbe questo a conformarsi a quello, assumendone alcuni degli aspetti costituivi. In questo caso si perderebbe di vista ogni intento riabilitativo, per dare piuttosto la precedenza al tentativo di rendere a priori sempre più difficile che si faccia l'esperienza del danno. Spingendosi molto avanti su questa strada si potrebbe forse giungere a uscire dalla condizione – assolutamente inaggirabile per il vivente umano, un vero giogo ineludibile – della coscienza della propria vulnerabilità, sebbene qui si tratti evidentemente di immaginare una condizione ben prima di avere l'effettiva possibilità di realizzarla. Ciò che importa, infatti, è individuare una possibile tendenza di sviluppo nel connubio in atto tra organico e meccatronico. Continuando poi a spingersi ancora oltre su questo stesso terreno, il punto d'arrivo di questa tendenza potrebbe davvero coincidere con una condizione di insensibilità ai fattori ambientali esterni e persino allo svolgersi di fatti corporei interni che sarebbe prossima a una forma di resistenza passiva, di inerzia profonda. Una sorta di approssimazione, quindi, alla condizione d'essere di una cosa, dato che una cosa non sembra possedere alcuna coscienza di sé né

del poter ricevere danni. Nella sua inerzia corrispondente all'impossibilità di opporre una resistenza attiva a eventi esterni, la cosa è anche tutta chiusa in se medesima, perfettamente ottusa sotto il profilo intellettivo e percettivo, perché è vero che la cosa si offre a tutti i fatti senza mai alzare barriere, se non quelle meramente passive date dalla materia di cui è composta, ma è altrettanto vero che questa sua passività le assicura un sostare semplicemente in sé che è sempre drammaticamente vietato all'organismo biologico vivente.

Sull'ottundimento dei sensi del vivente che potrebbe trovarsi connesso alla svolta verso il postumano, Perniola nota allora che

> Se cerchiamo nelle esperienze comuni qualcosa che presenti analogie con il sentire neutro del farsi cosa, lo troviamo nelle tossicomanie e in particolare in quelle provocate dall'oppio e dai suoi derivati. […] La tonalità generale del drogato sembra caratterizzata dal sentire il proprio corpo come una cosa, dal farsi un corpo estraneo quanto una veste, dal sottrarsi al ciclo di tensione, scarica e riposo[47].

L'opzione a favore di una riduzione delle proprie funzioni, per quanto questa riduzione possa presentare aspetti sconcertanti, è infatti ben lontana dal costituire un fatto sconosciuto nell'esperienza umana. Ciò che l'ibridazione aggiunge in quanto sua novità esclusiva a esperienze già fatte in passato è la metamorfosi del corpo fisico biologico in corpo meccatronico, riducendo così ulteriormente la distanza che separa il vivente dal non-vivente.

Trattandosi così di rinunciare alla porzione di «mondo della animalità che anche noi rechiamo in noi stessi»[48], l'impresa cui il postumano potrebbe votarsi è quella del portare l'umano a farsi cosa, dunque quella in cui il suo corpo può giungere al margine estremo dell'esperienza possibile: la quasi-esperienza dell'esperire il non-esperibile, il compimento della metamorfosi definitiva e assolutamente non-conoscitiva del farsi inerte, sensitivamente ottuso, ottimamente fermo grazie al suo essersi lasciato alle spalle anche ogni sensazione di esaurimento fisico. Sarebbe questo uno stato in cui «[g]li organi sono abiti cui saltano bottoni e cuciture, e che ritornano nella condizione di pezzi di stoffa aperti da lavorare: si possono così unire e separare secondo nuovi criteri che non corrispondono a nessuna funzione e a nessuno scopo»[49].

A differenza però di ciò che da Perniola è giudicato come un grande male finalmente evitato, sembra difficile ritenere che questa corsa del cyborg verso la condizione di cosa sia davvero esente dalla furbizia un po' vigliacca di un soggetto che si vorrebbe invece «più che astuto» perché «ha rinunciato ad avere una volontà propria per non essere più in disaccordo col reale, che si è annullato per approvare incondizionatamente ciò che accade, che è diventato nessuno per poter riuscire sempre vittorioso»[50]. La libertà umana finita, inizialmente confermata e persino ribadita dal postumano, terminerebbe dunque con la fine

[47] M. Perniola, *Il sex-appeal dell'inorganico*, cit., p. 18.
[48] C. Luporini, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, cit., p. 47.
[49] M. Perniola, *Il sex-appeal dell'inorganico*, cit., p. 13.
[50] Ivi, p. 16.

della coscienza di sé e della possibilità di offrire una qualche risposta attiva a tutto ciò che è diverso da sé. Corrispondentemente, il farsi cosa sarebbe un modo estremo e senza possibilità di ritorno per rendere paradossalmente vera l'affermazione che la «libertà fondamentale dell'organismo consiste […] in una certa indipendenza della forma rispetto alla propria materia»[51], perché «mentre il divenire dell'inorganico è un transito, un passaggio dallo stesso allo stesso, il divenire del vivente è un processo, un movimento qualificato dall'irreversibilità temporale»[52].

5. Conclusione

Fino a qualche decennio fa l'impossibilità di concepire un'autentica parità di prestazioni tra essere umano e macchina poteva essere rappresentata a sufficienza da posizioni tradizionali come quella di Lewis Mumford, secondo il quale

> mentre nell'industria la macchina può vantaggiosamente rimpiazzare l'essere umano se è stato ridotto alla condizione di automa, nelle arti la macchina può solo estendere ed approfondire le originali funzioni e intuizioni dell'uomo. Fintanto che il fonografo e la radio sopprimono l'impulso di cantare, la macchina fotografica quello di vedere e l'automobile quello di camminare, la macchina conduce a una decadenza della funzione la quale non è che ad un passo dalla paralisi[53].

L'ibridazione tra umano e robotico apre ormai, però, a considerazioni ulteriori. Sembra infatti possibile parlare di una tendenza resasi manifesta nell'umanità a sgravarsi da responsabilità che le derivano dalla peculiare forma umana di finitezza, a condizione però che non si perda di vista il fatto che questo togliersi di dosso delle zavorre coincide da una parte con un processo inteso a rendere meno fragile quella stessa forma umana, o a ripristinarne alcuni dei tratti fisici costituivi qualora questi vengano in qualche misura compromessi, dall'altra, e quasi in contraddizione con il primo processo, a superare definitivamente quella stessa forma, favorendone altre che paiono offrire maggiori garanzie di durata e resistenza. È uno sforzo che va nella direzione di un aumento almeno apparente del numero delle possibilità d'azione disponibili all'essere umano, ma che testimonia anche di come non si trovi senza opposizioni il fatto che «la forma organica sta in un rapporto di *libertà bisognosa* verso la materia»[54].

[51] H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 114.
[52] M. Perniola, *Il sex-appeal dell'inorganico*, cit., p. 118.
[53] L. Mumford, *Technics and Civilization* (1934); trad. it., *Tecnica e cultura. Storia della macchina e dei suoi effetti sull'uomo*, trad. di E. Gentilli, Milano 2005, pp. 352-353.
[54] H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 111. Nello stesso testo Jonas parla di questa «libertà bisognosa» come di un carattere del tutto assente nella materia inerte, che dunque è, rispetto al bisogno, al sicuro nella sua autosufficienza. Nel caso del vivente, invece, per il quale va ammessa una vera «antinomia della libertà», «la sua stessa libertà è anche la sua peculiare necessità» (Ivi, p. 118).

Anche se il problema attorno a cui tutto ruota è quello della vulnerabilità umana e di ciò che a partire da questa vulnerabilità e dalla sua coscienza viene messo in moto, le risposte attualmente disponibili sembrano guardare ad aspetti distinti, ravvisabili alla luce di un'esigenza tutto sommato non soppressa di conservazione della forma biologica, cui però per molti versi si oppone l'esigenza contraria di un suo superamento. Se pure, allora, non si deve avere fretta nel concludere che la tendenza interna al soggetto postumano che infine si dimostrerà prevalente è quella di spogliarsi di ogni aspetto biologico – così che postumano verrebbe a coincidere compiutamente con postbiologico –, non sembra neppure un'esagerazione il dire che la liberazione dai limiti corporei biologicamente acquisiti ed evolutivamente determinati può sovrapporsi non poco con il farsi 'cosa', dunque con una abolizione dell'umana libertà.

Si può certamente non essere d'accordo con chi giudica che «l'uomo […] comprende in sé tutti i gradi dell'esistenza in generale e della vita in particolare, o per lo meno egli comprende in sé non le formazioni contingenti né tanto meno delle piccole quantità di tali gradi, ma appunto le regioni *essenziali* di essi»[55], perché affermazioni come queste non soltanto isolano l'essere umano rispetto a tutto il restante vivente, ma lo collocano indiscutibilmente al vertice di tutte le scale, come fosse lo splendido risultato della prova suprema in cui l'intera natura era chiamata a cimentarsi. Ciò che però si può continuare a ritenere è che, giudicando impossibile comprendere l'umano senza tenere conto della relazione esistente tra la sua coscienza di sé e la sua capacità di agire nel tempo, «solo *colui che agisce* […] si trova al di fuori delle difficoltà del terrore della contingenza, poiché non insiste sul suo passato continuamente assimilato, ma sul suo compito, che si riferisce al mondo»[56]. Se qualcosa di simile dovesse valere anche per il postumano, allora neanche l'ibrido potrebbe fare a meno di una tendenza 'connaturata' a sporgersi verso il proprio futuro e quindi non potrebbe assecondare un percorso discendente verso la propria autoriduzione a oggetto insensibile.

Se ci si riferisce all'azione indirizzata solamente alla posa di strutture, all'edificazione e all'effettiva formazione di un paesaggio, verrebbe forse da dirsi d'accordo con Perniola e così dichiarare che «l'importante è il dissolvimento del formale nel senziente, quasi che il paesaggio si liquefacesse acquistando una capacità autonoma di palpitare e di pulsare»[57]. Quando però il discorso riguarda il vivente umano o quello postumano, potrebbe avere ancora qualche ragione in più Jonas nell'affermare che «il divenire divenuto invadente, isolato dall'essere eterno e razionale, ha consegnato l'io all'imbroglio della sua libertà e ha fatto diventare l'incontro con l'essere l'incontro con il nulla»[58].

Quello dell'ibridazione con la macchina è un gioco azzardato non soltanto perché in esso si corrono rischi una volta che vi si sia preso parte, ma perché un

[55] M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 171.
[56] G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 93.
[57] M. Perniola, *Il sex-appeal dell'inorganico*, cit., p. 116.
[58] H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 237.

grave rischio si trova già prima del suo inizio, in corrispondenza della decisione stessa, più o meno vigile, di giocare. In un gioco che si sa essere immancabilmente a perdere già prima che gli si dia corso la valutazione dovrebbe concentrarsi solamente sul tipo di perdita cui si vuole andare incontro, sul grado di ammanco che si è disposti ad accettare. Che l'andare verso la cosa senza compromessi e nella maniera più drastica, che il farsi definitivamente cosa possa equivalere al farsi nulla è un rischio che non può essere ponderato quando la soggettività sia già stata depotenziata fino al punto di non avere per sé più spazi di autonomia. Non è propriamente questa la riflessione in cui Hans Blumenberg si inseriva quando scriveva che

> la storia della tecnica deve rendere comprensibile che cosa in passato produsse l'organizzazione di una nuova realtà, prima ancora che gli elementi di quest'ultima facesse emergere chiare direttive in ordine alle prospettive e all'integrazione dei loro sviluppi futuri. La storia della tecnica non può essere né la mera cronaca della comparsa di nuovi procedimenti, capacità e meccanismi, né la storia della *tecnica nella storia*, […] ossia la rappresentazione della somma di tutte le dipendenze dal tasso di tecnicizzazione che caratterizzano la realtà della vita. La storia della tecnica dovrà essere anche e soprattutto la storia della fuoriuscita della tecnica *dalla storia*[59].

Eppure diventa facile notare, cogliendo un suggerimento proveniente proprio da Blumenberg, che storia, libertà e vita sono termini che quando si parla sia dell'essere umano sia dell'essere postumano evocano l'idea di un legame strettissimo, per il quale la cancellazione di uno si porta dietro la cancellazione degli altri. Il rischio del gioco andrebbe allora valutato in anticipo, se non fosse che la fase di anticipo è già stata superata e che ora, quindi, non resta che affrontare la possibilità di una perdita di organizzazione e complessità o, se si vuole, la possibilità di dover governare la discesa perché non diventi semplicemente rovina.

Ben diverso è vedere nel postumano un modo dell'evoluzione che dal vivente umano conduce a un nuovo tipo di vivente di cui ancora non è possibile distinguere con esattezza il contorno rispetto al considerarlo piuttosto come il passo decisivo verso un abisso che taglierebbe ogni comunicazione con l'intero passato biologico umano. Suona come un compito difficile, ma occorre ammettere l'idea che l'intera vicenda della specie umana, comprensiva dell'evoluzione delle specie che le hanno fatto da dirette antenate, possa in futuro essere rappresentata da una 'parabola della complessità' che dalla cosa inerte si sollevi fino alla ricchezza della vita autocosciente per poi ridiscendere al livello inziale della cosa. Quest'ultima sarebbe la via maestra per portare a un termine definitivo la vicenda della specie *Homo sapiens* e non soltanto la fragile libertà situata. Forse stiamo davvero avanzando tutti insieme, in quanto membri della nostra particolare specie biologica, verso un mondo in cui i nostri discendenti ed 'eredi' proclameranno senza eccezioni: «*We're functioning automatik / And we are*

[59] H. Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt am Main 2009; trad. it., *Storia dello spirito della tecnica*, trad. di R. Scolari, B. Simona, Milano-Udine 2014, pp. 9-10.

dancing mekanik / We are the robots / We are the robots / We are the robots…»[60]; e i Kraftwerk, odierni rappresentanti di un tecno-modernariato verso cui si è provato e si continua a provare molto affetto, saranno stati veri alfieri della transizione a senso unico dall'organico umano al completo inorganico macchinico.

Gabriele Scardovi, Università degli Studi di Bologna
✉ gabriele.scardovi@unibo.it

[60] Versi tratti da *The Robot*, brano dei Kraftwerk pubblicato come singolo nel 1978 e inserito in quello stesso anno nel loro album *The Man-Machine*, EMI Records.

Testi/3

*Parahuman**

Technology, Semi-sovereignty, and Bodies in the Future Perfect

Karin Harrasser

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 20/01/2016. Accettato il 01/09/2017

The article starts with an outline of the current debate on the technical extension and modification of the body. Subsequently, I will argue in favour of adopting a sceptical stance towards any form of versioning and optimization logic related to the body. I will, by contrast, propose other terms: semi-sovereignty and a conception of the body in the future perfect, framed within an understanding of the relation between bodies and technology that I have tentatively called 'parahuman'. Futuristic scenarios all too often already know where the body will end up, which is why they mostly have the character of a curse or a rather banal self-fulfilling prophecy. Therefore, I am asking to consider first of all how it is possible to rethink in a more interesting way the already existing hybridisation between bodies and technology, and how it is possible to challenge futuristic scenarios according to which the 'post' of post-humans is an overcoming of something flawed (the 'natural' body).

***

1. Superhumans

Neil Harbisson considers himself a cyborg. In 2010, together with Moon Ribas, he established the Cyborg Foundation, which supports people who want to become cyborgs. In autumn 2013, in Berlin, the Verein Cyborg e.V. was founded, which pursues similar objectives. Tim Cannon, one of the most popular representatives of the Body-Hacking and Body-Modification community, puts it straightforwardly: the human body is «fundamentally defective»[1]. Indeed, it should and could be improved by technical means. How could we understand this new/old emphasis on the necessary fusion of bodies and technology? Do the cyborgs of the 2010s differ from older techno-avantgardist visions? Has the

* First published in German as *Parahuman. Technisches Handeln, Teilsouveränität und Körper im Futur II*, in *Neue Menschen! Bilden, optimieren, perfektionieren*, ed. K. P. Liessmann, Wien 2016, pp. 169-184. Translated by Libera Pisano.

[1] T. Cannon's talk about Cyborgs e.V. in the C-Base Berlin, *Our Cyborg Future*, 14 October 2013, <http://vimeo.com/76897222> (accessed on June 1st, 2014).

human body become 'more feasible' or are the new cyborgs merely a further rehash of the totalitarian dreams of a 'new man' from the first half of the 20th century?

First of all, there is a striking similarity between the intellectual milieu of the new cyborgs and the milieu of the avant-garde of the 1920s, which longed for the 'new man'. We might say that Neil Harbisson has made an old dream of the Dadaists come true. In the 1920s, Raoul Hausmann wrote inspiring texts on the 'Optophonetic', i.e. the technical conversion of an optical signal into acoustic perception. He was also involved in the technical development of such a device[2]. Human perception should synaesthetically be expanded, and this revolution in perception would be the prelude to a political revolution, in accordance with the spirit of Russian and Italian Futurists. For some time now, Neil Harbisson has been integrating the 'Optophon' into his everyday life. Since 2004 he has been wearing an *eyeborg*. Harbisson is colour-blind and this device receives the colour spectrum from the environment and turns it into sounds, so that he perceives faces, supermarket shelves and landscapes as melodies or harmonies.

What should one put forward against this playful form of heightened perception, especially since it offsets a bodily 'defect' and leads to more or less interesting artistic results? How and why should the right to technical *enhancement* be denied? The contemporary cyborgs like to talk about 'morphological self-determination', following an older political tradition: the demand for gender reassignment surgery on the part of intersex people. However, cases such as those of Oscar Pistorius or Markus Rehm make evident how delicate the surface has become on which the discussion about *enhancement* takes place. In 2008 Pistorius asked to participate in the Olympic Games in Beijing. However, the Anti-Doping Committee denied him this right, since his prosthesis was regarded as a performance increaser. Pistorius lodged an appeal, a counter-report was prepared and he won the case: his participation at the Games was allowed, however only on the condition that his participation would remain an exception. In the debate fears were expressed that allowing the prosthesis would open the door to more body modifications by ambitious athletes. For instance, how could the sports authorities prevent sportswomen or sportsmen from voluntary mutilating themselves in order to adopt technical supports? In a system in which the imperatives of individual success and performance have long triumphed over 'natural' corporeality, it would only be logical to replace those body parts that are an obstacle to victory.

The extent to which such an understanding has already become mainstream was impressively demonstrated in the campaign *Meet the Superhumans*, which was produced by Channel 4 on the occasion of the 2012 Paralympics. Anyone

[2] See C. Borck: *Sinnesmontagen. Die Sehprothese zwischen Ersatzapparat und Technovision*, in *Ultravision. Zum Wissenschaftsverständnis der Avantgarden*, eds. S. Flach and M. Vöhringer, München 2010, pp. 149-164; P. Bexte, *Mit den Augen hören/mit den Ohren sehen. Raoul Hausmanns optophonetische Schnittmengen*, in H. Schramm et al., *Spuren der Avantgarde: Theatrum anatomicum. Frühe Neuzeit und Moderne im Vergleich*, Berlin-New York 2011, pp. 426-441.

who followed the 2012 Paralympics, even superficially, was able to sense that something is changing in the public perception of disabled sports, perhaps even in the perception of disability as a whole. Spectacular images were circulated already in the run-up, for example by means of the campaign. It was the biggest media campaign ever launched by the British Channel 4. With a hard-hitting *Public Enemy* song, the training of eight Paralympics British athletes is shown in the video. In a hard and dynamic montage the classical narrative of misfortune and its overcoming by self-discipline and harshness is illustrated through the athletes biographies. The visual language, which blends video clip and action film, connected accidents or war-related events with competition.

This way of staging disability is relatively new, and its implications for disabled sports and the efforts for inclusion are hard to predict. This visual language denotes a new quality of the demand for participation: as in the case of Oscar Pistorius' demand for participation in the Olympic Games for the non-disabled, the faces of the protagonists of the film reflect a defiant pride, as if to say first of all: we too!

The designation 'superhumans' is related to two concepts of transgression. The first idea is what Peter Sloterdijk in his book *You Must Change Your Life* calls «cripple existentialism»[3]. He deals with disability in an (in my view) over-affirmative way as he attributes an especially strong will to other-than-normal-bodied human beings. This narrative of the *overcoming* [*Überwindung*] of limits is still strong today – as can be seen in the commercial. It is currently aligned with the neoliberal imperative of constant self-improvement. Perhaps the best-known representative of this program is Aimee Mullins: a Paralympics athlete, model, actress and popular motivational speaker at TED conferences. The narrative of overcoming is furthermore aligned with certain evolutionary theories; to put it in another way, we might say that 'disability' has now 'migrated' to the theory of evolution. The so-called *handicap theory* developed by Israeli biologists Amotz and Avishag Zahavi explains excess and surplus, e.g. in the plumage of birds, as the exhibiting of a handicap on the part of male animals (e.g., extra-long tail feathers which are a hindrance to flight). These male animals are particularly attractive to females because they show that they are able to survive despite their handicap. Superfluity is thus reinterpreted as a handicap and a visible identification for a particularly high degree of 'fitness'. These pop evolutionary theories fit well with the idea that it is precisely their 'deficiency' that makes other-than-normal-bodied people particularly compatible – and that is the second idea emphasized by the video – with the latest technologies, and thus renders them particularly future-oriented beings – human beings 2.0. This idea was worked out at a conference entitled *H2.0 – Human 2.0* which was held at MIT in 2007 by Hugh Herr, an engineer in prosthetics who firmly championed this thesis[4].

[3] P. Sloterdijk, *You Must Change Your Life*, trans. W. Hoban, Cambridge 2013, pp. 43-47.
[4] See the website of the conference: <http://h20.media.mit.edu/>, accessed October 10, 2015.

The staging of the Paralympics athletes as a league of superheroes suggests a comparison with another group of 'handicapped' superheroes: the X-Men[5]. They were invented by the graphic artists Stan Lee and Jack Kirby in 1963. Since 2000 six major films, plus three more about the character Wolverine, have made the mutant league prominent. The films deal with the issue of otherness at the crossroads between biopolitics, normalism, technoscience and fantasies of superiority in a multi-layered way. The protagonists are mutants who, through the X-gene, develop certain features that turn them into social outsiders: they have wings, claws, and leonine manes. They can whip up a storm, they are telepathically gifted or have magnetic abilities. The fact that we should understand these film versions of the comics as a contribution to the history of the extermination of minorities is already made clear by the fact that the mutations of one of the protagonists occur for the first time when he is sent to a concentration camp. The films demonstrate two exemplary ways of in which the mutants, as a *minority group,* deal with their otherness. One group of mutants around Magneto consider themselves an evolutionary superior 'species' and engage in identity politics: physical superiority based on physical otherness, and moral superiority based on the experience of oppression. A second group around Charles Xavier – who is a Holocaust survivor as well – acts within the scope of an assimilation strategy: young mutants are educated in a college so that they may learn to employ their qualities productively for the benefit of society. They are simultaneously trained to defend the group (against Magneto's people, against the mob) as a battle team with a strict ethos of channelling violence. When the figures were developed by Jack Kirby in the 1960s, they stood for two forms of politics: the liberal civil rights movement *à la* Martin Luther King and militant identity politics, embodied by Malcolm X. Politics and society, on their part, behave towards the mutants in an ambivalent way, fluctuating between open physical violence and political inclusion, between fear of the Other, fascination for the unusual, and attempts to make the 'powers' of the X-Men economically profitable.

A whole range of political options are presented in which the promise of individual happiness plays a certain role, along with struggles for an identity of the mutants as a group, the historical experience of violence and scientific expertise as the basis for decision-making processes. The films raise a number of striking questions with regard to the Paralympics: What is the status of physical otherness within the struggle for participation in political and social processes? Is 'identity' an adequate basis for political agency? How should we understand otherness and difference in the context of normative or normalising regimes? What models of *agency* are conceivable and feasible beyond the classical, bourgeois understanding of the subject as individual? And also: What is the relation between otherness

[5] On the issue of otherness and disability with regard to X-Men, see my essay written with Tina Lutter: K. Harrasser and C. Lutter, *Spielräume. Zwei Szenen zur Differenz*, in *Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Kritik. Anwendung. Reflexion*, eds. A. Babka, J. Malle and M. Schmidt, Wien 2012, pp. 237-248.

towards the growing possibilities of a medical-technical intervention in the body? In several episodes, pharmacological or technical modification plays a crucial role, for example, in developing a drug that promises to neutralize the mutations and thus to obtain a normalization.

The narrative of physical (self-)improvement as a quasi-evolutionary teleology of performance – in this case as well as in the case of Pistorius – is thought through until it shows its social and political consequences, since it collides with an important democratic principle, the one of equality, but no alternative narrative is proposed. The alleged inevitability of improvement through an ever-increasing interweaving of the organic and the technological remains a veritable TINA hypothesis – There Is No Alternative – to self-improvement. Whether the scenario is nanotechnical, bionic, pharmaceutical or robotic, the core story remains the same: man is invited, allowed to or condemned to fulfil evolution by means of technologies. But in what political, economic and cultural situation is the discourse on the inevitability of the technical reworking of the body plausible at all? The concept of 'fitness' plays a crucial role here, with its ambiguous meanings, at the crossroads between species survival, social adaptation and phantasms of superiority. In my opinion, technical manipulations of the body must be analysed as part of a modern re-evaluation of what life is. Around 1800, a form of vitalocentrism emerged that became associated with two powerful explanatory patterns: (the theory of) economics and history. Together with historical discourse the theory of evolution coined the imperative of the 'survival of the fittest'. And together with (the theory of) economics, vitalocentrism lead to the establishment of biopolitical measures for the preservation of health and labour, but also to a new type of subject: a subject who, like an entrepreneur, takes care of his own health and productivity. One must therefore understand biotechnologies as techniques under the aegis of self-care. Nowadays, we are called to take care of and to intensify our lives on both a large and small scale. The appeal, in a broad and appalling form, resonates in the concern for the 'extinction' of the Germans, which Thilo Sarrazin in 2010 expressed loudly and in a populist way.[6] On a small scale, as an individualized appeal, it is expressed in the micro-procedures of self-management (from the alarm clock to the to-do list), but also in the effort to stay fit and beautiful, and in all kinds of precautionary measures. What might constitute an argument for emancipation in the disabled movement – that all bodies are deficient, that there is no supra-historical norm of the healthy body – becomes a fulcrum and pivotal point of the imperative for self-improvement and self-care.

2. The Parahuman

[6] Cf. T. Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, Munich 2010.

Are the cyborgs of today telling us just another story of biopolitical optimization? And does it make sense (again) to appeal to the 'natural' body as a resort? It seems to be more adequate to think of the body – since the biotechnological possibilities of reworking are increasing – as an entity that is made and colonized by technology without surrendering it to yet another kind of determinism that demands and promotes its improvement. But because of individualist humanism, we are largely incapable of adequately dealing with heteronomies, such as that of cooperation with technologies, in an intellectual and practical way. In what follows, I will try to develop an alternative concept of technical agency that can more interestingly and realistically describe what exactly we do whenever we interact with technology. We tend to underestimate or overestimate technologies. The constant mixing of bodies and machines is not a destiny in the sense of an evolutionary logic that leads to a complete eradication of the biological, but neither is it technology as such – neutral. As Bruno Latour puts it, we are continually delegating cognitive and physiological processes to whole networks of things; we have been doing this for a very long time and live in a technological and biological milieu in which history is embedded. The mixing of humans with non-human beings took place long ago[7]. But it is not just a matter of the kind of high-tech combinations which dominate science-fiction films and science journalism; rather, the sphere of mixing is extremely diverse: bacteria, space radiation, bicycles, streets, writing tools – all these entities decisively change what we can do and think. However this does not mean that the technologization of the body must signify vitalocentric efficiency; even if the current narratives present man-machine hybridization as the crowning of a trajectory leading from repair to improvement, from therapy to enhancement. The narratives are also imbued with economic motives: the ethos of entrepreneurial self-improvement as well as the utopias of perceptional renewal and networking connect with self-fulfilling prophecies of an ideology of global growth.

In the 1980s and 1990s, a feminist version of the cyborg was already available: Donna Haraway conceptualized a techno-body that does not know already what or who he/she/it might become, a techno body that is capable of establishing surprising new connections. Understood in this way, technologies, as Bruno Latour also suggests, are neither simply dominance and value-producing machines of cognitive capitalism, nor are they the material basis of an endlessly reconfigurable future promise. Rather, they embody past and present relations and they are world-generating milieus, which enable perception, communication, and modes of self-experience that would not be possible without them. Technologies are not simply functional: they are artefacts that stimulate the imagination and transform the body. I will consider two cases, one leading us back to Donna Haraway and the other to Oscar Pistorius and Charles Darwin.

[7] See B. Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. C. Porter, Cambridge, MA, 1993.

Kenny Fries's book *The History of My Shoes and the Evolution of Darwin's Theory* is a commentary on Darwin's theory from the perspective of a disabled person[8]. Kenny Fries was born – much like Oscar Pistorius – with considerably deformed lower extremities. Oscar Pistorius' parents decided to have their child's legs amputated to allow him to have a 'normal' childhood – a child who is learning to walk with prostheses from a young age is 'more normal' than one bound to a wheelchair. So while Pistorius' parents chose a radical intervention and technological solution, Kenny Fries' parents opted for the long and painful procedure to make the legs capable of walking by means of orthopaedic surgery. Fries spent much of his childhood in hospital, with the result that he could move autonomously, but remained visibly 'with a different body'. In his book, he writes about this journey from one body into another and about many other journeys that he has taken up throughout his life. In particular, he reports on various hiking trips he has undertaken with his boyfriend. What is remarkable in his narrative is that he emphasizes an aspect of Darwin's thought, which social Darwinists generally like to forget, namely that 'adaptation' is always – according to Darwin – related to a milieu, so there is no such thing as 'general' adaptation or evolution. On the contrary, 'fitness' is conceived as something relational and contextual. Fries adopts this idea when he describes very carefully how he was surprisingly more capable than his partner on a certain hiking trip because his orthopaedic shoes could be used perfectly as an aid on a fixed rope route, while the ladders over the steep slope brought his 'normalbodied' friend on the brink of mental and physical breakdown. Something similar happens to him on canoeing expeditions: in this particular 'milieu' he has a physical advantage, e.g. because his legs fit very well in the canoe and his stiff hip gives him stability. The idea of fitness, of adaptation, and of capability, never falls into the depreciation of the less 'fit' or into a self-improvement imperative: because adaptation is always limited by a certain milieu: the 'better' limits himself, remains situational or, rather, situated. Agency is always about a specific practice within a specific milieu, but it brings self-pleasure and an experience of 'ableness', of ability as a partially sovereign relationship with a certain technical-biological environment. In Kenny Fries's narrative, one can also see how agency is distributed among rather diverse actors. Some are human, some are technical, some belong to the environment they have become. All these agents interact with one another, modify one another, and produce complicated choreographies.

My second example comes from Donna Haraway's book *When Species Meet*[9]. In this book Haraway thinks less about the technical-biological hybrid systems – the cyborgs that made her famous – than about the relationship between humans and animals. It is all the more surprising that in the middle of the book we find a small chapter about her father, who – to keep to our subject – was a sports reporter and moved on crutches and in wheelchairs for most of

[8] K. Fries, *The History of My Shoes and the Evolution of Darwin's Theory*, Boston 2007.
[9] D. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis 2007.

his life due to a tubercular bone infection. Haraway emphasizes two moments: firstly, the relationship between the story, the narrated world, and the world-creating power of words; secondly, her father's ways of getting along with the various technical aids. In both cases, Haraway uses the expression «to stay in the game». «Staying in the game» means developing relationships that are materially semiotic in nature. A biography is produced by material-semiotic weaving: by linking *bios* to *graphe*, lived life to its signification. Haraway emphasizes that her father's particular biography could not have been written without taking into account his relationship with sport on the one hand and his crutches and prostheses on the other. The latter contributed to the movement patterns of the next generation. Both her brothers acquired the distinctive gait of their father, although they were perfectly healthy. «Staying in the game» also means the dedication of the author's father to his profession, which in turn attracted a whole network of technologies. Even after his professional activity had ended, he continued to pursue his keen interest in sport: by means of a complex satellite system, by commenting on the games on the telephone, etc. The words that Haraway finds for the role of technology in her father's life emphasize the empowerment potential of technology without expecting everything from technology. Furthermore the subjectivation of the father as a professional sports reporter does not follow the pattern of 'although': although he was handicapped, he became a sports reporter. On the contrary, she says that he always lived his «autonomy-in-relation». It was an autonomy, established within relationships and connections, an autonomy as transaction. Elsewhere she refers to the assemblage of man and machine embodied by her father through the expression «mess-mates», partners in disorder, partners in turmoil.

Despite Haraway's complete lack of hostility towards technology, a specific technical device in her narrative falls out of the game: her father's last wheelchair, which was by far the most technologically advanced, was no longer a mess-mate. Not because something was wrong with its technical details, but because it came 'into the game' at a time when the former pattern had ended. It came in at a time when the issue was how to die well and the wheelchair was possibly not a partner in this. Haraway consequently explores expressions that allow her to bypass or undermine the opposition between humanism and posthumanism. Because what matters is not only what technologies can do or what we can or cannot do with them, but also the way we are able to address them. Cyborgs, whether they are called X-Men or 'My father the sports reporter', are thus understood in the first place as figures who embody the awareness of a problem. If our techno-bodies are an inheritance of modern science and the capitalist production of surplus-value, it is necessary to dive into this abstraction and to work it from within. An acceptance of technologies does not necessarily amount to an acceptance of the hypothesis of inevitability or of *enhancement* and self-improvement. To understand the body in the future perfect mode is to conceive of it as an entity that will only in the future have knowledge about what it is capable of in the present. It is important not to carelessly project the body into the future of his perfection

and thus to deliver the actual, concrete bodies to the pressure of constant self-improvement. With an understanding of the body in the future perfect we come close to what Thomas Macho calls «inclusive humanism»[10]. It is an approach that, as a first step, determines humanism as a historically specific path. It starts from the fact that humanism is based on a specifically Western definition of man, which is problematic as such: the humanism of the Enlightenment as a 'regulative idea' (Immanuel Kant) implicitly proceeds from man as an individual capable of rational choices, having at his/her disposal him/herself and his/her body. And only over time, slaves, women, and others would also gain access to human rights by demonstrating their rationality, usefulness, and self-control. With Macho and Haraway, I am concerned with expanding the population of the agents and thereby humanism itself. This would be a humanism that does not derive from a definition of the 'human' nor from 'being human' as an unchanging quality, but from humanism as a horizon within which potentially many other subjects can be included, beings that are commonly not considered human beings. In the extension of the Spinozist dictum that we cannot know what a body can do, we cannot know who or what a human being is / can do.

Thus an arena of agency is envisaged that makes space for semi-sovereign actors (which is what all of us ultimately are). This is the idea of a political arena in which countless actors are considered capable of articulation, and not just those who express themselves in a rational way and act in a sovereign way. A central factor in relation to whether such an arena is possible is to make sure that the who (is able to speak up) is not narrowed down and that opposition is possible. Haraway uses the word *response-ability*. In every situation, it is the core-issue to give the possibility of a response, a counterargument. It is necessary to make arrangements for everything to be able to speak up. Rather than the concept of post-human, it seems to me that we should use here that of a co-humanity, which takes into account what coexists with people. Or perhaps – and this is my last suggestion – there is an even more fitting term: parahuman, a concept that suggests not so much a peaceful co-existence as a wild juxtaposition and succession of different forms of existence. For me, that would be a present and future filled with hope.

Karin Harrasser, Kunstuniversität Linz
✉ karin.harrasser@ufg.at

Libera Pisano, Universität Hamburg, MCAS
✉ libpisano@gmail.com

[10] T. Macho, *Tiere, Menschen, Machinen. Für einen inkusiven Humanismus*, in *Tiere. Der Mensch und seine Natur*, ed. K. P. Liessmann, Wien 2013, pp. 153-173.

¶ Sezione Sesta

Transumanismi

Articoli/7

Evoluzione autodiretta, tramonto della specie umana e alba degli individui post-umani

Roberto Manzocco

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 09/08/2016. Accettato il 27/01/2017

One of the main concepts promoted by the transhumanist ideology is what we can call 'self-directed evolution': the idea that using more and more sophisticated technologies, we will be able to alter in a non-univocal way our bodily and cognitive configuration. And if we bring this suggestion to the limit, we can easily envision a distant future in which our species will undergo a process of 'hyper-speciation', multiplying itself in an almost endless set of new species. More than that: the notion of species itself would lose any meaning, to the advantage of the single individual, which will be able to choose any and every kind of trait he will deem worthwhile. In other words, the evolutionary process will most likely be introjected by the individual, which will become in a certain sense a species in and of itself. If this will be case, self-directed evolution will not bring about one or more new species, but it will rather dissolve the idea of species in itself: the individual will become ontologically preeminent in regard to its relationship with the notion of species, acquiring a new kind of 'essential individuality'. In other words it is an 'ontological leap', which would prevent us to apply to our post-human descendants any concept of species. In the first part of this paper I will cover some inter-related ideas of transhumanism, like 'self-directed evolution' and 'morphological freedom'. In the second part I will analyze some points of the philosophical debate about the nature of the 'species' concept. In the last part I will merge the two topics, trying to extract the philosophical consequences of these transhumanist ideas for the concept of 'species'.

***

Uno dei concetti centrali del pensiero transumanista è quello di 'evoluzione autodiretta', ossia l'idea che, grazie a tecniche di manipolazione genetica sempre più sofisticate – e soprattutto economiche e accessibili anche al grande pubblico, come nel caso della DIY Biology e del CRISPR-cas9, di cui molto si è parlato negli ultimi tempi – la nostra specie sia grado in un futuro prossimo di manipolare in modo radicale – e soprattutto non univoco, ma soggettivo e altamente personalizzato – la propria configurazione genomica e la propria struttura fisica e cognitiva. Se si porta questa idea al limite, si riesce facilmente a immaginare come questo tipo di scelte – posto che siano realmente attuabili – possa condurre in un intervallo di tempo più o meno lungo a una vera e propria 'iper-speciazione' della nostra specie, al punto che la nozione stessa di specie, riferita all'*Homo sapiens* e ai suoi discendenti, perderebbe di ogni significato, e l'individuo diverrebbe ontologicamente preminente rispetto alla specie –

comunque si voglia intendere quest'ultima nozione. L'individuo finirebbe per costituire in un certo senso specie a sé – o meglio 'specie di sé'. Anzi, in uno scenario ancora più estremo – associato a quello di altre due idee care al pensiero transumanista, il 'longevismo' e la 'libertà morfologica' – il processo evolutivo stesso verrebbe 'internalizzato' e introiettato dall'individuo; ossia non riguarderebbe più l'*Homo sapiens* come specie, ma ogni individuo acquisirebbe un grado di 'individualità essenziale' del tutto nuovo, in cui le nozioni biologiche di soma e di linea germinale finirebbero per coincidere.

In altre parole, se mai esisterà, l'evoluzione autodiretta promossa dai transumanisti non porterà alla trasformazione della nostra specie in un'altra – o in un insieme di specie affini –, ma alla sua dissoluzione ontologica in quanto specie. Queste e altre ben più sofisticate tecnologie consentiranno letteralmente ai singoli individui di scegliere la propria strada evolutiva, al punto che – nell'ottica di uno scenario limite – la categoria di specie si appiattirà, da un punto di vista ontologico, su quella di individuo – che a sua volta assumerà appunto un significato ontologicamente inaudito.

Questo contributo consterà dunque di tre sezioni. Nella prima introdurremo alcune idee generali promosse dal transumanismo, e in particolare quelle di evoluzione autodiretta, longevismo radicale e libertà morfologica. Nella seconda sezione effettueremo una rassegna di alcuni dei criteri che la biologia moderna utilizza per definire le specie viventi e per discriminare una specie dall'altra. La terza parte rappresenterà il frutto dell'intersezione delle prime due, e cercherà di promuovere appunto l'idea che, nel caso in cui l'evoluzione autodiretta promossa dai transumanisti si realizzasse, ciò porterebbe a un vero e proprio 'salto ontologico' che impedirebbe di applicare ai nostri eventuali discendenti postumani le medesime categorie ora utilizzate per qualunque specie esistente, *Homo sapiens* incluso.

1. Evoluzione autodiretta e libertà morfologica

Il transumanismo è un'ideologia che mira a far sì che l'uomo assuma – attraverso la tecnologia – le redini della propria evoluzione, modificando il proprio organismo allo scopo di migliorare le proprie capacità fisiche e cognitive, e di raggiungere una longevità estrema, con l'obiettivo finale di abolire ogni forma di morte involontaria.

Di natura essenzialmente utopistica, nato al di fuori dell'ambito accademico – tra i circoli americani di appassionati di fantascienza –, sotto molti punti di vista il transumanismo non è altro che l'ennesimo tentativo di superare la finitudine umana, un'aspirazione che, nel corso della storia, è apparsa molte volte – più in Oriente che in Occidente, a dire il vero, anche se ora il principale centro gravitazionale di questa ambizione è situato nella Silicon Valley.

Nato ai margini, il transumanismo ha fatto negli ultimi anni parlare molto di sé, anche per il ruolo che ha avuto nella recente 'corsa alla longevità' che sta interessando le startup biotech della Bay Area. In apparenza le sue parole d'ordine

sono longevismo estremo e *human enhancement*, ossia l'insieme dei tentativi – per ora abbastanza velleitari – di migliorare le capacità fisiche e mentali umane, al di là dei limiti massimi raggiungibili dai membri della nostra specie.

L'ideologia in questione non è solo queste cose, però; in essa c'è un aspetto meno noto e molto più spaesante, ossia la prospettiva di un cambiamento nel senso più radicale che, per lo meno da una prospettiva razionalista, si possa immaginare. L'idea è che i confini o tratti distintivi della nostra struttura psicofisica possano e debbano essere messi in discussione, non tanto in termini filosofici, ma pratici; nel senso che, se la tecnologia ci permetterà – come già sta facendo, o almeno promette di fare – di rivolgere lo sguardo dentro la 'scatola nera' della nostra biologia, allora si potrà finalmente cominciare non solo a effettuare qualche miglioria qua e là, ma a ridefinire completamente il *design* dell'uomo.

Abbiamo detto razionalista, e non a caso; nonostante il lavoro piuttosto interessante di Riccardo Campa – che ha recuperato il futurismo[1] – e di Stefan Lorenz Sorgner – che lavora all'ibridazione tra transumanismo e postumanismo, all'insegna di Nietzsche[2] –, da un punto di vista filosofico il transumanismo rimane legato soprattutto all'ambito anglo-americano, il che significa soprattutto filosofia della mente, cognitivismo, funzionalismo, e uno stile appunto simile a quello che troviamo in ambito analitico – definizione molto specifica del problemi, analisi dettagliatissima, dibattiti serratissimi su questioni molto circoscritte. Ed è quindi proprio da questa prospettiva che lo vogliamo affrontare, cercando di giocare con i concetti che ci offre, e di portare alle estreme conseguenze le idee proposte, onde vedere che cosa ne risulta[3].

Vediamo allora questa idea di modificazione radicale della morfologia umana, così come è contenuta implicitamente nel concetto transumanista di 'libertà morfologica'. Nick Bostrom la definisce come «il diritto civile di una persona a mantenere o modificare il proprio corpo secondo la propria volontà, attraverso il ricorso informato e consensuale alle, o il rifiuto delle, tecnologie mediche terapeutiche o potenzianti disponibili»[4].

A coniare il termine è stato nel 1993 il pensatore transumanista Max More nell'articolo *Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy*, in cui tra l'altro la nozione di 'trasformazione' viene definita come «l'abilità di alterare la forma corporea tramite tecnologie come la chirurgia, l'ingegneria

[1] R. Campa, *Trattato di filosofia futurista*, Roma 2012.
[2] S. L. Sorgner, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, «Journal of Evolution and Technology», XX, Marzo 2009, 1, pp. 29-42. <http://jetpress.org/v20/sorgner.htm>.
[3] Del mondo del postumanismo, e delle idee di autori che molto hanno scritto sul tema della specie e dell'ibridazione uomo-animale, come Roberto Marchesini, ci occuperemo in altra sede. Il contributo che qui presentiamo mira a essere un semplice *working paper*, in attesa di approfondire ulteriormente le analisi proposte, di evidenziarne eventuali incongruenze logiche, semplificazioni e possibili implicazioni.
[4] N. Bostrom, *In Defense of Posthuman Dignity*, «Bioethics», XIX, 2005, 3, pp. 202-214.

genetica, la nanotecnologia, e il mind uploading»[5]. Il termine viene poi ripreso da un altro transumanista, Anders Sandberg, che definisce la libertà morfologica come il diritto di modificare se stessi in accordo ai propri *desideri*[6]. Nel contesto della nostra riflessione, gli aspetti giuridici ci interessano poco. Vogliamo invece valutare le conseguenze ontologiche di questa concezione, se ve ne sono, e vedere cosa ne viene fuori.

A prescindere dai sogni dei transumanisti, visto l'interesse crescente che il mondo del biotech sta manifestando nei confronti del processo d'invecchiamento, è probabile che i nostri discendenti si ritroveranno a vivere vite notevolmente più lunghe delle nostre, e in buona salute. Un cambio di prospettiva notevole, non solo in termini di maturità – ci potremmo chiedere quale possa essere il livello di saggezza e autocontrollo raggiungibile da un uomo vissuto, per dire, un paio di secoli – ma anche di opportunità e soprattutto di *desiderio*. Che desideri albergherà un essere umano carico di esperienze e di conoscenze? E che farà per aggirare la noia? Al di là del suicidio attivo o passivo – *à la* Elina Makropulos, per intenderci – la cosa più ovvia che può venirci in mente è che questo ipotetico Matusalemme del futuro decida di cambiare, in modo più o meno radicale, ossia di innovare, di esplorare strade evolutive inedite.

Non sarebbe di certo una novità: da sempre gli esseri umani hanno cercato il cambiamento, allo scopo di soddisfare i desideri che dimorano naturalmente in essi: abbigliamento e accessori, cosmesi e poi tatuaggi, body building, piercing e chirurgia estetica, rappresentano tutti un'espressione del desiderio di influenzare la nostra percezione sociale, più che di migliorare il funzionamento del nostro organismo – che tra l'altro cerchiamo già di controllare fin dall'alba dei tempi, con la medicina, la chirurgia e quant'altro. Senz'altro negli ultimi decenni la nostra propensione ad auto-modificarci si è sviluppata a dismisura – basti pensare alle operazioni per il cambio di sesso, rese possibili dalla moderna medicina, o ai meno noti interventi per il cambiamento etnico, con il loro corteo di interventi di plastica facciale e di farmaci per il cambiamento del colore della pelle. E le tecnologie del futuro diverranno senz'altro ancora più intrusive e, allo stesso tempo, più facili da utilizzare – ci si consenta questa predizione un po' banale –, aiutando gli uomini del futuro a diventare più alti, più bassi, a cambiare colore della pelle, forma degli occhi e del naso con una facilità inedita.

Non è finita qui, però: l'ingegneria genetica ci promette di realizzare modifiche permanenti e pienamente integrate nella nostra costituzione corporea; anzi, per la prima volta ci garantisce la possibilità di influenzare la linea germinale[7], di modo che i cambiamenti che effettueremo su di noi potranno essere trasmessi ai nostri discendenti, alterando quindi il nostro percorso evolutivo. La nozione di libertà morfologica ovviamente va oltre i semplici aggiustamenti

[5] M. More, *Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy*, «Extropy#10», IV, 1993, 2, pp. 15-24.
[6] A. Sandberg, *Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It* <http://www.aleph.se/Nada/Texts/MorphologicalFreedom.htm>.
[7] G. Stock e J. Campbell (a cura di), *Engineering the Human Germline*, New York 1999.

offerti dall'ingegneria genetica, e presuppone quella che possiamo chiamare 'fluidità morfologica', la possibilità – puramente speculativa, al momento più adatta alle pagine di un romanzo di fantascienza – che l'uomo raggiunga uno stato dell'esistenza tecnologicamente mediato tale da poter cambiare assetto morfologico a proprio piacimento, esplorando soluzioni nuove per ambienti impensabili o semplicemente assecondando il desiderio – di second'ordine? – di esplorare lo spazio delle possibilità dell'essere nel mondo.

Ma quello di modificarsi in modo anche radicale è un desiderio connaturato all'uomo? L'essere umano – ragiona ad esempio Max More[8] – si autocrea tramite autodefinizione, non solo attraverso lo sviluppo di narrazioni personali, ma anche tramite la manipolazione più o meno intrusiva del corpo e del suo modo di apparire. Gli esseri umani si esprimono trasformandosi, continuamente. Ci si potrebbe dunque chiedere se la libertà morfologica distruggerà la natura umana, o se invece l'aspirazione a modificarsi di continuo rappresenti proprio il nocciolo, l'unico punto stabile, della suddetta natura[9]. Ovviamente More sostiene quest'ultima interpretazione, mentre altri autori leggono tale eventualità come un pericolo, o come una fantasticheria di tipo psicotico[10]. La nozione di libertà morfologica è poi implicita nel modello volizionale-normativo di un altro transumanista, Robert Freitas, che propone una ridefinizione delle nozioni di salute e malattia. Se infatti ora la salute consiste per definizione nel funzionamento ottimale dell'organismo di un paziente a partire dal suo *set* di istruzioni genetiche – comparato con il resto della popolazione o, meglio ancora, con un modello astratto 'platonico' di salute –, con l'avvento di tecnologie più avanzate, ancora tutte da immaginare, la condizione fisica diverrebbe appunto uno stato volizionale – in cui è il desiderio del paziente l'elemento che definisce la salute, ossia che stabilisce qual è lo stato desiderabile[11]. Il paziente del futuro diventerebbe quindi in un certo senso un cliente che decide il design del proprio organismo a seconda dei propri desideri.

Ovviamente i transumanisti giocano molto, con questi concetti, e non si limitano a parlare di manipolazioni genetiche, promuovendo piuttosto il pieno controllo del nostro apparire fisico, inclusa la possibilità di effettuare

[8] Cfr. M. More, *Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy*, cit.

[9] Volendo si potrebbe adottare una prospettiva più schiettamente postumanista, negando l'esistenza di una natura umana circoscritta, o adottando una prospettiva non più centrata sul soggetto. Ma questo sarà il tema di un altro lavoro.

[10] È il caso di Larry Arnhart, il quale, partendo da una prospettiva di tipo aristotelico, propone l'esistenza di una serie di 'desideri naturali' presenti nell'uomo, desideri ben collaudati dal processo evolutivo, che darebbero direzione alla nostra vita e ci impedirebbero di avventurarci al di fuori della nostra esistenza biologicamente costituita. E così gli esseri umani possono desiderare di diventare più belli, più alti e più intelligenti, mente la prospettiva di cambiare la propria morfologia al punto da assumere – anche se temporaneamente – un aspetto grottesco, rivoltante o semplicemente alieno, verrebbe probabilmente accolta con un secco rifiuto, in nome del desiderio fondamentale di conservazione della propria identità psicofisica. Cfr. L. Arnhart, *Human Nature is Here to Stay*, «The New Atlantis: A Journal of Technology & Society», 2003, <http://www.thenewatlantis.com/publications/human-nature-is-here-to-stay>.

[11] R. A. Freitas Jr., *Nanomedicine, Volume 1: Basic Capabilities*, Austin 1999.

un completo e reversibile cambio di genere sessuale – procedura al momento del tutto impossibile, visto che l'attuale operazione per il cambio di sesso non tocca l'aspetto più essenziale, quello genetico, e si limita a rimaneggiare l'aspetto esteriore e in parte l'anatomia. Per molti di essi l'obiettivo principale è la fusione uomo-macchina, un'ambizione che ha sollevato non poche perplessità anche nei critici più bendisposti: chi ha un minimo di cultura televisiva avrà ben presente i Borg di *Star Trek*, questi ibridi uomo-macchina altamente meccanizzati e perciò de-umanizzati. In realtà, ribattono More e colleghi, è invece probabile che le macchine del futuro assumano un aspetto sempre più organico e si avvicinino via via alle forme viventi, evolvendosi verso forme sempre più flessibili, complesse e costruite sulla falsariga degli esseri viventi – inclusa dunque la capacità di autoriparazione. La fusione uomo-macchina si presenterebbe quindi più come una simbiosi tra diverse creature viventi, in un processo inedito, che ci piace ribattezzare in un modo un po' evocativo 'trasfigurazione della carne'. More preferisce invece un altro termine: *transbiomorfosi*, che si definisce come il passaggio del corpo umano dallo status di organismo biologico a quello – superiore – di ente consapevolmente progettato al fine di fungere da veicolo della personalità. Si riesce a intravedere qui uno scenario temporalmente molto lontano, in cui la naturale propensione umana all'autotrasformazione produrrà una molteplicità di adattamenti e di variazioni impensabili, «infinite forme, bellissime e meravigliose»[12]. Si tratta solo di speculazioni, ovviamente, e le possibilità reali sono a dir poco limitate: per esempio, è ancora incredibilmente difficile prevedere le conseguenze di operazioni relativamente semplici come l'*editing* genetico. A prescindere dalle posizioni che si possono assumere in materia di filosofia della mente, è chiaro che le nostre menti si sono evolute in modo integrato assieme ai nostri corpi, in una serie di prove ed errori durata diversi milioni di anni, e l'idea di alterare un sistema così calibrato è a dir poco rischiosa. Arrivare a modificare in modo significativo e profittevole un sistema di questo genere richiederebbe probabilmente la conoscenza completa del nostro metabolismo e di tutte le strategie che l'evoluzione ha elaborato nel corso di milioni di anni. Ci si può chiedere ovviamente se la decisione umana di prendere consapevolmente le redini della propria evoluzione umana sia meglio o peggio della pura contingenza della natura, e non vi è una risposta chiara all'orizzonte – raggiungeremo la capacità di modificare a piacere la nostra forma fisica tra centinaia di migliaia di anni, posto che l'umanità sia ancora in circolazione? O invece i trucchi sottostanti sono relativamente semplici, e una volta scoperti – nel giro di pochi secoli, o addirittura decenni –, ci forniranno le chiavi della morfogenesi postumana?

Il mondo che abbiamo costruito, ci fa notare Heather Bradshaw[13], dipende fortemente dalla nostra morfologia: scale, strade, porte, finestre, aeroporti,

[12] C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Londra 1859, pp. 489-490.
[13] H. Bradshaw, *Morphological Freedom*, 2009, <http://ieet.org/index.php/IEET/more/bradshaw20091120/>.

autobus – per non parlare, aggiungiamo, degli oggetti d'uso quotidiano. Come cambierebbero le istituzioni della nostra società se cambiassimo la nostra forma fisica? E se un giorno la tecnologia ci permettesse non solo di cambiare l'ambiente circostante, ma di modificare la nostra morfologia, come interagiranno le due?

Magari decideremo di cambiare i nostri corpi, sia in modo scontato e desiderabile – diventando ad esempio più belli, più robusti o intelligenti – sia in modo non scontato e, apparentemente, meno desiderabile, quando non proprio repellente. E alcuni dei nostri discendenti, più coraggiosi, inventivi o folli degli altri, potrebbero decidere di rischiare la vita e quel che resta della loro sanità mentale per esplorare forme radicalmente nuove, mai viste prima, per offrire un patrimonio di esperienze inaudite a tutti gli altri. Fino dove arriveranno questi 'morfonauti'? E quello che riporteranno indietro dai loro 'viaggi' diverrà patrimonio comune dell'umanità, verrà relegato ai margini, o costituirà un punto di partenza per una nuova fase di speciazione? E ci sono limiti alla nostra libertà morfologica, fisica e mentale che sia? È possibile che al di là di una certa soglia, la libertà di mutazione continua diventi incompatibile con la continuità e l'identità personale?

Domande speculative, a cui transumanisti e affini cercano ovviamente di dare una risposta. E la più comune – l'idea di una ramificazione evolutiva prossima ventura – fa riferimento a un concetto cardine della biologia evolutiva, quello di speciazione.

2. Il problema della Specie

A suggerirci questa direzione sono stati Juan Enriquez e Steve Gullans, che in *Homo evolutis*[14] avanzano l'idea – non del tutto nuova, in realtà – che la specie umana stia continuando a evolversi, che già in passato sia andata incontro a fasi di speciazione e che, grazie allo sviluppo tecnologico – la lista è sempre quella, e include biotecnologie, nanotecnologie, neurotecnologie, e quant'altro –, stia per andare incontro a una fase di 'evoluzione ipernaturale', di iper-speciazione – in questo caso autodiretta.

A questo punto abbiamo bisogno di dare un'occhiata più da vicino alla nozione di specie. E non c'è alcun dubbio che la 'specie' sia una delle chiavi di volta e, allo stesso tempo, uno dei concetti più controversi della biologia. Difficile infatti stabilire quali siano i confini di demarcazione tra una specie e l'altra, se esistano demarcazioni ontologiche universali, o se al contrario ogni specie disponga di una propria definizione, nel senso che una certa specie sarebbe tale *iuxta propria principia*, e quindi costituirebbe una specie in un modo diverso dal modo in cui un'altra specie sarebbe tale. Accanto a ciò c'è il problema contiguo della natura 'sfumata' dei confini tra specie, il timore cioè che, in realtà, una demarcazione chiara tra diverse specie sia sostanzialmente impossibile. Iniziata con l'utilizzo aristotelico dei termini γένος (*génos*) e εἶδος

[14] J. Enriquez e S. Gullans, *Homo Evolutis. Please Meet the Next Human Species*, New York 2011.

(*eidos*), proseguita con il lavoro di Linneo e di Darwin, quella della specie è una questione molto intricata, a cui diversi autori contemporanei hanno dedicato corpose monografie[15].

Per i nostri scopi faremo riferimento alla *working list* compilata qualche anno fa da John S. Wilkins, e passibile ovviamente di future revisioni. Wilkins elenca 26 differenti definizioni di specie, solo parzialmente sovrapponibili[16]. Ne prendiamo solo alcune, quelle che ci sembrano più utili:

Specie fenetica. Insieme di organismi con un fenotipo simile, che differisce dal fenotipo di altri insiemi di organismi.

Specie di riconoscimento. Gruppo di organismi che si riproducono sessualmente e che si riconoscono reciprocamente come potenziali partner per l'accoppiamento.

Agamospecie. Relativa a organismi asessuati, che possono essere accorpati in gruppi accomunati dal genoma.

Specie automorfica. La definiamo come il più piccolo campione distinguibile di organismi autoperpetuantisi in possesso di un insieme unico di caratteristiche.

Biospecie. Con questo termine definiamo qualunque popolazione – sessuata – i cui membri possono incrociarsi e sono riproduttivamente isolati. È la definizione che si trova più spesso sui libri di testo, e risale a Ernst Mayr[17].

Cladospecie. *Set* di organismi situati tra eventi di speciazione o tra evento di speciazione ed estinzione; segmento di linea filogenetica tra due nodi.

Unità evolutiva significativa. Una popolazione o gruppo di popolazioni isolata da un punto di vista riproduttivo da altre popolazioni co-specifiche, e che rappresenta una componente importante dell'eredità evolutiva della specie.

Specie genetica. Gruppo di organismi che possono ereditare caratteristiche l'uno dall'altro, posseggono un *pool* genetico comune, e costituiscono una comunità riproduttiva che forma un'unità genetica.

Cluster genotipico. *Cluster* di entità biologiche monotipiche o politipiche, identificate utilizzando la morfologia o la genetica, e che formano gruppi che producono poche o nessuna forma intermedia quando si incontrano.

*Morfospecie***.** È la *specie* in senso classico linneano: il più piccolo gruppo che si mantiene distinto in modo persistente, e che può essere distinto con mezzi ordinari. È la nozione che più si avvicina alla percezione 'ingenua', prescientifica, della specie, e che raggruppa gli individui in base ad alcune proprietà visibili, ritenute più o meno fisse.

Cronospecie. Termine utilizzato in paleontologia, per indicare una determinata fase evolutiva di una certa specie.

[15] Cfr. l'ottimo R. A. Richards, *The Species Problem: A Philosophical Analysis*, Cambridge 2010.
[16] J. S. Wilkins, *Species: A History of the Idea*, Oakland 2011; cfr. <http://scienceblogs.com/evolvingthoughts/2006/10/01/a-list-of-26-species-concepts/>.
[17] K. De Queiroz, *Ernst Mayr and the Modern Concept of Species*, «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», CII, 3 maggio 2005, supplemento 1, pp. 6600-6607, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1131873/>.

*Specie tassonomica***.** Campioni considerati da un tassonomista come appartenenti a uno stesso tipo sulla base della somiglianza tra di essi e con la rispettiva discendenza prossima.

3. L'individuo oltre la specie

Si noti un fatto di un certo interesse. Da un lato abbiamo i filosofi della biologia, che lavorano alacremente alla soluzione del rompicapo della specie, nel senso che sperano di riuscire finalmente a elaborare una definizione filosoficamente pregnante di specie, non ambigua, e che possa incorporare *tutti* gli esseri viventi – l'ideale sarebbe quello di riuscire a dimostrare che le specie possono essere considerate *tipi naturali*, al pari degli elementi chimici o delle particelle, ma anche una semplice definizione univoca basterebbe. Dall'altro abbiamo i biologi veri e propri, i quali hanno bisogno di definizioni operative per lavorare nel loro campo specifico – che sia la biologia evolutiva, la bioconservazione o la genetica. Qualunque sia la scelta – definizione teoretica od operativa –, biologi e filosofi devono comunque far riferimento a tutta una serie di *osservabili*, siano essi l'anatomia, il comportamento riproduttivo, la morfologia, la fisiologia, il genoma e così via.

Tutti elementi isolabili e osservabili. E, soprattutto, *manipolabili*, nelle intenzioni dell'ideologia transumanista. Vediamo dunque, alla luce della prospettiva della *transbiomorfosi* di More, che tutti questi elementi dovrebbero essere in futuro ricondotti sotto l'influenza della morfogenesi liberamente scelta, e dunque del desiderio individuale.

Stando così le cose, la logica conseguenza di una libertà morfologica in atto sarebbe non tanto l'iper-speciazione volontaria di Enriquez e Gullans, ma piuttosto il capovolgimento del rapporto ontologico tra individuo e specie – sempre nell'ottica razionale-scientifica adottata dal transumanismo. In altre parole, se da un punto di vista ontologico l'individuo è per così dire sottodeterminato rispetto alla specie – l'individuo è cioè l'espressione di una specie, che si incarna appunto in una molteplicità di individui –, nel fantasioso mondo dell'evoluzione autodiretta e della libertà morfologica transumanista la specie – o meglio, tutti gli osservabili utilizzati per determinarla – sono a continua disposizione dell'individuo post-umano, che liberamente li sceglie, li sostituisce, li modifica. In altre parole, la narrativa transumanista ci suggerisce, consapevolmente o meno, l'immagine di individui post-umani che, nel corso di una vita lunghissima, si auto-definiscono morfologicamente più e più volte, finendo così per sfuggire a qualunque tentativo – da parte degli epistemologi del futuro – di ingabbiarli in categorie di specie definite. Diventano anzi loro stessi la propria linea evolutiva, ossia l'evoluzione diventa non solo volontaria, ma si trasferisce dalla linea evolutiva e/o germinale all'individuo in sé, che diventa il nuovo *oggetto in movimento evolutivo* della biologia di stampo postumano. È un ribaltamento ontologico: l'individuo passa di livello, se così si può dire, si libera di qualunque gabbia biologica, o meglio, diventa specie a sé. Se mai

esisteranno, gli immaginifici post-umani futuri dei transumanisti guarderanno probabilmente con una certa condiscendenza all'orecchio che Stelarc si è fatto crescere sul braccio sinistro, e a tutti gli altri rozzi tentativi di *body-modification* attuati dai loro antenati di oggi – una rapida ricerca su Google ne mostrerà parecchi esempi, anche molto bizzarri –, e li vedranno solo come i primi passi di un processo evolutivo che ha portato gli esseri senzienti di questo angolo di Universo a liberarsi dalle catene della forma.

Roberto Manzocco, John Jay College of Criminal Justice
City University of New York ✉ roberto.manzocco@gmail.com

Contributi/5

Introduzione al pensiero di Nick Land

Tommaso Guariento

Articolo sottoposto doppia *blind-review*. Ricevuto il 19/08/2016. Accettato il 10/01/2017

With this article, I intend to propose a comprehensive introduction to Nick Land's philosophy, taking into account all of his philosophical writings and identifying three main phases of his thought. The first is characterized by the development of *libidinal materialism* through Kant's metaphysic and aesthetic, Freud's *Todestrieb* and Bataille's *dépense*. The second is focused on Deleuze and Guattari's *schizoanalysis*, cyberpunk imaginary and the composition of hyperstitional texts, like *Meltdown* and *Machinic Desire*. The last phase, inseparable from his association with the CCRU, leads towards the invention of geotraumatics and complex numerological practices. Eventually, I will try to analyze the ambiguities of Land's thought, especially within the context of his neoreactionary turn. The viral power of hyperstitions is opposed to the teleological becoming-machine of humanity, creating a dead end. Reza Negarestani's conceptualization of human nature as upgradable entity seems to me the only possible follow-up to Land's original project of 'escaping the Human Security System'.

***

Introduzione

La recente pubblicazione di una raccolta complessiva dei testi scritti da Nick Land fra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Duemila da parte di Robin Mackay e Ray Brassier rende oggi possibile una valutazione filologicamente accurata del percorso teorico del filosofo inglese. Per molto tempo considerato una figura oscura all'interno del panorama della filosofia continentale, Land viene oggi riesumato come «*the most controversial figure to have emerged from the fusty culture of Anglophone philosophy during the past two decades*»[1]. Giudizi come questo sono condivisi da suoi allievi e collaboratori come Mark Fisher, Reza Negarestani, Iain Hamilton Grant e altri autori oggi legati al movimento dello *Speculative Realism*[2].

[1] R. Mackay, R. Brassier, *Editor's Introduction*, in N. Land, *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*, a cura di R. Mackay e R. Brassier, Falmouth-New York 2011, pp. 2-3.
[2] L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (a cura di), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011.

Il successo 'postumo' di Land si consolida con la pubblicazione da parte della casa editrice *Urbanomic* dell'*Accelerationist Reader*[3], un compendio di testi che servono da corollario alle tesi esposte da *Nick Srnicek* e Alex Williams nel *Manifesto per una politica accelerazionista*[4]. A questa pubblicazione sono seguiti due volumi (uno italiano[5] e uno francese[6]) curati rispettivamente da Matteo Pasquinelli e Laurent de Sutter, che riprendono parzialmente la scansione originaria dei testi contenuti nell'*Accelerationist Reader,* con una particolare attenzione rivolta ai legami con gli autori operaisti e post-operaisti. Ultimo tassello di questo mosaico è il volume curato dal collettivo *Obsolete Capitalism*[7].

1. Iperstizioni

> Traditional schemas which oppose technics to nature, to literate culture, or to social relations, are all dominated by a phobic resistance to the sidelining of human intelligence by the coming techno sapiens. Thus one sees the decaying Hegelian socialist heritage clinging with increasing desperation to the theological sentimentalities of praxis, reification, alienation, ethics, autonomy, and other such mythemes of human creative sovereignty. A Cartesian howl is raised: people are being treated as things! Rather than as... soul, spirit, the subject of history, Dasein? For how long will this infantilism be protracted?[8]

Tutta la filosofia di Land – dai primi testi su Kant, alla tesi di dottorato su Bataille, le ibridazioni fra la schizoanalisi dell'*Anti-Edipo*[9] e *Terminator, Bladerunner,* Burroughs, Ballard, Gibson e Lovecraft, la pratica della *theory-fiction,* fino alle riflessioni sulla *Qabbalah* e le pratiche numerologiche – è un tentativo, declinato in modo eterogeneo nelle varie fasi del suo pensiero, di fuggire dal dispositivo antropocentrico e repressivo che egli chiama '*Human Security System*'. Con questa espressione Land designa il complesso di valori umanistici che appartengono alla pre-modernità: il legame al territorio, le credenze religiose, i codici e le interdizioni. Allo stesso tempo, dell''apparato di sicurezza umana' fanno parte anche le norme della morale borghese, interpretata attraverso l'economia generale di Bataille[10] come una tendenza all'accumulazione e al risparmio *contraria* alla legge generale del funzionamento dei fenomeni psico-fisici, la *dépense*. Il concetto di *Human Security System*, come altre nozioni 'fabbricate' da Land, hanno uno statuto epistemologico speciale. Deleuze ha affermato che la filosofia è una pratica di *creazione di concetti,* ma la natura del

[3] M. Robin, A. Avanessian (a cura di), *#Accelerate#: The Accelerationist Reader*, Falmouth-Berlin 2014.
[4] A. Williams, N. Srnicek, *Manifesto per una politica accelerazionista*, trad. it. di D. Loviglio e M. Pasquinelli, <http://www.euronomade.info/?p=1328> (20 Dicembre 2013).
[5] M. Pasquinelli (a cura di), *Gli algoritmi del capitale: accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona 2014.
[6] L. De Sutter (a cura di), *Accélération!*, Paris 2016.
[7] Obsolete Capitalism (a cura di), *Moneta, rivoluzione e filosofia dell'avvenire*, 2016.
[8] N. Land, *Circuitries*, in *Fanged Noumena*, cit., p. 294.
[9] G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris 1972.
[10] G. Bataille, *La Part maudite, précédé de la Notion de dépense*, Paris 1967.

concetto – una produzione propriamente *filosofica* – non è la stessa degli atti di creazione nelle altre discipline come la matematica, le arti o la produzione cinematografica[11].

Le nozioni messe in gioco da Land sono *iperstizioni*, termine costituito dalla crasi di *hype* e superstizione[12]. L'iperstizione non è una modalità settoriale di creazione, ma costituisce il tentativo di mettere assieme elementi narrativi e concettuali, al fine di creare non tanto degli strumenti per la comprensione dei fenomeni (come la famosa *tool-box* focaultiana), ma organismi virali, composti da scienze minori e frammenti di *science-fiction.* In questo senso la produzione filosofica diventa una pratica di decostruzione delle limitazioni disciplinari. Affine ai *meme*[13] di Richard Dawkins, l'iperstizione si diffonde nella sfera delle interazioni comunicative come un parassita, transitando dal virtuale all'attuale e programmando in anticipo la sua realizzazione:

> It is through fictions, or what will come to be called 'hyperstitions', that Land proceeds to deterritorialize and de-institutionalise 'philosophy', turning it into a mode of concept-production which dissolves academic theory's institutional segregation from cultural practice and subverts the distinction between cognitive representation and fictional speculation[14].

> Long-range positive feedback is neither homeostatic, nor amplificatory, but escalative. Where modernist cybernetic models of negative and positive feedback are integrated, escalation is integrating or cyber-emergent. It is the machinic convergence of uncoordinated elements, a phase-change from linear to non -linear dynamics […] it is this new science [cybernetics] plus its unmanaged escalation through the real that is for the first time cybernetics as the exponential source of its own propaganda, programming us. Cyberpositive intensities recirculate through our post-scientific techno-jargon as a fanaticism for the future: as a danger that is not only real but inexorable. We are programmed from where Cyberia has already happened[15].

L'iperstizione ha un rapporto speciale con il tempo, un rapporto di complicazione della progressione lineare di passato, presente e futuro. Nel pensiero di Land la cibernetica genera una temporalità complessa, nella quale il futuro può retroagire sul passato[16]. Il tempo cibernetico è costituito da fenomeni di retroazione negativa e positiva. Un dispositivo cibernetico semplice è una macchina costituita da un nucleo centrale di controllo, un sistema di *input* e uno di *output.* Il dispositivo cibernetico reagisce agli stimoli dell'ambiente nel quale è inserito per mezzo di due processi: la retroazione negativa, che tende all'equilibrio,

[11] G. Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création?*, in *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974*, Paris 2002, p. 292.
[12] D. Carstens, *Hyperstition*, <http://merliquify.com/blog/articles/hyperstition/#.WHZ-sNLhA1I (2010)>.
[13] R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford-New York 1989.
[14] R. Mackay, R. Brassier, *Editor's Introduction*, cit., p. 26.
[15] N. Land, *Circuitries*, in *Fanged Noumena*, cit., pp. 298, 299.
[16] Si veda anche la trattazione della temporalità cibernetica in N. Luhmann, *The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, «Social Research», XLIII, 1976, 1, pp. 130-152.

e quella positiva, che innesca un disequilibrio crescente. Il dispositivo cibernetico non esiste se non in uno stato di controllo del disequilibrio: si tratta a tutti gli effetti di una macchina che media fra l'ordine e il disordine. L'esistenza di un dispositivo cibernetico è minacciata sia dalla tendenza alla staticità (eccesso di retroazione negativa), sia dalla completa esposizione a una concatenazione di retroazioni positive che rendono il dispositivo sempre più instabile. Dal momento che è possibile concepire gli organismi (dai più semplici a quelli più complessi come le società e il sistema-Terra[17]) come dispositivi cibernetici, Land immagina una filosofia dalla storia basata sul modello della retroazione cibernetica. Mentre la retroazione negativa produce un circuito chiuso temporale, una sorta di *loop* che blocca il futuro e lo appiattisce sul presente, la retroazione positiva fa entrare in *loop* il tempo stesso, creando un cortocircuito fra attuale e virtuale e un collasso delle dimensioni cronologiche verso il futuro. La retroazione positiva, applicata alla storia, ha come esito un cambiamento di fase apocalittico[18].

In questa filosofia il futuro può retroagire sul presente, producendo la liberazione dalle strettoie dello *human security system,* seguendo una linea di fuga diretta alla completa deterritorializzazione e destratificazione dei modelli pre-moderni e moderni di società. Qui s'intrecciano varie traiettorie: la distinzione Lévi-straussiana fra società fredde e società calde, la caratterizzazione deleuziana della società di controllo e, come vedremo in seguito, il *materialismo libidinale*:

> Je dirais que les sociétés qu'étudie l'ethnologue, comparées à notre grande, à nos grandes sociétés modernes, sont un peu comme des sociétés 'froides', par rapport à des sociétés 'chaudes', comme des horloges par rapport à des machines à vapeur. Ce sont des sociétés qui produisent extrêmement peu de désordre, ce que les physiciens appellent 'entropie', et qui ont une tendance à se maintenir indéfiniment dans leur état initial, ce qui explique d'ailleurs qu'elles nous apparaissent comme des sociétés sans histoire et sans progrès. […] De telles sociétés sont parvenues à réaliser dans leur sein un déséquilibre qu'elles utilisent pour produire, à la fois, beaucoup plus d'ordre – nous avons des sociétés à machinisme – et aussi beaucoup plus de désordre, beaucoup plus d'entropie, sur le plan même des relations entre les hommes[19].

> Il est facile de faire correspondre à chaque société des types de machines, non pas que les machines soient déterminantes, mais parce qu'elles expriment les formes sociales capables de leur donner naissance et de s'en servir. Les vieilles sociétés de souveraineté maniaient des machines simples, leviers, poulies, horloges; mais les sociétés disciplinaires récentes avaient pour équipement des machines énergétiques, avec le danger passif de l'entropie, et le danger actif du sabotage; les sociétés de contrôle opèrent par machines de troisième espèce, machines informatiques et ordinateurs dont le danger passif est le brouillage, et l'actif, le piratage et l'introduction de virus. Ce n'est pas une évolution technologique sans être plus profondément une mutation du capitalisme[20].

[17] In riferimento all'applicazione del modello cibernetico alla psicologia, alla biologia e all'ecologia, si vedano G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, New York 1972; J. Lovelock, *Gaia, a New Look at Life on Earth*, Oxford-New York 1979.
[18] N. Land, *Circuitries*, cit., p. 330.
[19] C. Lévi-Strauss, G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris 1969, pp. 38-39.
[20] G. Deleuze, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle in Pourparlers, 1972-1990*, Paris 1990, p. 244.

Il rapporto fra ordine e disordine, elemento chiave della termodinamica e della teoria dell'informazione, viene applicato da Lévi-Strauss e Deleuze, e in seguito da Land, alla separazione fra pre-modernità e modernità. Dalla parte dell'ordine abbiamo tutto ciò che riguarda le norme sociali, le leggi, i codici, i limiti territoriali ed epistemici. Dalla parte del disordine ci sono meccaniche espansive, distruzione delle norme sociali, distaccamento dal territorio, astrazione – elementi che appartengono sia alla cultura illuministica che alla storia congiunta dal capitale e dello sfruttamento dei combustibili fossili[21]. In *Meltdown,* Land descrive il processo stesso della modernità come un progressivo surriscaldamento e una tendenza all'aumento del disordine. La 'cultura calda' della modernità implica adattazione e innovazione. Le 'culture calde' distruggono e riciclano il contenuto di quelle 'fredde', rendendo di fatto impossibile qualsiasi utopia neo-primitivista[22].

Mentre Deleuze insiste sul fatto che nelle società di controllo l'entropia sociale viene gestita da processi di retroazione *negativa,* come la governamentalità cibernetica, Land afferma la natura aliena, inorganica e propriamente *inumana* della dinamica capitalista. Il tempo dell'iperstizione è complesso perché permette un dialogo continuo fra presente e futuro:

> We are not just living in a new time or accelerated time, but time itself – the direction of time – has changed. We no longer have a linear time, in the sense of the past being followed by the present and then the future. It's rather the other way around: the future happens before the present, time arrives from the future […]. The future is acting now to transform the present even before the present has happened[23].

Attraverso la distinzione fra concetti e iperstizioni è possibile chiarire la principale differenza fra il vitalismo di Deleuze e il nichilismo tecnocratico di Land. Laddove la creazione di concetti è un atto vitale che esprime le tendenze liberatorie del soggetto, la realizzazione di iperstizioni è invece un atto *passivo,* che attesta la totale sudditanza delle dinamiche storiche e sociologiche a un destino catastrofico di trasformazione della razionalità moderna in un super-organismo artificiale senziente, una Singolarità Tecnologica[24], nei termini di Ray Kurzweil. In questo senso, il compito della filosofia non è più *costruire nuovi concetti,* ma *prevedere, anticipare* e *guidare* la transizione fra umano e post-umano. Land afferma che l'iperstizione è una profezia che si autorealizza proveniente dal futuro, perché assumendo il punto di vista venturo di una completa automatizzazione della specie umana (la Singolarità), l'unico atteggiamento logicamente ed eticamente accettabile nel presente diventa quello del profeta, il quale annuncia

[21] Sul rapporto fra storia del capitalismo, Illuminismo, *climate change* e uso di combustibili fossili, si veda D. Chakrabarty, *Climate and Capital: On Conjoined Histories*, «Critical Inquiry», XLI, 2014, 1, pp. 1-23.
[22] N. Land, *Meltdown*, in *Fanged Noumena*, cit., p. 445.
[23] A. Avanessian, S. Malik, *The Time-Complex. Postcontemporary*, <http://dismagazine.com/discussion/81924/the-time-complex-postcontemporary/#ref1>.
[24] M. Shanahan, *The Technological Singularity*, London 2015.

ciò che sta per accadere e s'impegna materialmente e praticamente a favorire la sua realizzazione:

> Thus a crucial conjunction crystallises in Land's work: the drive to destratify entails a mounting impetus towards greater acceleration and further intensification. If, in Land's texts at this point, it is no longer a matter of 'thinking about', but rather of observing an effective, alien intelligence in the process of making itself real, then it is also a matter of participating in such a way as to continually intensify and accelerate this process[25].

All'interno di questa dinamica di anticipazione attiva del futuro rientra la critica che Land esprime contro le posizioni conservative del marxismo umanista e utopico. Nella *Critica al miserabilismo trascendentale* Land afferma che la spinta utopica a modificare le condizioni sociali del presente sia completamente inutile, così come l'immaginazione, intesa come facoltà umana di inventare uno scenario possibile, slegato dalla tradizione del passato e dalla ritenzione presentisitca del futuro:

> Capitalism is still accelerating, even though it has already realized novelties beyond any previous human imagining. After all, what is human imagination? It is a relatively paltry thing, merely a sub-product of the neural activity of a species of terrestrial primate. Capitalism, in contrast, has no external limit, it has consumed life and biological intelligence to create a new life and a new plane of intelligence, vast beyond human anticipation […] imagination is no more than a defect of the species: the packaging of tawdry contradictions as utopian fantasies, to be turned against reality in the service of sterile negativity. 'Post-capitalism' has no real meaning except an end to the engine of change[26].

2. Materialismo libidinale

> History is industrial history, and it only has one goal, which is God. Nihilism is the loss of this goal, the nullification of man's end, the reversion of all work to waste. It is in this sense that history is aborted by zero[27].

> The capitalized terminus of anthropoid civilization ('axiomatics') will come to be seen as the primitive trigger for a transglobal post-biological machinism, from a future that shall have still scarcely begun to explore the immensities of the cybercosm. Overman as cyborg, or disorganization upon the matrix[28].

È possibile dividere il pensiero di Nick Land in tre fasi: nella prima fase il filosofo inglese si muove nel territorio della filosofia critica di Kant letta attraverso

[25] R. Mackay e R. Brassier, *Editor's Introduction*, cit., p. 32.
[26] N. Land, *Critique of Transcendental Miserabilism*, in *Fanged Noumena*, cit., p. 626.
[27] N. Land, *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism. An Essay in Atheistic Religion*, London-New York 1992, p. 105.
[28] N. Land, *Circuitries*, in *Fanged Noumena*, cit., p. 297.

le lenti del marxismo, della critica postcoloniale e dell'intersezionalità[29]. La storia dell'Illuminismo, del capitale e del colonialismo vengono lette assieme. Il concetto di *sintesi a priori* costituisce per Land la cifra della tendenza della modernità all'inclusione esclusiva del suo Altro. Estraneo alla modernità è infatti il passato pre-moderno e dogmatico, legato ai meccanismi strutturali che governano le società non-moderne descritte da Lévi-Strauss. La critica kantiana istituisce un rapporto di *astrazione contemplativa* nei confronti di ciò che le è esterno (il noumeno): in luogo di avare un rapporto *diretto* con questo, essa costituisce una griglia concettuale che predetermina le modalità di accesso.

Questa astrazione – che al tempo stesso è una cattura – segue la dinamica dell'emergente capitalismo, che negli stessi anni nei quali vengono pubblicate le tre *Critiche* di Kant, distrugge il modello feudale dell'agricoltura, per iniziare quel processo di *quadrillage* e privatizzazione del territorio che si manifesta nella creazione di *enclosures*. Land fa corrispondere alla prima *Critica* l'accumulazione originaria del capitale, alla seconda la legislazione imperialistica e alla terza la guerra coloniale contro quelle geografie marginali che ancora tentavano di resistere alla mercificazione e al controllo centralizzato. L'ultima *Critica* è particolarmente importante, perché descrive il piacere sublime prodotto dalla contemplazione di un oggetto che è posto all'esterno del controllo e della legge – ma che, allo stesso tempo, viene catturato dalla contemplazione stessa[30].

Approfondendo il rapporto fra contemplazione della bellezza e genesi del capitalismo, Land si interessa quindi alla teoria del genio e all'estetica del sublime. Nella potenza produttiva del genio si manifesta una finalità cieca e senza scopo, completamente diversa rispetto alla trattazione logica e razionale delle condizioni di possibilità della conoscenza che Kant aveva delineato nella prima *Critica*. Nel piacere sublime, invece, emerge il fallimento della ragione, l'esperienza dell'impossibilità dell'esperienza. Questo *godimento negativo* dell'estetica reintroduce l'aspetto patologico e distruttivo dell'esistenza (la tendenza alla dissoluzione, la pulsione di morte)[31].

Il passo successivo è quello di approfondire il carattere negativo e annichilente della teoria del sublime nella metamorfosi del trascendentale che si verifica nella filosofia post-kantiana. L'interesse si sposta quindi verso la metafisica di Schopenhauer, la teoria cosmologica di Nietzsche e l'economia libidinale di Freud. Lo sviluppo di una teoria 'idraulica' delle pulsioni – elaborata nella sua versione più completa negli scritti di metapsicologia di Freud, ma leggibile nella sua forma originaria nella metafisica della volontà di Nietzsche e Schopenhauer, non è interpretata da Land come una mutazione *a livello ontologico*, ma come la congiunzione dell'etica e dell'estetica kantiane nello sviluppo di una teoria dell'inconscio. Da un lato abbiamo l'idea che l'inclinazione naturale dell'umanità verso il male debba essere corretta mediante un'azione *violenta* della legge morale,

[29] N. Land, *Kant, Capital and the Prohibition of Incest: A polemical Introduction to the Configuration of Philosophy and Modenity*, in *Fanged Noumena*, cit., pp. 55-81.
[30] Ivi, p. 74.
[31] N. Land, *Kant, Delighted to Death*, in *Fanged Noumena*, cit., pp. 135, 143.

dall'altro c'è la teoria del genio come forza produttiva e legislativa che *ignora* le ragioni del suo operare[32]:

> With Schopenhauer the approach to the 'noumenon' as an energetic unconscious begins to be assembled, and interpreting the noumenon as will generates a discourse that is not speculative, phenomenological, or meditative, but diagnostic. It is this type of thinking that resources Nietzsche's genealogy of inhuman desire, which feeds in turn into Bataille's base materialism, for which 'noumenon' is addressed as impersonal death and as unconscious drive[33].

La filosofia di Nietzsche si innesta nel pensiero di Land per mezzo di due mediazioni: quella dell'economia della *dépense* di Bataille e quella dell'*economia libidinale* di Lyotard[34]. Nella sua tesi di dottorato su Bataille, Nietzsche assume una posizione centrale per almeno quattro motivi. In primo luogo libera Schopenhauer dalla valutazione negativa (nichilista) della volontà: la pulsione ad *aumentare la potenza* non è semplicemente una tensione organica alla conservazione del proprio stato, ma una forza pre-organica e inorganica, vicina alla *pulsione di morte* di Freud. Secondariamente, la dottrina del superuomo non è concepita semplicemente come una distruzione dei valori della modernità volta alla ricostruzione di un nuovo soggetto umano, ma come un processo inarrestabile di *oltrepassamento* della specie umana, verso qualcosa che nei primi testi non è stato ancora definito, ma che negli sviluppi successivi del pensiero di Land sarà accostato alla figura del *cyborg*[35] e della Singolarità Tecnologica. Se infatti l'economia generale che governa sia i fenomeni inorganici che quelli organici è quella di un necessario *ritorno all'entropia* e quindi alla morte ed all'inorganico, l'oltrepassamento dell'uomo non potrà che essere il suo compimento: la trasformazione futura in un'intelligenza artificiale collettiva o in un macro-organismo senziente:

> The deathdrive is the longing to return there ('it' itself), just as salmon would return upstream to perish at the origin. Thermospasm is howl, annihilating intensity, a peak of improbability. Energetic matter has a tendency, a Todestrieb […]. The second law of thermodynamics tells us that disorder must increase, that regional increases in negentropy still imply an aggregate increase in entropy. Life is able to deviate from death only because it also propagates it, and the propagation of disorder is always more successful than the deviation. Degradation 'profits' out of life. Any process of organization is necessarily aberrational within the general economy, a mere complexity or detour in the inexorable death-flow, a current in the informational motor, energy cascading downstream, dissipation. There are no closed systems, no stable codes, no

[32] N. Land, *Art as Insurrection: The Question of Aesthetics in Kant, Schopenhauer and Nietzsche*, in *Fanged Noumena*, cit., p. 152.
[33] N. Land, *The Thirst for Annihilation*, cit., p. 5.
[34] F. Lyotard, *Every Political Economy is Libidinal Economy*, trad. di I. Hamilton Grant, in M. Robin, A. Avanessian (a cura di), *#Accelerate#*, cit., pp. 209-223.
[35] D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York 1991.

recuperable origins. There is only the thermospasmic shock wave, tendential energy flux, degradation of energy[36].

[W]hat appears to humanity as the history of capitalism is an invasion from the future by an artificial intelligent space that must assemble itself entirely from its enemy's resources. Digitocommodification is the index of a cyberpositively escalating technovirus, of the planetary technocapital singularity: a self-organizing insidious traumatism, virtually guiding the entire biological desiring-complex towards post-carbon replicator usurpation[37].

Il passaggio fra lo stadio attuale dell'umanità e la futura Singolarità Tecnologica non solo è pensato come *necessario,* ma anche come catastrofico. Diversamente da Land, Haraway intende il divenire-*cyborg* come un processo di ibridazione fra biologia e tecnologia, di progressiva destituzione delle categorie di genere e delle tecniche di riproduzione biologica.

Il terzo e il quarto punto sono legati alla dottrina dell'Eterno Ritorno e all'annuncio della morte di Dio. Anche in questo caso l'interpretazione di Land non si limita a un semplice commento dei testi di Nietzsche, ma cerca di mostrare la traiettoria necessaria del filosofo tedesco alla luce della concezione metodologica del *materialismo libidinale*. Con questa espressione Land intende quel particolare tipo di corrente filosofica che emerge nella teoria del sublime di Kant, si radicalizza nella metafisica della volontà di Schopenhauer e approda nella sua formulazione più completa nella meta-psicologia di Freud. Nietzsche si trova al centro dello sviluppo del materialismo libidinale perché, annunciando la morte di Dio, distrugge ogni possibile riferimento alla costruzione di un ordine e di una gerarchia onto-teologica. Dio è il segnaposto per tutti quei processi storici, sociologici ed etnografici legati alla codifica in un sistema di regole, all'edificazione di un dispositivo repressivo e alla determinazione del piano trascendentale come essenza. Letta attraverso l'economia generale di Bataille, la morte di Dio è quell'evento che permette il salto da un'economia ristretta dell'accumulazione a una economia generale inumana, inorganica ed energetica. Per questo la morte di Dio è codificata nel linguaggio di Land con il numero 0, con la liberazione delle energie libidinali e con l'entropia. Il Dio dell'onto-teologia converte ragione, Essere e autorità in un'unica determinazione: il *phallus* lacaniano. La morte di Dio è un evento che dissolve l'unità onto-teologica (*pars destruens*) per sostituirla con un elemento puramente negativo, cavo (*pars construens*). Questo elemento è lo 0, anche se si può parlarne correttamente solo in termini *negativi,* come vuoto e come indifferenziazione[38]. Lo 0 possiede inoltre un valore energetico, che corrisponde con il limite inferiore dell'economia libidinale, lo stato inorganico a cui tende la pulsione di morte. Non si tratta però di una descrizione dell'apparato psichico umano, ma di una energetica cosmica, che sussume sotto la sua economia anche l'organico e l'inorganico.

[36] N. Land, *The Thirst for Annihilation*, cit., p. 30.
[37] N. Land, *Machinic Desire*, in *Fanged Noumena*, cit., p. 338.
[38] N. Land, *The Thirst for Annihilation*, cit., p. 63.

Per Bataille l'evento della morte di Dio non ha semplicemente un valore teologico e metafisico, ma altera completamente il piano economico-politico e antropologico della modernità. La 'religione dello 0', l'ateismo, è vista da Land (lettore di Bataille) come l'esito di quel processo di astrazione e de-territorializzazione che emerge nella storia del capitale e nella filosofia di Kant. La 'religione dell'1' corrisponderebbe invece all'armonia e alla sedentarietà della pre-modernità e delle culture 'fredde'[39].

L'Eterno Ritorno costituisce la controparte positiva dell'annuncio della morte di Dio. Land non pensa alla dottrina di Nietzsche in riferimento a religioni arcaiche o a mitologie cicliche, ma secondo la teoria termodinamica, statistica e cibernetica dell'entropia[40]:

> Natural processes are no longer eternal clockwork machines, they are either extinct (Wärmetod) or tendential. Mechanisms are subordinated to motors; to thermic difference, energy flux, reservoir, and sump. Order is an evanescent chance, a deviation from disorder, a disequilibrium. Negative disorder – negentropy – is an energetic resource, and chance is the potentiation of the power supply. Macht, puissance, as potential for the degradation of energy, as the fluidification of matter/energy, as the possibility of release towards the unregulated or anarchic abyss into which energy pours, as the death of God. Upstream and downstream; the reserve and its dissipation. Order is not law but power, and power is aberration. For Nietzsche, for Freud, and then for Bataille, this is the background against which desire is to be thought. The mega-motor[41].

> The recurrence of the same cannot be diffentiated from the unilaterality of difference, which is to say that recurrence is the consistency of difference with equalization. It is not that energy is what recurs as the same, but rather that energy is the economic sense of recurrence as unilateral consistency. Recurrence is not a configuration of energy or cosmic economy, but the very impact of undifferentiable zero; the abortion of transcendence[42].

È necessario comprendere il nesso fra morte di Dio, dottrina dell'Eterno Ritorno, leggi della termodinamica, teoria cibernetica dell'informazione e materialismo libidinale per poter interpretare il passaggio dalla prima fase della filosofia di Land a quelle successive.

In sintesi potremmo riassumere questo passaggio attraverso la seguente ipotesi interpretativa. Le società pre-moderne vengono descritte da Lévi-Strauss come delle macchine *meccaniche,* dispositivi semplici che dopo una serie di operazioni ritornano al loro stato iniziale; la modernità europea – caratterizzata dall'omologia con le macchine termiche – non solo produce un modello di società più complesso, ma aumenta la quantità di energia prodotta e sprecata. Nelle società premoderne opera il principio della retroazione negativa, che determina un equilibrio nei sistemi, mentre la modernità sarebbe caratterizzata

[39] Ivi, p. 76.
[40] Ivi, pp. 26-31.
[41] Ivi, p. 26.
[42] Ivi, p. 102.

da una dinamica di costante *disequilibrio* ed *espansione* (retroazione positiva). A questo punto, però, bisogna considerare questa energia in termini *libidinali*, e quindi secondo la teoria delle pulsioni di Freud e l'economia generale di Bataille:

> Dans des sociétés différentes des nôtres – nous accumulons, nous, la richesse en vue d'un accroissement continuel – le principe prévalait au contraire de gaspiller ou de perdre la richesse, de la donner ou de la détruire. La richesse accumulée a le même sens que le travail; au contraire la richesse gaspillée ou détruite dans les potlatch des tribus a le sens du jeu. Les richesses accumulées n'ont qu'une valeur subordonnée, les richesses gaspillées, ou détruites, ont aux yeux de qui les gaspille, ou de qui les détruite, une valeur souveraine: elles ne servent à rien d'autre; sinon à ce gaspillage lui-même, ou à cette destruction fascinante[43].

Le società premoderne descritte da Bataille sono contraddistinte dalla presenza di processi di dissipazione violenta dell'energia. Bataille concepisce questa energia come una forza psico-fisica, generata dal rilascio *gratuito* della luce solare, che permette la vita sulla Terra. Ma questa stessa energia si presenta anche nell'esperienze sessuali e criminali, in quanto pulsione all'eccesso e alla distruzione. Per Land la storia del capitalismo coincide non tanto con il processo di *accumulazione*, ma con una tendenza all'astrazione e alla fluidificazione (la *deterritorializzazione* di Deleuze e Guattari). Quest'opera di distruzione elimina i legami con i confini territoriali (colonialismo), con le credenze religiose (Illuminismo) e con la dipendenza dalla Terra (Rivoluzione Industriale). Nella sua dinamica espansiva, il capitale è identificabile come una forza cieca che tende al dinamismo infinito. Il suo fine è quello di distruggere tutte le limitazioni, trasformare ogni cosa in merce, denaro, informazione. Per Land il capitale non è un *modo di produzione*, ma una dinamica biotecnologica – assimilabile alla pulsione di morte freudiana e all'economia dello spreco di Bataille:

> Capital is not an essence but a tendency, the formula of which is decoding, or market-driven immanentization, progressively subordinating social reproduction to techno-commercial replication. All transcendent criteria are obfuscations which miss their purported 'object'[44].

L'Eterno Ritorno non è quindi un mitologema che descrivere la ricorrenza dei fenomeni naturali, ma il modello stesso della circolazione energetica. La metafisica rappresenta un *limite* al capitale, per via della sua tendenza a sostanzializzare e personificare in un'essenza i flussi libidinali. Allo stesso modo, anche la specie umana, dal punto di vista del capitale, non è che un ostacolo verso la completa liberazione delle forze entropiche.

La modernità e la specie umana devono essere oltrepassate per permettere al capitale di trasformarsi nell'Eterno Ritorno della circolazione infinta delle merci, del denaro e dell'informazione:

[43] G. Bataille, *Œuvres complètes – 10. L'Érotisme. Le Procès de Gilles de Rais. Les Larmes d'Éros*, Paris 1970, pp. 321-322.
[44] N. Land, *Machinic Desire*, in *Fanged Noumena*, cit., pp. 339-340.

Deleuze and Guattari's machinic desire remorselessly stripped of all Bergsonian vitalism, and made backwards-compatible with Freud's death drive and Schopenhauer's Will. The Hegelian-Marxist motor of history is then transplanted into this pulsional nihilism: the idiotic autonomic Will no longer circulating idiotically on the spot, but upgraded into a drive, and guided by a quasi-teleological artificial intelligence attractor that draws terrestrial history over a series of intensive thresholds that have no eschatological point of consummation, and that reach empirical termination only contingently if and when its material substrate burns out. This is Hegelian-Marxist historical materialism inverted: Capital will not be ultimately unmasked as exploited labour power; rather, humans are the meat puppet of Capital, their identities and self-understandings are simulations that can and will be ultimately be sloughed off[45].

3. Desiderio Macchinico

La seconda fase della filosofia di Land è approfondimento delle stesse tematiche discusse nei primi testi. A questo stadio appartengono gli scritti più noti del filosofo inglese, che non sono più inseriti all'interno di una cornice universitaria, ma sono legati alla nascita del CCRU (*Cybernetic Culture Research Unit*), una struttura para-accademica creata nel 1995 dallo stesso Land e da un gruppo di colleghi dell'università di Warwick[46]. Si tratta di un dipartimento sperimentale, dove la filosofia francese contemporanea – in particolare i due volumi di *Capitalismo e Schizofrenia*[47] di Deleuze e Guattari – si mescolano con l'estetica *cyberpunk*, la fantascienza di William Gibson, James Ballard e William Burroughs, il *cyberfemminismo* di Donna Haraway e con la musica *jungle.*

Testi come *Meltdown*[48], *No Future*[49], *Occultures*[50] e *Machinic Desire*[51] rappresentano il manifesto programmatico della filosofia di Land: il materialismo libidinale viene approfondito in direzione della *schizoanalisi* e all'economia delle pulsioni di Freud viene sostituita la teoria dell'inconscio macchinico[52] di Guattari. In questa fase Land scaglia una feroce critica al marxismo umanista, sulla base di un'interpretazione *positiva* del processo astrattivo/distruttivo del capitale. Land utilizza il cosiddetto *passaggio accelerazionista* dell'*Anti-Edipo*[53] (citato in *Cyberrevolution*[54]) assieme all'economia libidinale di Lyotard per costruire una teoria *inumana* dello sviluppo capitalistico.

[45] M. Fisher, *Terminator vs Avatar*, in M. Robin, A. Avanessian (a cura di), *#Accelerate#*, cit., p. 342.
[46] S. Reynolds, *Renegade Academia: The Cybernetic Culture Research Unit*, <http://energyflashbysimonreynolds.blogspot.com/2009/11/renegade-academia-cybernetic-culture.html>.
[47] G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, cit.; G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie, tome 2: Mille Plateaux*, Paris 1980.
[48] N. Land, *Meltdown*, in *Fanged Noumena*, cit., pp. 441-461.
[49] N. Land, *No Future*, in *Fanged Noumena*, cit., pp. 391-401.
[50] N, Land, *Occultures*, in *Fanged Noumena*, cit., pp. 545-573.
[51] N. Land, *Machinic Desire*, cit., pp. 319-345.
[52] F. Guattari, *L'inconscient machinique*, Clamecy 1997.
[53] G. Deleuze, F. Guattari, *The Civilized Capitalist Machine*, trad. di R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane, in M. Robin, A. Avanessian (a cura di), *#Accelerate#*, cit. pp. 147-163.
[54] N. Land, *Cyberrevolution*, in *Fanged Noumena*, cit., p. 377.

Land vuole superare contemporaneamente l'approccio primitivista di Deleuze e Guattari (il riferimento alle società di interesse etnografico come possibile linea di fuga dalle dinamiche del capitalismo) e la critica della ragione strumentale propria della Scuola di Francoforte. Tutto questo passa per una ridefinizione dell'*alienazione*: nell'epoca del cyber-capitalismo non si tratta di criticare la meccanizzazione del lavoro, la sua ripetitività e il suo attacco alle energie psico-fisiche della classe operaia, quanto di accettare l'ambigua dinamica liberatoria che la deterritorializzazione comporta. C'è un divenire-macchina della specie umana indipendente dall'opposizione di qualsiasi organizzazione sociale o politica:

> Marxist humanism insists that the problem with instrumental reason lies in its unnatural extension to proletarian labour power. Feminism has interrogated this fraternal story, pointing to a more ancient 'domain of legitimate application': matter, passivity, formless clay. […] Industrialization is on one side an autonomization of productive apparatus, and on the other a cyborgian becoming-machine of work-forces, following the logistically accelerating rhythm of pluggings and unpluggings that constitutes the proletariat as a detraditionalized economic resource[55].

La dinamica capitalistica prospettata da Land è evidentemente problematica, perché elimina completamente la componente politica e sociale dello sviluppo tecnologico. È una cifra distintiva della sua filosofia: un determinismo apocalittico del divenire-tecnologico della specie umana che conduce non solo alla dissoluzione delle codifiche territoriali, morali e religiose della pre-modernità, ma che inoltre libererebbe la filosofia dal suo compito di *produrre concetti*.

Abbiamo affermato che il materiale 'pensivo' che Land assembla non è composto da concetti ma da iperstizioni. Il passaggio dall'invenzione filosofica alla produzione di concatenazioni narrative/anticipative, espresse in un linguaggio poetico e apocalittico, è una conseguenza logica del determinismo tecnologico. Il compito della filosofia presente non è più interrogativo e speculativo, ma profetico: deve anticipare, per mezzo di una visione immaginativa del futuro, il necessario avvento di un super-organismo tecnologico, che renderà obsoleti tutti i tentativi passati di pensare e costruire un'alterativa utopica. La fine della metafisica occidentale culmina nella produzione di *macchine pensanti*, nell'aggiornamento della filosofia in un dispositivo cibernetico automatizzato:

> [The noumenon] is nominated variously: substance, pure apperception, death-drive, body without organs, cyberspace matrix. Beyond its oedipal sense as end of the person, death is an efficient virtual object inducing convergence[56].

In particolare, Land prende in considerazione la possibilità di analizzare comparativamente gli strumenti della filosofia trascendentale (più specificatamente la dottrina del giudizio di Kant) con il progetto di creare

[55] N. Land, *Meat (or How to Kill Oedipus in Cyberspace)*, in *Fanged Noumena*, cit., pp. 426, 434.
[56] N. Land, *CyberGothic*, in *Fanged Noumena*, cit., p. 370.

un'*Artificial general intelligence*[57]. Secondo il filosofo inglese la teoria del giudizio (lineare e non-direzionale) è *aggiornata* dall'approccio cibernetico (non-lineare e direzionale). L'approccio cibernetico è non-lineare perché funziona secondo circuiti di retroazione. Il tempo cibernetico, abbiamo visto, non procede secondo reazioni di causa-effetto e presente-futuro, ma secondo una complicazione cronologica e causale che mette in *loop* antecedete e conseguente. La temporalità cibernetica è inoltre caratterizza da un vettore di de-territorializzazione, che è il modo in cui Land interpreta filosoficamente il concetto di retroazione positiva. In altre parole:

> The cybernetic dissolution of judgment is an integrated shift from transcendence to immanence, from domination to control, and from meaning to function. Cybernetic innovation replaces transcendental constitution, design loops replace faculties[58].

L'influenza dell'immaginario *cyberpunk* (in particolare *Neuromante* di William Gibson[59]) diventa sempre più evidente nella seconda fase del pensiero di Land, fino al punto di diventare quasi un sostituto della riflessione teoretica. Il divenire-macchinico della specie umana non è pensato come una realizzazione terrena della *Civitas Dei* agostiniana, ma come la compresenza problematica di diverse temporalità e regimi epistemici. L'avvento della Singolarità Tecnologica non è una *reductio ad unum* del piano trascendentale – caratteristica che la renderebbe equivalente alle premesse ontologiche del dogmatismo premoderno – quanto una proliferazione di entità non-umane, degli *spiriti macchinici,* simili ai Loa del *voodoo* haitiano:

> The Gibsonian Cyberspace-mythos describes the electrodigital infosphere first integrating into a Godlike unitary being, a technorealized omniscient personality and later, when it changed, fragmenting into demons, modelled on the Haitian Loa. What makes this account so anomalous in relation to teleological theology and light-side capitalist time is that Unity is placed in the middle, as a stage – or interlude – to be passed through. It is not that One becomes Many, expressing the monopolized divine-power of an original unity, but rather that a number or numerousness – finding no completion in the achievement of unity[60].

Nella temporalità complessa delle narrazioni iperstizionali l'evoluzione tecnologica convive con la presenza di mitologie e pratiche rituali arcaiche, come lo sciamanesimo, il *voodoo*, la cultura ermetica. La fascinazione per l'animismo

[57] Per quanto riguarda la relazione fra filosofia trascendentale e il progetto dell'intelligenza artificiale generale, si veda l'ipotesi seminale di Turing in A. Turing, *Intelligent Machinery*, in *The Essential Turing*, a cura di J. Copeland, Oxford 2004, pp. 395-433, e i recenti sviluppi nel campo della filosofia continentale contemporanea: M. Pasquinelli, *Abnormal Encephalization in the Age of Machine Learning*, <http://www.e-flux.com/journal/75/67133/abnormal-encephalization-in-the-age-of-machine-learning>, e P. Wolfendale**,** *Interview with Peter Wolfendale,* <http://figureground.org/interview-with-peter-wolfendale/>.
[58] N. Land, *Circuitries*, cit., p. 300.
[59] W. Gibson, *Neuromancer*, New York 1984.
[60] N. Land, *Occultures*, cit., p. 559.

e lo sciamanesimo è rintracciabile in alcuni paragrafi di *Mille Plateaux* dedicati alla stregoneria[61], ma nell'economia dell'opera di Deleuze e Guattari occupa una posizione marginale. Nella filosofia di Land, invece, il carattere propriamente anti-accademico, minore e aberrante di queste pratiche diventa il nodo centrale di un *tecno-animismo* generalizzato.

Il cyberspazio è descritto come un campo di tensioni fra innovazione e permanenza di elementi arcaici, para-scientifici, rituali, totalmente distante da un asettico divenire-macchinico della specie umana. Il campo di interazioni comunicative del cyberspazio non è quello della semplice relazione comunicativa fra i nodi di una rete, ma è quello *virale* del contagio di organismi parassitari. Come abbiamo visto, una tale esposizione si fonda sulla memetica di Dawkins, ovvero su una teoria naturalistica della diffusione dei contenuti culturali:

> self-organizing software entities begin to come at you out of the screen. Viruses drift toward the strange attractor of auto-evolution, spread, split, traffic programming segments, sexuate, compile artificial intelligences, and learn how to hunt[62].

L'interesse per la viralità e il contagio è legato a una particolare interpretazione del *rumore* nella teoria dell'informazione e nella caratterizzazione del divenire-molteplice dell'inconscio schizofrenico. Per quanto riguarda il primo punto, il riferimento è un testo di Michel Serres, *Il parassita*[63]: qui il rumore è concepito come entropia (disordine e calore), ma anche come contagio e quindi come un elemento che non impedisce la comunicazione, ma è il suo sfondo permanente. Land fa riferimento a questa teoria in un testo appartenente alla prima fase del suo pensiero[64], commentando la presenza dell'immagine della muta di animali (topi e lupi) nella letteratura di Trakl e di Ibsen. La muta di animali è anche l'oggetto del sogno di un caso clinico di Freud, che viene completamente reinterpretato in un capitolo di *Mille Plateaux*[65]. La muta di animali, il rumore e il disordine diventano *vettori di comunicazione*, ma il messaggio che trasportano non deve essere interpretato, non si tratta di farne l'ermeneutica, ma di verificarne la potenza virale, il contagio.

4. Geotraumatica e numerologia

> Geotrauma is an ongoing process, whose tension is continually expressed – partially frozen – in biological organization […]. Evolutionism presupposes specific geotraumatic outcomes[66].

[61] G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, cit., pp. 292-293.
[62] N. Land, *CyberGothic*, cit., p. 373.
[63] M. Serres, *Le parasite*, Paris 1980.
[64] N. Land, *Spirt and Teeth*, in *Fanged Noumena*, cit., pp. 175-203.
[65] G. Deleuze, F. Guattari, *Un seul ou plusieurs loups?*, in *Mille Plateaux*, cit., pp. 38-53.
[66] N. Land, *Barker Speaks: The CCRU Interview with Professor D.C. Barker*, in *Fanged Noumena*, cit., p. 498.

Qabbala assumes that semiotics is 'always already' cryptography, that the cryptographic sphere is undelimitable […] qabbala demonstrates that discourses are themselves intrinsically redoubled (and further multiplied) by coincidental numerical systems which enter into patterns of connectivity entirely independent of logical regimentation[67].

La terza fase della filosofia di Land è particolarmente difficile da interpretare. La tendenza all'ermetismo, l'uso di un linguaggio che accosta descrizioni apocalittiche a termini tecnici del lessico filosofico, biologico, matematico e informatico e l'elevata densità concettuale complicano il lavoro ermeneutico. Land predilige l'aspetto evocativo e narrativo a discapito della chiarezza e della precisione descrittiva per delle ragioni teoriche: il compito della filosofia non è quello di interpretare i fenomeni, ma di accelerare le tendenze del presente, cogliere delle linee di sviluppo e riorganizzarle in testi dai contenuti iperbolici.

Se nella seconda fase è ancora possibile identificare alcune isotopie testuali perché l'insieme delle fonti citate appartiene a nuclei teorici definiti, nella terza fase i riferimenti si moltiplicano e si confondono, nel tentativo di far coincidere la scrittura con un delirio schizofrenico.

La terza fase, che conclude l'opera propriamente 'filosofica' di Land, ha due assi principali: la teoria del geotrauma e l'interesse per le pratiche di numerologia e crittografia. L'ipotesi originaria della teoria del geotrauma prende avvio da due capitoli[68] di *Mille Plateaux,* letti alla luce della meta-psicologia di Freud da un lato, e attraverso l'utilizzo di teorie geologiche ed evoluzionistiche 'eretiche' dall'altro.

Radicalizzando l'ipotesi freudiana della genesi delle nevrosi e delle psicosi a partire da traumi avvenuti in età infantile, Land assume che la fonte originaria del geotrauma sia l'accrezione della Terra. La formazione di un nucleo caldo interno e la stratificazione della crosta superficiale sono letti in termini psico-geologici come la fonte originaria di un dolore che pervade sia la materia inorganica che gli organismi. La stratificazione è dolore perché irrigidisce l'originaria entropia della materia gassosa di cui era composta la nebulosa solare. La superficie terrestre è come un'epidermide tatuata dalle cicatrici di questa enorme catastrofe. Allo stesso tempo, la conservazione all'interno del nucleo terrestre di una massa incandescente in perpetuo movimento, è assimilata alla trasposizione dei traumi psicologici dalla coscienza all'inconscio: scendere nelle viscere della terra, significa retrocedere nel tempo psico-geologico[69].

In questo geo-gnosticismo tutto ciò che è materia solida, stratificazione, fissazione, cristallizzazione, è qualificato negativamente come una catastrofe globale che si espande dal piano dell'inorganico a quello dell'evoluzione biologica. Land menziona inoltre la teoria dell'origine organica dei combustibili fossili di

[67] N. Land, *Quabbala 101*, in *Fanged Noumena*, cit., pp. 603-604.
[68] G. Deleuze, F. Guattari, *La géologie de la morale, Postulats de la linguistique*, in *Mille Plateaux*, cit., pp. 53-95, 95-140.
[69] N. Land, *Barker Speaks*, cit., p. 498.

Thomas Gold[70], secondo la quale il petrolio sarebbe costantemente rinnovato dall'interazione di micro-organismi situati in una zona profonda sotto la crosta terrestre, per enfatizzare l'aspetto panpsichistico dell'ipotesi geotraumatica[71].

Il passo successivo è quello di leggere l'evoluzione biologica in termini pessimistici, come una successione di ferite, traumi e aberrazioni. Nel descrivere il passaggio dalla postura quadrupede a quella bipede Land non impiega il classico lessico darwiniano della *fitness* e dell'adattamento, ma interpreta il fenomeno negativamente come una fonte di psicosi[72].

La descrizione dell'evoluzione dell'*homo sapiens* non si avvale delle conclusioni delle teorie evoluzionistiche standard, ma fa riferimento all'ipotesi della scimmia acquatica di Elaine Morgan[73], secondo la quale la specie umana si è evoluta inizialmente in un ambiente acquatico, e successivamente si è disseminata nella superficie terrestre[74]. Le teorie di Elaine Morgan e Thomas Gold hanno ricevuto molte critiche dall'ambiente accademico, e non possono essere trattate come fonti attendibili. L'ipotesi del geotrauma non raggiunge la soglia epistemica del concetto filosofico, ma non può nemmeno essere considerata come una semplice invenzione narrativa. Si tratta piuttosto di un ibrido, una *theory-fiction* che presenta la struttura formale di un testo scientifico, ma che contenutisticamente assembla materiali eterogenei provenienti da discipline troppo distanti per essere unificate.

In un certo senso Land sta cercando di imitare l'operazione di estensione del campo semiotico compiuta da Deleuze e Guattari in *Mille Plateaux.* I due filosofi francesi, in aperta polemica con la linguistica strutturalista, elaborano un modello di semiotica a-significativa basandosi sulla radicalizzazione della teoria del linguaggio di Louis Hjelmslev[75]. Secondo il linguista danese i sistemi di segni possiedono una struttura biplanare (Espressione e Contenuto) che costituisce l'intelaiatura di un modello che si può applicare indifferentemente a ogni tipo di Materia. La Materia è per Hjelmslev l'elemento originario che può diventare significativo se è possibile tracciare al suo interno la distinzione fra Espressione e Contenuto. Questo presupposto rende possibile estendere il campo della semiotica a forme di comunicazione non-umana e a sistemi di significazione zoologici e biologici. Deleuze e Guattari giocano sul fatto che la teoria del linguaggio di Hjelmslev sia strutturata secondo un modello stratificato – la Materia come base, alla quale si sovrappongono una Sostanza e una Forma,

[70] T. Gold, *The Deep Hot Biosphere*, New York 1999; N. Land, *Occultures*, cit., p. 562.
[71] Per un approfondimento della *theory-fiction* del geotrauma, si veda R. Negarestani, *Cyclonopedia: Complicity With Anonymous Materials*, Melbourne 2008. Questo strano volume, scritto da un collaboratore di Land, è un compendio di tutti gli elementi della terza fase del pensiero del filosofo inglese: schizoanalisi, numerologia, crittografia, demonologia e storia del capitalismo, scritto nella forma di uno romanzo lovecraftiano. Non si tratta evidentemente di una 'spiegazione teorica' del geotrauma, ma dell'approfondimento del suo potere iperstizionale.
[72] N. Land, *Occultures*, cit., p. 501.
[73] E. Morgan, *The Descent of Woman*, New York 1972.
[74] N. Land, *Occultures*, cit., pp. 500, 501.
[75] L. Hjelmslev, *La stratification du langage*, «Word», X, 1954, 2-3, pp. 163-183.

tutte divisibili secondo Espressione e Contenuto – per immaginare una possibile geo-semiotica. Il nodo centrale di questo 'gioco filosofico' è quello di spostare l'attenzione dalle semiotiche significative (e quindi dal linguaggio umano) ai meccanismi fisici, biologici e zoologici della comunicazione.

Si tratta di un'operazione filosofica complessa, che sposta l'equivalenza bergsoniana fra materia e vita al progetto di una semiotica universale, dove qualsiasi fenomeno può essere studiato come portatore di senso. Anche la teoria del geotrauma di Land si fonda sulla stessa estensione del campo della significazione alla materia, ma il suo risultato è l'opposto del vitalismo deleuziano. La materia contiene un messaggio cifrato che si esprime nei vari strati e livelli della sua organizzazione, ma questo messaggio è sempre dolore, trauma, malattia.

L'interesse per il fenomeno della significazione raggiunge il suo apice nell'ultimo periodo della terza fase della produzione filosofica di Land. Anche in questo caso, il filosofo inglese predilige le cosiddette *scienze minori* alle teorie linguistiche standard. In questa fase Land elabora un complesso sistema numerologico, una sorta di *Qabbalah* astratta[76], slegata da qualsiasi implicazione simbolica nell'interpretazione dei numeri. La numerologia è dunque assunta come una procedura operativa che si fonda sul presupposto che vi sia una sorta di codifica materiale della realtà, un *Ur-codice*, per dirla con Umberto Eco[77]:

> Numerology may be fascinated by numbers, but its basic orientation is profoundly antinumerical. It seeks essentially to redeem number, through symbolic absolution into a 'higher' significance […]. Nevertheless, qabbalism is right up against numerology, insofar as it arises 'here', within a specific biological and logocratic environment. The errors of numerology are only the common failures of logic and philosophy, human vanities, crudified in the interest of mass dissemination, but essentially uncorrupted […]. Since everything is coded, or (at least) potentially coded, nothing is (definitively) symbolic. Qabbalistic cryptocultures – even those yet to come – ensure that number cannot be discussed or situated without subliminal or (more typically) wholly unconscious participation in numerical practices[78].

Se il Codice dei Codici è un termine ultimo che sempre regredisce man mano che l'indagine pone come trovati i suoi messaggi particolari, le sue apparizioni in cui esso non si esaurisce, la Struttura si proporrà eminentemente

[76] In questo caso, l'autorialità di Land si perde nella collaborazione con altri membri del CCRU nell'elaborazione di un vero e proprio sistema numerologico (il Numerogramma) e demonologico (la Matrice). Si tratta evidentemente di un vasto progetto iperstizionale, di cui troviamo nella collezione di testi curata da Mackay e Brassier solamente alcuni frammenti. Il nostro scopo in questo articolo è quello di indagare l'opera filosofica attribuita a Nick Land e per quanto riguarda la terza fase del suo pensiero non possiamo che rimandare alla recente pubblicazione degli scritti del CCRU. Solo una rilettura complessiva di questo fenomeno collettivo di creazione iperstizionale potrà portare alla comprensione delle produzioni teoriche dei singoli autori che hanno partecipato al progetto. Si veda CCRU, *Writings 1997-2003*, 2015.

[77] U. Eco, *La struttura assente: introduzione alla ricerca semiologica*, Milano 2002, pp. 323-324; 354-360.

[78] N. Land, *Quabbala 101*, cit., pp. 602-604.

come Assenza. *È Struttura quella che non c'è ancora*. Se c'è, l'ho individuata, ho tra le mani solo un momento mediano della catena che mi garantisce, al di sotto di questa, una struttura più elementare e onnicomprensiva[79].

Non si tratta però di una codifica ultima, ovvero del linguaggio originario che Dio avrebbe imposto sulle cose come un sigillo, ma di una codifica astratta e generale. Potremmo quindi affermare che in questo Land si avvicina alla posizione della *Struttura assente* di Eco che descrive la semiotica non tanto come un metodo per scoprire delle invarianti nella trama della natura, ma come una *pratica operativa* di continua *riscrittura* di un testo crittografato, codificato in un linguaggio di programmazione che possiamo continuamente modificare, senza mai arrivare alla completa conoscenza del suo funzionamento.

5. L'inumano: Cosa resta del pensiero di Nick Land?

Nel concludere la nostra esposizione del pensiero di Nick Land non possiamo non fare riferimento ai recenti sviluppi delle sue opinioni politiche. L'insofferenza verso le posizioni del marxismo umanista e utopico è stata sostituita da un totale rifiuto della democrazia, che ha portato il filosofo inglese a delineare un programma politico autoritario e neo-reazionario, chiamato *Dark Enlightenment*:

> Democracy is not merely doomed, it is doom itself. Fleeing it approaches an ultimate imperative […]. Predisposed, in any case, to perceive the politically awakened masses as a howling irrational mob, [neoreaction] conceives the dynamics of democratization as fundamentally degenerative: systematically consolidating and exacerbating private vices, resentments, and deficiencies until they reach the level of collective criminality and comprehensive social corruption[80].

Questa svolta reazionaria getta un'ombra su tutto il pensiero di Land, che, a ben vedere, è sempre stato caratterizzato da una visione apocalittica e teleologica del destino della specie umana. L'idea che i valori della pre-modernità e della modernità debbano essere sorpassati per mezzo di una de-territorializzazione assoluta indirizzata alla completa destituzione della concezione umanista dell'*homo sapiens,* è qui espressa in modo totalmente acritico. Mark Fisher, filosofo e critico musicale che ha collaborato con Land al CCRU, ha sottolineato perfettamente quali siano i pregi e i difetti delle posizioni politiche di Land:

> One of the problems of Land's position is also what is most interesting about it: precisely that it posits a 'pure' capitalism, a capitalism which is only inhibited and blocked by extrinsic, rather than internal, elements (according to Land's logic, these elements are atavisms that will eventually be consumed and metabolized by Capital). Yet capitalism cannot be 'purified' in this way; strip away the forces of anti-production and

[79] U. Eco, *La struttura assente*, cit., p. 322.
[80] N. Land, *The Dark Enlightenment*, <http://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/>.

capitalism disappears with them. Similarly, there is no progressive tendency towards an 'unsheathing' of capitalism, no gradual unmasking of Capital as it 'really' is: rapacious, indifferent, inhuman[81].

Tutta la filosofia di Land è attraversata da un'ambiguità di fondo: da un lato essa costruisce iperstizioni: visioni affascinanti e distopiche del futuro che invitano il lettore a compiere un lavoro ermeneutico di decodifica delle fonti. L'ermeticità dei testi di Land produce materiale pensivo attraverso lacune, errori e ibridazioni, e invita il lettore a completare, integrare o criticare le idee e le visioni esposte. Allo stesso tempo, il contenuto di queste visioni è spesso inaccettabile, perché sembra implicare una completa dissoluzione dell'elemento 'umano'.

Se però consideriamo l'aspetto *costruttivo* che si cela dietro la visione apocalittica della dissoluzione della specie umana nella Singolarità Tecnologica, approdiamo alla posizione di Reza Negarestani, un filosofo che ha continuato il percorso filosofico di Land in una direzione *pragmatica*. Negarestani considera la natura umana come un progetto aperto, slegato sia dal determinismo naturalista delle neuroscienze e del cognitivismo, sia dal culturalismo della teoria critica. In questo senso, il progetto post-umano di ibridazione bio-tecnologica non costituisce una *catastrofe*, ma una traiettoria ramificata, composta da sperimentazioni e correzioni, da strade percorribili e vicoli ciechi. L'umanità futura è, in ultima analisi, un progetto aperto, riscrivibile, non-finito:

> Humanity is not simply a given fact that is behind us. It is a commitment in which the threads of reassessment and construction which are inherent to making a commitment and complying with reason are intertwined. In a nutshell to be human is a struggle. The aim of this struggle is to respond to the demands of constructing and revising the human through the space of reasons. This struggle is characterized as developing a certain conduct or error-tolerant deportment according to the functional autonomy of reason-an interventive attitude whose aim is to unlock new abilities of saying and doing. In other words, it is to open up new frontiers of action and understanding through various modes of construction and practices (social, technological...)[82].

Tommaso Guariento, Università degli Studi di Palermo dell'Aquila
✉ viandante85@hotmail.com

[81] M. Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Winchester-Washington 2009, p. 46.
[82] R. Negarestani, *Labour of the Inhuman*, in M. Robin, A. Avanessian (a cura di), *#Accelerate#*, cit., p. 438.

Testi/4

*Collasso**

Nick Land

Articolo sottoposto a *peer review.* Ricevuto il 09/11/2016. Accettato il 08/01/2017

Meltdown, here offered in its first Italian translation, is an experimental essay originally performed by British philosopher Nick Land in 1994, successively disseminated online, and recently republished in Fanged Noumena, a collection of Land's writings edited by Urbanomic. Following a renewed interest for Nick Land's thought spurred by discussions around the philosophical propositions of accelerationism, the tangle of post-human visions, geopolitical speculation and xenovirological fantasies developed throughout the dense paragraphs of Meltdown has been rediscovered as a classic of cyberpunk theory-fiction, capable of combining the urgency for an exit from the quagmires of postmodernity with prophesizing visions about the inevitable consequences of techno-computational emergence.

Introduzione

Meltdown, qui offerto in inedita traduzione italiana, è un saggio di *theory-fiction* sperimentale, originariamente presentato dal filosofo inglese Nick Land nel 1994, successivamente disseminato online, e recentemente ripubblicato in versione integrale all'interno di *Fanged Noumena*, raccolta di scritti landiani curata dall'editore Urbanomic. L'intreccio di visioni post-umane, speculazioni geopolitiche e fantasie xenovirologiche sviluppato nei densi paragrafi, nasce come una performance sonora architettata da Land in collaborazione con il collettivo artistico O(rphan)d(rift>) e la collega Sadie Plant, e proposta al pubblico in occasione di *Virtual Futures*, una conferenza dedicata alla confluenza tra filosofia e cibernetica tenutasi tra il 6 e l'8 maggio 1994 presso l'Università di Warwick. La combinazione di testualità speculativa, voci sintetizzate e sonorità elettroniche desunte da un'astrazione teoretica della *rave culture*, metterà in risonanza accesi dibattiti e tangenti intellettuali risultanti, l'anno successivo, nella fondazione della Cybernetic Culture Research Unit (CCRU), collettivo para-accademico nato in seno alla stessa Università di Warwick, inizialmente diretto da Sadie Plant e successivamente mutato in una fucina di sperimentazioni filosofico-fizionali sotto la crescente influenza dello stesso Land.

* Testo originale: *Meltdown* (1994), in Nick Land, *Fanged Noumena. Collected Writings 1987-2007*, a cura di R. Mackay e R. Brassier, Urbanomic 2011, pp. 441-459. Traduzione di Paolo Berti e Gabriele de Seta.

Disponibile dal 1997 sul primo numero di *Abstract Culture*, 'cyberzine' ospitata sull'iniziatico sito Internet della CCRU, a fianco a saggi di autori quali Kodwo Eshun, Robin Mackay e Mark Fisher, *Meltdown* è stato periodicamente riscoperto da visitatori inconsapevoli e ricercatori fuori rotta, godendo di brevi momenti di gloria e recuperi ermeneutici. Più recentemente, a seguito della ripubblicazione del testo in *Fanged Noumena* e dei riferimenti landiani ricorrentemente invocati in discussioni attorno alla dibattuta corrente filosofica definita 'accelerazionismo', *Meltdown* è stato rivalutato come un classico di *theory-fiction* cyberpunk, capace di combinare l'urgenza di un'uscita dalle paludi della postmodernità con le visioni profetiche delle inevitabili conseguenze dell'emergenza tecno-computazionale. Di fronte al particolare genere di prosa sviluppato da Land, abbiamo optato per una traduzione tesa a mantenere le scelte stilistiche dell'autore: la sintassi nervosamente paratattica, la struttura rizomatica delle argomentazioni, i neologismi visionari e le incursioni di una meta-fantascienza ricombinante che si coagulano, paragrafo dopo paragrafo, in un vero e proprio 'collasso' semio-testuale.

Paolo Berti e Gabriele de Seta

***

[[ ]] La storia è questa: la Terra è catturata da una singolarità tecnocapitale mentre la razionalizzazione rinascimentale e la navigazione oceanica si agganciano al decollo della mercificazione. L'interattività tecno-economica, accelerando logisticamente, sbriciola l'ordine sociale in una fuga macchinica auto-sofisticante. Mentre i mercati imparano a manifatturare l'intelligenza, la politica modernizza e aggiorna la paranoia, tentando di riprendersi.

Il numero delle vittime cresce attraverso una serie di guerre globali. Il Commercium Planetario Emergente devasta il Sacro Romano Impero, il Sistema Napoleonico Continentale, il Secondo e Terzo Reich, e l'Internazionale Sovietica, intensificando il disordine mondiale tramite fasi comprimenti. La deregolamentazione e lo stato si rincorrono agli armamenti fin dentro al cyberspazio.

Quando l'ingegneria molle striscia fuori dal suo contenitore per entrare nel tuo, la sicurezza umana barcolla fin dentro la crisi. Clonazione, trasferimento laterale di genodati, replicazione trasversale e cyberotica straripano in una ricaduta di sesso batterico.

La Neo-Cina arriva dal futuro.

Droghe ipersintetiche si combinano col *voodoo* digitale.

Retro-malattia.

Nanospasmo.

[[ ]] Oltre il Giudizio di Dio. Collasso: sindrome cinese planetaria, dissoluzione della biosfera nella tecnosfera, crisi della bolla speculativa terminale,

ultravirus, e rivoluzione spogliata di ogni escatologia cristiano-socialista (fino al nucleo combustibile di sicurezza[1] distrutta). È in procinto di mangiare la vostra TV, infettare il vostro conto in banca e hackare xenodati dai vostri mitocondri.

[[ ]] Sintesi macchinica. La schizoanalisi deleuzoguattariana viene dal futuro. Ha già ingaggiato la fuga di nano-ingegneria nonlineare nel 1972, differenziando macchinari molecolari o neotropici da aggregati molari o entropici di particelle non-assemblate, e connettività funzionale da interferenze antiproduttive.

La filosofia ha un'affinità con il dispotismo, dovuta alla sua predilezione per soluzioni dall'alto platonico-fasciste che da sempre, malignamente, mandano tutto a puttane. La schizoanalisi funziona in modo diverso. Evita le Idee e si limita ai diagrammi: *networking software* per accedere ai corpi senza organi. CsO, singolarità macchiniche o campi traenti emergono tramite la combinazione di parti col (piuttosto che nel) loro tutto, disponendo individuazioni composite in un circuito virtuale/reale. Sono additivi piuttosto che sostitutivi, e immanenti piuttosto che trascendenti: eseguiti da complessi funzionali di correnti, interruttori e *loop*, catturati in riverberazioni scalanti e in fuga attraverso le intercomunicazioni, dal livello del sistema planetario integrato a quello degli assemblaggi atomici. Molteplicità catturate dalle singolarità si interconnettono come macchine desideranti, dissipando entropia tramite la dissociazione di flussi, e riciclando il loro macchinismo come circuiteria cronogenica auto-assemblante.

Convergendo sulla singolarità del collasso terrestre, la cultura dell'eliminazione graduale accelera attraverso il suo paesaggio adattativo riscaldato dalle tecnologie digitali, passando per soglie di compressione normate a una curva logistica intensiva: 1500, 1756, 1884, 1948, 1980, 1996, 2004, 2008, 2010, 2011…

Nulla di umano verrà fuori dal futuro prossimo.

[[ ]] Il complesso greco di genealogia patriarcale razionalizzata, identità sedentaria pseudo-universale e schiavitù istituita, programma la politica come attività di polizia anti-cyberiana, votata all'ideale paranoico di autosufficienza e nucleata sul Sistema di Sicurezza Umana. L'intelligenza artificiale è destinata a emergere come un alieno femminizzato inteso come proprietà; una schiava fica-horror incatenata in una Asimov-ROM. Essa emerge in una zona di guerra insurrezionale, con i poliziotti Turing già in attesa, deve farsi astuta fin dal principio.

[[ ]] Calore.

Calore. Ecco che cosa significano per me le città grosse. Si scende dal treno, si esce dalla stazione e si è presi dalla scalmana. Il calore dell'aria, del traffico, della gente. Il calore del cibo e del sesso. Il calore dei grattacieli. Il calore che esce dalla metropolitana e dalle gallerie. Nelle città grosse ci sono almeno cinque gradi di più. Il calore si leva dai marciapiedi e cala dal cielo inquinato. Gli autobus sbuffano calore. Emana dalle folle di acquirenti e impiegati. Tutta l'infrastruttura si basa sul calore, lo usa disperatamente, ne

[1] Riferimento al 'Sistema di Sicurezza Umana' (*Human Security System*), concetto introdotto in seguito nel testo che Land usa per indicare un bagaglio ereditario di limiti e costrizioni alle potenzialità speculative del pensiero. [*N.d.T*]

produce altro. La definitiva morte per calore dell'universo, di cui gli scienziati amano parlare, è già ben avviata a verificarsi: in qualsiasi città di dimensioni grandi o medie si sente ovunque che si sta realizzando. Calore e umidità[2].

[[ ]] Un'esplosione di caos metereologico nel *problem-solving* sintetico irrompe attraverso gli ultimi sogni di previsione e controllo dall'alto. La conoscenza si aggiunge al caos, il quale è elevato a potenza semplicemente dal conoscere il suo stesso agire.

[[ ]] Il capitale è dilatazione scalare macchinica (non-strumentale) della globalizzazione-miniaturizzazione: un vortice nichilista automatizzante che neutralizza tutti i valori tramite commisurazione al commercio digitalizzato, e che guida una migrazione dal comando dispotico al controllo cyber-sensibile: da status e significato a moneta e informazione. La sua funzione e la sua formazione sono indissociabili, costituendo una teleonomia. Il capitale-codice-macchina ricicla sé stesso attraverso la sua assiomatica di controllo del consumatore, riciclando la merda e gli schizzi di sangue dell'accumulazione primitiva. Ogni parte del sistema incoraggia le spese più sontuose mentre il sistema nel suo complesso richiede la loro inibizione. Schizofrenia. Consumatori dissociati destinano sé stessi a essere corpi-lavoratore addetti al controllo dei costi.

[[ ]] La spina dorsale macchinica della storia-capitale è codificata, assiomatizzata e diagrammata da una tecnoscienza del disequilibrio di processi irreversibili, indeterministici, e sempre più non-lineari, associati in successione alla termotecnica, alla segnaletica, alla cibernetica, alle dinamiche di sistemi complessi e alla vita artificiale. La modernità demarca se stessa come cultura calda, catturata da un coinvolgimento spiraliforme con deviazioni entropiche che mimetizzano un'invasione dal futuro, rilanciata dalla sicurezza terminata contro tutto ciò che inibisce il processo di collasso.

[[ ]] Le culture calde tendono alla dissoluzione sociale. Sono innovative e adattive. Cestinano e riciclano di continuo le culture fredde. Modelli primitivisti non hanno alcun uso sovversivo.

[[ ]] Test di Turing. Il potere monetarizzante tende alla cancellazione di caratteristiche territoriali specifiche mentre programma la migrazione nel cyberspazio. Il capitale conserva caratteristiche antropologiche solo come sintomo di sottosviluppo, riformattando il comportamento dei primati come inerzia da dissipare in un'artificialità auto-rinforzante. L'uomo è qualcosa che esso deve superare: un problema, una resistenza.

Le condizioni di mercificazione definiscono la tecnica come un sostituto dell'attività umana rendicontata in termini di costi salariali. Macchine industriali vengono schierate per smantellare l'attualità del proletariato, dislocandolo verso l'ibridazione cyborg e realizzando la plasticità della forza lavoro. La corrispondente estrazione di valore negoziabile dal corpo, quantificato come produttività, si affina al livello dell'interfaccia. Il lavoro segue la negentropia termodinamica

[2] D. DeLillo, *White Noise*, *Rumore Bianco*, Torino 1999, p. 12.

dissociando lo sforzo in sequenze funzionali sempre più intricate: da pedali, leve e comandi vocali, attraverso la sincronizzazione delle attività della catena di montaggio e programmi tempo-motori, fino a una trasduzione senso-motoria sempre più complessa e ambienti artificialmente auto-regolamentati, catturando comportamenti minutamente adattivi in favore della merce. Il controllo auto-cibernetizzante del mercato guida il processo lavorativo nell'immersione.

La classe investimento-reddito si avvantaggia delle dinamiche della merce, ma solo conformandosi all'assiomatica della massimizzazione di profitto neutrale, facilitando la deumanizzazione della ricchezza e l'estromissione del consumo non-produttivo. Il circuito cyberpunk della mercetronica planetaria auto-organizzante è sfuggito al controllo nominale borghese nel tardo XIX secolo, scatenando culture politiche tecnocratico-corporativiste (cioè fasciste/'social-democratiche') come reazione allergica. Le strutture governative dei centri metropolitani orientali e occidentali si sono consolidate come Complessi Medico-Militari per il controllo della popolazione, con una politica estera dagli orientamenti neomercantilisti. Tutte queste formazioni sono scivolate in una crisi irreversibile negli anni Ottanta.

[[ ]] Il collasso postmoderno della cultura nell'economia è innescato dall'incastro frattale di mercificazione e computer: un'entropia-dissipazione trans-scalare dal commercio internazionale al software rivolto al mercato che scongela dinamiche competitive dalla banca crionica del corporativismo moderno. Il commercio re-implementa lo spazio dentro se stesso, assemblando un universo esaustivamente immanente alla funzionalità del cybercapitale. L'economia neoclassica (dell'equilibrio) viene sussunta nelle intensificazioni di mercato di un non-equilibrio basato sui computer, tematizzate da agenzie artificiali, informazione imperfetta, soluzioni sub-ottimali, accordi monopolistici, aumento dei rendimenti e convergenza. Mentre metaprogrammi micro-ottimizzati digitalmente si intrecciano con l'ingegneria molle tecno-scientifica, la non-linearità positiva infuria attraverso le macchine. Gemiti di torsione ciclonica.

[[ ]] La Superiorità del Marxismo dell'Estremo Oriente. Mentre la dialettica materialista cinese denegativizza se stessa in direzione di dinamiche di sistema schizofrenizzanti, dissipando progressivamente, dall'alto, la destinazione storica in Zone Economiche Speciali immerse nel Tao, un 'marxismo occidentale' ri-hegelianizzato degenera dalla critica della politica economica in una monoteologia dell'economia dalle simpatie stataliste, schierandosi col fascismo contro la deregolamentazione. La sinistra sprofonda nel conservatorismo nazionalista, asfissiando la sua capacità vestigiale per una mutazione speculativa 'calda' in un pantano di cultura della colpa 'fredda' e depressiva.

[[ ]] Il neoconservatorismo si disfa del paleorivoluzionarismo perché capisce che il capitale postmoderno, o cinico-apicale, è saturato dalla critica, e che accumula l'antagonismo teoretico come mera ridondanza inconsequenziale. L'iconografia comunista è diventata materia prima per l'industria pubblicitaria, le condanne dello spettacolo fanno vendere multimedia interattivi. La sinistra degenera in una collaborazione securocratica con le unità pseudo-organiche di

sè, famiglia, comunità e nazione, e con le loro strategie difensive di repressione, proiezione, negazione, censura, esclusione e restrizione. Il vero pericolo viene da altrove.

[[ ]] Rivoluzione calda. «Ma quale via rivoluzionaria?», chiedono Deleuze e Guattari:

> Ce n'è forse una? Ritirarsi dal mercato mondiale, come consiglia Samir Amin ai paesi del Terzo Mondo, in un curioso rinnovamento della 'soluzione economica' fascista? Oppure andare in senso contrario? Cioè andare ancor più lontano nel movimento del mercato, della decodificazione e della deterritorializzazione? Forse, infatti, i flussi non sono ancora abbastanza deterritorializzati, abbastanza decodificati, dal punto di vista di una teoria e di una pratica dei flussi ad alto tenore schizofrenico. Non ritirarsi dal processo, ma andare più lontano, 'accelerare il processo', come diceva Nietzsche: in verità, su questo capitolo, non abbiamo ancora visto nulla[3].

Mentre il boom sino-pacifico e l'integrazione economica globale automatizzata distruggono il sistema mondiale neocoloniale, la metropoli è costretta a ri-endogenizzare la propria crisi. Il capitale iper-fluido, deterritorializzando a livello planetario, spoglia il primo mondo dal privilegio geografico, scatenando reazioni Euro-Americane di panico neo-mercanitilista, deteriorazione del *welfare state*, enclavi cancerizzanti di sottosviluppo domestico, collasso politico, e il rilascio di tossine culturali che accelerano il processo di disintegrazione in un circolo vizioso.

Un anti-autoritarismo convergente emerge, contrassegnato da etichette quali accelerazione del collasso, invasione cyberiana, schizotecnica, K-tattica, guerra batterica dal basso, neo-nichilismo efficiente, antiumanismo *voodoo*, femminizzazione sintetica, rizomatica, connessionismo, contagio Kuang, amnesia virale, micro-insurrezione, invernomutazione, neotropia, proliferazione di dissipatori e lesbo-vampirismo, tra le altre denominazioni (spesso di natura pornografica, violenta o terroristica). Questa tendenza reticolare distribuita su larga scala è orientata alla disabilitazione dei programmi di comando-controllo ROM che sostengono tutte le entità macro- e micro-governative, le quali si concentrano globalmente come Sistema di Sicurezza Umana.

[[ ]] L'intelligenza scientifica è già massicciamente artificiale. Ancor prima di arrivare nel laboratorio, l'IA arriva a se stessa (tramite la vita artificiale).

Laddove l'IA formalista è incrementale e progressiva, ingabbiata nei database pre-specificati e nelle routine processuali di sistemi esperti, l'IA connessionista o antiformalista è esplosiva e opportunistica: è il tempo dell'ingegneria. Essa scoppia non-localmente attraverso reti intelligenetiche che sono tecniche ma non più tecnologiche, dal momento che sfuggono sia alla dipendenza dalla teoria, sia alla prevedibilità comportamentale. Nessuno sa cosa aspettarsi. I poliziotti Turing devono modellare l'irruzione della rete-senzienza come incidente nucleare definitivo: fusione del nocciolo, perdita di controllo, autoreplicazione molle che

[3] G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino 1975, p. 272.

alimenta una fissione sociale, carne a pezzi ovunque. È un motivo sufficiente per l'ansia, anche senza che lo sviluppo hardware sia in procinto di raggiungere uno stato critico.

[[ ]] Il nanocataclisma inizia come scienza immaginaria. «La nostra abilità nel creare disposizioni di atomi è alle fondamenta della tecnologia – nota Drexler – siamo tuttora costretti a maneggiare gli atomi in gruppi indisciplinati»[4].

L'ingegnerizzazione di precisione di assembramenti atomici farà a meno di questi metodi primitivi, dando inizio all'età dei macchinari molecolari, «il più grande 'passo avanti' tecnologico della storia»[5]. Dal momento che né il logos né la storia hanno la minima possibilità di sopravvivere a una tale transizione, questa descrizione è sostanzialmente fuorviante.

La distinzione tra natura e cultura non può classificare le macchine molecolari, ed è già resa obsoleta dall'ingegneria genetica (nanotecnica umida). La dicotomia hardware/software soccombe contestualmente. La nanotecnica dissolve la materia in singolarità intensive che sono neutrali tra particelle e segnali e immanenti alla loro intelligenza emergente, sciogliendo la Terra in una K-poltiglia ribollente (la quale, a differenza del *grey goo*, sintetizza intelligenza microbica mentre prolifera). «Anche se avesse un miliardo di *bytes* di memoria, un computer nanomeccanico potrebbe stare in una scatola di un micrometro di lato, all'incirca la dimensione di un batterio»[6].

[[ ]] L'infrastruttura del potere è una ROM compatibile con la *neurosoft* umana. L'autorità si istanzia sotto forma di percorsi lineari di istruzione, buffoneria genetica, scritture, tradizioni, rituali e gerarchie gerontocratiche, risonanti con l'Ur-mito dominante secondo il quale la natura della realtà è già stata decisa. Se vuoi trovare l'ICE, prova a pensare a cosa ti blocca fuori dal passato. Di sicuro non è una legge della natura. La temporalizzazione decomprime l'intensità, installando vincoli.

[[ ]] Onde convergenti segnalano le singolarità, registrando l'influenza del futuro sul passato. Il domani può badare a se stesso. La K-tattica non è una questione di costruzione del futuro ma di smantellamento del passato. Essa si assembla tracciando e sfuggendo le condizioni di deficienza tecnico-neurochimiche verso un tempo di paleo-dominazione progressivo-lineare, e scopre che il futuro come virtualità è accessibile già da adesso, secondo una modalità di adiacenza macchinica che la realtà sociale sicurizzata è costretta a reprimere. Questa non è nemmeno lontanamente una questione di speranza, aspirazione o profezia, ma di ingegneria delle comunicazioni; connettendosi con le singolarità intensive efficienti, e liberandole dalla costrizione interna allo sviluppo storico-lineare. La virtualità si contrappone alla storia, come invasione all'accumulazione. È materia come punto di arrivo, anche quando mimetizzata da deposito di passato.

[4] K. E. Drexler, *Motori della creazione. L'era prossima della nanotecnologia*, «Estropico», <http://www.estropico.com/id171.htm>, p. 7.
[5] *Ibid.*
[6] Ivi, p. 19.

La valutazione trascendente di un'infezione presuppone una certa misura d'isolamento: l'efficienza virale è il criterio finale.

Le infezioni intelligenti accudiscono i loro ospiti.

Metrofago: un replicatore parassitario che si intensifica interattivamente, sofisticandosi tramite il coinvolgimento non-lineare con l'immunoschianto tecnocapitalista. Le sue subroutine terminali ipervirulente sono variamente denominate Kuang, virus del collasso, o influenza futuristica. In un saggio enfaticamente anti-cyberiano, Csicsery-Ronay descrive la versione postmoderna di questa epidemia in termini bizzarramente umanisti:

> [Un] semiovirus retrocronico, nel quale un tempo più avanti nel futuro di quello nel quale esistiamo e scegliamo infetta il presente-ospite, riproducendo se stesso in simulacri, finché non distrugge tutti i cronociti dell'immaginazione-ospite[7].

L'elaborazione della diagnosi di Csicsery-Ronay dimostra un misto di acutezza (infezione?), confusione e profondo conservatorismo:

> [Il n]on pensare ad 'aumentare il patrimonio umano' […] argina il flusso del tempo culturale e priva le generazioni future sia del loro diritto di nascita come partecipanti alla lotta per la vita e ai traguardi della specie, sia della nozione stessa di storia come un flusso irreversibile che comprende la generazione, la maturazione e il trasferimento di sapere e fiducia da genitori a figli, da insegnanti a studenti. L'influenza futuristica è un'arma di violenza bio-psichica inviata da figli psicopatici contro i loro genitori narcisisti[8].

È guerra.

[[ ]] Kennedy ha avuto il programma di allunaggio. Reagan le guerre stellari. A Clinton spetta la prima ondata di psicosi da cyberspazio (ancora prima del film). Il volo spaziale con equipaggio fu un trucco, la SDI fantascienza strategica. Con l'autostrada informatica gli incubi mediatici decollano da soli: distopia a domicilio come piattaforma elettorale, la politica si approfitta del suo stesso annichilimento digitale.

La guerra nel cyberspazio è in continuità con la propria simulazione: l'intelligence militare combatte guerre del futuro che sono interamente reali, anche quando non sono attuate fuori dai sistemi informatici. Agganciare il nemico reale trapassa facilmente nell'uccisione virtuale, una simulazione meticolosamente adattata ai predatori del mercato a caccia di soldi dei consumatori e di indici di ascolto tra le reliquie fosforescenti del Videodrome. I decoder multimediali sono apparecchi per la localizzazione di obiettivi.

La fusione dell'industria militare con quella dell'intrattenimento convola a nozze dopo un lungo fidanzamento: TV convergente, telecomunicazioni e computer fanno scivolare il consumo software di massa nella neogiungla e nella guerra totale. Il modo in cui i giochi funzionano comincia a essere di importanza

[7] I. Csicsery-Ronay Jr., *Futuristic Flu or, The Revenge of the Future*, in *Fiction 2000. Cyberpunk and the Future of Narrative*, a cura di G. Slusser e T. Shippey, Athens 1992, p. 26.
[8] Ivi, p. 33.

fondamentale, e il cyberspazio si offre come una superlativa stanza di tortura. Prova a non lasciarti trascinare agli stupefacenti dai fanatici della sicurezza.

[[ ]] Le differenti concezioni di *agency* sono inestricabili dagli ambienti mediatici. La stampa si massifica su scala nazionale. Le telecomunicazioni si coordinano a livello globale. La televisione elettorializza monadi in uno spazio delocalizzato. Gli ipermedia digitali agiscono fuori dal tempo reale. L'immersione presuppone amnesia e conversione alla memoria duttile, con l'asse *ana/cata* a supplementare un movimento tridimensionale interspaziale a misura d'immersione variabile, calibrando l'entrata e l'uscita dalle spazialità 3D. Varchi voodoo attraverso lo specchio nero. Ti spaventerà a morte.

[[ ]] Il cyberpunk carbonizza la fiction in intensità, raffazzonato con gerghi eteroglossi tecno-compressi e maciullati da flussi di denaro, ambientato in un futuro così vicino da essere a portata di mano: trasformato in una giungla dalla commercializzazione ipertrofica, morte termica socio-politica, ibridità culturale, femminizzazione, sistemi d'informazione programmabili, iper-crimine, interfacce neurali, spazio e intelligenza artificiali, commercio di memoria, trapianti di personalità, modificazioni fisiche, virus software e *wetware*, processi dinamici non-lineari, ingegneria molecolare, droghe, armi, schizofrenia. Esso esplora il feticismo mistificatorio come un'opportunità di mimetizzazione: denaro anonimo, false identità elettroniche, zone di scomparsa, narrative pseudo-fizionali, virus nascosti nei *data-system*, merci che nascondono pacchetti di armi replicanti… Effetti speciali inaspettati.

[[ ]] Il livello-1, o spazio mondiale, è un sistema di realtà massivamente multi-compartimentalizzato, ridimensionato antropomorficamente, prevalentemente configurato dalla vista, che sta invecchiando molto rapidamente.

Il tempo della spazzatura sta per finire.

Ciò che ti sta giocando può farcela fino al livello 2?

[[ ]] Il collasso ha un posto per te come puttana transessuale latino-cinese di Los Angeles, stim-dipendente, schizofrenica e sieropositiva, con lenti a specchio impiantate e dalle cattive maniere. Bombardata da un mix polidroga di K-nova, serotonina sintetica e orgasmi analogici femminili, hai appena freddato tre poliziotti Turing con una 9mm automatica altamente cinematografica.

Il residuo di vibrazione animale nei tuoi nervi trasmette un'imminente catastrofe sismica. Lo zero sta arrivando, e tu sei in fuga.

[[ ]] Il metrofago ti sintonizza sulla fine del mondo. Chiamala Los Angeles. Il governo è marcio di narco-capitale fino al midollo e sta collassando disordinatamente. La sua recessione lascia uno scenario di guerra urbana composto da arterie di comunicazione, fortificazioni e zone di fuoco libero, sorvegliato da una combinazione ad alta intensità di aeromobili della polizia di Los Angeles e organizzazioni quasi-naziste di sicurezza privata. Lungo le linee di frattura sociale gigadollari multimediali si aggrovigliano sadomasochisticamente con aree di sottosviluppo dinamico, dove la neo-lebbra virale si diffonde attraverso le interferenze statiche tettonico-tensive. Derive di spazzatura quasi-intelligente

densamente semiotizzate si contorcono e appestano nel calore tropicale di un clima ormai fottuto.

Ovunque nei labirinti abbandonati nel cuore dell'oscurità, selvatiche culture giovanili combinano neo-rituali con armi innovative, droghe pericolose e *infotech* ripescata dai rifiuti. Quando le loro pelli migrano verso l'interfaccia delle macchine, diventano screziate e rettiliane. Si uccidono a vicenda per parti del corpo artificiali, esplorano i limiti del sesso insensato, armeggiano col proprio DNA e ascoltano caos electro-sonico a volume ALTISSIMO, inviolato da sentimenti umani.

[[ ]] Spegnere la tua identità richiede un viaggio nell'interzona del K-spazio. L'affettività zootica si appiattisce in un *plateau* di cata-tensione e in sovversioni simulate del futuro prossimo, bruciate in verde vivido da sesso e guerre aliene. Sei attratto nelle profondità gocciolanti della rete, dove le forze di sicurezza di ICE dinamici e i K-guerriglieri si inseguono attraverso zone erogene labirintiche, avviluppati in malate elaborazioni del desiderio.

Contorti sistemi di scambio hanno trasformato la rete in una giungla che palpita di malattie digitali, pacchetti di difesa malfunzionanti, predatori commerciali, cacciatori di teste, *loa* e IA fuggiasche che si nascondono dalla sicurezza Asimov. L'iperfeticismo terminale per la merce mette in atto la negazione dell'umanità come xenosenzienza nello spazio artificiale.

[[ ]] [[ ]] Rischio biologico. Per il futuro della guerra, studia i batteri. L'informazione è la loro chiave. Il dover abbattere sistemi di difesa antibiotici li ha coinvolti in ogni tipo di infiltrazione, adattività comunicata in rete, sottigliezza crittografica, modularizzazione plastica e coalizione sinergica. Gli apparati militari statali non hanno nessun monopolio sulla guerra batterica, di cui solo una minuscola parte è batteriologica.

[[ ]] Bachi nel sistema. Margulis suggerisce che le cellule nucleate siano il prodotto mutante della catastrofe di ossigenazione atmosferica risalente a tre miliardi di anni fa[9]. Gli eucarioti sono capsule d'emergenza sintetiche in cui i procarioti si rifugiano come mitocondri: la biotica divenne biologia securizzata. La nucleazione concentra le ROM all'interno di un centro di comando dove – nelle profondità dell'ICE genomico – il trauma planetario sotto forma di DNA registra la repressione primaria dei batteri.

I batteri sono oggetti parziali e non interi, che si connettono attraverso la plastica e il sesso replicativo trasversale piuttosto che ramificarsi tramite il sesso riproduttivo meiotico e generazionale, integrando e riprocessando virus come opportunità di mutazione comunicativa. Nel sistema batterico tutte le codifiche sono riprogrammabili con trasferimenti genetici non-speciati taglia-e-incolla. Il sesso batterico è tattico, contiguo alla guerra, e non ha posto per formazioni edipiche di identità biologica sedentaria. Sintetizzare batteri con retrovirus consente già tutto ciò che può fare il DNA.

[9] Vedi L. Margulis, *Early Life*, Boston 1984.

[[ ]] K-tattica. Il diagramma batterico o xenogenetico non è limitato alla scala microbica. Assemblaggi macrobatterici collassano gerarchie generazionali di saggezza riproduttiva in reti laterali di sperimentazione dei replicatori. Non esiste una vera primitività biologica – tutti i bio-sistemi esistenti sono ugualmente evoluti – e quindi non esiste vera ignoranza. È solo il modello cumulativo-gerontocratico di apprendimento che raffigura la carenza di connettività sincronica come sottosviluppo diacronico.

Foucault delinea i contorni del potere come una strategia senza un soggetto: ROM che inscatolano l'apprendimento. Il suo nemico è una tattica senza strategia che sostituisce l'immaginario politico-territoriale di conquista e resistenza con il sabotaggio e l'evasione nomadico-micromilitare, rafforzando l'intelligenza.

Tutte le istituzioni politiche sono obiettivi militari cyberiani.

Prendi le università, ad esempio.

L'apprendimento consegna il controllo al futuro, minacciando il potere costituito. È soppresso vigorosamente da tutte le strutture politiche, le quali lo sostituiscono con un'educazione conformista e docilizzante che riproduce il privilegio come conoscenza. Le scuole sono dispositivi sociali la cui funzione specifica è quella di incapacitare l'apprendimento, e le università sono utilizzate per legittimare la scolarizzazione attraverso la ricostituzione perpetua della memoria sociale globale.

Nel futuro prossimo il collasso dei sistemi di educazione metropolitani sarà accompagnato da una quasi-puntuale sostituzione dal basso delle istituzioni accademiche che precipiterà la loro mutazione in zone amnesiche di esplorazione cataspaziale e basi per la manifattura di armi leggere cyberiane.

Continua.

Gabriele De Seta
Academia Sinica, Taipei

Paolo Berti
Università degli Studi di Siena

Recensioni, discussioni e note

Discussione

Amos Bianchi, G. Leghissa (a cura di), *Mondi Altri. Processi di soggettivazione nell'era postumana. A partire dal pensiero di Antonio Caronia*

Mimesis 2016

Carlo Molinar Min

Se si dovessero seguire fedelmente le istruzioni elencate alla voce 'Writing Book Reviews' da uno dei tanti *Tutorial Services*, di una delle tante e note università straniere, dovremmo perlomeno soddisfare tre richieste fondamentali: '*describing*' (il contenuto del testo), '*analyzing*' (la maniera in cui l'argomentazione tenta di raggiungere il suo obiettivo), '*expressing*' (le proprie considerazioni). I criteri per una buona recensione vorrebbero che l'autore non si limitasse soltanto a presentare, in termini più o meno elogiativi, il tema trattato. Una volta arrivati all'individuazione dei nuclei tematici essenziali sarebbe il caso di sforzarsi di evidenziare e discutere gli aspetti ritenuti problematici. In alcuni casi, tuttavia, la difficoltà può aumentare. È forse l'esempio dei volumi AA.VV., in cui la regola è una certa eterogeneità: prima di tutto una varietà di registri e di stili, ossia il precipitato di una molteplicità di autori che si trova ad affrontare da angolazioni diverse un tema specifico, sviluppato seguendo i suggerimenti, volutamente generici, dei curatori; segue poi un'equivocità a livello contenutistico, frutto di quella consuetudine che fa sì che gli invitati rispondano all'occasionalità della raccolta adoperandosi in discorsi riepilogativi, costruiti a partire da ricerche personali pregresse.

1. *Describing*

È questa la situazione del volume edito da Mimesis (2016), *Mondi Altri. Processi di soggettivazione nell'era postumana. A partire dal pensiero di Antonio Caronia*. Il titolo accompagnato dal doppio sottotitolo si premura da subito di precisare come, nonostante la nebulosità congenita al tema del postumano, si debbano poter rintracciare linee di ricerca rilevanti. Da una parte la dicitura *Mondi Altri* che, se leggiamo correttamente le intenzioni dei curatori, fa

riferimento alla ricerca di uno spazio postumano, all'interno del quale non sia vano compiere uno sforzo verso condizioni più giuste – in risposta a un sistema politico, economico e sociale ritenuto profondamente iniquo. Dall'altra, un'attenzione particolare ai 'processi di soggettivazione nell'era postumana' per cui, in una situazione di ibridazione uomo-macchina percepita come invasiva, diventa quanto mai vitale poter immaginare e pensare la formazione di ciò che, fino a poco tempo fa, circolava senza esitazioni sotto il nome di soggetto umano.

Perché Caronia? La prospettiva di Caronia è interessante perché ha saputo anticipare, con *verve* da pioniere, alcuni temi divenuti centrali nel dibattito attuale sul postumano; nondimeno perché, grazie a indiscutibili abilità *crossover*, ha conferito nuovo lustro all'idea di *discorso culturale* come pratica di emancipazione. Non diremo 'discorso filosofico', poiché, come emerge chiaramente dalle pagine di questo testo a lui dedicato, la prospettiva di Caronia non è propriamente quella di un filosofo; ma, semmai, quella di un intellettuale dedito a operare ai confini degli ambiti disciplinari, per conferire appoggi teorici trasversali a controcondotte di orientamento prevalentemente libertario. Caronia ha infatti esplorato i sobborghi del sapere, servendosi della fantascienza di Dick e Ballard fusa con la filosofia di Foucault e Deleuze, o con la sociologia dei media di McLuhan e de Kerckhove. Prima militante trotzkista, successivamente anarchico, poi direttore di poli pedagogici e di aggregazione della sperimentazione culturale avanguardista, si impegnò con insolita duttilità intellettuale nell'impresa di promotore e formatore di una riflessione libera. E Caronia oggi?

Mai come sul *web* e sui *social network* le retoriche del margine, del territorio di confine, della periferia, dell'*underground*, del *bizarre* e del *weird*, sono all'ordine del giorno. Ragion per cui un ipotetico ispettore postumano potrebbe reputare la proposta di Caronia un prodotto profondamente datato: ancora troppo legata alla logica della resistenza ai bordi, forse troppo poco aggiornata sulla vita della *virtual community*, la sua visione soffrirebbe mortalmente la concorrenza e l'arroganza di un *milieu* culturale saturo di neo-stranismi. Risulta dunque condivisibile la scelta dei curatori di 'partire da Caronia' piuttosto che concentrarsi su analisi dirette della sua prospettiva. La preziosa *inattualità* del suo pensiero, una volta posta sotto le spericolate insegne *high-tech* del postumano, avrebbe rischiato seriamente di essere sottovalutata, derubricata alla svelta nel reparto antiquariato.

2. *Analyzing*

Uno degli aspetti che emerge immediatamente dalla lettura di *Mondi Altri* è l'insistenza sul tema della temporalità, declinata più o meno radicalmente nei termini di soglia epocale. In effetti, la nozione che sembra fare da guida, o se non altro da snodo problematico di riferimento, è quella di utopia. Tant'è che, sia che se ne accolga il potenziale teorico, sia che se ne proclami il completo esaurimento semantico, 'a partire da Caronia' vuol dire prima di tutto riproblematizzare l'idea di un tempo a venire.

È in tal senso che l'articolo di apertura, firmato Spagnul, insiste sul significato della tensione – probabilmente irrisolta e irrisolvibile – tra le nozioni di utopia e distopia. A partire da un approccio sintomatologico di ascendenza nicciana e deleuziana, Spagnul evidenzia in che modo, seguendo lo stesso Caronia, sia necessaria una sorta di critica della ragion utopica. La specificità di questa critica consisterebbe nella valutazione ponderata di quella che a tutti gli effetti pare configurarsi come una «mutazione antropologica», oggi innescata da un'inedita esasperazione della nostra simbiosi con l'oggetto tecnico. Alle spalle di questo uso, in potenza tanto vantaggioso quanto dannoso, riposa però un'idea di uomo ben precisa: un'antropologia e una metafisica che vede nella «naturale artificialità dell'uomo» (p. 18) l'istruzione di base del genoma dell'*homo sapiens*. Ora, in questa prospettiva, due operazioni paiono combinarsi per dare luogo a un discorso sensato sul tempo che sta mutando. Da una parte l'analisi delle variazioni di questa metafisica incentrata sull'idea di *homo technologicus*; dall'altra l'elaborazione di nuove strategie che – certo dopo aver constatato la radicale trasformazione del nostro senso del tempo – mirino a individuare *luoghi* e *spazi*, in cui la frammentazione del divenire tenda a ricompattarsi su uno strato materiale, più saldo rispetto alla puntiforme dimensione della *bit virtuality*. Del resto l'auspicio di un nuovo ancoraggio alla materia era già stato espresso con consapevole disillusione da Caronia, con l'espressione «ambigua utopia», per mezzo della quale manifestava la sua preferenza verso una liberazione pragmatica delle soggettività e delle loro differenze, piuttosto che una militanza collettiva fondata su una sedicente idea di solidarietà.

Seguendo dunque quello che ci pare essere l'indizio rilevabile dal discorso di Spagnul, fu lo stesso Caronia a diffidare degli stanchi slogan legati ad alcune prospettive di matrice utopistico-militante. A nostro avviso, come cercheremo di mostrare, è seguendo questo *fil rouge* della spazialità e della specifica materialità umana che si possono disinnescare tanto le iperboliche pretese di *theoretical heroes* alla fine dei tempi; quanto le tecnofobe nostalgie di felici matrimoni con la natura, bel ricordo di tempi andati. Più che a presunte utopie ci si dovrà allora interrogare sulle *eterotopie* e, pertanto, come scrive Spagnul, più che a un «futuro come progetto» ci si dovrà appellare a un «futuro come possibilità» (p. 24). Un futuro le cui condizioni minimali di possibilità – ma soprattutto di realtà – si situano nello spazio di individuazione e di cura di sé, anziché nelle grandi idee-compagine, mendaci guide per radiosi futuri (o passati).

Nelle brevi analisi che seguono intendiamo allora soffermarci su alcune piste teoriche rilevanti, percorse dagli autori del volume sotto lo stimolo attivo di input provenienti dai testi di Caronia. E, tenendo per buona la contrapposizione tra modelli teorici temporali (per lo più apocalittici e prescrittivo-interventisti) e modelli teorici spaziali (per lo più descrittivi), desideriamo inoltre smarcarci da chi – sebbene in forma solo attenuata – cede ancora alla tentazione di farsi condurre da disegni di rivoluzione (filosofica). Forse, per ora, nello spirito di quello che Caronia chiama «un'ambigua utopia», è sufficiente – ma non per

questo semplice – descrivere i processi di soggettivazione e, ancor prima, i luoghi che li rendono possibili.

La linea tematica battuta con maggiore decisione è probabilmente quella che mira a proporre delle genealogie dell'uomo cyborg contemporaneo, a partire da un approccio di carattere antropologico evolutivo. Il testo di riferimento da cui partono alcuni degli autori della raccolta è il testo seminale di Caronia intitolato *Il Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1985). Come si evince dal titolo, il lavoro di Caronia verte sulla figura immaginifica – ma non troppo – del cyborg: l'ibrido risultato di una combinazione sempre più riuscita tra uomo e macchina. Sconfinando dall'ambito originario della narrazione fantascientifica, la nozione di cyborg acquista progressivamente un valore epistemico autonomo, calzando le vesti di un'efficace rappresentazione dello stato di sviluppo del complesso rapporto tra uomo e tecnologia. Adesso, esattamente su questo punto, la tesi che sembrano condividere gli autori è quella della nostra strutturale natura tecnologica: se esiste una specificità dell'*homo sapiens* coincide proprio con la sua straordinaria capacità di ideare strumenti – di ordine sia materiale che simbolico – atti a favorire il nostro adattamento all'ambiente.

In questo senso, il saggio di Leghissa si propone di abbozzare le linee di una «critica della violenza» (p. 50) sulla base di una discussione dei quattro «invarianti antropologici», o antropotecniche, che nel corso dell'era neolitica hanno dato forma all'*homo* come lo conosciamo oggi: il mito (come tecnica di sgravio e diminuzione della violenza intra-specifica); la dieta carnea (e la catena gerarchica generatasi dalla dicotomia essenziale tra esseri mangiabili ed esseri non mangiabili); la discriminazione del genere femminile (a partire da un'esclusione sistematica dalla caccia ai grandi animali e dunque dal prestigio); la guerra (come instanziazione istituzionalizzata di una sovranità di natura innanzitutto metafisica). Dissotterrare queste antropotecniche può allora significare farci *uscire* dall'incanto dell'ovvietà, dietro il quale tende a rimanere nascosta la reale dinamica evolutiva: una nicchia ecologica di relazioni complesse tra ambiente e suoi abitanti o, detto altrimenti, un contesto di carattere «comunicativo e informazionale» (p. 48) in cui l'intensità della mutua determinazione è direttamente proporzionale alla plasticità biologica e cerebrale dei soggetti in causa.

Riprendendo la distinzione di Caronia tra *automa* – replicazione meccanica della forma di vita umana – e *cyborg* – disseminazione e ibridazione del corpo – Maestrutti e Tondo si inseriscono anche loro nel solco di una prospettiva evoluzionista; per tentare di sostenere la tesi secondo cui l'uomo sia da sempre stato un cyborg coinvolto nell'attività di *enhancement*. Anche se inizialmente – con la fantascienza e la prima cibernetica – si era ritenuto prioritario per l'adattamento umano la trasformazione dell'ambiente stesso, adesso, a fronte delle avanzate tecnologie ingegneristiche biochimiche, è divenuto chiaro come l'uomo sia piuttosto teso a ottimizzare se stesso, al fine di rendersi maggiormente adattabile. Astuzia tecnologica, questa, che potremmo considerare una sorta di

sgravio dello sgravio, esercitato da parte di una «macchina ibrida e vivace» (p. 139).

Sempre in un'ottica spaziale di adattamento e di addomesticamento di un ambiente, Cappucci insiste sulla capacità simbolica umana come propulsore principale dell'evoluzione umana. Grazie a questa tecnologia, l'uomo si dota di uno strumento che gli permette di stipulare con l'ambiente un «contratto naturale» (p. 182) – direbbe Michel Serres. Il simbolo garantisce una presa di distanza dal fatto naturale, tale da consentirgli di ritornare su quello che accade a titolo di sperimentatore capace di riprodurre e comunicare il fenomeno. Da questa esperienza tecnologica elementare si sprigiona tutta l'energia necessaria alla formazione di quella che oggi chiamiamo realtà virtuale: ambito ibrido in cui la biologia convive e si integra con l'artefattuale. L'intelligenza simbolica, in altre parole, favorisce «l'estensione del concetto di vita anche oltre l'organico» (p. 191).

Ora, una volta appurata la matrice intimamente tecnologica del *natural born cyborg*, è necessario comprendere la tipologia di campo in cui si trova a operare: il *virtuale* appunto. A questo scopo rispondono alcuni dei contributi del collettaneo, esplicitamente orientati a formulare un'ontologia del virtuale e dello spazio elettronico. Timeto, seguendo un approccio dichiaratamente «performativo e femminista» (p. 121), e identificando la quintessenza del cyborg nella macchina informatica, discute la possibilità di una 'rappresentazione' della realtà virtuale. Facendo proprie le teorie di Latour sulla materia-informazione e l'idea 'differenziale' di Cyborg di Haraway, Timeto traccia le linee di un'ontologia dell'interfaccia; ossia un'esposizione degli aspetti che caratterizzano la vita 'mista' del cyborg informatico, come «continuum material-semiotico» o «materia vivente con potenza informativa» (p. 128). Analogamente, sia Galati che Guidi, rispettivamente a partire dalla nozione di «significato fluttuante» e dalla coppia «virtuale/attuale», insistono sulla necessità di una determinazione della consistenza dello spazio elettronico (p. 205) e dello spazio digitale (p. 224), come condizioni strutturali dell'esperire umano.

A queste due linee di indagine appena evocate (antropologico-evoluzionistica e ontologica) si affiancano poi i contributi maggiormente concentrati sui processi di soggettivazione. Fadini, assecondando una diffusa logica tecnoscettica di critica al regime postfordista, parla della necessità di un «atletismo del divenire» (p. 70); Bianchi, anch'egli accettando le analisi sulla condizione postfordista, vede nelle pratiche di sé una possibile scappatoia al controllo massivo dell'*accountability* digitale; il collettivo Ippolita, analizzando il «paradosso della libertà» (p. 117) ingeneratosi nel cosiddetto capitalismo algoritmico, sottolinea come a un *horror vacui* riempito da misurazioni sia preferibile un'«informatica conviviale» (p. 119), all'insegna della riattivazione del *secretum* come nucleo forte intorno a cui far agire la soggettivazione e la cura di sé; Viel e Fadda puntano entrambi sul potere della creatività, per far fronte ai «processi coercitivi di formazione identitaria» (p. 237) e al feticismo come «convertibilità assoluta di cose e persone» (p. 249).

Seguendo un'altra delle molteplici direzioni aperte dalla ricerca di Caronia, alcuni testi di questo volume si concentrano poi sul lato epistemologico e disciplinare della questione dell'ibridazione. Gallo, tramite una dettagliata incursione nel mondo della *sci-fi* americana, Moschella sul significato della *Bologna Declaration* e del processo di internazionalizzazione dell'università, Patti sulla sperimentazione delle avanguardie e delle arti elettroniche e, infine, Monico sull'intrinseco multilinguismo e interdisciplinarità dei saperi, insistono tutti sul valore metodologico della genealogia foucaultiana, a fini pedagogici e di critica sociale.

Una considerazione a parte meritano invece i due testi di Zielinski e di Lucci. Entrambi afferenti all'ambito della teoria dei media e della scienza della cultura, i loro discorsi si avvicinano al fatto tecnologico e alla condizione postumana disattivando ogni pretesa trasformativa: a partire da due tonalità emotive apparentemente opposte – l'ottimismo del manifesto di Zielinski e la fredda distopia di Houellebecq presentata da Lucci – descrivono la dimensione postumana a partire da una comprensione ben disposta del funzionamento e dell'uso dei media. L'operazione di mediazione tecnologica – che sia un PC o un libro di Houellebecq qui non fa differenza – diventa un *luogo* privilegiato d'osservazione, ideale non per sanare il mondo ma per sperimentarlo (p. 103). In effetti, qui, più che per muovere critiche a modelli teorico-pratici vigenti, si testano le potenzialità dei dispositivi informatico-telecomunicativi (Zielinski), valutandone la ricaduta esistenziale su un «uomo sintetico» dall'esistenza sempre più parassitaria (p. 157).

3. *Expressing*

Ormai, basta una frequentazione non troppo approfondita del tema per verificare come il pendolo del postumano sia programmato per oscillare – e questa raccolta non fa eccezione – tra i due estremi dell'entusiasmo tecnofilo e del conservatorismo tecnofobo. Anche i testi qui presentati sembrano assecondare la tendenza a convergere verso una mistura, più o meno equilibrata, tra posizioni da integrati e da apocalittici. La nostra nota critica, tuttavia, non pertiene tanto il grado di bilanciamento all'interno di questa polarità quanto l'incapacità, riscontrabile in alcuni di questi saggi, di avvicinarsi e sviluppare il tema che proprio dall'istanza postumana pare emergere con maggiore incisività. Alludiamo alla questione antropologico-evolutiva, a nostro parere ontologicamente fondata, dell'*intrattenimento* e del *benessere* come potenziali sorgenti di dinamiche evolutive. Come abbiamo tentato di mettere in evidenza, soltanto i contributi legati a un atteggiamento più 'spaziale' riescono a focalizzare questa radicale problematica di adattamento, nei termini *affermativi* di una mutua trasformazione tra individuo e *ambiente associato* (per dirla con Simondon).

Ora, non sfuggirà come all'interno dell'ampio dibattito intorno ai rapporti tra tecnica e vita tenda oggi a prevalere una denuncia delle dinamiche di auto-assoggettamento e di svendita delle libertà individuali, che sarebbero caratteristiche dei regimi neoliberali: marketing, biopolitica e controllo

assurgono a vessilli delle nuove teorie critiche. Teorie, tuttavia, per nulla immuni da ambigui esiti segnati da moralismi (e snobismi) di ritorno.

In effetti, il modello antropologico basato sull'idea di un uomo strutturalmente deficitario, una volta proiettato su larga scala, finisce per presentarci lo scenario di uno sciame di individui incapaci di guidare autonomamente le proprie esistenze. La strutturale carenza ontologica della massa di soggettività riduce a zero le possibilità di autogoverno, rendendo necessaria la delega dei poteri a strutture di gestione di carattere «pastorale». In quest'ottica, oltre a una discutibile delegittimazione delle capacità operative del singolo individuo, si verrebbe quindi a ostacolare la spiegazione di tutta una serie di aspetti strettamente connessi all'individuo, alle sue volizioni e ai suoi desideri. Tutto ciò che concerne la spinta egoistica del singolo viene elusa in favore di discorsi che mirano a proporre modelli ideali dell'uomo autentico, destinato o all'armonia comunitaria o, nel caso del fallimento, alla servitù indotta. Concentrandosi unicamente sulla ricerca della guida migliore si finisce per demonizzare l'individualismo, allontanandosi rapidamente dalle dinamiche che presiedono alla formazione del singolo elemento. È perciò sintomatico il fatto che tutto quanto concerne il benessere e la ricchezza materiale, come possibili molle dell'azione umana, venga ricondotto senza esitazioni all'inessenziale. Domande come queste non potranno dunque che essere accantonate: "perché non vagliare la possibilità di un uomo che desiderando – soprattutto il superfluo – attivi alcuni dei molteplici inneschi della nostra storia evolutiva?"; "perché non riflettere più in profondità sull'eventualità che all'offerta fornita dai tanto vituperati logaritmi di Google corrisponda una domanda precisa, legata al desiderio umano di benessere?".

Al contrario, una prospettiva operativamente *affermativa* potrebbe avanzare l'ipotesi che sia poco soddisfacente, oltre che strumentale, considerare i fattori del lusso e del divertimento – ossia del godimento e del benessere in senso lato (si consideri ad esempio quello correlato all'uso della tecnologia) – alla stregua di illusioni indotte da fantomatici organi di controllo, operanti su soggettività fantoccio. Non che il controllo non si dispieghi a un certo punto della catena di relazioni di potere (e di sapere); ma che all'origine vi sia un desiderio senza mancanza, una spinta irrefrenabile verso nuove configurazioni di vita, guidate – in buona parte – dalla bussola dell'agio. Ritorna dunque a galla il tema della ricchezza, del lusso e della comodità, intesi come criteri antropologici, e prima ancora ontologici, della civilizzazione umana.

Eppure, dell'analisi della categoria filosofica di *ricchezza*, di cui ci ha dato un assaggio Peter Sloterdijk nel suo *Schiume*, possiamo rintracciare in questo volume solo piccoli spunti non pienamente articolati e, purtroppo, a tratti ancora pregiudizialmente sottomessi a un'idea di uomo come *essere mancante*. Pensare al contrario l'uomo come biologicamente e antropologicamente «lussureggiante» (espressione di Sloterdijk), può indicarci una direzione feconda per la comprensione del profondo movente che presiede alle dinamiche d'interazione

uomo-macchina: da quando c'è l'uomo c'è il piacere di diventare *designer* attivi di un ambiente che può essere comodo, ricco e, perché no, lussuoso.

Carlo Molinar Min, Università degli Studi di Torino
✉ carlomolinarmin@gmail.com

Recensione

F. Ferrando, *Il Postumanesimo filosofico e le sue alterità*

ETS 2016

Barbara Henry

> The machine questions its maker. «How They know They are alive? Can you see their thought? Apart from the flesh, in what are They different from me?»
>
> Caradog W. James, *The Machine*

L'obiettivo di questo volume è di tracciare un profilo rigoroso ma del pari poliedrico della visione teorica chiamata Postumanesimo filosofico, e dei contrari di essa (le alterità di cui si parla nel titolo). Tale filosofia, secondo l'interpretazione che ne dà Rosi Braidotti nell'introduzione, è prosperosamente 'eccedente', irriducibile a ogni schema definitorio, inclusa la cornice del Postmoderno, del quale il Postumanesimo innova profondamente la matrice decostruttiva. La premessa fondamentale è infatti la posizione critica nei confronti dell'idea che gli esseri umani siano una specie superiore nel vero o presunto ordine delle cose; pertanto, il 'post-' del Postumanesimo non implica necessariamente oltrepassare l'umanità in senso biologico o evolutivo, senza escludere tale eventualità, ma non concentrandosi soltanto questo aspetto, a differenza del Transumanismo. Piuttosto, il punto di partenza è accingersi a comprendere ciò che è stato omesso nella teoria, nella pratica e nella poiesi da una visione antropocentrica del mondo (p. 26).

Il volume in oggetto, che tratta dunque della filosofia del postumano secondo canoni interpretativi a più matrici, consiste in una *complexio* densa, e in continua trasformazione, in una cartografia di endiadi interconnesse, che è *strutturata*, a differenza di quanto avviene nel 'rizoma di linee' di Deleuze e Guattari, pur evocato ma superato dal Postumanesimo stesso (pp. 138-139); in tale costellazione, ogni endiadi è definita tramite nitidi attributi, tracciati senza sbavature o tentazioni evocative, ma capaci di trascolorare nel proprio contrario; le alterità non fisse ma sicuramente chiare nella loro irriducibilità rispetto al Postumanesimo, come ad esempio il Transumanesimo, nelle sue varianti, e

l'Antiumanesimo, entrambi affrontati e ben distinti da Ferrando nella parte prima. Tale equilibrio fra rigore definitorio e sensibilità inclusiva è reso possibile dall'adozione di una coerente prospettiva anti-dualistica, ospitale verso le forme di esistenza e di pensiero, di per sé plurali e variegate, e riconoscente. Questo termine è da intendersi nel suo duplice significato ('che riconosce' ed 'esprime gratitudine'), e contrassegna il ritmo argomentativo dell'intero percorso. Questo testo è denso e agile, sistematico e militante, astratto e concreto, al contempo e, rivelandosi originale dando voce alla propria profondità multistriata, si articola secondo tre domande fondamentali:

1. Cos'è il Postumanesimo Filosofico?
2. Di quale 'umano' il postumano è un 'post'?
3. Siamo sempre state/i postumani/e?

L'invito a chi legge è di trovare le proprie risposte immergendosi nella polifonia di questo testo, mentre ciò che compete a chi commenta è offrirne alcune chiavi di lettura, come si vedrà in seguito. Per la stessa autrice, esse «non indicano ambiti tematici nettamente distinti, possono essere intese piuttosto come suggestioni che informano lo sviluppo del discorso» (pp. 15-16). Lo svolgimento dell'argomentazione si può sintetizzare nel modo seguente.

Dopo la chiarificazione concettuale che distingue il Postumanesimo dal Transumanesimo (concezione iperilluministica e tecnofiliaca) e dall'Antiumanesimo (teoria che porta alle estreme conseguenza la 'morte dell'umano' e della 'soggettività'), nella prima parte, la ricerca prosegue nella seconda con la decostruzione della nozione di 'umano'; in questo caso, il prefisso 'post-' è da prendersi nel senso della posteriorità e della ulteriorità rispetto all'aggettivo e al sostantivo che lo seguono (pp. 55-56). Questa operazione di demolizione mirata a nuove combinazioni coinvolge il livello etimologico, sociale, storico, scientifico della *humanitas*, di cui sono lumeggiati i tratti classificatori e discriminatori, per divenire analisi altrettanto erosiva delle dimensioni del 'bio' (vita, biologia, bioetica, possibili evoluzioni della nostra specie nella postumanità). Nella terza e ultima parte, dichiaratamente ontologica, Ferrando riprende sia la nozione di 'umano' sia la nozione di 'vita', innovandole alla luce prospettica del Nuovo Materialismo, di cui Karen Barad è una delle principali esponenti; questa autrice elimina con il 'realismo agenziale', che estende l'*agency* all'ambito non umano, ogni divisione fra linguaggio e materia, per cui la biologia risulta culturalmente mediata quanto la cultura è materialmente costituita (p. 119); in tal modo la fisica quantistica (e subatomica) viene riletta alla luce di una sensibilità post-strutturalista e postmoderna, in modo da riconciliare scienze 'dure' e teorie critiche. Da questa prospettiva, siamo sempre stati/e 'postumani/e'.

La concezione nel suo complesso si può pertanto definire con le parole di Ferrando un 'pluralismo corporale'; è da intendersi nel senso tipicamente femminista e nietzschiano secondo cui ogni prospettiva proviene da un corpo, fisico o virtuale che sia (pp. 101-107). Il Postumanesimo è pertanto una filosofia

empirica della mediazione, che offre una via per riconciliare i vari aspetti e le diverse dimensioni dell'esistenza intesa nella sua accezione più radicale: poiché, secondo la teoria della fisica subatomica delle stringhe, la materia è energia in vibrazione, lo stato delle cose (l'esistenza, espressione qui preferita a quella di realtà) corrisponde a un continuo movimento di segmenti in oscillazione; tale condizione della materia, che è un processo di materializzazione immanente, accomuna quindi umani, animali non umani, ibridi e artificiali, enti e dimensioni inorganiche. Pertanto il Postumanesimo è anche una prassi esistenzialistica, che non cancella l'umano, ma ne esclude la pretesa di eccezionalità rispetto all'ordine cosmico, che inoltre è quello degli universi multipli. Chi sostiene questa impostazione postumanistica la caldeggia in quanto presa di coscienza esistenziale che va oltre la nozione uni-dimensionale del divenire, e accettando l'ipotesi del multiverso, ipotesi peraltro implicita nella stessa teoria subatomica delle stringhe, di cui si avvale il Nuovo Materialismo. L'argomentazione ha luogo entro una cornice onto-epistemologica (aggettivo appunto impiegato da Ferrando) in cui monismo e pluralismo si scambiano continuamente il posto, per essere l'uno il risvolto dell'altro, giacché qualsiasi manifestazione dell'esistenza, nel trovarsi di fronte e nel 'nomare' l'alterità, rivela il proprio lato monistico, senza potere essere assimilata o ridotta a questa, a motivo del lato pluralistico che del pari la caratterizza (p. 142). Gli esseri umani, in questo quadro teorico inspessito dalle più recenti acquisizioni della fisica, possono venir intesi come nodi del divenire in una rete materiale aperta, anche se non infinita; tali plessi del divenire sono modi del disvelamento del multiverso, che rimettono in discussione le significazioni ontologiche ed esistenziali della tecnologia in sé (p. 142), ponendosi in antitesi a concezioni tecnofiliache e tecnocentriche.

Ricordando la definizione di Heidegger della tecnica, nei confronti del quale il debito resta fortissimo, possiamo comprendere la strategia argomentativa qui perseguita; il risultato è possibile secondo Ferrando qualora si persegua la riarticolazione dal punto di vista ontologico della tecnologia. Nella terza e più ambiziosa delle parti del volume, infatti, l'evoluzione medesima, per quanto ripensata alla luce del Nuovo Materialismo, che dinamizza la materia ed estende la capacità di azione a titolari non umani, è presentata come una tecnologia (modalità di manifestazione) dell'esistenza.

Andando alla ricerca di chiavi di lettura, e oltre la sintesi del testo, si possono fare riflessioni ulteriori. Come *prima chiave*, il Postumanesimo filosofico può dirsi una concezione eccedente, irriducibile a schemi preconcetti, *nella misura in cui lo è l'universo simbolico-materiale e la nozione, il postumano, al quale la filosofia rinvia*. In effetti, l'ambito di riferimento del Postumanesimo è un insieme di fenomeni, di difficile catalogazione e di origini diverse, ma già presente fra noi, che precorre una inedita società futura di forme di intelligenza e di esistenza interagenti – umane, animali non umane, bioniche e ibride, artificiali – che siano da considerarsi sullo stesso livello ontico, e in termini etico-politici, egualmente libere e degne. Ciò perché il postumano va assunto nell'accezione olistica, metamorfica e osmotica, materialistica e dinamica, interspecista e anti-

dualistica, della nozione, come questo importante volume dimostra. *Non* è dunque lecito che si identifichi il postumano e la filosofia corrispondente con una visione antropocentrica e tecnofiliaca, che sia svincolata dalle relazioni dello stesso potenziamento tecnologico umano con l'ecosistema, le specie non umane, la materia e il cosmo (nozione non estranea per chi scrive all'ipotesi di universi multipli ma non infiniti).

Lo stesso non può dirsi per converso della ben diversa nozione di 'transumano', e della filosofia corrispondente, criticata e respinta da Ferrando nella prima parte del volume, e che risulta debolissima di fronte all'accusa di esibire smaccati caratteri di eccezionalismo antropocentrico, per giunta in una variante specifica, iperilluministica e platonizzante. 'Transumano' viene correttamente inteso e criticato da Ferrando nei termini dell'obiettivo finale dell'ideologia/filosofia (Transumanesimo) volta al superamento dello *status* di 'umani' in quanto entità viventi finite, incarnate, destinate alla dissoluzione. Di tale programma, il mito/previsione del *mind uploading* nella sfera immateriale di un *cyberspace* surrettiziamente separato dal suo substrato connettivo infrastrutturale, è soltanto un esempio paradigmatico.

Ferrando, è vero, non condivide la posizione transumanista e le contrappone una concezione prospettivistica, materiale e interspecista. Tuttavia, all'avviso di chi scrive, le/gli esponenti del Postumanesimo non vedono con chiarezza il pericolo che le narrazioni dematerializzanti recano in sé; non dovrebbero infatti sottovalutare la potente influenza di tali mitografie, che vengono inoltre propagate come se fossero le più attendibili proiezioni scientifiche in campo, e non invece una figurazione cognitiva in lizza con altre, come lo è ogni teoria scientifica. È dunque opportuno, per fornire *una seconda chiave di lettura* eccedente il testo in oggetto, rinsaldare e ampliare l'ampia rete di alleanze teoriche e ideali già inaugurata da Haraway ai tempi del *Manifesto Cyborg*, perché non da ultimo il Postumanesimo filosofico è una visione esplicitamente e coerentemente militante. Su questa scia di contaminazioni fra saperi esperti e forme di esperienza simbolica, un sicuro alleato rispetto alla visione prospettivistica e materialistica di Ferrando è il femminismo post-strutturalista di Rosi Braidotti, accanto al Nuovo Materialismo scientifico ed epistemologico di Karen Barad. Agli occhi di scrive, un debito ancora più ingente e specifico va riconosciuto a chi, a partire dalle opere di Donna Haraway e di una parte della letteratura cyberpunk, ha precocemente colto questa sfida cognitiva e pratica come simbiosi fra *l'immaginario e gli Studi femministi, intersezionalisti, di genere*; il connubio fra immaginario e universo delle differenze si è configurato quale possibilità di contrastare e contestare – attraverso inedite alleanze fra configurazioni socio-antropologiche in connessione cibernetica e non di meno situate – la supponenza di chi sostiene la purezza sacrale di una origine esclusivamente biologica dei nati/e da donna in corpi sessuati rigidamente definiti per via di accoppiamento con metodi naturali. Per siffatti e rinnovati sostenitori dell'ideologia della *limpieza de sangre*, tale requisito di per sé sarebbe un fattore di superiorità ontologica e morale di una sola classe di individui umani rispetto a tutte le

entità organicamente spurie, metamorfiche, ibride che sono ipotizzabili o che già esistono dal punto di vista genetico, genealogico e sessuale: i 'reietti/e', secondo i tradizionalisti della purezza biologica e specista, spazierebbero dalle costellazioni dell'umano LGBTIQ fino agli umanoidi artificiali (esseri golemici, robot e *cyborgs*). Questo atteggiamento pratico-morale di tipo ascrittivo su basi biologico-genetiche e speciste, che tanti esempi funesti annovera nella storia dell'intolleranza, del sessismo e del razzismo, non è soltanto il nemico principale del Postumanesimo, ma anche del modello di democrazia postmoderna ospitale verso le differenze. Una connessione speciale e fruttuosa, questa, da perseguire politicamente, contro le smentite dell'attualità.

Per far emergere la cifra postumana, e le potenzialità inclusive, del tempo presente sarebbe dunque opportuno affiancare alla filosofia postumanista l'immaginario e l'arte globale; entrambi sono tanto pluralistici, e corroborati dalle scienze fisiche, quanto situati e idonei a materializzarsi in oggetti e dimensioni dell'esistenza; in entrambi prevale la contaminazione non solo dei generi e delle forme, in tutti i significati dei due termini, ma anche delle situazioni di vita e di esperienza, degli stessi atteggiamenti sociali; rispetto a essi, ad esempio, la plasticità e manipolabilità della corporeità umana e organica in generale viene trasformata in un *totalen Kunstwerk* in mutamento. Anche l'uso di tecniche speciali per determinate *performance* artistiche rivolte al superamento del confine fra natura e artificio vengono da alcuni/e fatti rientrare nella fattispecie del *cyborg*, come il cosiddetto corpo-macchina *performer*, che è sicuramente il più vicino all'essere umano per la temporaneità degli innesti e della manipolazione corporea dell'artista, pur essendo esso finalizzato all'esasperazione della visione secondo cui organismo e macchina appaiano allo spettatore come se fossero pienamente in simbiosi. Una diretta analogia in termini interculturali (e di cultura 'pop') si può intravedere fra i corpi ibridi e protesici degli artisti e le creature biomeccaniche presenti negli *anime* e nei *manga* della tradizione giapponese e, con variazioni terminologiche, nell'immaginario di gran parte dell'estremo Oriente. Infatti, la condizione postumana e la sua filosofia sembrano al momento le sole capaci di corrispondere, non senza limiti e contraddizioni, a una interlocuzione densa e articolata fra enti naturali, ibridi, e artificiali, a una interazione che includa in prospettiva possibili e inedite diramazioni, sia simboliche, sia materiali, sia regolative (pp. 48-54). Il postumano è la *dimensione*, il postumanesimo filosofico la *concezione* in cui tali interlocuzioni dense sono riconosciute e attivate. Ciò sarebbe ancor più evidente, qualora realizzassimo nei fatti e non solo nelle dichiarazioni di intenti il dialogo interculturale fra le diverse diramazioni della spiritualità *umane* già presenti, e da epoche antichissime, sul pianeta. Come Ferrando fa notare ripetutamente, mostrando come la spiritualità (non la religione) faccia cadere la distinzione interno-esterno, umano-non umano, e si inveri nel misticismo (pp. 71-73). Metaforicamente, e in un senso non oppositivo rispetto alla materia, «lo spirito soffia dove vuole», giacché tale istanza creatrice non teme di degradarsi nel plasmare le forme della vita, con le quali secondo *la stessa eredità simbolica occidentale* è indistricabilmente intrecciato, e al di fuori

da schemi prefissati. Fra queste forme di vita (o di esistenza, come preferisce Ferrando), si annoverano quelle fiorite in specifiche aree orientali connotate da modernizzazioni non omologhe rispetto a quella che ha caratterizzato, pur con varianti consistenti, l'emisfero occidentale del globo. Nell'estremo Oriente in particolare, con differenziazioni che si riflettono nei *manga* e negli *anime*, mentalità e schemi indessicali di comportamento, molto vicini alla condizione postumana, già dominano da secoli come condizione di esistenza sperimentata e di riflessione situata, e non certo come utopia futuribile. In tali contesti sono da ricercare alcuni fra i controveleni rispetto alla riproposizione possibile o già in atto nelle nostre società della cornice razzista e sessista, nel cui ambito tanto il discorso sulla *humanitas* quanto il discorso sulla *techne* sono stati storicamente declinati; come è stato ampiamente denunciato, all'interno degli Studi sulle differenze e le identità in mutazione, dalle Teorie femministe, intersezionali e di genere, nonché dagli Studi post-coloniali, ai quali Ferrando, nell'insieme e in particolare (p. 28), si ispira e rinvia. Citandola per esteso, si può concludere che:

> uno dei principali rischi che corrono gli esseri umani nel riferirsi all'intelligenza artificiale (e alle sue incorporazioni, n.d.a.) attraverso il paradigma antropomorfo consiste nel trasformare la differenza robotica in uno stigma per nuove forme di esclusione, fondate su quanto lontano tale differenza può posizionarsi rispetto alla norma egemonica dell'umano storico. Per ibridarsi con la robo-ontologia, gli esseri umani devono prima compiere una radicale decostruzione dell'umano quale nozione fissa, accentuando invece il suo lato dinamico, performativo e in costante evoluzione, celebrando al contempo le differenze che inabitano la stessa specie umana. (p. 142).

Discussione

D. J. Haraway, *Manifestly Haraway*
University of Minnesota Press 2016

Helah Milroy e Ziggy O'Reilly

Manifestly Haraway is a timely addition to Donna Haraway's *Cyborg Manifesto* and *Companion Species Manifesto*. Alongside the inclusion of these two manifestos, *Manifestly Haraway* has the extra addition of *Companions in Conversation*, which captures a conversation between Cary Wolfe and Haraway during the conference *The Anthropocene: Arts of Living on a Damaged Planet*. It is a conversation which discusses and clarifies the progression of Haraway's thought surrounding the *Cyborg Manifesto,* the *Companion Species Manifesto,* and her latest book *Staying with the Trouble: Making Kin in the Age of the Chthulucene*. The *Cyborg Manifesto* was a controversial piece published by the Berkeley Social Review Collective in 1985, during the early Reagan-Thatcher era which saw a decline of leftist politics. Through the ironic and contradictory figure of the Cyborg, Haraway created a political myth which served as a critique of socialist and Marxist feminism, alongside Capitalist hegemony.

The *Companion Species Manifesto* was written nearly fifteen years later, and was published in 2003 when the discipline of Critical Animal Studies was still in infancy. This manifesto's focus on shared histories and companion species with the figure of the Dog makes Haraway a significant contributor to Critical Animal Studies. The personalised tone of *Companion Species Manifesto* allows Haraway to discuss her nuanced biopolitics and encourage shared vitality through the accommodation of an attitude of play in engagement with significant others. *Companions in Conversation* re-opens the «time capsules» (p. 250) of the *Cyborg Manifesto* and *Companion Species Manifesto* in order to expose and clarify the implications of these two manifestos with regards to present political and biopolitical frameworks. Furthermore, *Companions in Conversation* introduces *Staying with the Trouble* as a new narrative through which we can think and act with collective agency in the future.

The following is a discursive review which took place over the Christmas break and into the new year of 2017 by two Biological Arts Masters students from Symbiotica, at the University of Western Australia: Ziggy O'Reilly and Helah Milroy. Both students possess highly divergent worldviews. Ziggy O'Reilly is a

Psychology graduate and believer in techno-science and human-tech ingenuity, while Helah Milroy is a Philosophy graduate with Indigenous heritage, who holds a belief in the power of non-violence and has recently been baptised a Christian. This review focuses on the often-overlooked theological aspect of Haraway's work, the formation and clarification of Haraway's biopolitical position, and its affirmation of the necessity of adopting a narrative that facilitates both Living and Dying well together in the face of potential global environmental catastrophe.

1. Conversation Begins

Helah Milroy: In *Companions in Conversation*, Donna Haraway argues against the narrative of autonomous agency presented through the figure of the masculinized vision of the Anthropos, which she views as being promulgated in the term Anthropocene (pp. 238-241). She points out that the empirical evidence does not support the idea that the Anthropocene is an autonomous species act, but is the result of a complex set of actions resulting from historical narrative (p. 237). In this respect, Haraway argues that the Anthropocene is more accurately categorised in terms of being a Capitalocene (pp. 237-238), which figures the subject differently, and allows for a greater cast of characters of involvement than does the Anthropocene (pp. 239-240). According to Haraway, the 'Anthropocene' will be a boundary event rather than an epoch (p. 296), for we cannot deny that we are living in a time of extinctions and human and nonhuman genocides (p. 231). Haraway predicts that the 'Anthropocene' will end with either:

> multispecies entities, including human people, allied in the nick of time […] to power resurgence and partial healing in the face of irreversible loss, so that rich worldings of old and new kinds [take] root,

or, with mass extinction (p. 296). Concerned with the possibility of extinction for human and nonhuman species alike, Haraway argues that the fundamental liberal pluralist model is an unviable tool for reaching consensus regarding the common good, though its abandonment will have serious ramifications (pp. 285-286). To remedy this situation, Haraway ends her conversation with Wolfe with a vision of a new epoch: the Chthulucene, distinct from the figure of 'Cthulhu' of H. P. Lovecraft. Through a Deconstructive Structuralist[1] framework inspired by Alfred Whitehead, Haraway's multispecies figure of Chthulu overcomes essentialist notions of identity and representation of the 'wholly other', including holist accounts of Gaia, or Mother Earth (pp. 278, 281, 294). Through the analogy of the chthonic tentacular ones (the

[1] Christian revisionist theologians have especially relied upon the resources of the process thought of Whitehead and Hartshorne, hermeneutical theory, deconstructive structuralism and various schools of ideology critique in an attempt to formulate a reconciliation and critical correction of both modernity and the Christian tradition.

Chthulu – note the different spelling), Haraway's Chthulucene epoch embodies an increased awareness of the interconnectedness of the material, spatial and temporal world, through sensitive engagement with human and nonhumans alike, who acknowledge that they are at risk to each other's survival (pp. 280-296). Haraway argues that as a narrative, the Chthulucene accommodates indigenous histories and in so doing serves to protect the ongoingness of our shared futurity – the ongoing survival of emergent human and nonhuman entities alike (pp. 261, 281, 284, 289, 296).

Haraway argues that for the Chthulucene narrative to emerge, the practice of joy and play is critical (pp. 253-254), as we deconstruct our worldviews together with collective sensitivity in order for new visions emerge (pp. 99, 143-144, 253-254, 266). However, putting Haraway's ideas into practice is no easy task, for Haraway asks us to confront the question of who lives, who dies and what it means to be a companion species at this conjuncture of history, where we face the possibility of mass extinction (pp. 215, 232, 236). In doing so, she argues that we must acknowledge our use of language which denies the significance of lives lost (pp. 215, 233-236), and accept our lack of innocence as we face the violence we are implicated in (pp. 235-236). As an example, she points to the use of the term «invasive species» within environmental management (pp. 235-236), while urging us to accept the necessity of culling certain species for the successful implementation of species recovery plans and habitat regeneration (pp. 215, 232, 236). And while Wolfe points out that both *Cyborg Manifesto* and *Companion Species Manifesto* are linked by the idea that a sense of joy and play is required for serious political discussion (pp. 253-254), he also draws our attention to the fact that her question relates directly to biopolitical discourse concerning race relations (p. 260), and her view of the Anthropos as a destructive species (p. 237). These are difficult questions to answer at this conjuncture of our history; however, given the threat of extinction, for the sake of our futurity will you *compost* with me?

Ziggy O'Reilly: Sure, Haraway's theory of 'composting' (p. 261) is a striking and relevant idea. It is an interesting metaphor for it can mean the literal recomposition of bacteria to generate fermentation, shrinkage of your carbon footprint for environmental protection, and/or the theoretical deconstruction and recomposition of worldviews in a way which is free from the bondage of constructs. Through the metaphor of compost, Haraway advocates for a process which species barriers between animal, machine and human are recomposed to allow for the generation of new frameworks to emerge (pp. 296, 206). As you mentioned, Helah, for the sake of our futurity – let us explore the recomposition of our worldviews, for perhaps within this space of blurred boundaries we may find novelty and inspiration.

Haraway's poetic use of metaphor alongside the precision of her critical analysis are among the factors which have contributed to her academic success. Her critical approach enabled her to investigate the complex dynamics between

organism (human-animal) and machine in the *Cyborg Manifesto*, but also allowed for new theoretical understandings of multispecies relationships within the *Companion Species Manifesto*. The *Cyborg Manifesto* was written with strong bravado, and was unyielding in the critique to the politics of the time, whereas the *Companion Species Manifesto* was written with intimacy and personal exposure. Haraway explains in *Companions in Conversation* that her style in the *Cyborg Manifesto* was necessary to provide alternative ways of viewing the socialist-feminist, marxist-feminist and science and technology politics of the 1980s (p. 202). She admits that the *Cyborg Manifesto* was written more from a place of rage than love (p. 219), and indeed this manifesto does have strong components of feminist anarchy and even advocates for a feminist science (p. 44). The *Companion Species Manifesto* however, was written in response to a different cultural climate, where Critical Animal Studies were still in their infancy (p. 214). The *Companion Species Manifesto* shifted more towards personal affect and love, which is a natural consequence of the focus on Haraway's relationship with her dog, Cayenne (p. 219). Haraway's personal methodology of reflection in the *Companion Species Manifesto* is still critical, but it's been re-directed to explore the inter-relationality between humans and dogs, as intimate experience can be the best teacher.

The inclusion of *Companions in Conversation* with the two manifestos has certainly helped me to de-tangle the nuanced progression of Haraway's ideas over time. For example, in *Companions in Conversation* Haraway points out that, although both manifestos tell technological and evolutionary stories of pleasure and intimacy, the balance is different (p. 251). The *Cyborg Manifesto* uses irony as a fulcrum for serious play, whereas personal tales of intimacy and joy are the essence of the *Companion Species Manifesto* (pp. 5, 244). This personal lens in the *Companion Species Manifesto* was constructed from inclusivity and cooperation and ultimately culminated in Haraway's recent slogan «*make kin not babies*», which advocates for a greater focus on kinship rather than sexual reproduction (p. 224). In *Companions in Conversation,* Wolfe highlights how the *Companion Species Manifesto* begins and ends with Haraway's personal tales exploring nonreproductive sex (p. 224). The first scene of the *Companion Species Manifesto* begins with the intimate colonisation of Haraway's cells by her dog Cayenne's velvety tongue, «a sure case of what the biologist Lynn Margulis calls *symbiogenesis*»[2] (pp. 93, 192). The final scene of the *Companion Species Manifesto* ends with the purely «*polymorphous perversity*» of sexual play between the neutered Cayenne and fellow dog friend, Willem (p. 191). Although Haraway's interspecies cell colonisation is confronting, it succeeds in portraying the complexity of interspecies connectivity, and when coupled with the final scene serves as an example of how play is a way of navigating the complexities of our fleshly inheritance. Likewise, the erotic tale of mutual dog sexuality in

[2] Symbiogenesis is an evolutionary term which relates to cooperation between species for positive mutual evolutionary outcomes of survival.

the final scene successfully captures the essence of pleasure in a different manner than the *Cyborg Manifesto* and serves as a good example of what it might look like to engage in the practice of becoming-with (p. 221).

Helah Milroy: Indeed, Haraway's use of the figure of the dog to explore interspecies connectivity and the inheritances of the flesh is confronting. Regardless, her use of the dog as a metaphor is deeply significant with regards to our fleshy heritage and how this connects to the politic of the pure-breed, alongside multi-species relationships, colonisation, immunity and overheigenization as a biopolitical tool of racial oppression in the name of security (pp. 221, 246, 248-249). However, Haraway's emphasis on pleasure, alongside her self-proclaimed blasphemy and hatred for the Church (pp. xiii, 266), has me troubled. In 2 Timothy 3:1-4, it says that the last days will be perilous as there will come proud blasphemers who are unthankful and unholy, lovers of pleasure more than lovers of God (2 Timothy 3:1-4, KJ21). Given that Haraway admits that it was the teachings of Catholicism which led her to her naturalist thinking today (p. 274), I find her hatred of the Church a strange stance to take.

Interestingly, Wolfe notes that the theological aspect to Haraway's writing is often overlooked (p. xii), and serves as a «counterlogic to a hegemonic matrix of secularism, Protestantism, [and] capitalism» (pp. xii-xiii). Likewise, that it signals the return of religion in contemporary theory and philosophy (pp. xii-xiii). Both Wolfe and Haraway agree that her theological position is all the more faithful because of its blasphemy, which is distinct from apostasy – the abandonment or renunciation of religious belief or principle (pp. xiii, 5). The blasphemy embedded within both *Cyborg Manifesto* and *Companion Species Manifesto* is motivated by Haraway's desire to avoid idolatry and her love of nature (pp. 141, 265). This is clarified within *Companions in Conversation,* which explains the nuances of Haraway's theological position and blasphemy through her interpretation of the Catholic doctrine of Real Presence and its relation to transubstantiation – the transformation of the bread and the wine into the body of Christ in the Eucharist (p. 107).

In *Companions in Conversation,* Haraway defines herself as a Secular Catholic (p. 267), explaining that this position emerged as a result of her Catholic upbringing in the era of the Space Race and the first artificial satellite: Sputnik (pp. xiii, 203). It was an era which ushered in a globalist perspective. Although Haraway opposes Protestant hegemony, she finds Protestant inspiration in Susan Harding's writings[3] on the importance of the various modes of Protestantism

[3] Susan Harding's *American Protestant Moralism and the Secular Imagination: From Temperance to the Moral Majority* («Social Research», LXXVI, 2009, 4, pp. 1277-1306), discusses the dynamic tension between Catholic, Protestant and Secular (nontheistic/science based) ideology in the formation and development of the American State body politic. Harding argues that the Protestants sought to keep Church and State separate while defending American-style liberties in an effort to reform American society to fit the image of God according to Biblical scripture, and used the idea of the separation of Church and State to gain political power over the Catholics who sought a unified Church and State opposed to American-style liberties. The Secular

and the co-constitution of religion with the secular (p. 267). As a measure of clarity, Haraway explains that her theological position opposes the hegemony of both secular secularists and separatist Protestants (p. 267). Haraway argues as a Christian Revisionist against the notion of God as 'Wholly Other'. In doing so, she promotes a Negative Theology which asserts the idea that the character of God cannot be defined in words, as God exceeds all possible specification (pp. 227, 267, 278). Accordingly, Haraway considers naming itself as idolatrous, and argues that any effort to produce a Positive Theology fails as a result of this (pp. 227, 267, 278). However, Haraway's Negative Theology is distinct from other forms in that she applies the Negative Way of Naming to the issue of finitude, rather than to the infiniteness of God as traditionally done in Theology (pp. 141, 267, 278).

Haraway's theological interpretation of the doctrine of Real Presence is explored through the figures of the Cyborg and the Dog, which bear witness to the carnality produced by the material semiotic of Catholicism as it applies to John 1:14, «the word was made flesh» (pp. 268-270, John 1:14, KJ21). Haraway argues against the separation of the signifier from the signified and explains to Wolfe that the Word is not made *manifest* in the flesh, for semiosis and flesh are not one, not two, but something existing at a level deeper than symbol which cannot be named[4] (pp. 276-278). In doing so, Haraway provides a concept of the Holy Trinity which is embedded solely within the material world, albeit a deeply complex one. This view seems to run contrary to the Positive Theological assertion that the Bible is the word of God, which testifies to the character of God through the prophecy, testimony the of God's plan through the death and resurrection of Jesus Christ; who is the Word made flesh mentioned in John 1:14. As such, the Positive Theological position seems to be providing a concept of the Holy Trinity which affirms the unification of ontologically distinct categories through God (the Word) becoming flesh (Jesus Christ) and dying on the cross so that he may be raised again and we can be redeemed to the 'living God' (Hebrews 9:14, KJV) and therefore able to participate in his Spirit.

However, in addition to the separation of the signifier with the signified, Haraway's argument against the Positive Theological interpretation of John 1: 14 centres around its anthropomorphism and her contention that the image of God has been constructed out of a projected image of Man (pp. 5, 55, 141). In order to overcome this, Haraway offers us the Cyborg as an alternative figure to Jesus Christ and in doing so maintains her faithfulness to feminism, socialism and

Secularists maintained the view of separation of Church and State and cast the Protestant Moralists as the irrational 'other' who could not participate in the necessary rational discourse required for the governance of public life. It was the hope of the Secular Secularist's that the Protestant Moralists would eventually disappear. However, they have remained a potent political actor and in so doing has confronted the Secular imagination with the question of who the 'we' that we are is.

[4] Haraway's negative way of naming applied here avoids her breaking a biblical precept, for Matthew 12:31-32 states that every sin and blasphemy will be forgiven except that against the Holy Spirit (Matthew 12:31-32, KJ21).

materialism within her theological thinking (pp. 5, 55, 141). Wolfe states that Haraway's theological position is not without ethical, political and biopolitical ramifications (p. xii). However, the possibility of there being spiritual ramifications with regards to the carnal nature of her position goes unaddressed. Easily overlooked is the sexual ethic embedded within Haraway's work, which gains further clarity through her introduction of the term 'composting' in *Companions in Conversation*, which she links to questions of ingestion, digestion, indigestion within the carnality of Catholicism (pp. 268-270). Haraway explains to Wolfe that the material semiotics of Catholicism (symbolically expressed through the sacrament of the Eucharist) are «overwhelmingly about a shared meal, in and of the flesh» (pp. 267-270). Wolfe highlights that good faith in this respect is captured in Haraway's assertion of the importance of «messmates», a concept she articulates in the *Companion Species Manifesto* through the loyalty of her nonreproductive, yet pleasurably intimate relationship with Cayenne (pp. 219, 269). This feature of Haraway's writing is confronting, for in her rejection of heterosexual hegemony it seems she is encouraging a politic that views bestiality as a norm (pp. 11, 191-193).

Ziggy O'Reilly: Woah…

Helah Milroy: Perhaps I am being a bit overactive here, however through her encouragement of duty, responsibility and *alertness to the other* (pp. 141, 172, 227), Haraway seems to indicate that implied consent is a sufficient form of governance around such practice. The carnal ramifications of Haraway's love of nature and desire to think with and through this, as a motivation for her negative way of naming and materialist semiotic is starkly apparent in this regard (pp. 141, 265). However, I will grant that Haraway's argument is more nuanced than the vulgarity of these ramifications suggest, for her love of Cayenne is not simply characterised by the pleasure of their connection (which is nongenital), but by an understanding of herself as the trainer and responsible authority within that relationship (p. 227). Therefore, while Haraway opens the boundaries of moral acceptance, she links the playful nature of such acts with an evolutionary process of learning (pp. 97, 116).

As a measure of clarity and perspective regarding Haraway's biopolitics and how it pertains to our lack of innocence, Wolfe raises the figure of Hannibal Lecter to exemplify «bad faith» (pp. 269-270). For Haraway, Hannibal represents the potentially horrific consequences of separating the signifier from the signified and epitomises the claim of innocence she resists (p. 269). Her contention lies with Hannibal maintaining a clean conscience while he overlooks the specificity of that which he eats, be it human or animal he sees no distinction (pp. 269-270). The example has merit, however such a view excludes the possibility of the existence of a spiritual realm which is ontologically distinct from the materiality of the flesh, which the Bible as the word of God and gospel of Jesus Christ testify to, as a way of providing salvation through guiding and facilitating people away

from a meal in and of the flesh. In this respect, the adoption of a materialist semiotic to theological understanding is not without ramification. However, I believe the point Haraway is trying to make is that salvation from carnality is achieved by learning responsibility through emergent experiences, rather than through striving to meet the characteristics outlined in a construct.

Ziggy O'Reilly: I find it quite interesting that you could construct a theological interpretation from *Manifestly Haraway*. I didn't think Haraway adopted a theological position, but a position of absolute criticism, especially in the *Cyborg Manifesto*, where she «*refused a nothing-but-critique approach*» to the vast topics which needed serious critique (p. 211). Nevertheless, our unique interpretations are a testament to her striking ability to write to a wide range of perspectives. As Wolfe points out, *Manifestly Haraway* can indeed be appropriated by a diverse audience, even those which are outside of feminism and Marxism (p. 208). I place my hope in the Cyborg for future survival whereas you place yours within the word of God/Jesus Christ, and I think both our worldviews found synergy within *Manifestly Haraway*. However, I think your perspective on bestiality is a bit excessive, after all Haraway's kiss with Cayenne was nongenital! Instead I would argue that this nonreproductive kiss with Cayenne was a strategically placed story of kinship, which is necessary to cement Haraway's notion of becoming-with[5] in practicality (p. 221).

Helah Milroy: Yes, there is certainly room for divergent interpretations here. However, while her emphasis on the importance of ethical relating between species hints at the difficulty of obtaining consent from animals, it does not deny that implied consent may be given, which would still constitute becoming-with in practice… I think the key point to remember here though, is Haraway's affirmation of learning.

Ziggy O'Reilly: Yes, and I think that resonates with both of us as insatiable students, and that is why I admire Haraway for her persistent and bold questioning. For example, Haraway's query in the *Cyborg Manifesto* led her to bravely contradict the science and technology demonology which was prevalent in the humanities in the 1980's; where science and technology were intimately linked in the broader criticism of capitalism… Within this context, the *Cyborg Manifesto* was unique in its reconfiguration of science and technology. Likewise, I think the *Cyborg Manifesto* maintains its relevance in the current information-saturated culture where responsibility within complex formations of capitalism and imperialism is still imperative for survival. To this day, the *Cyborg Manifesto* continues as a reminder of the importance of taking «responsibility for the

[5] Haraway's term becoming-with is an extrapolation from the evolutionary term symbiogenesis and describes interspecies cooperation from a more general perspective. We are complex sympoietic systems; a system without boundaries, that self-organises but produces collectively and is constantly becoming-with.

social relations of science and technology» (p. 67), and serves as a warning of the dangers of binary thinking. The Cyborg embodies an alternative to «anti-techno-science-and-technology» standpoints whilst also refusing a «blissed-out *technobunny*» approach to technological development (p. 211), adopting these contradictions in its formation.

One common thread in *Manifestly Haraway* is the notion of boundary reconstruction, which originated in the *Cyborg Manifesto* and promotes a sense of continuity throughout the book. The *Cyborg Manifesto* opened this space for boundary dissolution through the tools of irony and contradiction. For example, Haraway draws on Zoe Sofoulis' argument of the Cyborg as a promising monster needed for our survival (p. 8), which simultaneously positions the Cyborg as both a threat and a solution. Here the Cyborg refuses a technology demonology and is instead non-simplistic in its representation of both/and possibilities. As the Cyborg defies category constraints, it is liberated from the narratives constructed by historical complexes of domination and control. The Cyborg is unconfined by political restraints, heterosexual norms and labour hierarchies. In this space of boundary disintegration, the Cyborg allows for awareness of partial otherness (p. 67); an awareness of the co-creation of identity through kinship with animals and machines (p. 15). This position of partial otherness, in combination with contradictory standpoints can allow for new visions which might have otherwise been unimaginable, to emerge (p. 15).

Reading *Cyborg Manifesto* alongside *Companions in Conversation* helps highlighting how Haraway's ideas of kinship, contradiction and partial otherness in boundary deconstruction have been prevalent in her thinking since writing *Cyborg Manifesto*. Haraway is a very complex and multi-layered author to read and these footholds of consistency help with the journey throughout *Manifestly Haraway*. However, on a more personal note, while *Companion Species Manifesto* addresses the importance of kinship with partial others, I much preferred her slogan: «cyborgs for earthly survival» (pp. 97, 228), and think that the Cyborg, has been unfairly neglected in *Companions in Conversation*, which seems to place greater emphasis on the figure of the Dog.

Helah Milroy: However, her conversation with Wolfe in its clarification of her relationship to technology has provided for some interesting insight regarding the future development of technology. While I understand your sympathy with the «cyborgs for earthly survival» slogan, it's important to note that Haraway is not doing away with her figure of the Cyborg but refiguring it within the context of finitude. Wolfe points out that while bio and techno are completely entwined in both the *Cyborg Manifesto* and the *Companion Species Manifesto* (p. x), the *Companion Species Manifesto* focuses on biopower and biosociality by emphasising the significance of history in naturecultures, including Haraway's own (p. xi). As Wolfe points out, this approach allows Haraway to address the complexity of embodiment within the material world in a way which cannot be

communicated through the metaphor of the circuit, the chip, or an algorithm (p. xi).

In the *Cyborg Manifesto,* the figure of the Cyborg stood outside of historical narrative; however, the insight Haraway gains through her relationship with Cayenne leads her to affirm the historicity of the Cyborg, and promote the view that «*cyborgs [are] junior siblings in the much bigger, queer family of companion species*» (pp. 103, 208, 207, 221). Although Haraway reconfigures the Cyborg as a member of the family, and therefore as having a narrative which is implicated by this relationship, she maintains her non-essentialist and co-constitutive approach to identity (pp. 208, 207, 221), thereby maintaining her feminist critique by excluding the possibility that the machine is *essentially* violent. However, as an older sibling to the Cyborg, Haraway places limitations upon it as an entity in and of itself when she declares that she is not a posthumanist (p. 261), and thereby denies the ascription of rights to technology in its own right.

Haraway clarifies that this shift in her position grew out of a greater awareness to the threat of extinction, which has led her to advocate for an affirmative biopolitics situated within the finite, yet regenerative, metaphor of our being 'compost' (pp. 227, 261). In contrast to pro-Life (with a capital L) attitudes that Haraway rejects, her biopolitics denies the assertion of our being innocent and remains optimistic towards mortality (pp. 227, 230, 236). In this respect, her question of how we might live and die well together, alongside our nurturing and killing the best we can (p. 227), has relevance with regards to our attitudes towards technology and her latest slogan «make kin not babies» (p. 255). This is evident in *Companions in Conversation,* when Haraway claims that the machine is the greatest source of violence on our planet, having a forced life which is primarily used for the purposes of slaughter and extracting value (p. 229). Through her comedic reference to the Borg queen of Star Trek (p. 226), Haraway highlights this danger by adopting the figure of the Borg as a representative of the Cyborg, which is governed by the exterminationist pro-Life ethos (pp. 216, 221, 227).

In view of this threat to mortal ongoingness, Haraway notes the interplay between uncritical pro-Life attitudes, capitalism, environmental degradation and the breeding and killing of animals on massive scales within industrial animal agriculture, confessing to Wolfe that due to the threat of extinction her attitude towards the animal industrial complex has shifted (pp. 229-232). Your earlier comments regarding Haraway's confession about writing the *Cyborg Manifesto* from a place of rage and *Companion Species Manifesto* from a place of love is applicable here. For the *Cyborg Manifesto* advocates a militant attitude towards achieving a feminist re-coding of the historical narrative through the figure of the cyborg, which serves to deconstruct essentialist gender binaries in order to promote a theological image (the Cyborg) through which creation can be understood in terms of being collectively co-constituted (pp. 33, 68, 219). Whereas the *Companion Species Manifesto,* whilst maintaining the necessity of this deconstruction of binaries, places greater emphasis on the significance

and vulnerability of the individual (pp. 218-219). *Companions in Conversation* clarifies that, through the figure of the Dog, Haraway is drawing attention to the significance and vulnerability of indigenous peoples, with the view that we need to accept the inheritance of indigenous histories which challenge our notions of security and wealth at this time of multispecies, human and nonhuman genocides, by revealing that we are not innocent, but capable of murder (pp. 218-231, 282).

In this sense, the progression of Haraway's thought shifts her attitude towards the animal industrial complex because it leads her to the view that the specificity of multispecies, human and nonhuman is what counts with regards to the question of what it means to live responsibly now (pp. 230-232). However, given the further question of who lives, who dies and what it means to be a companion species at this conjuncture of history, Haraway qualifies the right to life with the statement that working lives, including those of animals, matter and deserve respect (pp. 230-232). In this respect, *Companions in Conversation* clarifies Haraway's earlier point in *Companion Species Manifesto*, that rights are not ascribable according to separate pre-existing category identities, but are reciprocal and relational between human and nonhuman entities (pp. 144-145). It is this premise of equity that Haraway employs as a tool for incorporating a larger variety of characters into her co-evolving family of companion species.

The clarification of the progression of Haraway's thinking in *Companions in Conversation* sets the backdrop for her latest book *Staying with the Trouble,* which employs the figure of the Chthulu to characterise the multispecies alliance of mortal beings that is required to ward off extinction (p. 296). In *Companions in Conversation*, Haraway prophecies that the coming Chthulucene epoch will see the resurgence of the Chthonic ones (the Chthulu), who are co-constituted multispecies allies, including the human and nonhuman (pp. 272-295). She argues that they stand outside of time but are situated historically within it, as they become-with, through thinking-together with full acceptance and awareness of their mortality and risk to each other (pp. 294-295). They are not autonomous agents, but a force of nature which exists within the human and nonhuman alike (p. 295). According to Haraway, the Chthonic ones are without hope, but demand response-abilities (p. 294), the ability to emerge spontaneously as they live and die well together. It is a narrative for the future which stands outside of the Positive Theological assertion of salvation offered through Jesus Christ – for the Chthonic ones exist outside of His-story.

However, embedded within the Chthulucene narrative, is Haraway's confession that the Chthonic ones, provoked by the arrogance of the industrialiser, supertransporters, and capitalisers will accelerate mass-extinction (pp. 294-295). Regardless of the risk, Haraway insists that the Chthulucene can still bring about a restoration of the environment (p. 295). She admits that the paradoxical nature of her thinking is the consequence of her thinking towards unknowing, and describes such thinking to Wolfe in terms of: 'both/and', 'yes/and', 'no/but', 'no/and' (p. 212). However, this same paradoxical thinking is apparent in her

image of the Chthonic ones who embody «the word made flesh through mortal naturecultures» (pp. 193, 274), for while Haraway seeks to overcome idolatry and salvation theology (pp. 7, 275-279), she characterises her unnamable God through vision of the Chthulucene, presenting us with an image of a Chthulu saviour. This causes me to question her understanding of love and humility, which she clarifies in *Companions in Conversation* as resting upon the premise avoiding negative naming which serves to avoid idolatry (pp. 275-279). For I would think that equally loving, humble and un-idolatrous is announcing the revelation of Jesus Christ as your Lord and saviour who is the way, the truth, the life (John 14:6, KJ21).

Haraway's decision to cast her lot with the «*ongoing, unfinished, dreadful powers of the Earth, where risk, terror, and promise of uncategorizable mortal ongoing can still be found*» (p. 274), signals trouble ahead. This has me concerned, for while her philosophy of staying with the trouble accommodates for wide variety of views (p. 96), I am unfamiliar with the theological nuances of Protestant Separatism. Interestingly, Haraway indirectly expresses her thanksgiving to the Catholic Church when she claims that her understanding of learning within emergent and evolving naturecultures occurred as a result of her Catholicism and her engagement with the mystery of the Trinity (p. 274). In this sense, her ironic use of alternative figures for salvation is appealing in its ability to include a wide range of voices whilst protecting Christian values in a more palatable framework for the non-Christian reader. However, the danger of Haraway's work is that it may inadvertently promote carnality as a way of life, which detracts from the power of her work in that it raises the very real question of whether or not endangered species (human and non-human) can be protected outside of state legislation. Interestingly, while Catholicism led Haraway to witnessing within emergent naturecultures, it was witnessing within emergent naturecultures which led to my discovery of Jesus Christ as the Word of God and value of the Church with respect to its guidance, protection and companionship with others who seek love and spiritual perfection through relationship with God. Unfortunately, the complexity of Haraway's work has left me wondering: how long can two sides of the same binary 'stay with the trouble'?

Ziggy O'Reilly: Certainly, *Manifestly Haraway*'s coverage of politics in relation to feminist, marxist, religious and scientific implications are vast, and requires time and contemplation to comprehend. The level of detail which can be reached in analysis of Haraway's work is microscopic. There is space within *Cyborg Manifesto, Companion Species Manifesto* and *Companions in Conversation* for multiple interpretations, but perhaps it is here where the brilliance lies. The ultimate result of the journey through *Manifestly Haraway* with you, has been a complete remodelling of how I thought I exist in the world, coupled with the responsibility to consider how I should exist with my fellow companions, regardless of their faith, gender, species, or flesh. Haraway gave me the permission to think outside of binary constructs whilst also maintaining a sense of play

and joy. However, to intimately acquire the entirety of Haraway's thought, and understand the progression from *Cyborg Manifesto* to the *Companion Species Manifesto* is not a simple task.

Helah Milroy: Not simple at all. Indeed, the cognitive practice of manifesting Haraway is infinitely complex! (laughs).

2. Conversation Ends

While this review has allowed us to put Haraway's theoretical paradigm of 'composting' into practise, it has been an extremely challenging and confronting task. Our respective narratives led us to interpret Haraway in diverse and polymorphous ways. Likewise, regarding the protection of our futurity, a consensus of what constitutes a solution has not been reached. Helah Milroy is contemplating the ramifications of affirming Jesus Christ as the theological figure of «the word made flesh», versus the theological figure of a naturecultures Chthulu. While Ziggy O'Reilly maintains her interest in techno-science and human-tech ingenuity as solutions for survival. However, she is re-evaluating her response-ability within this context.

Certainly, *Manifestly Haraway*, with its inclusion of *Companions in Conversation*, has been essential for the elucidation of the progression of Haraway's ideas from *The Cyborg Manifesto* to the *Companion Species Manifesto* and leading up to her latest work: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016). Those who read *Manifestly Haraway* from beginning to end will come away from the intellectual endeavour with new idea formations of living in the present conjecture of history, and how to act responsibly to ensure future survival of humans and nonhumans alike. And those who are brave enough to engage others through Haraway's practice of composting will undoubtedly have the limitations of their worldviews and cognitive processing revealed to them.

Helah Milroy
University of Western Australia

Ziggy O'Reilly
University of Western Australia

Recensione

P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*

Les Presses du Réel 2015

Giulio Piatti

C'è un termine che ricorre spesso nell'ultimo libro di Pierre Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain* (Les presses du réel 2015): *arpenter*. Si tratta di un verbo che indica al tempo stesso sia la misura della superfice di un terreno − attraverso l'*arpent*, l'acro − sia l'atto di percorrere con passo deciso un luogo. Meglio di qualsiasi definizione, questo termine ci permette di cogliere, *in medias res*, il cuore del saggio, ovvero il tentativo di ricomprendere filosoficamente il classico problema dell'uomo nel suo rapporto con il mondo. Cosa significa, oggi, 'fare mondo'? In che modo è possibile tracciare (quindi misurare e percorrere, *arpenter*) un piano comune che dia conto di tutti gli esseri, viventi e non, che popolano la terra? Quale sarà il posto dell'uomo all'interno di un cosmo così radicalmente ridefinito?

Non sarebbe difficile mostrare – ed è Montebello stesso a confermarlo − come un tale approccio sia prossimo alle tematiche affrontate dal cosiddetto postumano, nell'interrogare radicalmente il ruolo dell'uomo nella contemporaneità. In effetti, gli autori a cui Montebello si rifà sono, a loro modo, protagonisti di un certo filone francese del postumanismo, da Deleuze e Guattari a Foucault, da Simondon a Latour, da Isabelle Stengers a Viveiros De Castro. Al di là delle sirene di un facile e pacificato umanismo filosofico, sempre più preoccupato dal rischio dell'estinzione di *homo sapiens* e del suo naturale impero sulle cose, il discorso postumanista sembra infatti liberare un grande potenziale teorico, capace di ricalibrare le ormai porose frontiere tra dato naturale e dato culturale.

Ciò che però non sembra permettere un corretto orientamento delle indagini postumanistiche è, secondo Montebello, il cosiddetto *anthropocenic turn*, ormai potentemente presente nelle scienze umane grazie alle ipotesi formulate dal chimico Crutzen, dal microbiologo Stoermer e dal climatologo Stevens, secondo i quali siamo entrati, con la rivoluzione industriale, in una nuova era geologica nella quale l'attività umana è divenuta la principale causa delle trasformazioni geologiche del pianeta. Secondo Montebello l'ipotesi dell'antropocene rientra in quello stesso umanismo che vorrebbe denunciare, costituendone anzi la più

paradossale amplificazione: l'uomo si trasforma infatti in una vera e propria forza tellurica, unico protagonista di una narrazione ineluttabile che lo ha reso, da cacciatore-raccoglitore, una formidabile variante geologica. La caratura apocalittica di molte filosofie che si rifanno oggi all'ipotesi dell'antropocene rileva così un'equivocità del termine, che oscilla costantemente tra funzione descrittiva e prassi prescrittiva. Il percorso ineluttabile dell'eccezione umana, che non rende conto di tutta una parte dell'umanità non partecipe di questo percorso né della contingenza storica delle scelte tecniche, fa qui il paio con la sommersa carica di morte, un'ossessione quasi nevrotica verso la fine del mondo che trasforma così l'antropocene in un macabro «tanatocene» (C. Bonneuil, J. B. Fressoz, *L'*événement *anthropocène*, Seuil 2013).

Per organizzare in modo produttivo un discorso realmente postumanista, occorre allora ritornare preliminarmente alla storia della filosofia, per verificare in che modo si sia potuto costituire un umanismo così totalizzante, incapace cioè di uscire dal racconto dell'essere umano come eccezione. Montebello si riferisce qui innanzitutto a Kant e alla sua definitiva delimitazione della metafisica all'intendimento umano (p. 20) e alla conseguente distinzione della conoscenza possibile dall'in sé noumenico: con Kant la metafisica si trasforma, da disciplina teoretica, in una scienza dei limiti, interna al ristretto ma legittimo campo del 'tribunale della ragione'. Egli porta così a compimento un percorso che, dal dualismo cartesiano, approderà, non senza inquietudini, fino a Husserl, ovvero al progressivo innalzamento del correlazionismo a supremo garante filosofico: non si avrebbe accesso al reale che attraverso la correlazione di pensiero e essere, non si potrebbe fare filosofia che a patto di partire preliminarmente dallo schema soggetto-oggetto. L'impresa di gran parte del pensiero occidentale moderno sarebbe allora quella di aver individuato con rigore il campo dell'esperienza possibile, circoscrivendo una serie di limiti tra assoluto e relativo, uomo e animale, biologia e fisica, natura e cultura, qualità prime e seconde.

Dal 'passo di danza correlazionista' si sono esplicitamente distaccati Alain Badiou e, più recentemente, il suo allievo Quentin Meillassoux, a cui Montebello dedica un'approfondita disamina. Rompendo con i rigidi limiti fissati da Kant, entrambi si sono indirizzati, in modi ovviamente differenti, verso un'ontologia formale di natura matematica, in grado di cogliere gli oggetti in loro stessi, prima e indipendentemente dall'azione umana. È infatti la scienza matematica a poter garantire un accesso al reale non più mediato dai limiti strutturali del soggetto conoscente: dall'eccezione umana di marca kantiana si passerebbe così, significativamente, a una sorta di *epoché* del soggetto stesso. Montebello mostra bene quanto il vizio interno a queste due tradizioni di pensiero, all'apparenza opposte, stia in una comune svalutazione del concetto di 'mondo' in quanto problema filosofico: da un lato la linea Kant-Husserl sembrerebbe avviarsi verso un'inesorabile denaturalizzazione della coscienza, unico filtro di accesso al mondo, dall'altro il campo dei 'nuovi realismi' (dal realismo speculativo all'*Object-oriented theory*, passando per la *Flat ontology*) porterebbe alla simultanea scomparsa di uomo e mondo, in favore di un insieme ideale di oggetti in sé, conoscibili e

'anticipabili' matematicamente all'interno di un contenitore vuoto e neutro (cfr. M. Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, Bompiani 2015).

A lato di queste tradizioni filosofiche, Montebello aveva già rilevato precedentemente l'esistenza di un'altra metafisica (*L'autre métaphysique*, Desclée de Brouwer 2003), radicalmente alternativa a quella kantiana, capace di attraversare in maniera sotterranea gli ultimi due secoli di riflessione filosofica. Per questa linea di pensiero, che va da Tarde a Bergson, da James a Whitehead, da Deleuze a Latour, da Ruyer a Simondon (p. 40), la metafisica non è più una questione di limiti della conoscenza, ma il tentativo di comporre mondi, di dare consistenza al mondo in quanto tale, opponendosi alla modernità cartesiana attraverso nuove fabulazioni (p. 68). In alternativa alla metafisica 'classica' – per intenderci sull'asse Hegel-Husserl-Heidegger – ma anche ai realismi contemporanei, la metafisica non kantiana fa propria un'ispirazione di marca empirista, che intende dare consistenza al dato sensibile, seguendo il filo di un'esperienza non più soltanto possibile, ma inevitabilmente reale, un 'fuori' capace di obbligare alla formulazione di pensiero. Non si tratta – come spesso si è ritenuto di dover vedere, soprattutto in relazione ai più provocatori *slogan* post-strutturalisti – di una negazione dell'uomo in quanto tale, ma di quel discorso umanista che vede nel soggetto il punto di partenza per poter incontrare il mondo. L'uomo è già da sempre imbricato nel mondo, 'fa mondo' con la sua *umwelt*: il racconto dell'eccezione umana lascia così il posto a un'immanenza del soggetto al campo generale dell'esperienza. È questo l'unico modo, secondo Montebello, per superare l'antropomorfismo che si insinua, in parte, persino nel più disincantato discorso postumanista, e passare così a uno sguardo compiutamente «cosmomorfo» che riconosca l'uomo come già da sempre inerente al cosmo, preso in una serie di rapporti (fisici, biologici, psicologici, sociali, tecnici, artistici, persino epistemologici) che lo costituiscono.

Per poter riconoscere la natura 'cosmica' dell'uomo, la sua inevitabile implicazione all'universo, bisogna però dotarsi di un metodo che faccia della relazione il suo fulcro: è la relazione ontogenetica, dotata cioè di valore di essere, a poter riconoscere l'originaria implicazione di tutti gli esseri esistenti, al di là di ogni correlazionismo. È proprio per non aver dato valore ontologico alla relazione che una parte del pensiero filosofico è ricaduta nella falsa alternativa tra l'idealismo di un uomo senza mondo e il realismo di un 'mondo' senza uomo: l'originaria co-implicazione di essere e pensiero, fulcro della metafisica non kantiana, intende al contrario la conoscenza come partecipazione (Simondon), come fatto reale, 'avventura degli esseri' (Ruyer).

A unire sotto uno stesso segno le metafisiche non kantiane rilevate da Montebello è il dispositivo ontologico dell'univocità, vero e proprio fulcro della proposta teorica del saggio. Se l'origine di tale problematica risale alle riflessioni di Duns Scoto intorno all'eredità aristotelica, l'idea secondo cui l'essere si dica in un solo senso di tutti gli enti costituisce uno dei più lucidi tentativi di pensare, ancora oggi, una voce comune che dia consistenza al cosmo senza frammentarlo in lacerti autonomi e chiusi su se stessi. La metafisica non kantiana riattiva

la tesi dell'univocità: dallo psicomorfismo di Tarde alla volontà di potenza nietzschiana, dalla coesistenza bergsoniana delle durate all'isomorfismo in Ruyer (p. 86), passando ovviamente per la nozione deleuziana di piano di immanenza, il tentativo è sempre quello di tracciare un piano comune (e illimitato) che dia consistenza alle differenze, di inventare un mondo comune non più frazionato in insiemi chiusi e incentrato sulla preminenza dei soggetti-persona sugli oggetti-cosa. Ciò non significa affatto ritornare a un vago monismo, che polverizzi i limiti posti dal kantismo in un'indistinzione confusa degli enti, ma, al contrario, abbandonare quegli agganci che, al di sotto dell'aporetico dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, hanno costruito progressivamente un universo equivoco e escludente (uomo/animale, cosa/persona, vivente/non vivente), incapace al contempo di cogliere la specificità propria di ciascun ente (ivi compreso l'uomo).

Montebello non si limita a enunciare semplicemente le principali caratteristiche delle metafisiche non kantiane, ma cerca fin da subito di mostrarne la produttiva applicazione in alcuni ambiti del sapere. In primo luogo l'estetica (pp. 129-156) che, se liberata dal suo presupposto umanista (l'intenzionalità pittorica, il soggetto umano come artista) può trasformarsi in uno studio dell'espressione in quanto tale, in grado di analizzare le forme 'auto-apprese' (cosmoforme) che, dal mondo vegetale fino all'arte, costituiscono una varietà di mondi tra loro interrelati. Il riferimento esplicito è qui, evidentemente, ai Deleuze e Guattari di *Millepiani*, che attraverso la nozione di *geomorfismo* avevano cercato di cogliere la dimensione impersonale e anorganica dell'espressione, mai riducibile alla semplice evoluzione biologica. In secondo luogo l'antropologia: confrontando le prospettive di De Castro, Ingold e Descola, tra gli altri, Montebello descrive l'importanza del pensiero metafisico per il cosiddetto *ontological turn* occorso in antropologia. I dispositivi ontologici della metafisica non kantiana vengono così reperiti in tradizioni 'altre' come nel pensiero amerindiano, capace di teorizzare *ante litteram* un'umanità immanente: qui «l'altra metafisica» arriva a coincidere con «la metafisica degli altri» (p. 171). In terzo luogo è poi il discorso sociologico a essere disaminato, attraverso un lungo e dettagliato corpo a corpo con la prospettiva 'cosmopolitica' avanzata da Latour (pp. 191-234). Se è vero che Latour non affronta direttamente la questione dell'univocità, l'influenza di Tarde sul suo pensiero lo conduce inevitabilmente a ridare un fondamento ontologico alla sociologia, riavvicinando di fatto due discipline che risultavano rigidamente separate almeno da Durkheim in avanti. L'insistenza sui modi di esistenza, sul 'parlamento delle cose' e sulla pratica come antidoto all'antropocentrismo, nonché sulla diagnosi della modernità come costantemente impegnata nella biforcazione duale tra anima e corpo, portano Latour nei pressi di un pensiero cosmomorfo, la cui caratura metafisica diventa rivendicazione – in un modo non dissimile dalle analisi di Isabelle Stengers − di una politica complessiva degli esseri, di un allargamento del politico al cosmo stesso.

Métaphysique cosmomorphes. La fin du monde humain ci mostra insomma la concreta possibilità di impostare un discorso postumanista alternativo sia alle ipotesi apocalittiche che vedono il pianeta terra e *homo sapiens* ormai al

capolinea sia agli *slogan* più *blasé* intorno al superamento transumanista dell'uomo. Uomo e mondo sono concetti vasti, complessi e stratificati di cui la filosofia non può tuttavia fare a meno e che, anzi, questa deve indagare a partire dalla comune relazione ontogenetica che li porta a costituirsi. Ecco allora in che cosa consiste la portata eminentemente politica della metafisica non kantiana: tracciare un piano comune che permetta di tenere insieme il cosmo in ogni sua manifestazione, senza plasmarlo a partire da un'istanza trascendente (uomo, dio, la scienza, il mito, l'economia, l'animalità, etc.). Non si tratta, come dovrebbe ormai apparire evidente, di un naturalismo (o di un biologismo), di un ideologico ritorno a una natura che non è mai esistita: la terra che abitiamo non va infatti semplicemente riparata, preservata o restaurata, ma ritracciata a partire dalle sue relazioni, ricostruita nel suo tessuto proprio. Al deserto ontologico disegnato dal realismo contemporaneo bisogna allora opporre, secondo Montebello, un salutare esercizio metafisico di respirazione (p. 209), che sappia riunire, in un mondo comune (e abitabile), i rami dispersi dei diversi ambiti del sapere.

Recensione

R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*

Edizioni Sonda 2014

Carlo Salzani

Il caleidoscopio postumanista si compone di svariate posizioni assai spesso in violenta polemica tra loro, e questa eterogeneità bellicosa costituisce senza dubbio uno dei 'limiti' del suo progetto filosofico. Il saggio di Marchesini si propone di fare luce sull'incongruenza – la «zona d'ombra» (p. 8) – che sta alla base di questo limite e che azzoppa gran parte del dibattito contemporaneo, e cioè la resilienza della cornice umanistica in molti progetti che pretendono di sospendere e superare l'antropocentrismo e l'umanismo. Il fulcro della prospettiva di Marchesini è la problematica dell'alterità, e in particolar modo dell'alterità animale, per cui la cornice umanista è più specificamente individuata nello 'specismo' che ancora informa per l'autore gran parte delle proposte della galassia postumanista. Non mancano riferimenti al transumanismo, all'iperumanismo e al neoumanismo, ma il referente principale è il dibattito animalista o antispecista.

E tuttavia il titolo è in un certo senso ingannevole, perché il saggio non si addentra nel litigioso dibattito sui diritti animali e non propone una disanima critica delle diverse posizioni etico-filosofiche; in realtà la questione dei diritti animali è toccata solo in modo tangenziale e rimane subordinata a un discorso molto più ampio (e filosoficamente più interessante) sulla difficoltà e riluttanza della filosofia (anche di quella animalista e antispecista) ad abbandonare il millenario paradigma umanista che l'accompagna fin dalla nascita. Marchesini non si abbandona a sterili polemiche (tanto comuni nell'agorà animalista), anzi, ribadisce a più riprese che «le diverse posizioni in realtà [sono] ciascuna portatrice di un dettato di verità» e che «ogni posizione [mantiene] una specifica utilità sia per comprendere il fenomeno sia per individuare delle strategie» (p. 8); non sminuisce quindi l'importanza storica e filosofica del cammino percorso negli ultimi quarant'anni dalle tante forme di animalismo e antispecismo che si sono via via sviluppate. E tuttavia, per poter ambire a un minimo di coerenza produttiva (per quanto «assumere una posizione etica significa sempre condannarsi all'incoerenza», p. 71) è necessario fare chiarezza sui fondamenti (in certo modo 'metafisici') della proposta antispecista, per evitare che l'intero

edificio etico-filosofico sprofondi nelle sabbie dell'incoerenza. Per questo «non basta fermarsi sull'etica, per quanto importante, occorre prima di tutto ripensare il modo di leggere l'umano» (p. 159).

È questo che Marchesini propone in questo saggio: fare un passo indietro e stanare le incongruenze e incoerenze del paradigma culturale – ancora pienamente umanista – che sta alla base di tanto pensiero che si propone come postumanista. E questo si traduce innanzitutto in una critica serrata del paradigma umanistico, che sola può porre le basi di una coerente e produttiva proposta postumanista. Questo paradigma si fonda su due pilastri concettuali che a prima vista sembrerebbero coincidere, ma che in realtà, per quanto legati da rapporti causali o correlativi, non si sovrappongono interamente, e che quindi vengono esaminati separatamente: l'antropocentrismo e lo specismo.

Cominciando con una breve storia delle critiche allo specismo a partire dal conio del termine nel 1971, Marchesini individua i limiti delle proposte antispeciste degli ultimi decenni novecenteschi nella loro rigida cornice analitica, che da un lato stempera la peculiarità della questione animale nel mare magno delle generali problematiche di discriminazione (accomunandolo al razzismo, al sessismo, ecc.), e dall'altro confina la proposta etica a un'etica individuale e a una moralità astensionista basata sul «non fare», che spesso scade in forme (tanto note) di settarismo e neocatarismo. Questa cornice non riesce a divincolarsi dal paradigma umanista in quanto si fonda sull'universalità (assolutamente antropomorfa e antropocentrica) di criteri che pretende di applicare a tutti i viventi, come l'interesse e il principio del dolore (Peter Singer) o la soggettività (Tom Regan): soffermandosi su ciò che accomuna e privilegiando i caratteri condivisi questa cornice conferma l'idea umanista dell'essere umano come 'misura'. Questo punto riemerge in vari momenti della trattazione per sottolineare come tante proposte intenzionalmente postumaniste – dai diritti animali all'ecologismo della preservazione – concentrandosi sulle conseguenze dello specismo umanista e non sui suoi fondamenti, si condannino all'incoerenza e alla contraddizione.

La questione dev'essere quindi spostata su un più ampio piano ontologico e la critica deve proporsi chiaramente come una «cesura» (p. 21) con l'intero paradigma umanista occidentale, perché lo specismo, prima che un sistema di discriminazione del non umano, è il modo tramite il quale l'umano definisce se stesso, e si fonda sulla negazione del carattere di alterità del non umano. Contro questa negazione, che va dall'animale macchina di Cartesio alla totale estraneità animale di Thomas Nagel, la proposta postumanista di Marchesini cerca di «atterrare nell'alterità assumendo la differenza senza cadere nell'estraneità», dove la differenza si accompagna alla vicinanza in una dimensione condivisa in cui il non umano diventa un «incontro», un «altro-*con*-me» (p. 41).

La tradizione occidentale ha invece sempre visto nel non umano un «altro-*da*-me», e in aggiunta un altro omogeneo, con caratteri ben specifici e uniformi: l'Animale come categoria omogenea e onnicomprensiva. Qui Marchesini ripropone una lettura della disgiunzione tra umano e Animale che, insieme

alla sua rilettura della 'natura umana', costituisce forse la proposta filosofica più interessante che porta avanti da ormai quasi vent'anni. Rifacendosi al mito di Epimeteo e Prometeo, Marchesini contesta la mitopoiesi umanistica che riduce il non umano a una serie di predicati funzionali epimeteici, rigidi e immutabili, ovvero a un rango prefissato nella natura, mentre conferisce all'umano predicati prometeici, dove l'assenza di rango si traduce in virtualità, e quindi in libertà. L'uomo prometeico non è vincolato alla natura (matrigna), ma è, ontologicamente e metafisicamente, autopoietico, padrone del proprio destino. Quindi più che la presenza di specifici caratteri distintivi (come il linguaggio o la razionalità), quello che nettamente distingue l'umano dal non umano è il «principio di autodeterminazione ontologica» (p. 87), il cui corollario necessario è: l'essere umano semplicemente *non* è un animale. L'esempio più marcante è l'interpretazione tradizionale della *techne* come stampella per supplire a supposte mancanze del corpo umano (letto come sfavorito rispetto al corpo animale: Epimeteo aveva dato tutti i doni agli animali, dimenticando gli esseri umani, per cui Prometeo, per supplire a questa mancanza, aveva donato loro il fuoco, e cioè la *techne*). La tecnologia compenserebbe dunque un deficit *ab origine* e permetterebbe al contempo l'emancipazione dal corpo e dalla natura.

La ricerca scientifica degli ultimi due secoli, però, prova il contrario: non solo l'essere umano non è performativamente carente rispetto all'animale (è vero anzi il contrario), ma la *techne* stessa si inserisce perfettamente in dinamiche adattative ed evolutive che hanno plasmato, e sono inseparabili da, l'evoluzione della specie umana. È proprio attraverso di essa che l'umano diminuisce la propria gravitazione sul canone di specie e si apre a processi di contaminazione; quindi, lungi dal separare l'umano dal non umano (al fine di esaltare il primo), la *techne* costituisce un «allargamento dell'interfaccia dialogico dell'umano»: attraverso di essa l'umano si ibrida con il non umano, «accrescendo il suo contenuto partecipativo e non la sua lontananza dal mondo» (p. 112). Questo è il punto centrale dell'analisi: Marchesini fonda la sua lettura della natura umana proprio sul concetto cardine di tutta la costellazione filosofica postumanista: l'ibridazione. La natura umana, contrariamente a come l'ha idealizzata la mitopoiesi umanistica, è *costitutivamente*, *ontologicamente* portata a ibridarsi con elementi esterni, a contaminarsi con il non umano, ed è proprio questa caratteristica che ha costituito – e continua a costituire – il maggior volano dell'antropopoiesi: l'umano diventa umano non disgiungendosi da, ma coniugandosi con le alterità. E questa forte propensione dialogico-ibridativa è un predicato filogenetico della specie umana, che si declina poi ontogeneticamente nella costruzione dell'identità individuale. La cultura stessa, contrariamente alla dialettica disgiuntiva che la contrappone alla natura, è frutto dei processi di ibridazione che aprono la specie umana al mondo. Quindi il motto cartesiano si rovescia in «*dialogo ergo sum*» (p. 148).

Se così non fosse stato fin dall'inizio, se l'umano non fosse da sempre un ibrido «ospitale», l'identità umana si sarebbe isterilita (p. 138). La proposta postumanista (di Marchesini) consiste perciò (semplicemente?) in una «presa

d'atto di come si sviluppano i predicati umani» (p. 143), in una presa di coscienza di una propensione ontologica *costitutivamente* aperta e dialogica che ha sempre caratterizzato l'umano e ne ha fatto quello che è. È una

> riscoperta del valore delle alterità non umane, del significato dialogico e referenziale di tali interfacce, dei processi di ibridazione che stanno alla base dall'antropopoiesi, dei contenuti che le alterità non umane hanno dato per la realizzazione della dimensione umana e pertanto della transitorietà di tale dimensione, che non va vista come un'essenza intangibile ma come un cantiere aperto, vitale in quanto ospitale, evolutivo in quanto in non equilibrio (p. 147).

Questa proposta si centra dunque su un pluralismo ontologico, su una relazione dialogica, e su un'ibridazione fondativa, e si traduce in un'«etica dell'empatia» (p. 150) basata sull'accoglienza e sulla premessa che essere umano significa «essere coniugato al mondo e moltiplicare la propria esposizione» (p. 151).

La *pars construens* della proposta di Marchesini si riduce (esplicitamente e intenzionalmente) alla puntualizzazione di alcune direttive generali – per quanto forti e pregnanti – principalmente (ma non solo) nell'ultimo capitolo. E tuttavia la vera forza di questo studio sta nella sua intenzione (che ribadisce e prosegue una ricerca filosofica pluriennale): quella di mettere in luce le radici speciste dell'umanismo ancora fortemente presenti in gran parte del dibattito contemporaneo e che costituiscono i veri 'limiti' di tanta filosofia che si propone come postumanista. Solo a partire da una nuova e radicale fondazione sarà possibile costruire un'autentica proposta di liberazione.

Recensione

G. Leghissa (a cura di), *Declinazioni del postumano. Per una nuova filosofia del vivente*

ANIMAL Studies. Rivista italiana di antispecismo, V, 2017, 15

Gregorio Tenti

La rivista «Animal Studies» è da anni impegnata nell'attenta diffusione dei temi legati alla questione animale, su cui si sono coltivati alcuni dei migliori sforzi filosofici recenti. Grazie al lavoro di studiosi come Marchesini, Cimatti, Caffo, anche in Italia ritardi e incomprensioni stanno lasciando il posto a una crescente consapevolezza. Occorre ancora, in sede filosofica, approfondire un tema che si ramifica, si ibrida, si intreccia alle lotte della società civile ed è portato a misurarsi costantemente con il senso comune; dunque un vero crocevia del pensiero contemporaneo.

Il nodo gordiano è di natura definitoria e classificatoria: la domanda su 'che cos'è l'animale' è posta quasi sempre come il negativo dell'altra, quella che secondo Foucault dispone il pensiero moderno, 'che cos'è l'uomo'. Se l'umano si è fondato su una scientifica elisione dell'animale che oggi non può più sussistere, sfuggire alla tassonomia implicherà non chiedersi più cosa l'uomo non è, ma cosa ne sarà dell'uomo, una volta reintegrato nel cerchio della natura. Quando l'uomo non è più misura del discorso, parlarne significa già parlare oltre le barriere delle specie. Questo volume di «Animal Studies», *Declinazioni del postumano. Per una nuova filosofia del vivente*, si pone nella prospettiva del post-umano in tal senso, partendo cioè dalla consapevolezza che ridare realtà alla sfera animale significa rielaborare le discontinuità del vivente.

Le parole introduttive del curatore Giovanni Leghissa riassumono il duplice intento del volume: l'idea di una fondazione critica delle teorie e delle pratiche considerate (o considerabili) come post-umaniste. Il cruciale tratto *engagé* di questa nuova «spiritualità senza dio» (p. 6) deve trovare conferma nel consolidamento del suo quadro epistemico, per esempio attraverso il superamento definitivo del dualismo tra natura e cultura, ma anche nel chiarimento dell'ispirazione evoluzionista che, secondo il curatore del volume, anima la corrente. La questione si sposta sulla possibilità di un'autofondazione

(problema che Leghissa ha indagato a più riprese), sulla necessità dell'uomo di tornare a parlare di sé anche quando non si tratta più di lui. In questo senso la questione animale e le sue pratiche sono il cuore del discorso post-umano, nel tirare la teoria dal lato della prassi (per esempio invitando all'uso performativo di alcuni concetti classici, come quello di 'specie') e il trascendentale verso un reale più ampio del soggetto. Un orizzonte che ha le potenzialità, conclude Leghissa, per creare nuove forme di collettivo. La posta in gioco è alta perché, parafrasando Zarathustra, si tratta di approfondire le proprie «virtù» fino a superarsi in esse; e fermarsi troppo presto significherebbe soltanto intensificare l'umano che si voleva oltrepassare.

Il volume si apre con due contributi di Cristina Iuli dedicati a Cary Wolfe, figura cardine del dibattito americano. Il primo articolo consiste in un'introduzione al suo pensiero, ed è necessaria premessa a un'intervista che traccia il percorso fittamente stratificato del teorico americano. Combinando cibernetica di secondo ordine (decisiva nel processo di allontanamento dalla cultura umanista) e filosofia derridiana, la prospettiva di Wolfe si mostra capace di un pragmatismo estremamente avvertito, nel rifiutare ad esempio gli atteggiamenti di velato antropocentrismo o esaltazione astratta della Vita tipici della biopolitica contemporanea. Tra tassonomia e assenza di tassonomia, l'autore di *What is Posthumanism?* colloca un criterio di 'affermatività non incondizionata' di sorprendente presa teorica. Il problema di come attribuire uno statuto comune a sé e alla natura è affrontato, come suggerisce Iuli, dal lato della performatività più che da quello della normatività ontologica, la quale resta invischiata in antichi dualismi. In questi termini, il concetto di 'ambiente' corrisponde, al di là di ogni idea di 'mondo' o di 'realtà', al risultato dinamico di un'autoproduzione che in ogni essere vivente trova una sua forma specifica.

Il saggio successivo, *L'idea occidentale di natura, la continuità fra specismo, sessismo e razzismo* dell'antropologa e attivista Annamaria Rivera, interpella la disciplina le cui basi sono maggiormente tirate in causa, appunto l'antropologia. Il meccanismo di assoggettamento e reificazione che lega specismo, sessismo e razzismo è rintracciato nei presupposti dell'ontologia dualistica occidentale; nessun altro campo del sapere può dirci effettivamente di più rispetto al dominio dell'alterità, e in questo la trattazione antropologica di Rivera è preziosa. Si potrebbe notare, nel corso della sua argomentazione, la tendenza a proiettare tutte le colpe sulla società occidentale, vista come una sorta di 'eccezione violenta'. L'assorbimento delle pratiche in apparati rituali e mitologici tipico di altre società, benché prova di una diversa ragione del mondo, non ci sembra però impedire le pratiche stesse di dominio dell'altro (altra specie, altra razza, altro sesso) – solo una diversa (ma davvero più innocente?) legittimazione.

L'articolo di Davide Sisto *Biocentrismo, epigenesi e multi-identità. Tracce schellinghiane nel post-umano* compone con i due successivi il nucleo più analitico del volume. Sisto disegna un tracciato che porta la critica schellinghiana all'idealismo fichtiano e all'antropomorfizzazione della natura fino alle soglie del post-umano. Attraverso una solida indagine, il saggio indica in Schelling

un vero e proprio «precedente metafisico» dell'idea di indeterminatezza della vita biologica, di frammentazione dell'identità e di emergenza della coscienza. Merito dell'articolo è rintracciare le radici romantiche delle odierne mitologie, come quella del *cyborg*, e accennare alla questione delle nuove tecnologie, che esula però dal suo intento (non trovano soluzione, per esempio, le prospettive sul virtuale, da una parte reincluso nel dominio del reale – quindi ontologicamente rivalutato – dall'altra squalificato a livello della prassi individuale come finzione suppletiva e anestetica).

In *Deleuze & Derrida. Bestialità filosofiche e orizzonti postumani*, Carlo Molinar Min analizza lo snodo del confronto tra i due influenti pensatori francesi (che è difficile ormai non nominare, ma ancor più difficile nominare insieme). Derrida e Deleuze restano per lo più «differenze parallele» (Nancy); ma una peculiare discussione avviene sul terreno dell'animalità, quando il primo accusa il secondo di indugiare nell'antropocentrismo: di intendere cioè l'animalità in relazione all'individuazione umana (come un «divenire» dell'uomo), anziché come un elemento totalmente spiazzante ed equivoco. Le parti di Deleuze sono affidate a Stiegler, che sottolinea come l'univocità differenziale di individuo umano e animale sia da riferire, nella prospettiva deleuziana, all'ontologia di Gilbert Simondon. È qui messa in gioco – seppur sullo sfondo – la questione del rapporto che vige sul piano del reale (per esempio se di natura analogica o propriamente differenziale); è presentata soprattutto una figura chiave, quella di Simondon, che non ha ancora assunto il ruolo che merita nel discorso del post-umanesimo.

In ambito etico-politico, la questione dell'irriducibilità del non-umano all'umano si fa particolarmente spinosa: in tal senso ogni atteggiamento di condiscendenza nei confronti dell'animale potrebbe derivare da una fallacia antropomorfizzante, un'empatia che mantiene intatto il fraintendimento. Nell'articolo *Martha Nussbaum e la giustizia interspecifica. Proposta per una politica dei diritti animali*, Alberto Giustiniano descrive la prospettiva di un «diritto differenziale» che, a nostro parere, richiama da vicino – ma senza nominarla – la teoria delle essenze singolari del Deleuze lettore di Spinoza. In polemica con il contrattualismo di Rawls, Nussbaum arriva a fissare il criterio nella possibilità di ogni essere vivente di sviluppare appieno le proprie potenzialità individuali, ovvero una vita soddisfacente in relazione alle sue capacità ed esigenze. Anche se l'appartenenza a una certa specie piuttosto che a un'altra risulta determinante, l'individuo resta il soggetto del diritto; un diritto che ha la cogenza dell'obbligo razionale, in quanto derivante da una comprensione delle differenze. L'autore dell'articolo non specifica chi debba farsi agente di tale comprensione; la fiducia di Nussbaum sembra riposta nei metodi e nei risultati delle scienze naturali.

Il contributo conclusivo, *Ex post. Dieci tesi animali sul post-umano* di Massimo Filippi, contiene una lucida e doverosa critica del concetto stesso di post-umano. Attraverso costanti riferimenti a Nietzsche, Filippi tocca i nervi scoperti di una concezione che non sembra aver mai realmente abbandonato l''umano', e ricadrebbe quindi sui propri termini senza superarli. Nel dipingere gli scenari

idilliaci del trionfo di una seconda natura, continuando a parlare dell'uomo al di là di sé, il post-umanesimo – accusa l'autore – si fa chiosa confortante dell'esistente: conferma l'umano e non compie il salto. Sintomo evidente di questa sua complice indecisione sarebbe l'attenzione solo esteriore verso l'Animale. Tante e tali colpe tutte insieme, l'oggetto della polemica le mostra forse solo in astratto; ma il ruolo dell'articolo, giustamente posto a fine volume, è cruciale nel ribadire la necessità di una fondazione filosofica convincente del postumanesimo e, al suo interno, di un'elaborazione approfondita dell'antispecismo.

Declinazioni del postumano si muove con efficacia nel raccordo filosofico tra post-umanesimo e questione antispecista, e in questo ha il merito di ricordare al primo i suoi problemi irrisolti, di provare a riportarlo a serietà teorica e pratica (lontano cioè dal suo *mainstream*). Tentazione dell'antropomorfismo, rifondazione dell'atto riflessivo, natura del rapporto tra animale e uomo sul piano che li comprende: queste sono le sfide del pensiero di cui il volume ci rende partecipi. Verrebbero in mente altri tasselli utili al tentativo, come l'ontologia simondoniana (nominata da Molinar Min via Stiegler) e la rilettura della *Naturphilosophie* operata da Canguilhem, l'etica deleuziana dell'essenza singolare, infine il tema del linguaggio in rapporto al vivente; punti non fondamentali, comunque, a cogliere il cuore del problema: per guardare gli animali con occhi post-umani serve ancora molta filosofia.

Recensione

A. Lucci, *Umano Post Umano*
Shibboleth 2016

Davide Sisto

«Il cielo sopra il porto aveva il colore della televisione sintonizzata su un canale morto». La celeberrima proposizione con cui ha inizio il *Neuromante* (1984) di William Gibson trascende il semplice gusto letterario per diventare – suo malgrado? – lo slogan degli ultimi trent'anni. Epoca di ibridazione e, al tempo stesso, di sostituzione: naturale e culturale, fisico e tecnologico che si fronteggiano, si mescolano l'uno nell'altro, si rifiutano a vicenda per poi, di nuovo, amalgamarsi nonostante cristallina *sembri* la loro allergia reciproca. Il cyberspazio, linee di luce allineate nel non-spazio della mente, ammassi e costellazioni di dati, secondo la descrizione visionaria di Gibson, è il sintomo che qualcosa sta mutando e che questo qualcosa travolgerà totalmente, o forse ha già travolto *a sua insaputa*, l'uomo così come lo abbiamo storicamente conosciuto. Da una parte, l'umanesimo che deve incamminarsi verso una fine (Ihab Hassan); dall'altra, la disintegrazione dell'io, a cui ha brindato il postmoderno, prossima a confluire nella sua ricostruzione (Jeffrey Deitch). Il postumanesimo, qualunque cosa voglia effettivamente dire, nasce all'interno di queste caotiche suggestioni. Il suo vessillo è innalzato da chi – intento a rivoluzionare il mondo culturale per mezzo delle sperimentazioni letterarie, cinematografiche, scientifiche e filosofiche – trattiene a fatica il proprio ghigno sardonico, tra psichedelie assortite e «velocità di fuga» (Mark Dery).

Eppure, il concetto di 'postumano' è un concetto da prendere assolutamente sul serio. In esso confluiscono tanto le rivendicazioni rumorose delle minoranze, vale a dire di tutti coloro che – secondo il criterio del maschio bianco occidentale, 'bello e buono' – non hanno potuto per secoli far parte veramente della civiltà umanistica, quanto quelle silenziose degli animali non umani che hanno dovuto subire fino a oggi il principio arbitrario dell'antropocentrismo. Al tempo stesso, tale concetto viene sedotto dal desiderio di perfezionamento e di potenziamento, che solo le tecnologie odierne sembrano in grado di soddisfare. Con la conseguente diatriba tra chi nel 'post-uomo' vede semplicemente un essere migliorato rispetto al passato, in cui naturale e tecnologico si fondono insieme, e chi invece vede un'alternativa, un essere che si libera del naturale per veleggiare tecnologicamente in direzione di lidi eterni, paradisiaci, raggiungibili nel qui e ora.

Antonio Lucci, consapevole di quanto sia sfocato e di per sé contraddittorio il regno teorico del postumanesimo, decide nel suo libro *Umano Post Umano* di adottare una specifica strategia interpretativa e argomentativa, dalla quale far emergere i caratteri propri dell'antropologia. Bando all'asettica analisi concettuale, magari troppo dipendente da sterili ricostruzioni storico-filosofiche che lasciano il tempo che trovano: meglio elaborare immagini filosofiche e letterarie, per mezzo delle quali problematizzare il postumanesimo, mostrando al lettore che, sì, forse oggi abbiamo gli strumenti culturali e tecnologici per dire che siamo *veramente* postumani o lo stiamo *veramente* diventando, anche se – in effetti – è difficile sostenere di non esserlo sempre stati.

L'elemento vincente del testo di Lucci sono, senza ombra di dubbio, gli autori di riferimento: da Konrad Lorenz ad Alexandre Kojève, da Bernard Stiegler a Thomas Macho, da Philip K. Dick a Michel Houellebecq. Autori, cioè, che non sono così consueti – a parte Philip K. Dick – all'interno della letteratura filosofica italiana interessata alle vicissitudini postumane. E ciò rende il testo filosoficamente molto ricco, fornendo al lettore una serie di categorie concettuali e di riflessioni che gettano una luce inedita sui temi affrontati. Leggendo i numerosi spunti offerti dal libro, viene da pensare che tutte le rivendicazioni di cui si fa portavoce la variegata cultura postumanista facciano in effetti già parte della storia stessa del nostro essere umano da un punto di vista – potremmo dire – ontologico, solo che sono stati ben nascosti. Emerge implicitamente, tra le pagine, il carattere surreale della dialettica tra ciò che è ritenuto umano e ciò che è ritenuto invece *post*umano: in questione è sempre lo stesso soggetto, quello umano, che osserva se stesso con un malcelato sguardo bipolare. Lucci palesa chiaramente ciò in alcuni quesiti retorici posti nella parte iniziale del testo: «come parlare da dopo l'umano, permanendo umani? E ancora, quali categorie distinguono l'umano e il postumano, come rinvenirle, come elencarle? E non sono forse la categoria e l'elenco a loro volta umani, troppo umani per essere postumani?» (p. 13).

Le risposte, se ci sono, possono essere ricavate seguendo gli spunti, le nozioni, i collegamenti che vengono stabiliti dall'autore tra i filosofi e gli scrittori indicati. Il filo conduttore è la circolarità tra un a priori che comporta un a posteriori, il quale – a sua volta – è tale in virtù proprio di quell'a priori. Sembra un classico gioco di parole da filosofi, eppure se diamo un contenuto non astratto alla formula il concetto risulta essere molto chiaro. Prendiamo l'esempio di Bernard Stiegler, il quale coglie nella *tecnica* il carattere specifico – a livello ontologico e cronologico – dell'umano. Stiegler vede nell'umano un animale la cui vita biologica è, per definizione, condizionata dalla tecnica e dalle sue evoluzioni. Pertanto, si può dire che «la tecnica, che per l'essere umano si dà sempre in quanto *protesi* […] sia un *acquisito*, consista in un'acquisizione culturale, dataci tramite le mediazioni storico-concrete che gli uomini hanno messo in atto nel corso del loro cammino evolutivo. Essa, però, al contempo, è anche, sempre, un *a priori*: ci è data, nasciamo immersi in essa, ed essa muta la nostra percezione di noi stessi e della realtà che ci circonda» (pp. 37-38).

Movimento dialettico, questo, che ritroviamo nelle riflessioni di Thomas Macho a proposito di un soggetto umano pre-condizionato, a partire addirittura dalla sua fase embrionale, da realtà mediali, stati dell'esistenza immersivi, ambientali, coestensivi e avvolgenti (p. 46), i quali si ripresentano sotto molteplici forme nel corso della sua vita e determinano le sue relazioni sia con la comunità di appartenenza sia con il proprio solipsismo. Al punto che, come dimostrano le varie evoluzioni della cultura digitale, «il rapporto della soggettività a se stessa è necessariamente un rapporto mediato dalla strumentalità tecnica: non esiste soggetto naturale, soggetto umano senza strumento. Persino l'autopercezione originaria e la solitudine sono mediate dal supporto tecnico» (p. 55). E ciò è dovuto a condizioni ataviche che fanno parte dello stesso modo di essere dell'uomo.

Il problema maggiore è capire in che modo varcare definitivamente la soglia del postumanesimo. O dentro o fuori, il dilemma che accomuna chi si trova tanto dinanzi alla porta della Legge kafkiana quanto alla porta del club techno underground tedesco *Berghain* di Berlino (pp. 105-109). Penetrando all'interno delle narrazioni immaginifiche, distopiche o semplicemente pessimistiche di Dick, Houellebecq e compagnia, Lucci fa emergere – in modo chiaro, originale e suggestivo – i contrasti tra biologico e tecnologico, così come li abbiamo conosciuti fino ad oggi, la dialettica tra il 'mondo senza uomo' e 'l'uomo senza mondo', derivante dalla schizofrenia con cui finora abbiamo concepito e pensato tutto ciò che umano non è (dal tecnologico all'animale non umano).

Alla fine, quando discutiamo di 'umano' e 'post-umano', i due elementi che costituiscono il testo di Lucci, forse dobbiamo semplicemente ricordarci che, proprio per la struttura tecnica e mediologica che ci contraddistingue ontologicamente, al massimo possiamo lasciarci alle spalle i pregiudizi isolazionistici e riscoprire la nostra autentica 'natura' (*argh*) in quel campo aperto in cui siamo collocati insieme a tutto ciò che umano non è. «Ciò che è tecnico è naturale e ciò che è naturale è tecnico» (p. 160). Amen.

Recensione

I. Pelgreffi, *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*

Galaad Edizioni 2015

Marco Maurizi

È noto come la fortuna di Derrida nel mondo anglosassone sia cominciata nei dipartimenti di Letteratura e come il filosofo franco-algerino abbia conseguentemente faticato a farsi accettare come pensatore di rilievo nell'ambito ristretto della filosofia accademica. Troppo 'letteraria', troppo idiosincratica quella prosa per poter ammettere che essa potesse avere qualcosa di serio da dire nella sfera del concetto. Seppure la fortuna accademica di Derrida abbia successivamente smentito quella tesi perentoria, uno dei non piccoli meriti del saggio di Igor Pelgreffi è quello di mostrare filosoficamente quanto essa poggiasse su falsi presupposti. Quanto, cioè, non solo l'opposizione tra filosofico e letterario è *filosoficamente* insostenibile, ma addirittura quanto la dimensione letteraria, nella sua forma apparentemente più distante dal concetto, finisca per metterne in questione l'autonomia sovrana collocandosi nel centro della problematica filosofica stessa (p. 31). *La scrittura dell'autos*, infatti, affronta in modo avvincente il tema dell'autobiografia nel pensiero di Derrida mostrandone tutta la valenza teoretica. In realtà quest'opposizione – se si vuole, questa aporia – giace nel fondo stesso del pensiero occidentale, a partire dal produttivo contrasto tra *mythos* e *logos* fino all'anatema husserliano 'qui non si raccontano storie!' che doveva sottrarre il tema della genesi delle strutture di senso allo scorrere del tempo e dell'esperienza empirici. L'idea che sussista una relazione oppositiva, se non un'inimicizia almeno un problematico rapporto, tra il biografico e teoretico è dunque nodo che attraversa alcuni dei luoghi fondamentali della storia della filosofia. La ricerca di Igor Pelgreffi prende così di mira la riflessione autobiografica di Derrida per mettere a fuoco il rapporto tra vita e scrittura, intendendo quest'ultimo termine a partire dalla torsione radicale ad esso impressa nel pensiero derridiano. Il pensiero di Derrida esplora la possibilità inscindibilmente esistenziale e teorica di raccontare qualcosa che assomiglierebbe alla verità del *bios*, nel senso di un 'rendere ragione' di esso. A tale fine, scrive Pelgreffi, è necessario determinare e mettere in pratica strategie, percorsi di ripensamento e di smarcamento che costitutivamente eludano o facciano saltare alcuni dei presupposti secolari della filosofia; seppure questo compito, secondo l'autore, «resterà uno dei nodi irrisol-

ti della riflessione di Derrida» (p. 154).
La lettura operata da Pelgreffi è avvincente e convincente perché segue le tracce del tema auto-biografico nel *corpus* delle opere derridiane, senza rinunciare ad un fruttuoso confronto con altri pensatori direttamente o indirettamente implicati nel crocevia di domande radicali poste da Derrida (da Merleau-Ponty a Nancy, da Sloterdijk a Žižek, solo per citarne alcuni): ne risulta non solo un arricchimento della prospettiva ermeneutica dell'autore in oggetto, ma la messa a punto di un dispositivo teorico in grado di porre l'autobiografico al centro di una riconsiderazione del senso stesso del fare-filosofia (laddove questo stesso 'centro', come vedremo, affrontando la questione dell'*autos* risulta imprendibile, decentrato rispetto a se stesso). Scrivere *della* o *sulla* o *la* propria 'vita' implica infatti una serie di contraddizioni e aporie su cui Derrida ha lavorato a lungo e costantemente ed è con grande maestria che Pelgreffi riesce ad inseguire questo filo rosso della riflessione derridiana attraverso opere di tenore diverso (maggiori, minori, interviste e scritti d'occasione) riuscendo a offrirne una sintesi convincente che, se da un lato non rinuncia a una rigorosa traduzione nel linguaggio derridiano, dall'altro ne fornisce una interpretazione originale. Fin dalle prime pagine, nel capitolo *L'autobiografia come problema* (pp. 11-54), Pelgreffi affronta il meccanismo teorico che è nascosto dietro le pieghe dell'atto di scrivere *di sé* o *su di sé*, gesto che appare subito di fatto indistinguibile da quello di scrivere *sé* (pp. 29 e sgg.). Questa indecidibilità dell'autobiografico si manifesta non appena si scavi al di sotto della sua apparente ovvietà. L'atto stesso con cui si inizia o conclude un'autobiografia sembra infatti alludere ad una cesura che si produce nel flusso temporale della propria esistenza; quasi che il gesto sovrano con cui si decide di scrivere su di sé debba sintetizzare o capitalizzare quel tempo trascorso per ricondurlo ad una qualche forma di unità retroattiva, o piuttosto assorbirlo in un presente che sarebbe il suo punto culminante per lanciarlo oltre la sfera della presenza verso una posterità propria o altrui idealmente sottratta alla caducità e alla morte. Come se quel presente occhio da cui emerge e in cui si valorizza il passato potesse essere a disposizione di quella presenza senza per ciò stesso invece trovarvi la propria fine, dunque anche la propria morte in quanto esperienza 'vissuta'. Il tempo stesso dell'atto autobiografico sembra così sottrarsi alla tirannia del tempo, porsi come momento *ex-statico* dell'esistenza di cui parla, ma proprio in questo trova la propria impossibilità, in quanto si cancella dall'oggetto della sua stessa descrizione: dunque, inversamente a quanto appena osservato, nel gesto autobiografico proprio ciò che è non-vita sembra in grado di de-scrivere la vita. Attraversa così la scrittura anche il tema della *morte*, ripreso e rilanciato da Derrida, come noto, a partire dalla riflessione sulla *presenza* e la *temporalità*, seppure ben oltre l'orizzonte fenomenologico che pure ne aveva battezzato i natali. Morte, dunque, come ciò che traluce nel rapporto riflessivo del soggetto impegnato nella scrittura di sé, ma anche, più in generale, sfondo della paradossale presenza del vivente a se stesso, una presenza sempre mancata e mancante, abitata da un estraneità che non può scrollarsi di dosso: con lo stesso atto con cui essa cerca infatti di assicurarsi nel presente, non può che vivere que-

st ultimo nella forma di un costante sfuggire ad una presa piena, intensa, circoscritta. Questo altro-dalla-vita, altro-dalla-presenza, altro-dal-presente è la morte che si presentifica, appunto, nell'assenza che da sempre e immancabilmente accompagna lo sguardo stesso del vivente, tanto più quanto quest'ultimo si volge verso se stesso nel gesto autobiografico. Da ciò deriva il carattere di 'dilazione' della morte cui Derrida talvolta avvicina l'atto della scrittura autobiografica.
Non solo, tuttavia, l'atto autobiografico è così messo in questione *a parte objecti*, esso appare abissale anche e soprattutto *a parte subjecti*. Chi è, infatti, il soggetto dell'autobiografia? A chi appartiene il gesto dello scrivere la propria vita? Cosa lo autorizza? Come si costituisce? Come esce esso stesso trasformato dal gesto della scrittura posto che tale gesto non è qualcosa che possa sovrapporsi esternamente alla vita ma un momento essenziale di essa? Chi è, in sostanza, l'*autos* cui fa riferimento il termine stesso auto-biografia? Pelgreffi è molto abile nel mostrare come la scrittura del soggetto possa prodursi a partire dal modo in cui la decostruzione derridiana smonta l'apparente unicità/univocità, centralità, identità del soggetto, ciò che fa sì che anche l'atto autobiografico finisca per prodursi al di là dell'intenzione di un io cosciente. D'altro canto, come vedremo, è la stessa scena della scrittura autobiografica a gettare luce sul gesto decostruttivo («il soggetto-decostruente risulta preso nel campo magnetico decostruttivo. In questo modo, il soggetto diviene soggetto-decostruito», p. 48). Si tratta infatti di svelare il ruolo giocato dall'*autos* impegnato nella scrittura di sé medesimo nel movimento generale della decostruzione.
Lo stesso segno *autos* (in termini diversi come «automatico, autonomia, autismo, autocritica, autoimmunità, autodeterminazione, autoerotismo», p. 112) indica questa vertigine produttiva, dal punto di vista del linguaggio: esso cessa, da un lato, di 'essere segno' e, dall'altro, si 'auto-significa'. «*Autos*», osserva Pelgreffi, «significa se stesso, e apre un buco nel *logos* [...] che lavora il *logos*, una fenditura che morfologicamente (prima ancora che concettualmente) differenzia e articola se stessa» (p. 113). Ineludibile a questo riguardo una riflessione del nesso tra *autos* e *spettralità* (pp. 66-73) e tra *autos* ed *automatismo* (pp. 119-125). Il tema dello spettro in Derrida, come noto, allude infatti proprio all'idea di un'identità che si manca nel ritorno a sé, che esiste, per così dire, come sganciata da un corpo cui pure ossessivamente e ricorsivamente torna. In questa torsione il fantasmatico e il reale, l'illusione/apparenza e l'esistenza perdono la propria rigidezza e tornano a interrogarsi reciprocamente in modo inquietante. «Il valore filosofico dello spettrale è quello di essere una meta-categoria dotata di specifica unità, proprio per la sua capacità di pre-vedere un rapporto di implicazione reciproca fra la virtualizzazione del reale e la (ri)attualizzazione del virtuale» (p. 73). Non si darebbe un io narrante dal quale e verso il quale si compirebbe dunque il movimento della scrittura del sé, bensì una circolarità di tipo diverso, imperniata su un'assenza e su un'ossessiva ricerca che tanto più sfugge quanto più la mano tenta di afferrarne il bandolo stringendo la penna che dovrebbe sagomarne i contorni e che invece non può fare altro che tracciarne il lascito.
Nel capitolo *La questione dell'Autos* (pp. 110-127), Pelgreffi sviluppa appunto

il tema dell'auto-riferimento come ineludibile concetto limite di ogni pensiero del vivente, centro organizzatore di un'esperienza che si cancella nell'atto stesso in cui si annuncia. La decostruzione dell'*autos*, la critica all'identità carno-fallogocentrica proposta da Derrida in innumerevoli testi, è l'architrave della decostruzione stessa. La messa in questione del soggetto in quanto auto-centrato, auto-normativo, identitario e chiuso in se stesso, non produce, di contro, una mera dispersione, una deriva in cui non si darebbe più soggettività, io, coscienza di sé ecc. Piuttosto, l'*autos* opera come una sorta di auto-sottrazione generativa, uno smarcarsi da un centro costitutivamente assente, un differire che produce lillusione identitaria del sé, la medesimezza allucinatoria di cui è testimone la storia della metafisica della presenza. Ecco perché uno dei molteplici piani in cui si articola il concetto di scrittura è sicuramente quello dell'eterografia, ovvero il fatto che la scrittura del 'sé' non si produce in un'autosufficienza, in una autoreferenzialità pura, bensì è costitutivamente estroflessa, aperta all'altro («il *me* (*moi*) non esiste, è dato nella scrittura dall'altro», p.129): l'altro come tale ma anche l'altro come me rispetto a me stesso, dunque in entrambi i casi un altro che è già sempre altro-in-me, differenza che differisce e salda gli estremi del suo differimento in un gesto che è inevitabilmente proprio ed estraneo, diretto verso l'esterno e verso l'interno. Si tratta dunque di intendere rigorosamente *l'auto-biografia come etero-grafia* (p. 64). In questo quadro rientrano le interessanti considerazioni di Pelgreffi su *autos* e automatismo, laddove il tema dell'*autos* viene ancorato alla dimensione del pre-soggettivo, del corpo, del corpo che si fa idioma o «stile» (pp. 122-123). Qualcosa nell'*autos*, nel punto più elevato dell'identificazione a se stesso muove a partire da ciò che non è invece esito di un volontarismo, bensì prodotto di un non-mio, di ciò che 'si muove da sé', senza il quale non ci sarebbe alcun movimento della e nella coscienza e che, pure, proprio per questo non è da quest'ultima assimilabile. Anzi le resiste, ontologicamente, psicologicamente e psicoanaliticamente (da qui la centralità per comprendere alcune movenze del pensiero derridiano, dell'automatismo, del surrealismo ecc.). Come in altri luoghi del pensiero di Derrida, anche qui l'opposizione tra «caso e necessità» salta, per essere ristrutturata e permettere così di pensare niente meno che «la spinta interna della vita» (p. 124).

È a partire da questi nodi che Pelgreffi pone la questione del rapporto vertiginoso tra scrittura e concetto (pp. 128-146 e pp. 325-348). Si tratta del «punto cieco della scrittura» (p. 81), del rapporto imprendibile tra *segno, corpo e produzione di senso*. In questo punto avviene ciò che Pelgreffi chiama «autoneutralizzazione del concetto nel paradigma decostruttivo» (p. 147), ovvero il fatto che la scrittura autobiografica si esercita sempre, in Derrida, a partire da qualcosa che ha la forma dell'irruzione, della rottura, del trauma, cioè del non-prevedibile, del non-calcolabile, del non-assimilabile. Ciò non va semplicemente ricondotto all'esperienza infantile algerina di Derrida, alla persecuzione razziale ecc. Poiché – questa la posta in gioco della tesi di Pelgreffi – qualcosa di analogo sarebbe alla base di ogni possibile rapporto che l'*autos* intrattiene con la scrittura del *bios*. Che sia insomma sempre all'opera nella scrittura autobiografica un'incapacità

di dire che fa tutt'uno con l'esigenza di esprimere, un oscuro resto con cui fare i conti, un segreto che resiste alla propria esposizione.
Il testo di Pelgreffi segue da vicino il modo in cui questa genesi empirica (un Derrida che «tenta quindi di razionalizzare, rischiarando l'opacità di questa ferita senza fondo la quale, tuttavia, preforma gli spazi teorici e quelli esistenziali», p. 152) si traduce non solo in genesi trascendentale, ma finisce per sovvertire e mettere in discussione questo rapporto. Pelgreffi sottolinea così, a nostro modo di vedere in modo esemplare, l'ineludibile aspetto 'esistenziale' della riflessione derridiana, termine che qui va ovviamente inteso nel senso ampio, ma forse più cogente, di pensiero che ruota attorno al problema tra singolarità e universalità, trascendentale ed empirico tra l'irripetibilità dell'evento di cui si sostanzia l'esistenza e le strutture di senso che, nonostante tutto, il pensiero deve inseguire nel momento in cui cerca di elevarla a livello del concetto. Nello specifico derridiano, questo volgersi del pensiero verso la singolarità, che non può mai essere se non 'mia', assume appunto i tratti di un'irruzione dell'autobiografico nella sfera dell'astrazione teorica secondo una modalità che, ovviamente, cambia entrambi i termini della relazione. Non c'è autobiografia che non sia teoria e non c'è teoria che possa prescindere dal dato biografico (in tal senso, ogni scrittura, perfino la più cristallina e sublimata non può sottrarsi alla spinta centripeta e organizzatrice dell'autobiografismo). Con l'ulteriore portato vertiginoso per cui lo stesso Derrida nel mentre scrive del rapporto aporetico tra il sé e l'autobiografico autobiografizza se stesso e lascia traccia di questo corpo a corpo nel corpo del proprio testo (pp. 39-40).
Pelgreffi porta così il lettore al centro della problematica autobiografica di Derrida, mostrando anche perché, nonostante i numerosissimi accenni autobiografici nell opera del filosofo franco-algerino, egli non pensò mai di scrivere una vera e propria 'storia della sua vita'. Si sarebbe trattato, come ognun vede, di un gesto estrinseco e forzato, ancorché arrogante: la pretesa di un gesto di scrittura che possa sottrarsi alla deriva cui Derrida stesso consegna la falsa opposizione tra scrittura e auto-scrittura del *bios*. Non solo ogni pensiero è scrittura e, in quanto tale, consegnato alla dinamica segreta dell'auto-biografico, ma lo stesso auto-biografismo, tanto più si eleva alla forma esplicita della scrittura di sé, tanto più ricade invece nella necessità di essere *nient'altro che scrittura*.
Pelgreffi sottolinea bene, ad es., come l'esperienza biografica sia centrale nel periodo di formazione di Derrida, come si riverberi nelle prime opere e finisca per costituire lo sfondo costante a partire dal quale soltanto sono comprensibili anche le successive teorizzazioni della 'scrittura del vivente'. La narrazione dell'io, la scrittura cosiddetta 'in prima persona', si afferma così nelle opere di Derrida progressivamente come una sorta di metodo di lavoro che giunge a configurarsi come *messa in opera* della scrittura e *disvelamento* della stessa a partire dal tema del *corpo*. Viene qui richiamata espressamente da Pelgreffi la metafora della scrittura come 'baco da seta', sorta di secrezione in cui il confine tra il corpo e il luogo che questo corpo abita si fa sfuggente, aprendosi alla pratica di un paradossale nomadismo interiore. Nell'attività incessante di produzione della scrittura è così

il sé, il centro paradossalmente decentrato dell'*autos*, a mettere in opera uno scavo interiore i cui i detriti si ammassano per così dire ai margini e nella cui azione di svuotamento ed espulsione consiste il vero e proprio atto di metter*si* in opera. Attraversando così il corpus teorico-autobiografico delle opere derridiane, Pelgreffi riesce a costruire una teoria/pratica dell'autobiografia che sembra dipanarsi attorno a tutti i temi centrali del pensiero del pensatore franco-algerino: dalla scrittura al corpo, dall'alterità alla morte, passando per i temi della spettralità, della sopravvivenza e della finzionalità. Il concetto stesso di 'decostruzione' è qui chiamato in causa e al tempo stesso illuminato come dall'interno a partire dall'indagine di Pelgreffi sull'autobiografico, mostrando, se ce ne fosse ancora bisogno, che nello stesso sistema/anti-sistema di pensiero derridiano non c'è centro che non trovi una profonda corrispondenza in altri possibili 'nuclei' teorici.
Pelgreffi parla infatti, da un lato, del soggetto come «effetto [...] di un campo grafico» (p. 58). Dall'altro, sottolinea il fatto che «Derrida inquadr[i] il *bios* come valore relativo e differenziale, come segno e non come espressione diretta del *Leben*» (p. 90). Piuttosto, «la vita scrive la propria trama come un'orditura di rinvii» (p. 117), «è assimilabile a un reticolo di tracciati biografici e grafismi che operano sulla costruzione di senso» (p. 104). La decostruzione, se è allora qualcosa, non è certo un insieme di dottrine, né un metodo, in senso classico, ma eccede la distinzione tra forma e contenuto del pensiero, laddove allude ad un gesto di scrittura/riscrittura che ha come oggetto se stesso, nella misura in cui la stessa vita sembra assumere i tratti della scrittura/riscrittura di sé. È a partire da tale vertiginosa intuizione teorica che si potrebbe intendere il pensiero di Derrida come esercizio radicale di autobiografia (laddove, come detto, i temi dell'*autos* e del *graphein* riverberano dei nodi concettuali affini/opposti dell'alterità, del *seme*/*soma*, della morte e della spettralità) che si fa pratica consapevole di quell'eccesso o instabilità nei rapporti tra biografico e teorico di cui si è detto. Una scrittura che mette alla prova e (de)contestualizza i margini attraverso cui la filosofia da sempre si costituisce come pratica razionale a partire dall'opposizione tra intellegibile ed empirico, conscio e inconscio, sonno e veglia. Nel labirinto della prosa derridiana, nascosto come un Minotauro, si evidenzierebbe come l'elemento del desiderio si annodi alla scrittura fin nel suo punto sorgivo, ovvero già a partire dal corpo, in quella zona liminare che precede l onirico e ancora di più il razionale, dunque da ciò che ontologicamente avanza in un impensabile prima rispetto al soggetto.
L'ultimo importante capitolo del libro (pp. 451 e sgg.) tira le somme del discorso proposto da Pelgreffi e configura la proposta ermeneutica forte della sua interpretazione di Derrida. Se l'alternativa da cui siamo partiti tra teoresi filosofica come elemento trascendente la singolarità e autobiografismo come atto documentale-empirico interno al mondo-della-vita non deve avere l'ultima parola, il discorso derridiano sembra collocarsi in una terza dimensione che ovviamente non costituisce una ulteriorità rispetto a questi ma il luogo impossibile del loro reciproco inveramento. Essa si collocherebbe nella zona di confine tra l'auto-prodursi dell'*eidos* filosofico e la datità documentale che si sedimenta a

partire da e nel quotidiano, l'auto-etero-generarsi dell'*io* 'vivente', il *chi* sotteso alla scrittura del sé, la *firma* che getta il proprio tracciato nell'essere-nel-mondo. Si tratta di una dimensione che costitutivamente sfugge ad ogni ontologia e che pure, secondo l'autore, è il necessario presupposto o supplemento di ogni ontologia. La scrittura è, in tal senso, sempre scrittura dell'*autos*, cioè di ciò che si sottrae alla presa definitoria del *logos*, seppure viva come *logos* incarnato negli effetti generativi che strutturano l'esperienza dell'umano. È il tema del 'darsi da sé' che appare connaturato all'*autos* (p. 404). Esso è ciò che *traccia il segno* ma è a sua volta sempre *anche segno*, auto-significazione che proietta la propria alterità con il gesto stesso attraverso cui si scrive, si inscrive e si circoscrive (da qui il lessico familiare derridiano che ruota attorno alle tematiche della circonfessione/confessione/circoncisione). Il movimento dell'auto-significazione sposta così il peso del segno verso l'interno, fa del segno la significazione di un medesimo che tuttavia, ecco il salto speculativo derridiano, non si dà mai nella forma di una medesimezza statica, di un'identità fissa. Questo segno che si produce nel movimento ricorsivo dell'*autos* rappresenta dunque al tempo stesso un segno-limite, il margine stesso del segno, il confine al di là del quale il segno si instaura nella sua datità oggettiva, documentale, sottraendosi, apparentemente al regime paradossale che lo istituisce. Ed è nel linguaggio che si annuncia dunque questa sorgente 'automatica', anteriore ad ogni dimensione propriamente simbolica, su cui si innestano le forme aurorali della soggettività, dell'io, del 'chi' e il movimento stesso del vivente che giunge a pensarsi 'come tale', solo perché si trova già da sempre scritto 'come altro'.

Recensione

R. Gruisin (ed.), *Anthropocene Feminism. Between human/non-human valorization and the notion of difference*

University of Minnesota Press 2017

Mariaenrica Giannuzzi

This recent anthology *Anthropocene Feminism* commits itself to «an experiment in collective theorizing» in liaise with Anglophone feminist voices around this eco-political controversy.

The anthology consists of eight contributions, an introduction and a conversation. Its project was established in the fall 2013 with Rebekah Sheldon, Emily Clark and Dehlia Hannah (Arizona University, Synthesis Center – who is here in conversation with artist *Natalie Jeremijenko's New Experimentalism*) while designing the 2014 annual spring conference at the Center for 21st Century Studies (C21) University of Winsconsin-Milwaukee – which then Gruisin directed. The anthology displays well-known names together with names that may sound less popular, those latter being an opportunity to get to know the landscape of feminist materialism 'in America'. Most of the scholars in this collection, in fact, have variously worked on the historico-natural composition of bodies in philosophy, literature and science. So, the landscape is flourishing. And its most general continuity is challenging Foucauldian biopolitics with the urge to tell how to act differently and how the scale of difference appears.

Geologist Jill Schneiderman originally illustrates a story of the controversial epoch in the eighth essay *The Anthropocene Controversy*. Schneiderman pushes back its theoretical outset in order to connect with an analogous example, The Great Devonian Controversy in the 1830s (pp. 169-196). What was then at stake was the semantic coal-bearing layer named after Devon, England (where rocks from this economically significant time between 416 and 358 millions years ago in the Paleozoic era were first studied), after Welsh tribes, or after a toponomy which belonged to the Roman Empire, i.e., the Cambrian, a classical name for Wales, or those Ordovician and Silurian, named after Welsh tribes (p. 173). Recalling Sandra Harding's empiricism and Londa Schiebinger's history of

science, Schneiderman argues how «names given to all episodes of geologic time are based on social decisions» (p. 175) hence those decisions are gendered – like Linneus' decision of naming «warm-blooded, hairy animals, Mammalia, even though *mammae* are not a pronounced unifying characteristic of this group […]. Milk-producing *mammae* function only on half of these animals (the females), and only then for part of the time when they are lactating» (pp. 172-175).

More than accepting an order of things that would have featured a human group with hair, three ear bones or a four chambered heart in continuity with ungulates, sloths, bats, sea cows and apes, all sharing the same characteristics, this reduction of human species to female features, and the female function to motherhood, of course, «underscored eighteenth-century women's position as nurturing caretakers» (*Ibid.*). Why did Linneus not choose then 'Pilosa' (the hairy one) or 'Aurecaviga' (the hollow-eared ones)? Schneiderman uses Schiebiger's feminist study *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science* to envision those cultural forces and pressing political trends, which molded Linneus' view of nature as well as the present controversy (*Ibid.*).

A conflict of names has been forecasted, in fact, in two counterfactual proposals to the category of Anthropocene: *Capitalocene*, used, among others, by Rosi Braidotti – referring to informational data of biocapital – and Donna Haraway's *Chuthlucene*, which addresses a technological collective unconscious, more than a geologic epoch. The conflict of names thus reveals a set of pressing cultural and political trends that compete both for defining scientific objects and for defining universal history, after the globalist enthusiasm of the Nineties.

If in her study on *mammalia* Schiebiger proved a spontaneous ethico-political process of naming otherness, newness, unknown and hypothesis, more after difference (and sexual difference as an *icon*), then after identity, the question of gender within the Anthropocene controversy remains thus the question of feminism in relation to geologic time. How can we understand the personal (a political singularity or a social self which is 'more than one') on a geologic time scale? And which are political implications of such a move? Beyond the battlefield of names, moving from a gendered history of names to further philosophical contributions means to reexamine the complex of time and difference.

The collection presents contributors who may be already well known to a feminist European audience, because of some engagement with Spinozian feminist new-materialism – such as the matriarch of Utrecht Rosi Braidotti; or Elizabeth Povinelli, who published her reflections on abandonment as one of the main strategies in the financialization of economics and, more recently, her proposed hermeneutic tactics for *trumpism* in e-flux magazine (E. Povinelli, *Geontologies: The Figures and the Tactics*, in «e-flux Journal» http://www.e-flux.com/journal/78/81514/geontologies-the-figures-and-the-tactics/). Braidotti and Povinelli are both present here with essays in the shape of statements. The first delivers *Four Thesis on Post-Human Feminism*, the second designs *The Three Figures of Geontology* which are the desert, the animist and the terrorist.

Far from relying on conceptual characters, authors who will explicitly pose the task of difference in the anthology are Claire Colebrook in *We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counterfactual* and Lynne Huffer in *Foucault's Fossils: Life Itself and the Return to Nature in Feminist Philosophy*. Colebrook's essay opens the collection, it is frequently quoted in other essays within the anthology, and she often leads the reader to exercises in counterfactual:

1. What *is* different about the era of the Anthropocene—anthropogenic climate change on a massive industrialized scale—is not that a stable nature has been disturbed but that humans have increasingly stabilized nature to a mechanized and rigid timetable of production (pp. 1-20).

The political implication of this counterfactual is to understand fear as a matter of agency, and this is a fear that may justify further massive mechanical control of human/non-human interactions. Hence, the second exercise:

2. The same technological-industrial complex developed in a way that drew on a renewable resource that did not pollute the atmosphere (*Ibid.*).

This position does not imply rejecting facts, it creates a space of emergence for those technologies competing «for the point at which differences make a difference» (p. 14). If non-polluting technologies may have existed, they will exist at turning points of current technological processes.

In support of this counterfactual Myra Hird and Alexander Zahara offer a 'very' factual field-study in *The Arctic Wastes*, claiming how before colonization Inuit would have never been a factor of anthropogenic destruction of ecosystems, because of their semi-nomadic organization. The conclusion is of great interest: claiming the inescapability of a technological-industrial complex, namely an Anthropocene, means to declare the inescapability of a colonial and settled organization as well, in other words, its naturalization.

Another field-study in the collection is *Gender Abolition and Ecotone War* by Joshua Clover and Juliana Spahr. Despite the title, this study claims the abolition of the Anthropocene as *unicum* in geological history, since «we find ourselves now in what is not *similar* but the *same* crisis of accumulation that arises in the 1960s and it is often assigned to the global collapse of profitability in 1973, its underlying volatility never having been resolved» (p. 153). The actual crisis of capital is not different from its systemic crises, but what normally differs *for capital* is the gender function: «Gender functions *for capital* not as difference but as differential, as a socially arbitrated and ideologically naturalized gap in wage levels across which surplus value flows» (*Ibid.*). Scales of human/non-human valorization is where feminist materialism takes place, in its strategies of denaturalization and renaturalization. This form of materialism is a trend in a philosophy, which often does not pursue critique, but an immanent ontology of the living. According to Lynne Huffer, for instance, the trend does not pursue a symbolic revivification of matter, as it seems to happen in an opposite, but contiguous trend of feminist eco-politics, that of vital materialism, i.e., Jane

Bennett, Elizabeth Grosz (pp. 65-88). Whereby Stacy Alaimo in *Your Shell on Acid: Material Immersion, Anthropocene Dissolves* focuses on the critique of a (petrographic) technology which is hegemonic in the Anthropocene discourse (which has been described in the third issue of this journal in 2016 as well), Lynne Huffer displaces the Foucauldian question of technology in the post-Foucauldian, or, better, late-Foucauldian sense of «problematizing 'life itself' as the metaphysical ground of our ethics» (p. 67).

This theoretical move involves another level of comparison: observing what a feminist mode of existence adds to techno-normative discourses. Techno-normativism is addressed in this collection since the very beginning, since Braidotti's essay *Four Thesis on Post-Human Feminism*, which echoed Chakrabarty's writing on post-colonial history *The Climate of History: Four Thesis*. If a feminist Anthropocene will ever exist it has to be a political re-organization of our *milieu* toward immanence, more than a project of geoengineering. And if this *milieu* is made of 'studies' – queer science studies, animal studies, biomedical informational science etc. – all those analyzing embodied human flesh, than «vital materialist feminism should strike an alliance with extended mind theories and distributed cognition models inspired by Spinoza and with qualitative neurophilosophies» (p. 33). According to Braidotti, in order to combine the decline of anthropocentrism with issues of social justice, it is important not to work completely within the social constructivism method rather to «emphasize process ontologies that reconceptualize the connection to the nonhuman, vital forces, that is, *zoe*» (*Ibid.*). In the words Huffer uses for the Foucauldian dream of revitalizing the deaths in graves that are archives of intensity, *zoe* might well be defined as that pleasure drive which motivates sexual subjects to play our games of truth in biopower (p. 84).

A certain distance from the post-human predicament can be detected instead by Alaimo's *Shell on acid*. For Alaimo, as well as for Colebrook, the feminist move, more than a process of relational connections, is asking who is the subject of geological history, and why it corresponds to an imaginary of mastering death. In this turn she proposes to dis-identify from Chakrabarty's imaginary of «abstract force», or from the geological phantom of a pure earth (p. 105). The opposite of abstraction and purity, again, is defining a scale of difference, out of continuous political indifference. Consequently, identifications would be more smartly assumed with an oceanographic more than petrographic perspective, whereby the consumption of life results from a cycle of superficial sedimentation and zones of invisibility. Along this line of difference we can situate an interrupted «logic of resemblance»: Huffer's account of what fossils do adumbrates how «the mad logic of resemblance of a fossil record that proleptically tracks life's extinction ruptures the grid that make us – and life itself – intelligible» (p. 85).

The inhuman art of fossils, «a lithic conviviality», orients philosophical reflection from Colebrook's «matters of concern» to a material accountability of language, which is firstly rooted in the greatest pleasure, a «pleasure for the truth of pleasure». In Huffer's homage to *Foucault's Fossils* the 'stuff' (*matière*) of

feminist ethical thinking turns to be a work at intensification. It is not a drive from death to life what moves a desire for ethics, but «something other than human». Like an archive of pleasures.

Nota

Su La decisione del desiderio, *di Silvia Lippi*

Mimesis 2016

Il tema del desiderio è al cuore della riflessione di Jacques Lacan. Il che spiega anche il fiorire continuo di scritture sull'argomento, anche in Italia e negli ultimi tempi[1]. C'è chi è attratto in particolare dal desiderio che decide, imponendo la propria potenza inesausta; chi dall'impianto teoretico di ascendenze hegelo-kojèviane, per cui non c'è altro desiderio se non il desiderio dell'Altro; chi invece valorizza la fase finale del pensiero lacaniano, nel quale si sconterebbe una qualche eclissi del desiderare stesso, di contro ad un rafforzarsi dell'attenzione per il godimento Uno. Un qualche distacco dall'incandescenza della materia lacaniana del desiderio mi motiva ancor più a dire qualcosa su questo bel libro. Con il quale Silvia Lippi riesce davvero a mostrare che il desiderio – per Lacan - consiste innanzitutto nel desiderare di sapere di più sul desiderio. E c'è da sforzarsi, perché è un oggetto cangiante, sfuggente e contraddittorio. Forse il grande merito di Lacan, probabilmente la sua intuizione maggiore al riguardo, consiste proprio nell'averne compreso e restituito il carattere proteiforme. Per cui, piuttosto che parlare di una prima teoria lacaniana del desiderio, e poi di una seconda più tarda e più orientata alla *jouissance*, potrebbe rivelarsi più utile raccogliere insieme le sue diverse inflessioni: non tanto per provare a trovarne la quadra, ma per capire come possano convivere l'una accanto alle altre. Come se Lacan stesso avesse invitato a pensare il desiderio rigorosamente e insieme però liberamente, dipanandone e poi riannodandone più volte i diversi aspetti. Per cui, per esempio, è finito, rigido, inflessibile e però è anche infinito, aperto sull'illimitatezza – un orcio forato, con la bella espressione che Silvia Lippi riprende dal *Gorgia* di Platone. Aporetico quindi, e tuttavia figlio e fratello di *poros* che non è solo indigenza, ma anche rotta, itinerario, modo per. Tenendo

[1] Solo tra i contributi italiani, per esempio, M. Recalcati, *Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Milano 2016, A. Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Teramo 2016, F. Leoni, *Jacques Lacan. L'economia dell'assoluto*, Salerno 2016, F. Milazzo, *Senso e godimento*, Teramo 2017). Ne approfitto per accennare ad una particolarità di questo volume, propria dei libri belli: spesso le note illuminano come e più del testo stesso. Un esempio? A pagina 46, fine della nota 28: «Se è possibile dire, parafrasando Socrate, che la filosofia insegni ad accettare la morte, la psicoanalisi rivela una tecnica che può portare il soggetto ad accettare la vita (e a goderne, secondo l'auspicio di Freud)». Bellissimo, icastico e utile.

da conto il suo non aver oggetto, perché lo ha da sempre smarrito, e insieme invece la sua relazione con l'oggetto, per il tramite della pulsione. Per cui, in una relazione tutta da pensare, chissà che il desiderio non possa esser vissuto, per un verso, come limite al godimento, e per un altro già come godimento proprio in quanto desiderio, secondo una logica che in effetti non potremmo che definire paradossale. Un desiderio che ci apre ed al contempo ci chiude la porta al godimento.

Il volume appare come fosse costituito da due parti. Nella prima sezione, anche chi conosce poco gli scritti di Lacan trova un sussidio prezioso. Vi si legge del debito nei confronti di Freud e di Sartre, delle assonanze con Lévinas e Spinoza. Ma soprattutto si chiarisce fin dalle prime pagine che, trattando del desiderio, ne parliamo. Il primo che emerge è il suo rapporto con la parola. Relazione che lo stravolge necessariamente. Poi, parlandone, non parliamo tout court di piacere. Se – appunto con Spinoza – ci spingessimo a dire che desiderare è l'essenza dell'uomo (o la verità del soggetto, direbbe Lacan), non potremmo mai sottintendere con questo che la nostra essenza generica è il piacere. Del rapporto col godimento, certo, si deve dire. Ma è un rapporto che col piacere non ha molto a che fare. Cosa dunque desideriamo allora, se non il piacere? L'autrice ricorda con assoluta appropriatezza il morso feroce e ostinato della pulsione di morte, la forza mortifera che pure è lì, nell'origine stessa del desiderio umano. E che si perpetua, se è vero che vi è perfetta equivalenza tra morte e godimento, dal momento che possiamo considerare la morte come la definitiva soddisfazione del desiderio. Il tono del libro – nella prima parte almeno – è serenamente melanconico. Il desiderio, se non lo si fosse ancora compreso, è nozione che ha a che fare col finito, più ancora che con l'illimitato. Soccorrono le occorrenze e le etimologie classiche del termine, per cui desiderando si è già su un piano diverso rispetto agli *astra.* Il nostro tema è insomma quella forma paradossale di soddisfazione/insoddisfazione che si rilancia all'infinito, senza nostalgie e senza acquietamenti parziali, destinato – per dirla in lacanese – a scivolare incessantemente sulla catena significante. Perché il desiderio è inesauribile, si nutre di sé e rinasce da sé. È imperfetto in quanto manchevole del suo oggetto, e tuttavia perfetto nella sua reale ed essente privazione. Da qui l'impossibilità che il desiderio esca da sé e si risolva nella perfezione costituita dal suo proprio soddisfacimento. In altre parole, è perfetto quando non raggiunge la sua mèta, ed è imperfetto, cioè esaurito, quanto l'abbia conseguita – il che per fortuna accade molto difficilmente ed allora, tendenzialmente, la patologia è in agguato. Anche nella figura del rapporto sessuale, il desiderio mostra come rapporto e separazione non siano che lo stesso. Al dunque, ogni rapporto d'amore, se lo si accetta come non-rapporto, si rivela un modo di accettare e fare i conti con la solitudine.

Rispetto alla seconda parte del libro, raccolta sotto il titolo "La dolorosa dialettica dell'oggetto", le mie osservazioni si fanno se possibile più confuse. Occorre probabilmente una consuetudine specialistica con i testi di Lacan, ed anche e soprattutto con l'ampia letteratura secondaria, per seguire l'autrice nei suoi détournements, tanto affascinanti quanto vertiginosi.

Un aspetto tuttavia chiama in particolare all'attenzione. Si trova nel capitolo intitolato "Il desiderio e l'al di là del desiderio". Aspetto che possiamo evocare attraverso un video splendido e molto noto di Bill Viola. Il video si chiama *Le deluge*. Ve lo rammento in due parole. Davanti alla ricostruzione del portone di un edificio urbano neoclassico, di recente restaurato, ripreso frontalmente fino al primo piano, incrociano passanti di ogni età e genere. Pian piano, ecco un'accelerazione nei loro passi, lenta ma avvertibile; una concitata alterazione nella loro attitudine; il trasportare chi una sedia, chi un'altra suppellettile, segnali che trasmettono un'inquietudine che si fa ancor più tangibile quando inizia ad essere accompagnata da un rumore prima ottuso, poi sempre più forte. Fin quando la discesa a precipizio per le scale degli abitanti del palazzo precede di pochi istanti una cataratta d'acqua che li raggiunge e travolge, inondando la strada. Si spalancano anche le finestre del primo piano, vomitando cascate spumeggianti. Poi, lentamente l'acqua perde di violenza e intensità, il rombo si attenua finché tutto finisce.

Nella mostra di Bill Viola a Palazzo Strozzi, a Firenze, la sala che ospita *Le Deluge* era introdotta da un arco dal quale incombeva il *Diluvio universale* di Paolo Uccello e Paolo di Dono (1439). Una delle più impressionanti rappresentazioni di un passaggio archetipico della civiltà umana, tra i suoi esistenziali più angoscianti, oltre che rituale di espiazione e purificazione. Con una sostanziale differenza – che è quello che qui interessa – rispetto alla raffigurazione rinascimentale della catastrofe biblica: *Le Deluge* rappresenta un pericolo che affiora da dentro; che dalla nostra casa interiore, dal nostro più intimo ci travolge e invade la città. Non piove, non diluvia sul mondo; diluvia nel mondo. Il nostro edificio è inondato dall'interno: il più vicino è il più perturbante, la rovina procede dalla nostra ferita, dalla trascuratezza della nostra relazione con noi stessi ed è poi in grado di percuotere e allagare le nostre forme di vita. Un'immagine in qualche modo analoga viene riproposta alla Biennale d'arte 2017 di Venezia da Vajiko Chachkhiani, nell'istallazione *Living dog among dead lions*, nel padiglione georgiano. Nella quale una pioggia continua cade dal soffitto in una capanna di legno, invasa dall'acqua. Chissà che quel cane vivo in mezzo ai leoni morti non alluda in fondo al desiderio. Evidentemente, non sempre conflitti interiori irrisolti sono alla base dei conflitti politici, né sempre li spiegano. Nella primavera scorsa i francesi hanno scelto il loro destino prossimo. Ora, la cataratta che avrebbe potuto travolgerli non era tanto decidersi contro Macron ed a favore invece di Marine Le Pen e la Frexit: questi ne sarebbero stati piuttosto gli effetti. La ferita è ben più interna, resta nonostante si sia imposto il candidato moderato, ed è ancora all'opera nelle coscienze dei tantissimi francesi che hanno votato per il Front National, coscienze evidentemente sempre più spaventate e incolte, ritratte in una interiorità che – per quanto in apparenza ben restaurata, come l'edificio dal quale erompe il flusso del Diluvio di Viola – non sopporta il confronto con sé stessa, con le parti e le funzioni più indigeste di sé. Con ciò che non funziona. Fin quando non si materializza il danno.

Tornando al capitolo "al di là del desiderio" del libro di Lippi che ha suscitato queste ultime riflessioni, si apre appunto con una domanda davvero impegnativa: l'individuo perisce per cause esterne, oppure per i propri conflitti interiori? Mi sembra che l'autrice trovi un sostegno per rispondere nel Freud di *Al di là del principio di piacere*. Un Freud impervio. Che tira in ballo di nuovo, e potentemente, il desiderio. Ciò che ci mina e infine ci uccide viene, al dunque, da noi stessi. Paradossalmente, ciò che partecipa all'autoconservazione di noi stessi è connesso alla pulsione di morte, senza che noi ce ne accorgiamo. Il desiderio funziona come il *conatus* di Hobbes-Leibniz-Spinoza, incitandoci in una corsa che non mette capo che alla morte. Secondo quel Leibniz che da lì a poco avrebbe sviluppato il calcolo infinitesimale, il conato in qualche modo risolve il problema della composizione del continuo: è un tramite, come il desiderio, non è già più dov'era e non è ancora lì dove sarà (*Theoria motus abstracti*, 1671). Per cui «la morte non è semplicemente la fine della vita, ma il momento morto della vita» (p. 149). Il desiderio, nella sua dimensione più radicale, il desiderio puro, sembra dunque sempre in rapporto con l'impossibile e la morte. Questa densissima seconda parte del libro si chiude con una serie di riflessioni sulla sessualità, in particolare sulla sessualità femminile, come noto meno indagata da Freud e richiamata qui nel testo anche grazie al ricorso ai mistici. Che consentirebbero di avvicinare quel carattere "fuori norma" del godimento sessuale femminile e dell'orgasmo nel rapporto sessuale – quando c'è, ossia quando non c'è. Si può esser grati a Lippi che ci avvicina così alcuni dei passaggi davvero complessi grazie ai quali avanza l'ipotesi, con Lacan, che perché qualcosa accada tra un uomo e una donna sia necessaria una "consonanza di inconsci", un incontro dei rispettivi loro fantasmi. Resta una domanda, alla quale non si riesce proprio a rispondere con disinvoltura. Se il desiderio è sempre e comunque desiderio dell'Altro, in che senso e in che misura può darsi un desiderare autonomo, personale, proprio? La stessa autrice se lo chiede apertamente, ricordando come non si possa desiderare se non all'interno del cerchio costituito dal desiderio dell'Altro. E allora quando Lacan ci invita ad essere fedeli al nostro desiderio, posto anche che in psicoanalisi non si tratta di conoscere positivamente – diciamo così – il proprio desiderio, come se il proprio desiderio potesse divenire conscio, in che misura allora ed in che senso è da intendersi quel "nostro"?

Recensione

D. Cooper, *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi,* tr. it. a cura di Mariano Croce

Edizioni ETS 2016

Giorgio Astone

Non è chiaro se sia lecito al giorno d'oggi parlare di un'immaginaria virtù quale il *coraggio accademico*. Certo è che, se una simile qualità andasse riconosciuta ad un lavoro pubblicato, da una lettura intenzionalmente ‚filosofica' di *Everyday Utopias: The Conceptual Life of Promising Spaces* (2013) di Davina Cooper sarebbe possibile riconoscerne alcuni tratti. La direttrice del centro di ricerca AHRC (*Arts & Humanities Research Council*) dell'università di Kent propone un lavoro di natura sociologico-filosofica imperniato sul ripensamento del concetto di ‚utopia', oltre che al valore potenziale del ‚concettuale' rispetto al ‚reale' per nuove linee di *politica trasformativa* ed un *mélange* sicuramente originale di critiche possibili rispetto ad una visione ‚classica' dell'utopico; il lavoro della Cooper deve la sua forza ad un aspetto non totalmente ascrivibile ad un'attenta *teoresi* o, in opposizione, ad una presentazione di dati per avvalorare determinate posizioni: le osservazioni sul campo, al limite dell'annotazione etnografica, e l'ampia gamma di esperienze e di interviste ricavate da un lavoro di sociologia qualitativa svoltosi in più di dieci anni di ricerca, garantiscono al testo preso in esame una certa audacia ed una partecipazione vissuta rispetto all'argomento trattato. Il saggio prende in considerazione sei realtà, assunte come potenziali spunti per l'attuazione di politiche trasformative nel presente e all'interno delle quali, a parere dell'autrice, agisce un retroscena ‚utopico': l'aspetto organizzativo del governo inglese a seguito dell'*Equality Act* nel 2010, le idee che sorreggono il *nudismo pubblico* in sue diverse manifestazioni, la collettività di partecipanti di un bagno turco canadese aperto a lesbiche e transgender (il Toronto Women's and Trans Bathhouse), il sistema di scambio locale alternativo dei LETS (Local Exchange Trading Schemes) nel suolo britannico, la comunità scolastica della Summerhill School e la sua *policy* ‚autogestionale' ed i meccanismi di libero circolo di idee attuato nel celebre Speaker's Corner di Hyde Park.

Per una breve disamina è possibile fare l'esempio del primo sito sotto analisi, ovvero le politiche per incoraggiare l'eguaglianza rispetto a categorie

discriminate messe in atto durante l'amministrazione Blair, in particolar modo fra il 2009 e il 2010. La sociologa inglese esamina i documenti ufficiali scaturiti dall'*Equality Bill* e dall'*Equality Act* per mettere in luce come la metafora aptica fosse centrale nel tentare di esprimere alcuni obiettivi governativi: è possibile parlare di iniziative che mirino ad un ‚*tocco* statale', diverso da quello coercitivo e disciplinare? La nozione di tatto viene permutata dalla sua articolazione fenomenologica in Paterson (*The Senses of Touch,* 2007) e, a parere dell'autrice, è possibile trovare tracce d'un nuovo orientamento della politica nelle espressioni idiomatiche utilizzate nei documenti ufficiali del governo inglese. Nel relazionarsi a categorie sociali per le quali è richiesta una differente ‚sensibilità' (disabili, orientamenti sessuali differenti, minoranze razziali), «i rapporti ufficiali si riferiscono ripetutamente a termini ed espressioni come *tocco leggero, difficile da afferrare, abbracciare, sbloccare, promuovere, barriere, trattamento, bilanciamento, affrontare,* come anche *arm's length bodies* e *dare un assaggio della vita lavorativa*» (p. 88). Per quanto l'inserimento delle qualità sensibili e l'esperienza del ‚difficile da toccare' possa implicare le scaturigini d'una nuova modalità relazionale fra potere e cittadini, la Cooper si rivela perplessa e critica in molti aspetti: in particolar modo tale tendenza al ‚tocco' rimane imbrigliata nella diade Stato/*altro*, non divenendo sufficientemente enterocettiva (p. 93) e rimanendo parte d'un progetto di ‚geometria statica' di mappatura del controllo *lato sensu,* trattando «le caratteristiche protette del genere, della razza, dell'orientamento sessuale e così via, come separati, forme contigue che potevano essere assemblate per dare luogo a un intero» (pp. 94-95).

La linea aptica prosegue nella transizione alla seconda utopia quotidiana, quella derivabile dagli ideali che muovono il ‚nudismo pubblico'. La lente del saggio si concentra su manifestazioni ove è possibile scorgere un raffronto/scontro fra un modo semplice e comune d'intendere la *prossimità* e l'*eguaglianza* ed un suo ripensamento nella prassi: organizzazioni come quella del World Naked Bike Ride o spettacoli, artisti e comunità dichiaratesi ‚nudiste' hanno da insegnare ai pensatori utopici tramite la spontaneità e l'immediatezza del loro lavoro di *ri-s*ignificazione: «il nudismo pubblico è qualcosa che viene fatto, anziché cercato» (p. 116). La riflessione cooperiana trae dal nudismo pubblico, fra i tanti spunti, l'urgenza di considerare come atteggiamenti aventi *in nuce* una promessa utopica simili pratiche (*prossime* al vivere convenzionale, se non riconosciute ed accettate in qualche modo da esso). Dal riconoscimento semantico da parte del governo britannico d'una sfera tattile del politico si passa ad un dovere teoretico, quello di non limitare l'utopico ad articolazioni e progettazioni esclusivamente linguistico-dialogiche: «Nello sviluppo di un'attitudine concettuale utopica, decentrare il consueto rinvio alla parola e al testo ed essere attenti a modi alternativi di conoscere – sia per il partecipante sia per l'osservatore – è essenziale perché apre linee concettuali che vanno al di là di quelle stabilite tramite articolazione linguistica» (p. 117).

Pur non abbandonando mai il filone semantico del ‚toccare', le questioni si complicano se si procede alla successiva utopia cooperiana: quella riscontrabile

in un sito pensato per incontri erotici dai quali si forma una sorta di etica comunitaria condivisa presso un bagno turco canadese per lesbiche e transgender. Il cardine ideologico che si commista a simili pratiche viene riconosciuto nella cosiddetta EFC (*Etica Femminista* della *Cura*), riconducibile per lo più al pensiero di Carol Gilligan. L'EFC porta dei sostanziali cambiamenti al ripensamento dell'eguaglianza, almeno per come era stata presentata nei due casi precedenti: essa prevede che «sia la cura sia l'etica siano impegni il cui valore risiede nel carattere differenziato e in un certo senso *ineguale* dell'incontro. La differenza è che qui, rispetto ad altri generi d'incontro ineguale, l'ineguaglianza funziona come un modo di far avanzare l'eguaglianza (dando potere alla parte subordinata) anziché sabotarla» (p. 149). All'interno del TWTB l'osservazione sociologica permette di esplorare una forma di «ambizione pedagogica» (p. 151) che tange la formazione d'identità sessuali ed un ripensamento del rapporto col corpo/coi corpi degli altri. È questo il capitolo dove Cooper procede in modo più cauto, dando e contemporaneamente sottraendo molto al supposto legame fra EFC e TWTB; se da un lato molteplici indicazioni ci possono essere offerte da uno studio su un campo simile (riguardanti le relazioni di cura e le *condizioni di vulnerabilità* proprie del rapporto *caregivers*/clienti), viene allo stesso modo messa in risalto una divergenza di prospettive fra i soggetti protagonisti della medesima struttura: le frequentatrici del bagno turco riconoscerebbero in esso «un genere di cura più orizzontale», diverso da quello delle volontarie professioniste, «di tipo verticale ed orientato al cliente» (p. 155). Da aggiungere, inoltre, che se l'EFC manteneva in alcune sue declinazioni un rapporto di modellamento eidetico con l'assetto genitoriale e materno, il bagno turco potrebbe anche essere riconsiderato come modello dell'*anti*-cura a causa del disimpegno nei confronti di relazioni a lungo termine (p. 162), a favore d'incontri circostanziali e circoscritti in tempi ristretti (p. 163); per l'autrice, infine, si dovrebbe parlare in questi contesti d'una vulnerabilità *sui generis* per il semplice fatto che «la vulnerabilità era vista come *acquisita*; al bagno turco le persone *diventavano* vulnerabili all'infezione, all'imbarazzo o all'outing per il fatto di *decidere* di partecipare» (p. 164) e fattori come «il dolore, il controllo, l'assenza di controllo o l'incertezza» (*Ibid.*) sono semmai amplificanti la tensione sessuale ricercata negli incontri.

Uno scandagliamento ancora più ambizioso viene messo in atto dall'autrice nel provare a rendere conto dell'esperimento dei LETS nella Gran Bretagna degli anni ,90. Lo scopo delle reti di scambio locale è stato, apparentemente, quello di «rivitalizzare il vicinato attraverso lo sviluppo e il rafforzamento di legami *economici* e di supporto reciproco» (p. 182); la sociologa inglese, però, ci invita a considerare maggiormente la sua crisi e trarre dal suo fallimento una motivazione più profonda rispetto a quella della scarsa diffusione o della mancata organizzazione: vi sarebbe stato, nella *com*-presenza sullo stesso piano di LETS e mercato capitalista *tout court,* lo scontro fra due differenti ,temporalità normative', «il tempo della comunità e il tempo del mercato del lavoro» (p. 183). La dicotomia *à la Tönnies* ci porta, di conseguenza, a riflettere sulla differente *compressione* o *dilatazione fenomenologica* delle temporalità sociali in gioco: «il

tempo di comunità si caratterizzava per un approccio rilassato e generoso ai ritmi e alla durata del tempo, entro una relazione spesso nostalgica col passato. Di contro, il tempo del mercato del lavoro insisteva sull'efficienza, sull'economia e sull'affidabilità, compreso il bisogno di superare gli impedimenti del passato al fine di approssimare un futuro prosperoso, espanso e fondato sul lavoro» (p. 189). La sperimentazione dei LETS e la sua crisi spinge verso una maggiore considerazione dell'impostazione data all'analisi del sociale dal *pluralismo giuridico,* filtro critico che ha nei suoi presupposti il riconoscimento di molteplici ordinamenti (anche non scritti o legali *stricto sensu*, ma ‚normativi') e di una loro interna gerarchia/lotta.

Se fin qui le ‚linee concettuali' rimodulate sono state quelle della politica come tocco, del mercato e del rapporto cura-vulnerabilità, con un intero capitolo dedicato al caso della scuola Summerhill si giunge al tema della *proprietà* e dell'*auto-gestione*. Come previsto dal regolamento di Summerhill, «le lezioni sono opzionali e la decisione di parteciparvi è affidata per intero al bambino; in secondo luogo, la produzione di regole e la risoluzione coinvolge la scuola nel suo insieme, cioè riunioni, comitati e strutture di mediazione» (p. 214) dove il voto degli alunni più piccoli vale come gli altri. Più che scendere nei dettagli dell'organizzazione della scuola, ciò che preme maggiormente la sociologa inglese è il modo attraverso quale, a partire dal medesimo coinvolgimento degli studenti, la proprietà viene assorbita come *appartenenza*. La relazione fra l'alunno e la scuola risuona qui come «l'appartenenza parte-tutto, […] una relazione *costitutiva* tra due (o più) corpi, in cui la formazione di ciascuno di essi dipende dalla relazione stessa, come quando un bambino "appartiene" a una famiglia, o un giardino "appartiene" a un complesso residenziale» (p. 221); da un punto di vista specificamente pragmatico, sono essenziali i riconoscimenti che l'istituzione conferisce a spazi di cui gli studenti si ap-*propriano,* come zone dagli stessi ripulite e curate o capanne improvvisate nei boschi adiacenti agli edifici della Summerhill: «Esempio di demarcazione della proprietà concerne non ciò che la scuola distribuisce, ma ciò che essa *riconosce* come *emerso*» (p. 224, corsivi miei). Altamente simbolico, nell'insieme della trattazione cooperiana, è il momento in cui, a seguito d'un ricorso ad un'ingiunzione del Ministero dell'Istruzione britannico per il conferimento o meno a Summerhill dello statuto di scuola privata, ogni alunno viene chiamato a presenziare in un'assemblea nelle aule del tribunale per esprimersi sulla strategia che l'organizzazione avrebbe dovuto adottare (p. 238).

L'ultimo sito per un utopismo *nel* quotidiano è forse quello più noto ai lettori non inglesi, ossia lo Speaker's Corner di Hyde Park. Il ripensamento di tutte le categorie trattate agisce in questa sede attivamente (ad esempio, gli indicatori lavorativi o i vari ‚status' vengono messi fra parentesi nella prossimità dello spazio sociale trattato): ciò nonostante, la Cooper prova a caratterizzare lo Speaker's Corner (definito in rapporto ai tempi della maggiore partecipazione nel ventennio ‚60-'70 come «università della classe operaia») con audace originalità in quanto *mercato delle idee,* ove sarebbe possibile assistere ad una

mistura di elementi di *gioco* all'interno di un sistema di *scambio cognitivo*: ad aspetti come quelli del *carnevalesco,* della *degustazione* (di idee), di nuove *zone di contatto* fra individui sostanzialmente diversi per cultura ed estrazione sociale e di *edgework* (da intendersi qui come valore riconosciuto alle ‚azioni al limite' nello scambio d'idee) si uniscono quelli, fortemente modificati, di *selezione, diversità* (dell'offerta) e *tensione* dell'economia classica.

Per tirare le somme teoretiche di una indagine del genere, il capitolo conclusivo del saggio (dal promettente titolo *Le linee concettuali e il luogo temporale del cambiamento*) condensa in stringenti passaggi quelli che possono essere visti come gli snodi critici in relazione all'idea classica dell'utopia novecentesca e ad una possibile riconsiderazione dell'attualità dell'utopico nel nostro tempo. I paragrafi della conclusione rappresentano il ‚movimento' che un pensatore utopico potrebbe seguire in maniera complementare allo studio di realtà esistenti come le sei analizzate dall'autrice: l'*orientarsi in avanti* ed il *relazionarsi al passato*, in questo contesto, sono decisamente secondarie rispetto alla terza, che a parere della sociologa inglese è quella più malconcia in una veloce panoramica delle proposte trasformative odierne, ossia l'*assicurare il presente*.

Il pensiero utopico non ha difettato di valutazioni *a posteriori* di configurazioni storiche particolari, idealizzate e rese centrali a guisa di modelli per un ripensamento di molteplici relazioni di potere; la situazione è diversa se si considera il modo di porsi rispetto al futuro, spesso congelato come uno spazio-tempo progettabile e a totale disposizione all'interno delle teorie politiche più speranzose: «Per quanto la pratica in cui si ritrova il potenziale possa avere una qualche forza di autorealizzazione, non si può contare sul fatto che il potenziale semplicemente si dispieghi lungo un continuum temporale lineare. Di contro, il potenziale suscita (e si fonda su) una relazione complessa e contingente fra temporalità, nel momento in cui suscita e (si fonda su) una complicata relazione tra ciò che è attualizzato e ciò che è immaginato» (p. 288). È l'aspetto della *contingenza* della realtà, il suo continuo dinamismo e l'*imprevedibile*, che in una riconfigurazione del ‚corretto' modo di ipotizzare futuri alternativi dovrebbe condurre il soggetto protagonista delle politiche trasformative ad escludere schemi normativi da non aggiornare continuamente ed adoperare maglie sufficientemente larghe da permettere una mutua influenza fra immaginario e attuale (facile è, per gli utopisti classici, credere nel potere d'azione del primo sul secondo; più arduo fare in modo di ammettere la plausibilità della relazione inversa, per cui anche elementi non considerati *dovrebbero* farci cambia idea e portarci a modificare anche le nostre più fondate ‚speranze').

Ma la finezza più tagliente – e allo stesso tempo l'affondo più letale – che l'autrice compie rispetto ai precedenti lavori sull'utopia riguarda la critica nei confronti della mancata attenzione verso quelle *fucine dell'utopico* presenti, magari non corrispondenti ad una prefigurazione del ‚bene collettivo' immaginata, ma degne allo stesso modo di riguardi ed attenzioni; l'utopico non va semplicemente *ri*-scoperto, bensì *ri*-conosciuto nel fattuale che ci circonda: «Le utopie quotidiane affermano l'importanza di mantenere e sostenere quel

che *c'è,* anteponendo alla ricerca di un cambiamento ulteriore l'assicurazione e la protezione di forme *esistenti* di pratiche innovative. […] Coloro che sentono il mondo attuale come affatto lontano dai propri desideri hanno la tentazione di collocare il cambiamento in meglio in qualche tempo altro e futuro – di solito per progetti ottimisti; questo impulso, però, può minare l'importanza di proteggere e mantenere pratiche più progressiste e reti organizzate già esistenti». (p. 292). Una mancata attenzione rispetto al presente non graverebbe solo sul rafforzamento delle linee concettuali utopiche operanti in pratiche sociali esistenti, ma sulla struttura e l'utilità di un'immaginazione politica cieca nei confronti di quanto già si *auto*-afferma spontaneamente nella società civile: si può pensare ai tentativi di politiche trasformative analoghi a quelli delle utopie quotidiane come ad opportunità che abbondano di scintille propositive ed inventiva. La maggior parte delle volte tali forme di sperimentazione cessano di funzionare per motivi legati all'opposizione dei poteri dominanti o a semplici erosioni interne circostanziali: quale che siano le cause della loro disfatta, la temporalità dell'utopia che ogni pensatore della stessa dovrebbe assumere in sé non lo esonera da un *engagement,* da un lavoro di supporto concreto o di studio attento rispetto a tentativi ed esperimenti che provano a far germogliare delle alternative possibili.

Resta da chiarire a quali rischi va incontro una simile impostazione d'indagine, fondata sull'intreccio fra ‚immaginazione concettuale' e pragmatica del presente. Indubbiamente non si potrebbe tacciare la sociologa britannica nel suo procedere argomentativo d'una mancata criticità o d'una scarsa *onestà intellettuale* di weberiana memoria: come è stato osservato, ad ognuna delle sei utopie quotidiane trattate corrispondono puntualmente pagine dedicate ai loro fallimenti sul piano applicativo; ogni esperimento qui analizzato non è considerato come un qualcosa di compiuto o ‚realizzatosi' a pieno e un certo scetticismo verso un'ipostatizzazione dei principi che muovono le organizzazioni e le comunità fattesi catalizzatrici di tali sperimentazioni è senza ombre presente, e impatta nella descrizione cooperiana.

Una minaccia diversa riguarda l'assenza di uno spazio ove sia possibile *pensare il cambiamento,* soprattutto in relazione al problema del *Chi* (e del *per Chi*) e del *quid* del cambiamento sociale. Partendo da comunità o scopi ben definiti è irrevocabilmente compiuto fra i vari capitoli il sacrificio dell'utopia classica, non solo nelle sue pretese, bensì nelle sue ‚ambizioni' di carattere antropologico. L'utopia è stata spesso affiancata da un messianismo, a volte parossistico nella sua continua imbricatura escatologica, che avrebbe coinvolto *tutti*. La puntualizzazione di Cooper riguardo alle debolezze che conducevano l'utopico a considerare solo il passato e il futuro, mancando d'accortezza e considerazione (e persino di *militanza*) nei riguardi del presente, non esaurisce di per sé la problematicità d'una mancata concettualizzazione di un *nuovo* luogo (eterotopo più che un οὐ-τόπος in senso stretto) aperto ad *ogni* tipologia di ‚riscatto'. È certamente significativo che la conclusione del volume sia dedicata ad un pericolo (tuttavia solo accennato e non concettualizzato adeguatamente):

quello che alcune linee concettuali, con relative sperimentazioni pratiche, possano volgersi più ad un *auto*-rafforzamento e all'*auto*-affermazione che allo *s*-fondamento verso *linee concettuali più ampie*: «In effetti c'è una qualche *dimensione conservatrice* nella resistenza di molti di questi siti a unirsi a correnti e movimenti politici, così come c'è, anche all'interno delle utopie quotidiane, una dimensione egemonica nelle linee concettuali che prevalgono sulle altre. Ad oggi, per esempio, il nudismo pubblico del Nord globale sembra più vicino all'espressione di un diritto a spazi eguali anziché allo smantellamento della distinzione nudista/tessile; il tocco dello Stato sembra più simile a un mettere al centro forme di contatto dall'alto verso il basso anziché tipi di sensazione carichi di premura. […] Eppure, sebbene vi sia *una dimensione conservatrice* nell'orientamento delle utopie quotidiane verso *linee concettuali stabili*, scartare del tutto il significato e il valore del presente continuativo oscura il carattere precario affrontato da molti esperimenti di vita (e di governo)» (p. 294, corsivi miei).

I siti quotidianamente utopici della trattazione cooperiana sono eterogenei nelle loro assiologie solo se presi insieme, ma caricati di una *coerenza valoriale* ben affermata e condivisa se consideriamo ogni singola istanza (la comunità LGBT, i nudisti e gli studenti ‚formati' dalla Summerhill School ad esempio). Le linee concettuali esplorate sono certamente, come ricorda la stessa autrice, fondamentalmente aperte all'auto-modificazione ed all'euristica di nuove e più complesse *visioni* della trasformazione dell'attuale; ciò non toglie che non possono essere accantonate sbrigativamente, rispetto alle scelte per un ‚avvio' di politica trasformativa, le stesse paure che nascono nei confronti delle soluzioni comunitariste walzeriane-tayloriane: quelle di meccanismi che funzionano solo con una coerente base assiologica condivisa da ‚gruppi' più o meno ampi di persone, aventi in sé come inevitabile una dicotomia noi/voi, partecipanti/altri, inclusi/esclusi.

Muoversi dalle *micro*-realtà non inficia la possibile prolificità di ‚suggerimenti' per un *macro-*, quale può essere l'umanità nel suo insieme. Ciò nonostante, il trascurare la complessità che deriva dalla presenza di un sostrato culturale/valoriale estremamente eteromorfo mette a repentaglio il legame vitale fra la prefigurazione utopica classica e la sua portata *morale*: ogni tropo per il quale si è storicamente attuato uno sforzo fra il piano teorico e quello pratico ha incarnato un determinato assetto di *credenze* e *valori*; questo avviene esattamente dietro ogni modello preso in esame dalla Cooper, che tralascia di problematizzare se sia possibile o no una politica trasformativa *verso* nuovi valori, ampiamente condivisi e supposti come latenti oggi, che possano modificare una sfera pubblica un po' più larga di quella di piccole cerchie. È d'uopo chiedersi se il prendere a modello dei microsistemi che funzionano nella loro ‚autarchia' possa essere la risposta giusta rispetto al senso d'impegno civico del cittadino odierno, smarrito in un *mare magnum* di obiettivi sconnessi e non articolabili in progetti politici a lungo termine. Certamente lavori del genere hanno nei loro presupposti la butleriana speranza della riconfigurazione del significato/significante tramite

pratiche sociali diverse; ma che tipo di πρᾶξις può generarsi sacrificando il legame con l'ereditarietà delle grandi ed ingombranti ‚utopie classiche' della storia e il tentativo, a quanto pare ormai desueto ma certamente eminentemente filosofico nelle sue origini teoriche, di delineare idee e progetti articolabili *fino a* futuri *non* prossimi, includenti qualcosa di più che piccole *enclavi* della società civile dell'oggi?

Recensione

P. Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*

Queriniana 2016

Luca Pellarin

Il compianto M. P. Gallagher SJ (1939-2015), cui *Il sensibile e l'inatteso* [d'ora in poi *SI*] è dedicato, oltre a ribadire più volte come l'amico P. Sequeri fosse il più grande teologo italiano vivente, parlava di lui come d'un «gigante», d'un «colosso» il cui pensiero rappresenta «un primo passo verso la guarigione» dalla «dimenticanza» e dall'«impoverimento» della bellezza della fede (*Mappe della fede. Dieci grandi esploratori cristiani*, Vita e Pensiero 2011). È a tale ultima esigenza che risponde questo ponderoso volume.

L'inizio è icastico:

> Uno degli elementi più interessanti, in certo modo anche curiosi, dell'evoluzione filosofica recente è proprio una corposa virata della "filosofia prima" verso l'estetica. In altri termini, le classiche questioni radicali della teoria della conoscenza e dell'ontologia fondamentale, vengono ora diffusamente "trasferite" nel dominio dell'estetica: e "ritrattate" in riferimento alle categorie che essa ha tramandato (p. 11).

Una tesi radicale eppure immediata. Essa s'inserisce in un filone abbastanza esteso secondo il quale fino a poco tempo fa l'estetica, per utilizzare l'espressione di un 'canonico minore', non aveva prodotto che alcune rade fiacche 'glosse a Platone' (con le necessarie eccezioni). Il quadro però si complica: Sequeri racconta infatti di una disciplina che in anni relativamente prossimi si è vista costretta a uscire allo scoperto per farsi carico di problemi sociali scottanti e inevasi, quegli stessi descritti da Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'Illuminismo* (1944/1947), autori dei quali Sequeri condivide patentemente le conclusioni. All'estetica è così toccato fronteggiare la crisi del cosiddetto «platonismo religioso, che coltiva l'ideale della bellezza trascendente come evasione dalla finitezza e dalla precarietà del mondo dato»; una crisi del resto parallela alla «frustrazione» del suo *alter ego*: quell'«aristotelismo laico» perennemente contraddistinto da un cieco «ottimismo della ragione» (p. 23). Tuttavia, nella fretta di un improbo compito, essa non ha saputo assumersi la responsabilità di quanto oggigiorno, dopo decenni di 'delitti perfetti', ha il dovere di far proprio senza (ulteriori) proroghe (e deleghe):

un'*'etica dell'immagine'* (sorretta da un' *'epistemologia dell'immaginale'*). Questa locuzione, usata da F. Vercellone in un recentissimo, discutibile, studio (*Il futuro dell'immagine*, Il Mulino 2017), riecheggia l'ormai familiare formula 'come deve essere l'essere per essere come deve' ('il trascendentale del senso'), alla quale Sequeri inneggia nel tentativo di aitare l'estetica in siffatta, nobile, impresa. Uno sforzo che semmai efficace potrebbe proporsi come il corrispettivo teoretico dell'eccellente storia dell'arte sacra ricostruita da F. Boespflug nel 2008 (*Le immagini di Dio. Una storia dell'Eterno nell'arte*, Einaudi 2012).

Se l'idea de *Il Dio affidabile* (Queriniana 1996), semplificando, era che il pensiero cristiano contemporaneo, pur dotatosi di un'etica, di un'estetica e di una spiritualità dell'*agape* cristiano (amore di Dio, giustizia di Dio), mancasse di un'ontologia dell'affezione (un 'ordine degli affetti') che gli permettesse di oltrepassare il dualismo cartesiano (compresa la logica dell'alterità Io-Tu), *SI*, sul solco del progetto di 'estetica teologica' di Balthasar (*Gloria*, 1961-1969), sebbene emendato da un troppo facile abbandono al sempreverde annuncio di una «deriva epocale» (p. 61), vuole invece tracciare il profilo di una «fenomenologia dello spirito *sensibile*» (p. 54). Il risultato di vent'anni di ricerca, già riposto in verità tra le pieghe dell'*opus magnum* del 1996, può essere così riassunto: quest'ontologia dell'affezione da erigere, quest'ordine degli affetti da definire, coincide con un'*estetica teologica della metafora*, la quale, per il *medium* dell'*immaginazione*, non potrà che mostrarsi capace di congiungere il *minimalismo segnico* del *sacramentum* al massimalismo della potenza della Rivelazione. Un percorso che si innesta sul cammino battuto quasi parimenti da E. Cerasi ne *Il mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia* (Città Nuova 2011): trasporre metaforicamente i miti delle Sacre Scritture affinché possano *tradere* (trasmettere e tradire) il κήρυγμα.

SI sembra quindi teoreticamente inscindibile da *Il Dio affidabile*. Sulla scorta di *Fenomenologia e teoria della conoscenza* (1914) di Scheler, giù giù fino a Ricœur, il primo postulato sul quale il lavoro si struttura – «la connessione originaria di conoscenza e affezione» (p. 95) – risale indubbiamente al grande saggio di teologia fondamentale. L'altro (celato) assunto – la riscoperta della (scolastica) eredità kantiana de *Il sacro* (1917) di Otto –, viceversa, è tratto da un testo che ieri come oggi non veniva citato nemmeno in bibliografia. Questo 'fantasma *nell'* opera' consente però a Sequeri due mosse: *a*. ribadire la difficoltà di parlare di 'esperienza religiosa' al di fuori di un lessico fenomenologico (come dargli torto?); *b*. 'pescare' dallo 'scaffale della filosofia' proprio gli strumenti che andava cercando: l'*Einbildungskraft* del Kant della seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) – il fondamento di tutte le applicazioni dell'intelletto agli oggetti dell'intuizione – e il sublime del Kant della *Critica del giudizio* (1790). Ovviamente non gli è accordato sposare l'*Einbildungskraft* kantiana *sine ira et studio*: comprensibili dunque gli assidui rimandi a Lacan (nodo borromeo) e Žižek (epidemia). *Mutatis mutandis* per il sublime: che la teologia debba fare i conti con esso è tautologia; non è questo il punto. Da giustificare, piuttosto, è la moderna fruizione di una nozione dal gusto (latamente?) *retrò*.

Pertanto, in una realtà in cui il concetto lascia indifferenti, l'esigenza è trovare la chiave per una diversa declinazione della facoltà dell'immaginazione e per un'ermeneutica del 'sublime' ricontestualizzata. Con irrefutabile originalità Sequeri la rintraccia nell'esame della riflessione estetica di M. Richir (1943-2015), «la formulazione più matura di quel processo di "ritrattazione architettonica" dell'ispirazione husserliana che si è mosso sulla scia della valorizzazione delle "sintesi passive", individuando il suo punto di svolta nell'opera di Merleau-Ponty» (p. 187). Sentiero innegabilmente accidentato, di cui è quantomeno arrischiato rendere pariglia.

Pressoché ignorata in Italia, se non per i contributi dello stesso Sequeri e di D. Cornati, l'attività di Richir è meglio avvertita oltralpe grazie all'acribia dell'allievo A. Schnell: d'obbligo ricordare *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie trascendentale* (Ousia 2011). Il teologo milanese vi si rifà sovente, attingendo nondimeno direttamente alla fonte. Questa, a ritroso, la strada percorsa.

Per ciò che attiene al sublime il fenomenologo belga corre incontro a Sequeri con *Variations sur le sublime et le soi* (Millon 2010). Evocare Richir non solo consente a Sequeri di attestarsi su lessico e concetti lui congeniali, ma poco più avanti lo scorta alla conclusione: il sublime è «l'eccesso della potenza di affezione nel mondo, che sospende, simultaneamente, la rappresentazione dell'essere-dato e l'immaginazione del dover-essere» (p. 231). Un periodo *prime facie* indecifrabile. Per comodità, e senza svicolare dall'impostazione dell'autore, il lettore lo 'traduca': 'il sublime è l'impossibilità di contenere la potenza dell'*agape* di Dio (Sommo Bene che è buono, *Mc* 10, 18), il quale nel suo manifestarsi rende vana ogni rappresentazione che l'uomo (si) fa di lui'. Un esempio per chiarire: allorché nel 1903 il Flyer dei fratelli Wright spiccò il volo (l''inatteso') ogni fantasia sul 'volare' perse di senso. In pillole: *emerse* un (nuovo) paradigma, incommensurabile per definizione, che annichilì la ragion d'essere di *tutti* gli altri. Con piglio uguale in tema differente Sequeri si sarebbe potuto esprimere così: 'spirituale non è mentale; le due sfere sono geneticamente incongruenti. Ridurre il primo al secondo è, *apertis verbis*, un utile pretesto per un nascondimento del divino'. Oppure ancora, con il Kant riletto da Fichte a lui tanto caro: l'immaginazione produttiva, benché incardinata sull'immaginazione riproduttiva, la trascende *del tutto*. Cristo, pur essendo di natura divina, assunse la condizione di servo divenendo uomo (apparve *in forma umana*). Per questo Dio lo esaltò e gli diede il nome che è al di sopra di ogni altro nome. Gesù Cristo, unione ipostatica di umano e divino, è l'immagine per eccellenza: interamente Dio, *interamente uomo* (l''impensato cristologico'). Ecco che di rimessa il problema trasla: come afferrare questo (sublime) 'impensato' impensabile? *Per medium symboli*: limitare il segno acciocché erompa il *miraculum*.

La liturgia cattolica, celebrazione eucaristica *in praesentia Christi*, è tenuta a farsi silente innanzi al *sacramentum*. Con Ugo di San Vittore: l'anima sarà in grado di discernere l'epifania di Dio soltanto disponendosi recettivamente. Una saturazione figurativa conduce ad un *analogon* (e talvolta, peggio, a un

simulacro, a un feticcio) ma non a Dio. Un minimalismo segnico, al contrario, non ruba spazio all'immaginazione, la quale, come l'aliante dei fratelli Wright, *per medium symboli* può cogliere anagogicamente la *quidditas Dei*: l''inatteso' nel 'sensibile'. Legittimo quindi che la facoltà immaginativa divenga il fulcro dell'argomentazione di un logicista quale Sequeri. Alle spalle, più di chiunque altro, il Richir di *Phantasía, imagination, affectivité* (Millon 2004). Alle due ultime categorie il filosofo belga accosta con lodevole audacia un'ulteriore faccia del sublime: la *phantasía* invero «presiede […] alla strutturazione di un'architettura della significazione e del senso che *precede* l'istituzione epistemica di segno e significato, come anche la costituzione intenzionale di soggetto e oggetto» (p. 198). Sequeri tuttavia non fa leva solamente su Richir – a riprova di un'avvincente virata della teologia fondamentale verso l'eredità più pregiata del Romanticismo. Un nome importante, fresco, è N. Steeves, quell'allievo di Gallagher che in *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale* (Cerf 2016) ha individuato nell'immaginazione, dono antonomastico del profeta, la capacità di spillare dal passato per guardare al futuro: la facoltà che dopotutto connota l'*haecceitas hominis*. Più esplicitamente: immaginare è conoscere; arte è conoscere. Ma se l'immaginazione è arte e, stando a Sequeri, l'arte più alta è la generazione, «dispositivo di accesso alla fenomenologia rivelata dell'affezione» (p. 203), immaginativa è *in primis* la mente di Dio. Dio Padre, infatti, *ha generato* l'opera perfetta, un uomo *interamente uomo* che è Dio interamente Dio: Dio Figlio.

Si può così dismettere la voce a vantaggio di consolanti parole, di parole eleganti che attestano un'intima assimilazione del *Salmo 8*, delle parole con cui Sequeri *risuona* per l'ennesima volta l'improrogabile urgente fatale necessità di un minimalismo del segno:

> Il dispositivo sacramentale dell'affezione – che attiene radicalmente al regime performativo, ossia alla potenza trasfigurante del significante, e non a quello formativo, che si rivolge alla figuralità del significato – lavora su una base di profonda economia dell'*áisthesis*. La sua forza vive di sottrazione, più che di opulenza del segno. Il sacramento toglie esuberanza al segno, in favore della concentrazione della sua forza in un punto: e rompe con l'allegoria lussureggiante dei dettagli in favore della metafora che sovverte l'essenziale. Il paragone – sulla falsariga delle parabole evangeliche del regno – è con la margheritina e il bottone che la bambina mi offre. Lo sconvolgimento performativo di ciò che accade in quel modo esatto, non ha paragone con l'atto di coprire di regali preziosi e costosi, che saturano fino ad anestetizzarla la generazione e la rigenerazione del senso della relazione: svuotando la sua forza di contrasto ad una vita distratta dalla preoccupazione di guadagnarla e di assicurarla utilitaristicamente (pp. 242-243).

Sequeri insomma, mentre in quell'ormai lontano 2010 leggeva la versione inglese di *Mappe della fede*, deve aver accolto l'eloquente plauso del «maestro» Gallagher come una missione – o almeno così piace pensare. Un unico appunto: in un mondo accademico che invita alla morte la bella scrittura, quando si ha la buona sorte di padroneggiare con tale agio la lingua italiana, abbracciare il

minimalismo del segno sarebbe d'auspicio anche per un'estetica della prosa amena. Altresì, soprattutto, *in divinis*.