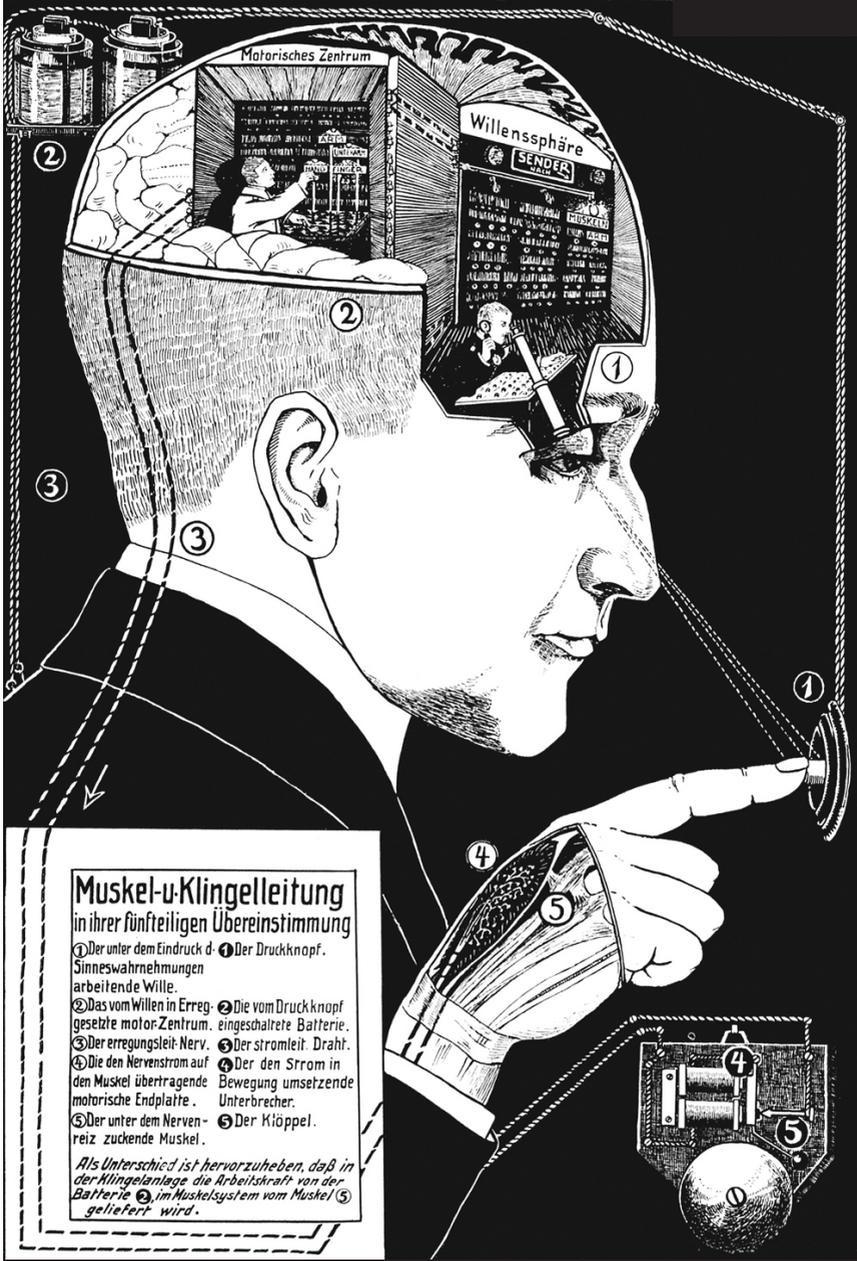


INTRODUZIONE ALLA CIBERNETICA

VOLUME
3



Muskel-u-Klingelleitung in ihrer fünfteiligen Übereinstimmung

- ① Der unter dem Eindruck d. ① Der Druckknopf.
Sinneswahrnehmungen
arbeitende Wille.
- ② Das vom Willen in Erreg- ② Die vom Druckknopf
gesetzte motor-Zentrum. eingeschaltete Batterie.
- ③ Der erregungsleit. Nerv. ③ Der stromleit. Draht.
- ④ Die den Nervenstrom auf ④ Der den Strom in
den Muskel übertragende Bewegung umsetzende
motorische Endplatte. Unterbrecher.
- ⑤ Der unter dem Nerven- ⑤ Der Klöppelein-
reiz zuckende Muskel. richtung.

Als Unterschied ist hervorzuheben, daß in der Klingelleitung die Arbeitskraft von der Batterie ② im Muskelsystem vom Muskel ⑤ geliefert wird.

4.2

Dopo i primi 4 capitoli dedicati all'emergere del pensiero-macchina e alla colonizzazione cibernetica delle società Occidentali, attraversati gli oceani strutturalisti e sistemici, ora ci si avventura alla scoperta del Nuovo mondo postmoderno, e per introdurci nell'argomento Céline Lafontaine prende come esempio la parabola della sociologa americana Sherry Turkle.

«Verso la fine degli anni Sessanta ho vissuto in una cultura che insegnava che il sé è costituito da e attraverso il linguaggio, che l'incontro sessuale è lo scambio di significati, e che ciascuno di noi è composto da una molteplicità di parti, frammenti, e collegamenti di desideri. Questa era la fucina della cultura intellettuale parigina, tra i cui guru c'erano Jacques Lacan, Michel Foucault, Gilles Deleuze e Felix Guattari. Ma nonostante simili condizioni ideali per imparare, le mie "lezioni francesi" rimasero puri esercizi d'astrattismo.» (*La vita sullo schermo*, p. 8) Più tardi in *Life on the Screens* racconterà le sue esperienze di demoltiplicazione di identità rese possibili dalla diffusione di Internet: «Così, vent'anni dopo aver incontrato le idee di Lacan, Foucault, Deleuze e Guattari, me le ritrovo davanti nella mia nuova vita sullo schermo. Ma stavolta le astrazioni galliche sono più concrete (...) l'esperienza mediata dal computer riporta la filosofia con i piedi per terra.» (Sherry Turkle, *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di Internet*, p. 9-11)

Per lei è come se Internet o la tecnoscienza non fossero altro che un compimento delle idee postmoderne. «I modelli della cibernetica sono già post-strutturalisti, non sono altro che modelli di loro stessi, o di tutt'altri modelli, specchi di specchi, speculum che non riflettono alcuna realtà», come sostiene Dupuy. (*Alle origini delle scienze cognitive*, p. 152) Non sarà invece che queste teorie, in barba alla loro pretesa originalità, sono molto più semplicemente le discendenti dirette del paradigma proposto da Wiener? Ormai giunti a questo punto del nostro itinerario, concetti come molteplicità, differenza o decostruzione non dovrebbero più sembrarci una novità, come invece li vorrebbero far passare. In effetti, per autori che rifiutano il concetto di storicità, sarebbe inopportuno trovarsi nel solco di un pensiero enunciato nell'immediato dopoguerra.

Ma, sebbene non rivendicata apertamente, la filiazione cibernetica delle teorie post-strutturaliste e postmoderne non si può nascondere. D'altronde basta sfogliare i testi principali di questo movimento teorico per convincersi

del suo stretto legame con il paradigma informatico: da *La condizione post-moderna* di Lyotard, che già in prima pagina ha un riferimento a *Cibernetica e società* di Wiener, alla famosa decostruzione di Derrida, nei fatti un altro passo avanti del programma cibernetico.

4.3 - La decostruzione: un avanzamento del programma cibernetico?

Porre fine al regime della *presenza* proprio della metafisica Occidentale, minando le basi del logocentrismo su cui si poggia, è il programma cui mira il filosofo Jacques Derrida in *Della grammatologia* del 1967. Lasciando da parte il grande debito che questa impresa ha nei confronti della filosofia di Heidegger, ci soffermeremo sul suo legame con lo strutturalismo, di cui pare radicalizzare i postulati cibernetici.

«Oggi il biologo parla di scrittura e di *pro-gramma* a proposito dei più elementari processi di informazione nella cellula vivente. Ed infine tutto il campo coperto dal *programma* cibernetico, che esso abbia o no dei limiti essenziali, sarà campo di scrittura» (Derrida, *Della grammatologia*, p. 27) Nel dire che il “*programma* cibernetico sarà campo di scrittura”, intende realmente prendere alla lettera il modello elaborato da Wiener liberandolo dalle scorie soggettiviste che vi permangono.

Derrida è esplicito: affinché si realizzi questo programma-scrittura, bisogna presupporre che «la teoria della cibernetica riesca a dislocare in essa ogni concetto metafisico – persino quello di anima, di vita, di valore, di scelta, di memoria – che fino ad ora erano serviti ad opporre la macchina all'uomo». E nella nota che accompagna questa frase Derrida specifica: «Si sa che Wiener, ad esempio, pur abbandonando alla “semantica” l'opposizione da lui giudicata troppo grossolana e troppo generica tra il vivente e il non-vivente, ecc., continua tuttavia a servirsi di espressioni come “organi di senso”, “organi motori” eccetera per qualificare parti della macchina.» (p. 27)

Dunque, il principale rimprovero rivolto al padre della cibernetica è di non aver spinto fino in fondo le conseguenze teoriche della soppressione delle frontiere tra vivente e non vivente. Tutti gli elementi utili al superamento della metafisica occidentale erano presenti in germe nel modello di Wiener; dove la cibernetica ha fallito di fronte alla sua stessa logica, vi porrà rimedio la decostruzione, aprendo la strada a una nuova era filosofica: quella della *scrittura*.

4.4

Contro il primato ontologico che la filosofia occidentale aveva dato al *logos*, Derrida concepisce la scrittura come precedente ogni separazione tra umano e a-umano. Attraverso i concetti di traccia e grafema, la sua idea di scrittura si richiama al concetto di *différance* (sarebbe “differanza” – in francese “differenza” si scrive *différence* – dove la -a richiama un tempo del verbo *différer*, differire, variare) intesa come condizione di possibilità del reale.

Il termine, coniato da Derrida e centrale nel suo pensiero, coniuga l’idea che l’essere sia espressione di una differenziazione illimitata presupponendo al contempo una rottura completa con l’idea di presenza propria del *logos* occidentale.

Ostile al sostanzialismo, Derrida respinge ogni velleità filosofica di pronunciarsi sulla natura stessa del reale. Il concetto di scrittura si avvicina alla nozione cibernetica di informazione per il suo carattere primordiale e a-soggettivo. Questo legame non è sfuggito a Derrida, che vedeva nella formulazione matematica della teoria dell’informazione l’apertura verso una scrittura finalmente affrancata dal fonocentrismo.

Secondo la teorica Katherine Hayles, è chiaro come la codifica binaria del linguaggio informatico favorisca la scomparsa dell’autore a vantaggio di una completa exteriorità del codice rispetto all’utente. In questo senso, puntando a una radicale exteriorità della scrittura, alla sua natura a-soggettiva, si può dire che «la decostruzione è figlia di un’età dell’informazione» (Hayles).

4.5

Ricordando che Socrate, nel *Fedro*, difende la superiorità assoluta della parola sulla scrittura, Derrida vi scorge il tipico esempio del regime occidentale della *presenza*. L’argomentazione socratica si basa sulla potenza mnemonica della scrittura vista come una minaccia per l’interiorità; la scrittura, secondo Socrate, vuotando la memoria del suo contenuto porta l’individuo a rivolgersi a uno strumento esterno invece di costruirsi la propria memoria soggettiva.

In *Della grammatologia* (1967) Derrida ribalta questo ragionamento per affermare l’anteriorità della scrittura rispetto al linguaggio: «La scrittura è quest’oblio di sé, questa esteriorizzazione, il contrario della memoria interio-

rizzante, dell'*Erinnerung* che apre la storia dello spirito. È ciò che diceva il Fedro: la scrittura è insieme mnemotecnica e potenza d'oblio.» (*Della grammatologia*, p. 45) Il termine tedesco di *Erinnerung*, “reminiscenza” o memoria, etimologicamente significa “interiorizzazione” e suggerisce un'interpretazione di tutto il processo mnemonico come atto di approfondimento della consapevolezza stessa.

Anche se non vi fa riferimento diretto, si può pensare che l'esteriorità della memoria informatica stia dietro l'orizzonte della sua idea di scrittura (nel definirla, ricordiamo, Derrida ha fatto ricorso al concetto di *programma*). Il legame tra computer e decostruzione è del resto enunciato chiaramente in *La disseminazione* (1972) quando, parlando del testo che nascendo da una ripetizione «riproduce macchinalmente, mortalmente (...) il processo del suo disinnesto», sostiene: «Nessuno entrerà in questi luoghi se ha paura delle macchine e se crede ancora che la letteratura, forse il pensiero stesso, debba, non avendovi nulla a che vedere, esorcizzare la macchina. In questo caso la “metafora” tecnologica, la tecnicità come metafora che trasporta la vita nella morte, non si aggiunge come un accidente, un eccedente, un semplice sovrappiù, alla forza viva della scrittura.» (p. 306)

4.6

Se la decostruzione prosegue in un certo senso il progetto strutturalista rimanendo, come sostiene Dosse, «fedele alla sfera nascosta, dell'inconscio» (*Histoire du structuralisme*, p. 36), d'altro canto se ne discosta a causa della dissoluzione del rapporto significante-significato su cui si basa il modello strutturale. La rottura di Ferdinand de Saussure, poi ripresa da Jakobson, è uno dei primi bersagli teorici di Derrida.

Grazie al concetto di fonema, infatti, oltre a perpetrare il primato accordato alla lingua parlata, secondo Derrida la fonologia mantiene il dualismo tra sensibile e intellegibile, che è all'origine di tutta la metafisica occidentale. Per questo motivo, a suo avviso il fonocentrismo del modello strutturale rimane fortemente impregnato dal *logos* occidentale, e in *Della grammatologia* Derrida se la prende direttamente con Lévi-Strauss, accusato di restare attaccato al mito rousseauiano del buon selvaggio, che presenta l'introduzione della scrittura tra i popoli di tradizione orale come indice di un asservimento.

Dunque, sebbene riconosca il proprio debito nei confronti del decentramento strutturalista, Derrida rifiuta l'opposizione significante-significato, eliminando completamente il significato. Questa rottura presuppone la cancellazione della figura del soggetto, considerato l'ultimo sussulto di una metafisica della *presenza*. Mentre lo strutturalismo manteneva un principio di base come riferimento, la decostruzione fa crollare qualunque idea di unicità a vantaggio di una pluralizzazione della catena significante che diventa indefinita e illimitata.

Poiché «non c'è origine assoluta del senso in generale» (*Della grammatologia*, p. 97), dato che «la presenza non è mai presente» (*La disseminazione*, p. 315), la soggettività non può essere altro che un'illusione costruita e decostruita attraverso la scrittura: «*io* non è che la struttura differenziata di questa organizzazione, assolutamente naturale e puramente artificiale, abbastanza differenziata da avere in sé il momento o il luogo dell'illusione autarchica e del soggetto sovrano.» (*La disseminazione*, p. 312)

4.7

La decostruzione derridiana, come sottolineato da Dupuy, si pone in continuità con il capovolgimento cibernetico del soggetto. D'altronde Derrida vedeva in «questa non fortuita congiunzione della cibernetica e delle “scienze umane” della scrittura» il segnale di «un rivolgimento più profondo». (*Della grammatologia*, p. 28) Probabilmente è perché fu uno dei primi a cogliere la novità radicale del modello cibernetico che il suo progetto filosofico pare incarnarsi nel *cyberspazio*. Visto sotto questa prospettiva sembra meno strano che uno studente, scoraggiato dalla difficoltà dei testi di Derrida, dica di aver capito i principi della decostruzione facendo l'esperienza su Internet dei collegamenti ipertestuali. (Sherry Turkle, *La vita sullo schermo*, pp. 11-12)

Caratterizzato dalla non-linearità, dalla sovrapposizione di strati di informazioni e dalla cancellazione reale della *traccia* dell'autore, l'ipertesto si presenta come incarnazione del concetto di “scrittura”. È interessante ricordare che George Landow, uno dei primi teorici dell'ipertesto, considerava come vero e proprio padre di questa «nuova tecnologia del testo» quel Vannevar Bush che aveva coordinato lo sforzo bellico degli scienziati americani durante la Seconda Guerra mondiale. Preoccupato dopo il conflitto per lo stoccag-

gio di una mole immensa di informazioni scientifiche, in effetti Bush aveva sviluppato l'idea di una struttura ipertestuale, la *Memex-Memory Extender*, destinata a classificare e processare le informazioni scientifiche. La realizzazione del progetto fu frenata dai limiti tecnologici dell'epoca, ma il principio dell'ipertestualità era stato lanciato: da Bush a Derrida, il decentramento cibernetico del soggetto avviene tramite l'*inconscio* tecnoscientifico e filosofico del dopoguerra.

4.8

Ma allora, che diavolo è 'sta famosa decostruzione? A sentir loro, i filosofi o piuttosto i professionisti della disciplina filosofica (che stanno all'amore per la conoscenza come il meretricio sta all'amore carnale), ci si perde in vocaboli esoterici, gerghi per iniziati, dispositivi linguistici che, come si sarà notato nel corso di questa faticosa ricostruzione storica, indispongono anche i più pazienti auditori. A sentire Derrida «la decostruzione non è una teoria, né una filosofia. Né una scuola, né un metodo. Neanche un discorso, un atto, una pratica. È ciò che accade, che sta accadendo oggi in quel che si chiama società, politica, diplomazia, economia, realtà storica, e così via. La decostruzione è l'evento.» (*Come non essere postmoderni*, p. 45)

Ma allora, daccapo, che diavolo è eventualmente la decostruzione? Probabilmente la risposta più esaustiva Derrida la fornisce nella *Lettera a un amico giapponese*, indirizzata al professor Isuzu che stava traducendo le sue opere nella lingua nipponica. «Già nella “mia” lingua c'è un intricato problema di traduzione per ciò che, qua e là, si potrebbe indicare con quella parola, per il suo uso e per la sua origine. E chiaramente, già in francese, le cose cambiano da contesto a contesto.»

Derrida confessa all'amico traduttore che, allorché tirò fuori dal cilindro il termine, non pensava sarebbe diventato tanto centrale, dato che si era semplicemente limitato a tradurre e adattare ai suoi scopi il termine *Destruktion* adoperato da Heidegger. Scartata “distruzione” per una connotazione troppo negativa e lontana dalle intenzioni del filosofo tedesco, si decise per “decostruzione” che già gli frullava in testa, e per conferma si rivolge al dizionario *Littré*, dove la trova: «L'uso grammaticale, quello linguistico e quello retorico si associavano a un uso “macchinico”. Questa associazione mi sembrò feli-

cissima, molto adatta a ciò che tentavo di suggerire.» Derrida aggiunge poco dopo che tutti quei significati erano sì affini a quanto voleva esprimere, ma si limitavano solamente a indicare «certi modelli o regioni di senso, e non tutto quello che la decostruzione può indicare nella sua ambizione più radicale. Quest'ultima non si riduce né a un modello linguistico-grammaticale, né a un modello semantico, e meno che mai a un modello macchinico. Anch'essi andrebbero sottoposti a un'interrogazione decostruttiva.»

La spirale continua. Dopo aver ammesso che la parola era adoperata raramente in francese, «in qualche modo la si è dovuta ricostruire, e il suo valore d'uso» sarà determinato in *Della grammatologia* rispetto al suo “contesto”, che nella fattispecie era lo strutturalismo allora dominante.

«“Decostruzione” sembrava andare in quel senso perché indicava una certa attenzione alle strutture (che a loro volta non sono semplicemente idee, o forme, o sintesi, o sistemi). Decostruire era anche un atteggiamento strutturalista (...). Ma era anche un atteggiamento antistrutturalista – e la sua fortuna dipende in parte da quell'equivoco. Bisognava disfare, scomporre, desedimentare delle strutture (di ogni tipo: linguistiche, “logocentriche”, “fonocentriche” (...)) socioistituzionali, politiche, culturali, anche e anzitutto filosofiche.» Derrida ammette che, specialmente negli Stati Uniti, si è associata la decostruzione al post-strutturalismo, ma in questo modo si sottolineava unicamente l'accezione negativa lasciando da parte il suo compito ricostruttivo, e non a caso si vedeva nel prefisso (de-) più una demolizione che «un percorso genealogico.»

Derrida prosegue con le sue avvertenze al traduttore giapponese: «Comunque, e nonostante le apparenze, la decostruzione non è né una *analisi* né una *critica*. (...) Non è un'analisi, specialmente perché lo smontaggio di una struttura non è una regressione verso l'*elemento semplice*, verso un'*origine non scomponibile*. (...) Non è neppure una *critica*, in senso generale o in senso kantiano. (...) La decostruzione non è un *metodo* e non può essere trasformata in metodo. Soprattutto se si accentua il valore tecnico e procedurale del termine.» Ma tutto questo non basta, infatti Derrida deve aggiungere anche che «non è neanche un *atto* o una *operazione*. Non solo perché ha in sé un che di “passivo” o di “paziente” (...). Non solo perché non dipende da un *soggetto* (individuale o collettivo) che se ne assuma l'iniziativa e la applichi a un oggetto, a un testo, a un tema, ecc. La decostruzione ha luogo, è un evento che non aspetta la deliberazione, la coscienza o l'organizzazione del soggetto,

né della modernità. *Si decostruisce*. Qui il *si* non è una cosa impersonale che si opponga a una qualche soggettività egologica. È in decostruzione (...). E il “*si*” di “decostruirsi”, che non è la riflessività di un io o di una coscienza, si fa carico di tutto l’enigma.»

«Forse molto schematicamente direi che la difficoltà di *definire*, quindi anche di *tradurre* la parola “decostruzione”, dipende dal fatto che i predicati, o concetti definitivi, significati lessicali e articolazioni sintattiche che paiono adattarsi momentaneamente alla definizione e traduzione sono decostruiti o decostruibili, direttamente o no, ecc. Il che vale per la *parola*, per l’unità stessa della *parola* decostruzione, come per ogni *parola*.»

Ed eccoci giunti alla fine del tunnel. «La parola “decostruzione”, come qualsiasi altra parola, trae valore solo dalla iscrizione in una catena di sostituzioni possibili, da ciò che troppo pacificamente si chiama “contesto”.» E perciò, conclude Derrida, «Che cosa non è la decostruzione? tutto! Che cos’è la decostruzione? nulla! Per tutti questi motivi, non penso che sia una buona parola. Soprattutto, non è bella. Certo ha reso dei servizi, in una situazione ben determinata. Per sapere cosa l’ha imposta in una catena di sostituzioni possibili, nonostante la sua fondamentale imperfezione, bisognerebbe analizzare e decostruire quella “situazione ben determinata”. È difficile, e non posso certo mettermi a farlo qui.»

4.9 - Dal rizoma al ciberspazio

Divenuto autoproduzione di «macchine desideranti», in l’*Anti-Edipo* l’inconscio è presentato come il luogo di una dissoluzione creatrice del soggetto. Se, come sottolinea Katherine Hayles, l’impresa teorica di Deleuze e Guattari prende parte alla decostruzione del soggetto a cui diede avvio la cibernetica, non è difficile nascondere le ambiguità sollevate da tale filiazione. Eppure, questo equivoco è duro a morire e ha perdurato fino a giorni piuttosto recenti, ad esempio nel caso dell’interpretazione data alla cibernetica dalla celebre (fin troppo celebrata, ma in ultima analisi ampiamente decerebrata) rivista *Tiqqun* nel suo saggio “L’ipotesi cibernetica”, dove provò a riesumare il cadavere postmoderno in chiave insurrezionalista. Ma ci arriveremo.

Armand Mattelart, in *Storia dell’utopia planetaria. Dalla città profetica alla società globale* (1999), sottolinea come i due filosofi si siano opposti radical-

mente al controllo manageriale scaturito dai modelli di organizzazione cibernetica: alla nozione di codice legata alla teoria dell'informazione, D&G preferiscono il concetto di flusso, più adatto a spiegare il funzionamento delle «macchine desideranti». Ma collocandosi senza ombra di dubbio nel prolungamento del paradigma cibernetico, l'approccio teorico di D&G si iscrive perciò nella maniera più falsa all'interno della tradizione della critica radicale delle sue applicazioni tecnocratiche. Questa posizione, sebbene piuttosto paradossale, non ha nulla di sconcertante: non fa che ricordarci il carattere multiforme del paradigma informatico.

Contrariamente a Derrida, D&G non si riferiscono direttamente al modello elaborato da Wiener. Il loro legame con la cibernetica passa piuttosto attraverso un debito concettuale verso Gregory Bateson che, lungi da essere solo un aneddoto, è il fulcro del decentramento filosofico a cui punta la loro opera *Millepiani*. «Bateson chiama "piani" delle regioni di intensità continua, costituite in modo tale che non si lasciano interrompere da un punto terminale esterno, così come non si lasciano andare verso un punto culminante». (*Millepiani*, p. 237) Infatti l'influenza del pensiero di Bateson è così presente in quest'opera che alcuni passaggi sembrano presi direttamente da *Verso un'ecologia dello spirito*: «Il campo d'immanenza non è interno all'io, ma non deriva neppure da un Io esterno o da un non io. È piuttosto come il Di fuori assoluto che non conosce più questi Io, perché l'interno e l'esterno fanno ugualmente parte dell'immanenza in cui essi si sono fusi.» (*Millepiani*, p. 236)

4.10

Sapere che l'impronta di Bateson traspare chiaramente in *Millepiani*, tuttavia, non ci fornisce alcuna informazione circa le intenzioni filosofiche di Deleuze e Guattari. Per comprendere la portata culturale dei due autori bisogna soffermarsi brevemente sulla loro produzione, a partire dall'*Anti-Edipo* dove si rivolgono direttamente alla psicanalisi accusandola di circoscrivere la forza rivoluzionaria del desiderio al quadro rappresentativo di Edipo, secondo loro legato saldamente alla logica borghese capitalista. Alla fissazione edipica oppongono la schizo-analisi, l'unica in grado di rendere conto del flusso incessante delle «macchine desideranti». La loro originalità filosofica risiede

in questa definizione del desiderio come macchina, come processo creativo illimitato. Pur rifiutando l'idea stessa di inconscio strutturale, mantengono il principio di base dello strutturalismo secondo cui non esiste un soggetto significante. Prodotto e attraversato dai flussi macchinici del desiderio, il soggetto vede andare in frantumi la propria unità a vantaggio di una fluidità identitaria marchiata col sigillo della molteplicità. Inserendosi all'interno di una logica differenziale, il concetto di molteplicità d'altronde è al centro della decostruzione filosofica operata da Deleuze e Guattari.

Elevata al rango di categoria filosofica, la molteplicità è irriducibile a qualunque forma di sintesi: «Solo la categoria di *molteplicità*, adoperata come sostantivo e al di là del molteplice non meno che dell'Uno, la relazione predicativa dell'Uno e del molteplice, è in grado di render conto della produzione desiderante». (*L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, p. 45) Così come il concetto di scrittura per Derrida, è a-formale e a-soggettiva. Pensata sul modello dell'immanenza, si colloca al di là di ogni forma oggettiva, di qualunque individualizzazione. Questa indeterminazione primordiale rende possibile la connessione illimitata di elementi differenziali attraverso un processo di interdipendenza: «Non c'è più né uomo né natura, ma unicamente processo che produce l'uno nell'altra e accoppia le macchine. Ovunque macchine produttrici o desideranti, le macchine schizofreniche, tutta la vita generica: io e non-io, esterno ed interno, non vogliono più dir nulla.» (*L'anti-Edipo*, p. 4)

E poco più avanti: «non c'è ulteriore distinzione uomo-natura: l'essenza umana della natura e l'essenza naturale dell'uomo si identificano nella natura come produzione o industria, cioè anche nella vita generica dell'uomo. L'industria non è più presa allora in un rapporto estrinseco d'utilità, ma nella sua identità fondamentale con la natura come produzione dell'uomo, tramite l'uomo. Non tanto l'uomo in quanto re della creazione, ma piuttosto colui che è toccato dalla vita profonda di tutte le forme o di tutti i generi, che s'incarica delle stelle ed anche degli animali, e che non cessa di innestare una macchina-organo su una macchina-energia, un albero nel suo corpo, un seno nella bocca, il sole nel culo: eterno addetto alle macchine dell'universo.» (p. 6)

La soppressione delle frontiere tra soggetto e oggetto, tra interiore ad esteriore, si ricongiunge alla definizione di Spirito data da Bateson. Nel flusso delle «macchine desideranti» la forma, l'individualità appaiono unicamente come «concatenamento superficiale» di elementi differenziali. (Mireille Buydens, "La forme dévorée. Pour une approche deleuzienne d'Internet", 1997) Alla «illusione dell'io» (*L'Anti-Edipo*) perpetrato dalla psicanalisi, Deleuze e Guattari oppongono un «corpo senza organi» ovvero un corpo de-territorializzato, composto da macchine, da concatenamenti e movimenti. (*Millepiani*, p. 220) Questa liberazione dalla camicia di forza immaginaria, organica e soggettiva del desiderio rappresenta ai loro occhi un potenziale rivoluzionario senza precedenti. Fonte di ogni virtualità, secondo questa logica la molteplicità assume la forma del rizoma.

Contro l'unicità trascendente della «cultura arborescente», contro l'identità rigida dell'albero genealogico, il rizoma corrisponde a un sistema di flussi decentrato e non gerarchico in cui si produce, attraverso interconnessioni multiple, l'inconscio macchinico. Immateriali ed eterogenee, le interconnessioni permettono di unire «qualsiasi punto di un rizoma (...) a qualsiasi altro». (*Millepiani*, p. 39) Come precisano D&G, la struttura rizomatica va contro la radice stessa del verbo "essere". «Un rizoma non incomincia e non finisce, è sempre nel mezzo, tra le cose, inter-essere, *intermezzo*. L'albero è la filiazione, ma il rizoma è alleanza (...) L'albero impone il verbo "essere", ma il rizoma ha per tessuto la congiunzione "e... e... e...". In questa congiunzione c'è abbastanza forza per scuotere e sradicare il verbo essere.» (*Millepiani*, p. 61)

Perciò non deve stupire che in *Millepiani* si possano trovare tracce di quel che per altri diverrà il postumano: «ci sono divenire non umani dell'uomo, che eccedono gli strati antropomorfici da ogni parte.» (p. 700) A tal proposito, ricordiamo semplicemente che in quest'opera Deleuze e Guattari attuano una convergenza analogica tra interconnessioni rizomatiche e transfert genetici resi possibili dalla biologia molecolare. «Facciamo rizoma con i nostri virus, anzi i nostri virus ci fanno fare rizoma con altre bestie. Come dice Jacob, i trasferimenti di materiale genetico per virus o altri processi, le fusioni di cellule uscite da elementi differenti hanno risultati analoghi a quelli degli "amori abominevoli cari all'Antichità e al Medioevo" (Jacob). Comunicazioni trasversali tra linee differenziate scompigliano gli alberi genealogici.

Cercare sempre il molecolare o perfino la particella submolecolare con la quale facciamo alleanza. Evolviamo e moriamo delle nostre febbri polimorfe e rizomatiche, più che delle nostre malattie di discendenza o che hanno esse stesse la loro discendenza.» (p. 44)

4.12

Lo spazio decentrato, caotico e immateriale del rizoma pare incarnarsi nel ciberspazio, come sostiene Sherry Turkle. Ma non è l'unica ad averlo constatato. In *Cyber-Reader*, antologia di testi fondatori della cyber-cultura, *Millepiani* è presentato come, né più né meno, «la bibbia filosofica dei cyber-evangelisti». Formata da ramificazioni e interconnessioni infinite, la rete Internet costituisce una molteplicità nel senso in cui la intendevano Deleuze e Guattari. (Buydens) Questa apparente conformità del ciberspazio agli stravolgimenti annunciati in *Millepiani* dev'essere considerata parte integrante della cibernetica. Per quanto nuove e creative possano apparire, le pratiche legate a Internet dipendono da una logica culturale ben anteriore alle “predizioni” dei due filosofi.

La risonanza filosofica dell'opera di D&G non si esaurisce in questa corrispondenza con il World Wide Web, e in tal senso la filosofa Anne Cauquelin ha evidenziato lo scarto esistente tra il concetto deleuziano di rizoma e la sua applicazione a Internet. Nondimeno l'esperienza di demoltiplicazione identitaria vissuta da Sherry Turkle, e raccontata in *Oltre lo schermo*, deriva da ciò che Buydens definisce “percezione deleuziana di Internet”, che spiega nel modo seguente: «Esiste una percezione deleuziana di Internet come luogo della *dissoluzione dell'io*, per quanto io mi percepisca come un essere cangiante e multiplo, cioè che uso la libertà offertami per perdermi continuamente in un divenire impercettibile.» (Mireille Buydens, “La forme dévorée. Pour un approche deleuzienne d'Internet”, in *L'Image: Deleuze, Foucault, Lyotard*, 1997)

Questa “percezione deleuziana” di Internet traspare chiaramente nel numero di siti dedicati alla filosofia del rizoma e al “culto” dedicato a Deleuze e Guattari in seno alla cyber-cultura. Più avanti torneremo sugli aspetti religiosi di questo fenomeno.

4.13 - Il postmoderno: una ridefinizione del legame sociale

Dall'elogio della differenza al nomadismo identitario passando per la fine della Storia, il pensiero postmoderno insegue la demolizione del soggetto avviata con la decostruzione. All'inizio degli anni '80 Jean-François Lyotard apre la porta a una ridefinizione del legame sociale inglobando i principali temi post-strutturalisti. In tal senso *La condizione postmoderna*, pubblicato nel 1979, proclama la fine delle Metanarrazioni e l'avvento di una società fondata sui giochi del linguaggio. Non c'è alcun bisogno di adoperare una grande finezza ermeneutica per capire che Lyotard colloca la sua riflessione sulla scia del paradigma cibernetico. Fin dalla prima pagina ci si fissa su questo punto: l'età postmoderna corrisponde a una mutazione globale dello statuto del sapere reso possibile dallo sviluppo dell'informatica e delle scienze della comunicazione.

«Il sapere scientifico è una specie di discorso. Si può dire che da quarant'anni le scienze e le tecnologie cosiddette di punta vertano sul linguaggio: della comunicazione e la cibernetica, l'algebra moderna e l'informatica, gli elaboratori e i loro linguaggi, i problemi di traduzione dei linguaggi e la ricerca di compatibilità fra linguaggi-macchina, i problemi di memorizzazione e le banche di dati, la telematica e la messa a punto di terminali "intelligenti", la paradossologia: eccone alcuni esempi evidenti, e l'elenco non è esaustivo.» (*La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, p. 9) Degno di nota, è il fatto che *La condizione postmoderna* è il risultato di un rapporto finanziato dal governo del Quebec sullo stato del sapere nella società occidentale.

Mentre la genetica «che deriva il suo paradigma teorico dalla cibernetica» (p. 11) costituisce agli occhi di Lyotard l'esempio più lampante delle potenzialità di ricerca aperte dal sapere postmoderno, il trattamento informatico delle conoscenze corrisponde a una «radicale esteriorizzazione del sapere rispetto al "sapiente"», che rende possibile la sua circolazione mercantile.

«L'antico principio secondo il quale l'acquisizione del sapere è inscindibile dalla formazione (*Bildung*) dello spirito, e anche della personalità, cade e cadrà sempre più in disuso. Questo rapporto fra la conoscenza ed i suoi fornitori ed utenti tende e tenderà a rivestire la forma di quello che intercorre fra la merce ed i suoi produttori e consumatori, vale a dire la forma valore. Il sapere viene e verrà prodotto per essere venduto, e viene e verrà consumato per essere valorizzato in un nuovo tipo di produzione: in entrambi i casi,

per essere scambiato. Cessa di essere fine a se stesso, perde il proprio “valore d’uso”» (p. 12-13)

Influenzato sia al livello della ricerca che della trasmissione delle conoscenze, il sapere informatizzato dà luogo a una mutazione del legame sociale. Né il sistemismo totalizzante di un Luhmann, né la ricerca di un progetto moderno di emancipazione tramite un consenso legato ai mezzi di comunicazione di massa, come proposto da Habermas, secondo Lyotard possono render conto della condizione postmoderna. In un contesto in cui la circolazione delle informazioni rimette in discussione le grandi istituzioni moderne a vantaggio di una autoregolazione tecnocratica, gli individui si ritrovano a doversi confrontare con la *piccolezza* del loro essere. Il ripiegamento su se stessi conseguente all’abbandono delle grandi Narrazioni è accompagnata da una nuova forma di socialità caratterizzata dall’eterogeneità linguistica delle relazioni: «Il sé è poco, ma non è isolato, è coinvolto in un tessuto di relazioni più complesse e mobili che mai. Giovane o vecchio, uomo o donna, ricco o povero esso è sempre situato ai “nodi” dei circuiti di comunicazione, per quanto infimi questi siano.» (p. 32)

È, come ammette lo stesso Lyotard nella nota che accompagna quest’ultima frase, «il lessico della teoria dei sistemi, come sostiene Philippe Nemo: «Rappresentiamoci la società come un sistema, nel senso della cibernetica. Questo sistema è una rete di comunicazioni con dei nodi in cui la comunicazione confluisce e dai quali viene redistribuita.» (“La nouvelle responsabilité des clercs”, *Le Monde*, 8/9/1978)»

4.14

Se per Lyotard è chiaro che «il legame sociale è linguistico» (*La condizione postmoderna*, p. 74) quest’ultimo tuttavia non si riduce a un puro scambio di informazioni. In quanto fonte di socializzazione, il linguaggio possiede un valore pragmatico legato al posizionamento degli individui all’interno del sistema. Sulla definizione cibernetica di linguaggio come scambio di informazioni, Lyotard innesta l’approccio pragmatico della teoria dei giochi. (p. 35) Lunghi dal sembrare un’unità organica, il sistema postmoderno si presenta come il teatro di «“mosse” linguistiche» (p. 24; 34 e segg.) che assicurano il posizionamento degli individui al suo interno. Così, quel che il soggetto

postmoderno perde in termini di ideali e autonomia, lo guadagna in possibilità di integrazione. Le grandi Narrazioni emancipatrici cedono il passo a una moltitudine illimitata di piccole narrazioni, parziali e localizzate, in cui ciascuno esprime la propria differenza. Questa concezione del legame sociale si poggia su una definizione della scienza come creazione di differenze proposizionali.

Su questo punto Lyotard è assai esplicito: «In quanto differenziante, la pratica scientifica offre l'antimodello di un sistema stabile. Qualsiasi enunciato dev'essere conservato nel momento in cui comporti una differenza rispetto a ciò che è noto, e sia argomentabile e provabile. Essa rappresenta un modello di "sistema aperto" in cui la pertinenza dell'enunciato consiste nel fatto che esso "fa nascere delle idee", vale a dire altri enunciati e altre regole del gioco.» (pp. 116-117)

Come esempio del tipo di sapere proprio della scienza postmoderna Lyotard cita i lavori di René Thom sulla teoria delle catastrofi e quelli dei teorici di Palo Alto. (p. 108) L'uso terapeutico della paradossologia in effetti gli sembra caratteristico di una pragmatica scientifica incentrata sull'imprevedibilità. Infatti, *La condizione postmoderna* è infarcita di riferimenti a Watzlawick e ai suoi colleghi. Il parallelo esistente tra il pensiero di Lyotard e la teoria di Palo Alto è piuttosto evidente. L'importanza data alla pragmatica linguistica ricorda chiaramente l'approccio sviluppato da Bateson e Watzlawick secondo cui ogni azione umana è di natura comunicativa e, per essere compresa, dev'essere colta nel suo contesto. Rimettere in discussione le categorie di oggettività e universalità, che è il fulcro delle argomentazioni di Watzlawick in *La realtà della realtà*, (*How Real is Real?* 1976) è uno dei noccioli duri del pensiero postmoderno.

4.15

Secondo Lyotard, le micro narrazioni che ormai tessono il legame sociale sono sempre parziali e localizzate. Lungi dall'essere marginale, questa concezione è condivisa e talvolta perfino accentuata da un buon numero di filosofi che si richiamano al postmodernismo. È il caso del filosofo italiano Gianni Vattimo secondo il quale «non ha certo senso negare puramente e semplicemente una "realtà unitaria" del mondo (...) Ma ha più senso riconoscere

che ciò che chiamiamo “realtà del mondo” è qualcosa che si costituisce come “contesto” delle molteplici fabulazioni – e tematizzare il mondo in questi termini è proprio il compito e il significato delle scienze umane.» (Gianni Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989 (2° edizione 2000), pp. 38-39)

L'accento posto sul contesto comunicativo porta dritto al relativismo culturale, di cui l'americano Richard Rorty resta uno dei rappresentanti più illustri. (*Objectivity, Relativism and Truth* – “Oggettività, relativismo e verità” – del 1991, non tradotto in italiano) Come fa notare Jean-Claude Guillebaud, questo relativismo radicale non è incompatibile con la logica di mercato portata avanti dalla tecnoscienza. (*Le Principe d'humanité*, 2001) Si potrebbe aggiungere che ne è infatti una delle sue riproduzioni più paradigmatiche.

Senza essere tra loro assimilabili, le teorie che si iscrivono nella corrente postmoderna provengono da una definizione del legame sociale secondo cui la possibilità di partecipare a un numero crescente di contesti legati alla comunicazione favorisce l'espressione delle differenze. Parola d'ordine del pensiero postmoderno, la differenza è diventata in pratica sinonimo di soggettività. Invece di essere confinati in identità stabilite e chiuse, i soggetti postmoderni veleggerebbero così da un'appartenenza all'altra a seconda del loro posizionamento all'interno della comunicazione sociale. Infatti per Lyotard le relazioni multiple e cangianti tessute grazie ai giochi del linguaggio offrono a tutti e a ciascuno la possibilità di integrarsi socialmente. In altri termini, l'apertura alle differenze conferisce alla società postmoderna una capacità di integrazione illimitata, senza dimenticare di evocare il carattere totalmente inclusivo che già Wiener, alla fine della guerra, assegnava alla comunicazione.

Inoltre, se ci si ricorda del ruolo che occupa la “differenza” in Bateson e del suo legame con l'interpretazione cibernetica della prima legge della termodinamica, si può affermare di diritto che il pensiero postmoderno vi fonda in larga parte la sua rappresentazione del mondo. Il soggetto postmoderno si presenta come un essere dall'identità plurale e frammentaria, modellata dai flussi comunicativi che l'attraversano. In tal senso, il concetto di *pensiero debole* elaborato da Vattimo, assieme a quello di *soggetto debole* di Aldo Rovatti, o ancora quello di *nomadismo identitario* proprio della sociologia delle “tribù urbane” di Michel Maffesoli, riflettono questo nuovo modo di pensare la soggettività.

Il concetto di soggetto difeso da Lyotard e da altri pensatori postmoderni si distanzia in modo considerevole dagli ideali moderni di autonomia e di emancipazione rivendicati dal filosofo tedesco Jürgen Habermas. Critico degli effetti tecnocratici della rivoluzione cibernetica della fine degli anni '60, in *Teoria dell'agire comunicativo* del 1981 propone una completa rifondazione del legame sociale sulla base di un'argomentazione comunitaria dal valore normativo. Per lui, se la modernità restava un "progetto incompiuto" (*La modernità: un progetto incompiuto*, discorso tenuto nel settembre 1980) tuttavia non è più nel soggetto, inteso come fonte autonoma di razionalità, che risiedono le sue potenzialità emancipatrici, quanto nell'intersoggettività del linguaggio comune. L'a-priori trascendentale della «comunità illimitata della comunicazione», postulato da Karl Otto Apel (*Comunità e comunicazione*, 1973) e ripreso da Habermas, rimanda alla condivisione collettiva delle rappresentazioni linguistiche e alle loro interpretazioni pragmatiche. Il concetto di agire comunicativo a sua volta si basa sull'argomentazione razionale tramite cui i soggetti si intendono sull'orientamento pratico degli enunciati che si offrono alla discussione. I consensi ottenuti grazie a un'argomentazione collettiva possiedono per Habermas uno status particolare, definito a seconda del tipo di pretesa di validità che hanno: cognitiva, normativa, espressiva. Il loro carattere normativo permette di fare da contrappeso alla razionalità strumentale, che tende a imporsi in ogni sfera di attività. L'agire comunicativo è così concepito come un mezzo per lottare contro la colonizzazione del mondo sperimentata dal sistema sociale.

Alla ragione strumentale Habermas oppone la ragione comunicativa. Fondando la razionalità sull'intersoggettività, intende perseguire il progetto moderno di emancipazione del mondo attraverso la ragione. Ma alla luce della nostra analisi del paradigma cibernetico, non è certo banale sottolineare come anche la teoria critica sia impregnata del modello comunicativo. Beninteso, il concetto di intersoggettività linguistica su cui si basa l'edificio teorico di Habermas è lungi da una definizione strettamente informatica del legame sociale; eppure, ponendo la razionalità al cuore stesso dell'intersoggettività comunicativa, si colloca pur sempre nel paradigma informatico, pur se nella sua estremità critica.

Malgrado l'incommensurabilità delle loro posizioni teoriche, Lyotard e Habermas partecipano ognuno a modo suo alla riformulazione comunicativa del legame sociale. Insieme, incarnano la polarizzazione dei dibattiti su tali argomenti. Se a tutto ciò si aggiunge il sistemismo di Luhmann, si deve constatare come il paesaggio intellettuale contemporaneo sia attraversato da parte a parte da problematiche legate – da vicino o da lontano – al paradigma informatico.

4.17

Il viaggio filosofico-sociologico di Lafontaine è approdato su sponde a noi molto vicine, perciò ci soffermiamo sull'apporto dato da Gianni Vattimo, professore di filosofia a Torino e caposcuola del pensiero debole, al dibattito attorno al binomio moderno/postmoderno e in particolare sulla sua opera *La società trasparente*, dove tra l'altro si possono rintracciare alcuni capisaldi delle odierne posizioni politiche assunte tanto dai movimenti che si vorrebbero contestatari quanto dai vertici dei partiti progressisti.

Postmodernità secondo lui significa innanzitutto che viviamo in una «società della comunicazione generalizzata, la società dei *mass media*», (p. 7) che si caratterizza per il superamento di idee assolute e totalitarie tipiche della modernità, ad esempio il pensare «l'essere come fondamento, e la realtà come sistema razionale di cause ed effetti»; e oggi è venuto meno questo senso della realtà, che era «solo un modo di estendere a tutto l'essere il modello dell'oggettività "scientifica", della mentalità che, per poter dominare e organizzare rigorosamente tutte le cose, le deve ridurre al livello di pure presenze misurabili, manipolabili, sostituibili – alla fine riducendo a questo livello anche l'uomo stesso, la sua interiorità, la sua storicità.» (p. 16) Questa perdita produce come effetto liberatorio, emancipatore, lo «*spaesamento*, che è anche, e nello stesso tempo, liberazione delle differenze, degli elementi locali, di ciò che potremmo chiamare, complessivamente, il dialetto.» (pp. 16-17)

Si torna alla favola o affabulazione della fine delle grandi Narrazioni già anticipata da Lyotard, a favore delle storie, personali o di gruppo, di chi è rimasto ai margini della storia, le minoranze qui paragonate al dialetto: per Vattimo «vivere in questo mondo molteplice significa fare esperienza delle libertà come oscillazione continua tra appartenenza e spaesamento.» (p. 17)

Questo è uno dei punti centrali di tutta l'ideologia postmoderna: *dipende*, a seconda delle convenienze, da come si legge e interpreta la realtà e la si può piegare ai propri voleri. L'oggettività scientifica è deprecabile ma è fondamentale affidarsi alla tecnologia; il mondo massmediatico potrebbe aprire la porta alla tirannide ma ci permette una «*chance* di un nuovo modo di essere (forse: finalmente) umani.» (p. 20)

Vattimo sottolinea come le scienze naturali e le tecnologie siano oggi indirizzate soprattutto in due modi: «a) il “senso” in cui si muove la tecnologia non è tanto il dominio macchinico della natura, ma lo sviluppo specifico dell'informazione e della costruzione del mondo come “immagine”; b) questa società in cui la tecnologia ha il suo culmine nella “informazione” è anche, essenzialmente, la società delle scienze umane» (pp. 26-27) Di qui la centralità delle «tecnologie informatiche, che sono come “l'organo degli organi”, il luogo in cui il sistema tecnologico ha il suo “pilota” o cibernetica, la sua direzione, anche intesa come tendenziale direzione di sviluppo.» (p. 27)

L'abbaglio consiste nel vedere come potenzialmente liberatorio e anti-totalitario questo sviluppo cibernetico che favorirebbe le minoranze, le narrazioni altre, la sinistra, i deboli, a svantaggio di un potere centralizzato, retrogrado e scienziato, che starebbe arretrando di fronte a questa ondata innovatrice. E ignorare quanto questa marea informatica stia al contrario dotando il totalitarismo di nuove armi, sempre più raffinate, e di come si collochi, *dialetticamente*, in entrambi i poli politici.

Invece secondo Vattimo la «diffusa sfiducia nella cultura scientifico-tecnologica occidentale, considerata come modo di vita che viola e distrugge l'autentico rapporto dell'uomo con se stesso e con la natura» dà vita a quello che definisce *arcaismo* o atteggiamento apocalittico che, quando non diventa programma di restaurazione della cultura tradizionale e dunque una posizione politica di destra, «può dar luogo, ed è il caso di molta cultura *liberal* europea recente, a puri atteggiamenti di critica “utopica” della civiltà scientifico-tecnologica e del capitalismo.» (Gianni Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989 / 2° edizione 2000, pp. 46 e 49).

Verso la fine degli anni '70 secondo Gianni Vattimo pareva si stesse abbandonando il pessimismo nei riguardi della società della comunicazione massificata, incarnato dalle «tesi apocalittiche» della Scuola di Francoforte. Si assisteva al contempo a un'erosione dell'umanesimo grazie all'imporsi dello strutturalismo (seguendo il celebre motto di Lévi-Strauss, bisogna studiare gli uomini come si studiano le formiche), il cui successo era dovuto anche alla fine degli imperi coloniali: l'umanesimo infatti era considerato complice se non sinonimo delle posizioni eurocentriche rendendo impraticabili le grandi filosofie ottocentesche quali idealismo, positivismo e marxismo.

Inoltre, l'umanesimo era criticato per la sua visione della *Bildung* (ossia cultura, formazione dello spirito) fondata sull'auto-trasparenza della coscienza, «sull'ideale di un soggetto capace di emanciparsi in quanto si riappropriava di se stesso e si liberava dei veli ideologici conquistando una visione "oggettiva" del mondo e della storia.» (Gianni Vattimo, *La società trasparente*, p. 102) Questa visione era messa in discussione dall'antropologia strutturale e dalla nuova psicanalisi, e «il carattere demoniaco dei mass media sembrava smentito dall'effettivo sviluppo delle tecnologie comunicative.» (p. 103) Mentre Adorno pensava a Goebbels e al Grande Fratello, secondo Vattimo il mondo massmediatico si stava configurando più come una Babele, in cui si assiste al passaggio da una tecnologia meccanica a una elettronica e informatica che fa emergere il modello di rete al posto dell'ingranaggio mosso da un unico centro. Vattimo prende come esempi non solo la possibilità dei singoli di creare stazioni radio o produrre contenuti audio-video-testuali nella rete, diventando «soggetti attivi nel "mercato" mediatico» (p. 104), ma anche il fatto che la pubblicità si deve piegare all'audience che, per quanto manipolabile, è un interlocutore non del tutto prevedibile e condizionabile.

Dunque negli anni '80 c'è un ottimismo mediatico, «l'aspettativa non irragionevole che lo sviluppo della tecnologia elettronica e della cultura che essa rende possibile» possa, oltre che sventare le previsioni fosche, «aprire nuove vie di emancipazione». Ottimismo che si riflette nelle teorizzazioni post-moderne e che coincide con la vasta popolarità raggiunta in quegli anni dall'ermeneutica: questa «non si lascia più dominare dall'ideale della trasparenza, giacché non crede più (...) alla possibilità e necessità di una conoscenza "oggettiva" in vista dell'emancipazione. (...) per essa non si tratta di emanciparsi

dalle interpretazioni, ma di emancipare le interpretazioni dal dominio e dalle pretese di una verità “vera”, la quale richiederebbe di affidarsi a scienziati, gerarchie religiose, comitati centrali politici o ad altre categorie di intelligenze “non distorte”, con tutti i rischi che questo comporta per la libertà.» (p. 105)

Come guardare allora a questa Babele comunicativa? Vattimo rispolvera il concetto di “derealizzazione” e si affida all’ermeneutica che non cerca la verità eterna, ma è una «filosofia che cor-risponde alla situazione del mondo della comunicazione generalizzata». Se quando la rappresentazione della realtà era monopolio della Chiesa, dell’Impero e poi nella modernità della scienza sperimentale, «si poteva e si doveva essere “realisti”, oggi la sempre più visibile e vertiginosa pluralità delle agenzie interpretative ha portato con sé una consapevolezza acuta e diffusa (...) del carattere interpretativo della stessa nozione di realtà e verità. Che il mondo sia un “gioco di interpretazioni” e niente di più lo sappiamo più o meno esplicitamente tutti. È questo che qui chiamo derealizzazione.» (p. 108-109)

4.19

La derealizzazione, che può essere chiamata anche estetizzazione, può avere un limite? Dato che si è ancora vincolati a concepirla come «un grande velo rosato che ricopre il mondo delle merci, delle informazioni addomesticate», modellata sulla rotondità conciliante che contraddistingue l’ideale di bellezza classico, per Vattimo questo limite è l’assenza di ogni conflittualità, spiegabile con le esigenze di quell’agente realistico che è il mercato: «ciò che non va del mondo della “irrealtà” mediatica non è la perdita del riferimento al reale, ma il fatto che, in essa, il reale si fa ancora troppo, e indebitamente, valere.» Già alfiere della dissoluzione della verità Vattimo si muove «nella direzione di una liberazione della interpretazione dalle pretese, che non possono non essere false, della “realtà”.» In questo recupero del carattere conflittuale dell’esteticità vorrebbe avvicinarsi a Marcuse, con la differenza che «l’emancipazione a cui si pensa dal punto di vista “nichilistico” nel quale mi pongo, è il mondo del conflitto delle interpretazioni, e non il mondo conciliato dei “figli dei fiori” dei rivoluzionari californiani del 1968».

Per quanto finga di criticarlo, Vattimo considera positivo lo sviluppo del capitalismo che si stava smaterializzando con la finanziarizzazione e ricom-

ponendo su basi elettronico-mediatiche. Il suo abbaglio, o forse strategia, consiste nell'ipotizzare uno scontro tra un principio di realtà, che sarebbe appannaggio dell'economia con modalità analoghe ai fondamentalismi di ogni tipo, «una sorta di reazione di agorafobia, una nostalgia per il ritorno a orizzonti limitati ma certi, come quelli della famiglia, della comunità locale, dell'etnia, della setta religiosa», da un lato. E dall'altro un movimento conflittuale dovuto alla derealizzazione con un «esito "positivo" – emancipativo, liberante, desiderabile – (...) inaugurato dalla nascita della società dei mass media (...) la liberazione della pluralità delle interpretazioni e l'estetizzazione tendenzialmente totale dell'esperienza umana del mondo».

Vattimo nega di accettare il mondo così com'è (anche se poco oltre confessa di essere «conforme alle concrete trasformazioni storiche») e vuole venderci il suo pensiero come un tentativo di ridurre il dominio "realistico" dell'economia. «È in fondo il sogno stesso che si delineava nell'opera di Marx: non considerare più le leggi economiche come leggi "naturali", costruire una società non più fondata sulla lotta per la sopravvivenza.» Si profila all'orizzonte un altro ambito da distruggere, pardon decostruire, quello della natura, che al pari della realtà e della verità (tutte con la maiuscola, ovviamente) sarebbe ancora legato a una concezione classica dell'emancipazione, la stessa che imprigionava Marcuse il quale «mirava alla restaurazione di una specie di soggetto "naturale", reso bensì possibile dalla tecnologia moderna, ma non sostanzialmente modificato da essa.»

Malgrado le acrobazie intellettualistiche tipiche dei professionisti delle ideologie, il futuro politico fluido e parlamentare europeo nonché squallido alleato di un movimento NoTav in decomposizione, difficilmente può nascondere la sua complicità con i poteri forti e il progetto post-umano a cui, secondo il verbo già professato negli anni '80 dalle nuove sinistre in via di globalizzazione, «si oppongono resistenze residuali, nostalgie realistiche, bisogni nevrotici di orizzonti rassicuranti e disciplinanti.» Il sogno del mondo informatizzato e derealizzato covato da larga parte dei poteri mondiali è a portata di mano: non solo «la produzione di merci ormai da un paio di secoli deve creare artificialmente i bisogni da soddisfare, che dunque hanno sempre meno un ancoraggio realistico nella natura umana; ma, soprattutto, oggi molte tecnologie nate in vista di scopi, in generale, "economici", o di utilità, vengono fatte servire, e non solo marginalmente, a scopi "ludici", di soddisfazione estetica. È il caso delle tecniche della realtà virtuale, sorte mol-

to spesso in funzione di esigenze militari o paramilitari (...) che sempre più massicciamente si trasformano in elementi dell'industria del divertimento.» (Gianni Vattimo, *La società trasparente*, pp. 113-119)

Principale teorico assieme a Pier Aldo Rovatti del pensiero debole, Gianni Vattimo incarna le derive della postmodernità e con le sue posizioni ambigue fa da padrino al post-uomo che la cibernetica stava forgiando. La parabola che l'ha portato dalla militanza liceale in Azione Cattolica all'adesione al Partito Comunista, passando per i radicali e i Democratici di Sinistra, lo ha visto anche parlamentare europeo nelle fila dell'Italia dei Valori di Antonio di Pietro. Il programma che l'ha fatto eleggere al Parlamento europeo riassume bene questa figura di "comunista cristiano": «La laicità è il frutto migliore e più maturo del messaggio cristiano. Solo un'Europa laica che ascolti e riconosca le differenze, che sia libera di legiferare nel rispetto della pari dignità di ciascuno, singoli e comunità, può dar vita a una società giusta e solidale. Allo Stato etico voluto dal Vaticano si può opporre solo un'Europa che difenda la legittimità delle coppie di fatto e delle unioni omosessuali, che promuova la libertà di ricorrere alla fecondazione assistita e di decidere sulla propria vita e sulla dignità della morte, che liberi la ricerca scientifica dal dominio dell'oscurantismo.» Amen.

4.20 - Dall'inumano al postumano

Anche se potrebbe sembrare una deviazione che ci allontana dal nostro argomento, dobbiamo soffermarci su un saggio scritto da Hannah Arendt nel 1963, in cui rispondeva a una domanda, posta in occasione di un Simposio organizzato lo stesso anno dagli editori della rivista *Great Ideas Today*: «La conquista dello spazio da parte dell'uomo ha accresciuto o diminuito la sua statura?» Partendo dalla constatazione che i grandi progressi della tecnoscienza del XX secolo hanno avuto come base comune la negazione della percezione sensoria propria della natura umana, Arendt riflette sulle conseguenze di tale negazione da un punto di vista umanista. Lo scarto che continua ad aumentare tra il senso comune e le astrazioni fisico-matematiche che guidano il progresso tecnico è frutto di un'esteriorizzazione delle preoccupazioni scientifiche rispetto alla condizione umana. «Il progresso della scienza moderna ha dimostrato con molta forza fino a che punto questo universo osservato,

l'infinitamente piccolo così come l'infinitamente grande, sfugge non solo alla grossolanità della percezione sensoria dell'uomo, ma anche agli ingegnosis-simi strumenti che sono stati costruiti per il suo raffinamento. I dati di cui si occupa la ricerca fisica moderna (...) non sono (...) dei fenomeni, delle apparenze, perché non li incontriamo in alcun luogo, né nel nostro mondo quotidiano né nel laboratorio; siamo a conoscenza della loro presenza soltanto perché essi hanno, in una certa maniera, un effetto sui nostri strumenti di misurazione.» (“La conquista dello spazio e la statura dell'uomo” (1963), in *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 80-81)

Per quel che riguarda l'espansione verso il cosmo, secondo Arendt, siamo giunti «alla nostra attuale capacità di “conquistare lo spazio” attraverso la nostra capacità di manipolare la natura da un punto dell'universo esterno alla Terra», che è proprio quel che avviene allorché «liberiamo dei processi energetici che ordinariamente si svolgono soltanto nel Sole o quando tentiamo di avviare in una provetta i processi dell'evoluzione cosmica o quando costruiamo macchine per la produzione e il controllo di energie sconosciute nella dimora della natura terrestre.» (p. 98) Ora, la condizione umana è intrinsecamente legata alla vita terrestre. Volere, anche solo in astratto, oltrepassare scientificamente i limiti del globo rappresenta un restringimento delle prospettive umaniste, e ciò è dimostrato secondo Arendt dal ritardo considerevole dello sviluppo sociale e politico rispetto al progresso tecnoscientifico.

Infatti è impossibile ragionare sulla conquista dello spazio senza soffermarsi su una delle sue principali condizioni di possibilità: il computer. Su questo punto la posizione di Arendt è assai chiarificatrice: sebbene «i cervelli elettronici» possano svolgere il lavoro dell'uomo meglio e più rapidamente, il fatto che «si sostituiscano e amplino la potenza intellettuale» può essere accettato soltanto presupponendo che quest'ultima si possa misurare «in termini di quoziente intellettuale» che però «oltre al fatto di essere la *conditio sine qua non* della mente umana, non ha molto a che vedere con la qualità di quest'ultima.» La vera particolarità dello spirito umano si situa invece, per Arendt, nella sua capacità di comprendere e dare senso al mondo, cosa che non è in alcun modo riducibile a un ragionamento automatico. In tal senso, l'affermazione di numerosi scienziati secondo cui i computer «possono fare “ciò che un cervello umano non è in grado di comprendere”», non soltanto è un attacco alla dimensione umana ma una vera e propria minaccia nei suoi confronti. (pp. 84-85)

La prospettiva di creare delle macchine in grado di superare in termini di capacità il livello di apprendimento umano presuppone un decentramento completo del soggetto. Per Arendt è chiaro che lo spostamento del punto di vista scientifico al di fuori della Terra può condurre unicamente a un accecamento dell'essere umano riguardo le sue condizioni. Appoggiandosi al principio di indeterminazione di Heisenberg, ella dimostra che il tipo di sguardo che la scienza contemporanea ha sull'Universo conduce alla perdita dell'oggettività stessa della natura. In *Natura e fisica moderna* Heisenberg «ha concluso che la ricerca moderna della “vera realtà” dietro le mere apparenze, che ha dato origine al mondo nel quale viviamo e che ha avuto come risultato la rivoluzione atomica, ha portato a una situazione all'interno delle scienze nella quale l'uomo ha perduto l'oggettività stessa del mondo naturale, così che egli nel suo andare a caccia della “realtà oggettiva” ha improvvisamente scoperto di essere “sempre e soltanto di fronte a se stesso”». (Hannah Arendt, “La conquista dello spazio e la statura dell'uomo”, p. 95)

«Tutto ciò rende ogni giorno più improbabile che l'uomo incontri qualcosa nel mondo che lo circonda che non sia stato fatto dall'uomo e che dunque non sia, in ultima analisi, egli stesso sotto diverse maschere. L'astronauta lanciato nello spazio extraterrestre e imprigionato nella sua capsula piena di strumenti dove ogni incontro fisico e reale con lo spazio circostante significherebbe una morte immediata, potrebbe benissimo essere considerato una incarnazione simbolica dell'uomo di Heisenberg, l'uomo per il quale quanto più diventa ardente il desiderio di eliminare tutte le considerazioni antropocentriche del suo contatto con il mondo non umano che lo circonda tanto più diventa improbabile l'incontro con qualcosa di diverso da se stesso e dalle cose fatte dall'uomo.» (p. 96)

Questo confronto dell'uomo con se stesso è il prodotto dell'aver rinnegato la sua condizione di essere terrestre. Riprendendo l'idea di Heisenberg secondo cui, vista dallo spazio, l'automobile sembra essere una parte inalienabile dell'essere umano tanto quanto lo è il guscio per la chiocciola, Arendt conclude che, a causa di questo decentramento di prospettiva, l'umano rischia di perdere il senso della sua stessa creazione: «Tutto il nostro orgoglio per ciò che possiamo fare scomparirà in qualche genere di mutazione della razza umana; di fatto, l'intera tecnologia, vista a partire da questo punto, non apparirà

più “come il risultato di uno sforzo cosciente dell’uomo per estendere la sua potenza materiale, ma piuttosto come un processo biologico su larga scala”.» (pp. 98-99)

Per concludere, Arendt denuncia il rischio che, a queste condizioni, parola e linguaggio saranno sostituiti «molto meglio dal formalismo estremo, e in se stesso privo di significato, dei simboli matematici.» E ciò che rende possibile avvicinarsi a questo punto, forse di non ritorno, sono proprio la conquista dello spazio e la scienza che l’ha resa possibile: una volta raggiunto quel punto, «la statura dell’uomo non sarebbe semplicemente abbassata secondo tutti i parametri a nostra conoscenza, ma verrebbe distrutta.» (p. 99)

4.22

Il decentramento filosofico denunciato da Arendt è, in larga parte, il frutto della rivoluzione cibernetica. C’è bisogno di ricordare, per convincersene, che il punto di partenza del modello elaborato da Wiener è l’entropia, intesa come principio universale indipendente da qualsiasi realtà terrestre e umana? Non si tratta di negare che la scienza moderna, nel suo insieme, sia partecipe di questo ribaltamento, piuttosto di constatare che il paradigma cibernetico ha nutrito la filosofia e le scienze umane: così, non deve sorprendere che lo spostamento degli obiettivi tecnologici in logica evolucionista, anticipato da Arendt, sia il punto di partenza delle affermazioni di Lyotard contenute in *L’Inumano. Divagazioni sul tempo* del 1988. Circa dieci anni dopo la comparsa di *La condizione postmoderna*, Jean-François Lyotard s’interroga sulla razionalità sistemica che tende a imporsi nel mondo occidentale. Malgrado l’ambiguità della sua posizione, in questa raccolta di saggi dimostra di essere uno di quelli che più chiaramente ha colto la posta in gioco legata al paradigma cibernetico.

Consapevole del decentramento operato dalla logica dell’informatica, ne abbozza il quadro seguente: «La rete elettronica e informatica che si estende sulla terra dà vita a una capacità globale di memorizzazione che bisogna considerare su scala cosmica, senza una misura comune con quella delle culture tradizionali. Il paradosso che implica questa memoria risiede nel fatto che in fin dei conti essa è la memoria di nessuno. Ma “nessuno” in questo caso vuol dire che il corpo che sostiene questa memoria non è più un corpo terrestre. I

computer continuano a poter sintetizzare sempre più tempo (più “volte”) di modo che Leibniz avrebbe potuto dire che questo processo sta per generare una monade molto più “completa” di quanto l’umanità stessa sia mai potuta esserlo.» (J.-F. Lyotard, *L'inhumain. Causerie sur le temps*, Paris 1988, p. 76) [La nostra traduzione è stata fatta dall’originale francese; la versione italiana è *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi, Milano 2001]

Questo rovesciamento dell’orizzonte antropologico corrisponde secondo Lyotard al passaggio dal tempo umano al tempo cosmico. Sotto forma caricaturale, illustra questo passaggio nel fatto che «la specie umana è già presa dalla necessità di dover evacuare il sistema solare entro quattro miliardi e mezzo d’anni.» Lungi dall’apparire come il centro dell’universo, l’umanità non sarà stata altro che «il veicolo transitorio di un processo alquanto improbabile di complessificazione.» (p. 76)

La prospettiva decentrata del sistema tecnoscientifico mira perciò, per Lyotard, a disincarnare l’intelligenza umana affinché possa eventualmente portare avanti il processo cosmico di complessificazione differenziale che l’ha generata. Seguendo tale prospettiva, tutto il programma di ricerca ereditato dal paradigma cibernetico (informatica, intelligenza artificiale, robotica, scienze cognitive, biogenetica eccetera) sembra tendere alla creazione di una “intelligenza senza corpo”, o piuttosto senza corpo mortale. Di fronte a un simile inumano, Lyotard propone di opporre l’inumano del corpo, dell’infanzia, dell’arte e della scrittura dove l’essere umano appare sempre come l’altro da sé. (p. 22)

Appoggiandosi su Heidegger, Lyotard interpreta lo sviluppo tecnoscientifico come il finale della metafisica occidentale. Sebbene ne denunci l’inumanità e il carattere ideologico, sembra nondimeno concedere al processo di complessificazione un’ineluttabile efficacia. Parlando della logica del capitale che, secondo lui, è prima di tutto il prodotto del processo occidentale di razionalizzazione che un fenomeno economico e sociale, precisa: «Sembra pertanto che il motore “ultimo” di questo movimento non appartenga essenzialmente all’ordine del desiderio umano: consiste piuttosto nel processo di negantropia che sembra “lavorare” lo spazio cosmico abitato dalla specie umana.» (pp. 82-83)

Se si segue Lyotard, il compimento della metafisica, tramite il processo di razionalizzazione, avrà dunque concorso a imporre alla società umana una logica di complissificazione “cosmica”. Di fronte all’inumano di un pro-

gramma simile, non possiamo rispondere altrimenti che aprendoci all'evento, alla differenza, all'inafferrabile di ciò che c'è di inumano in noi. Una tale impostazione trasparirebbe, secondo Lyotard, «nella problematica derriddiana della decostruzione e della *differanza*» così come nel «principio deleuziano di nomadizzazione». (p. 86) Secondo la nostra prospettiva possiamo concludere che, spinto nelle sue trincee filosofiche, il paradigma cibernetico conduce a una moralità dell'ineluttabile dove l'inumano regna.

4.23

Dall'inumano al postumano non c'è che un passo, ed è proprio quello che sembrano voler compiere i sostenitori contemporanei del paradigma cibernetico. L'idea di essere informatico sviluppata più di cinquant'anni fa da Wiener pare oltrepassare completamente le cornici del pensiero umanista, per adottare una visione evuzionista secondo la quale la fusione umano-macchina dovrebbe culminare nella creazione di una nuova specie: il postumano. L'elenco delle condizioni che hanno portato a questo “nuovo essere”, fornito da Katherine Hayles in *How We Became Posthuman*, è davvero chiarificatore.

Come prima cosa, il punto di vista postumano privilegia il modello informatico e concepisce l'incarnazione biologica come un accidente della storia piuttosto che come una condizione essenziale della vita. «Ciò presuppone una concezione dell'informazione come entità disincarnata che può fluttuare tra componenti organici basati sul carbone e componenti elettronici basati sul silicio, di modo che proteine e silicio operino come un Singolo sistema». Secondo, la coscienza non è più considerata come la sede dell'identità umana, ma si presenta come un epifenomeno scaturito dal processo di evoluzione. Terzo, il corpo è considerato una protesi che è possibile modificare e controllare, «di modo tale che creare estensioni o parti sostitutive del corpo con protesi di altro tipo diventa una continuazione di un processo cominciato prima della nostra nascita.» E per finire, cosa più importante, da un punto di vista postumano è possibile creare un incrocio tra umano e macchina: «non c'è più alcuna differenza o delimitazione netta tra esistenza corporea e simulazione al computer, tra organismo biologico e meccanismo cibernetico, tra obiettivi umani e teleologia robotica». (Katherine Hayles, *How We Became Posthuman*, 1999, pp 2-3).

Scaturito da una contrazione linguistica tra il vocabolo *cibernetica* e *organismo*, ormai il *cyborg* è parte integrante del nostro universo culturale, e corrisponde a una visione radicalizzata del soggetto postmoderno esemplificato dal celebre *Manifesto Cyborg* della femminista americana Donna Haraway. Matà umano, metà macchina, il cyborg incarna l'ideale di un essere reso più performante attraverso l'uso di protesi elettroniche o genetiche. Deve la sua natura di mutante al processo di complessificazione evolutiva che impone di adattarsi. Nutrendo l'immaginario contemporaneo, la figura del cyborg era già in germe nel pensiero di Wiener, infatti alla fine della sua vita il padre della cibernetica ha dedicato buona parte delle sue ricerche alle protesi, anticipando la nascente *bionica* (termine coniato nel 1958 da Jack E. Steele, medico e colonnello dell'aeronautica americana). L'imperativo per la specie umana di adattarsi tecnicamente al mondo che essa stessa ha creato è scritto a chiare lettere in *Cibernetica e società*: «Abbiamo modificato l'ambiente in cui viviamo in modo così radicale che ora siamo costretti a modificare noi stessi per riuscire a vivere in questo nuovo ambiente». (Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society [1950]*, Free Association Books, London 1989, p. 46).

4.24

Dopo molti anni vissuti sottotraccia, negli anni '80 finalmente la cibernetica e il suo programma di dissoluzione dell'umano vengono pienamente alla luce, in concomitanza con la diffusione planetaria dei personal computer, trovando nell'americana Donna Haraway e nel francese Jean-François Lyotard due tra le voci più entusiaste, unite anche dal fatto di condividere – sulla scia di quello che aveva sottolineato molti anni prima Hannah Arendt – una visione esterna al pianeta Terra. Alla fine del suo *Manifesto cyborg*, immaginando tutta la “meravigliosa” diversità presente sul pianeta, questa complessità in continuo movimento, come destinata a un'esistenza extraterrestre, Haraway allega un diagramma che raffigura lo sviluppo della vita e «culmina con l'evoluzione dei mammiferi, rappresentato da un topo e da un astronauta nella sua tuta, che sembra si stia incamminando, forse sulla superficie della luna.» (p. 163)

Dal canto suo Lyotard si colloca nella prospettiva dell'annientamento, del Sole, della terra e dell'uomo, un evento ineluttabile previsto tra 4,5 miliardi di anni. Perciò l'uomo deve scegliere: o «restare nella vita dello spirito e dei fenomeni terrestri», continuando a filosofare «nel tiepido girone della connivenza uomo-natura», con la differenza rispetto agli antichi di essere di fronte all'evidenza che «non c'è alcuna natura, ma solamente un mostro materiale». E se «la natura era la nostra interlocutrice nelle cose, la materia non ci pone alcuna domanda e non attende risposta alcuna. Ci ignora.» L'altra opportunità da parte dell'essere umano è quella di «cercare di anticipare il disastro, a porvi rimedio, attraverso i mezzi del suo ordine, che sono quelli delle leggi della trasformazione dell'energia.» Sfidando questo destino inevitabile dell'annientamento dell'ordine solare e del suo stesso pensiero, il compito è «simulare le condizioni della vita e del pensiero di modo che un pensiero rimanga materialmente possibile dopo il disastro. È questa l'unica sfida delle ricerche tecno-scientifiche odierne, in tutti i campi, dalla dietetica, la neuropsicologia, la genetica e il tessuto di sintesi fino alla fisica dei corpuscoli, l'astrofisica, l'elettronica, l'informatica e il nucleare.» (Lyotard, p. 20)

Se Lyotard si pone in una prospettiva in cui il pensiero potrebbe esistere senza il corpo, Haraway lo materializza nella tecnologia affidandosi all'organismo cibernetico, in un'epoca in cui «il confine tra fantascienza e realtà sociale è un'illusione ottica.» Se già l'immaginario è abitato da cyborg, animali e macchine insieme, che «popolano mondi ambiguamente naturali e artefatti», anche «la medicina moderna è piena di cyborg, di accoppiamenti tra organismo e macchina, ciascuno concepito come dispositivo in codice, in una intimità e con un potere che non sono stati generati nella storia della sessualità. (...) E anche la guerra moderna è un'orgia cyborg, codificata da C3I (comando-controllo-comunicazione-*intelligence*).» (p. 40)

Nessuno sfugge al destino che accomuna gli umani della fine del Ventesimo secolo: «siamo tutti chimere, ibridi teorizzati e fabbricati di macchina e organismo: in breve, siamo tutti dei cyborg.» Questa visione non è affatto terrificante, tutt'altro: Haraway si pone come capofila di una riscrittura postmoderna, non naturalista, del femminismo socialista la cui utopia è «un mondo senza genere che forse è un mondo senza genesi, ma può essere anche un mondo senza fine» e in questo delirio d'immortalità anticipa le più recenti fantasie d'onnipotenza del transumanesimo.

Donna Haraway chiarisce senza mezzi termini quali sono gli ambiti in cui dichiarare guerra all'umano. Nella prospettiva di questa sedicente femminista, adottata in seguito da quasi tutta la sinistra *moderata*-mente e *radical*-mente scienziata, si dovrebbe annichilire tanto l'origine quanto il destino biologico dell'*antropos* terrestre, sbarazzandosi di inutili fardelli quali i caratteri sessuali, intrinsecamente ingiusti, il radicamento al mondo e l'incarnazione corporea. «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. (...) un sé supremo finalmente libero da ogni forma di dipendenza, un uomo nello spazio.»

Le contraddizioni insite nel punto di vista suo e delle altre voci anti-umane sono schivate come al solito con estrema facilità e superficialità. Se Haraway ammette che «i cyborg sono figli illegittimi del militarismo e del capitalismo patriarcale, per non parlare del socialismo di stato», il problema si risolve a suon di contro-narrazioni: basta dirlo, e crederci, e si risolve tutto. «Ma i figli illegittimi sono spesso estremamente infedeli alle loro origini: i padri, in fondo, non sono essenziali.» Peccato che per la corrente post-umana, tesa allo sviluppo del concepimento in provetta e cullando il sogno dell'ectogenesi, nemmeno la madre sia più necessaria.

Ma quali sono i pilastri su cui si fonda l'approccio disumanizzante, cosa ha reso possibile «questa analisi fantapolitica (politico-scientifica)»? Secondo Haraway si tratta di tre cruciali cedimenti di confine. In primo luogo quello tra animale e umano, abbattuto ripetutamente nella cultura scientifica americana della fine del Ventesimo secolo. Poi, «la seconda distinzione che non regge è quella tra organismo (animale e umano) e macchina. (...) Le macchine di questa fine secolo hanno reso totalmente ambigua la differenza tra naturale e artificiale, mente e corpo, autosviluppo e progettazione esterna nonché molte altre distinzioni che si applicavano a organismi e macchine. Le nostre macchine sono fastidiosamente vivaci, e noi spaventosamente inerti.»

Infine, abbattuto proprio negli anni '80 in cui scriveva Haraway, dopo il lungo lavoro di erosione compiuto dalla cibernetica a partire dal secondo dopoguerra, il terzo confine è quello tra fisico e non fisico, che perciò non è più tracciabile con precisione, dato che «le macchine moderne, congegni micro-

elettronici quintessenziali, sono ovunque, e sono invisibili». Con i computer e le altre creature informatiche si materializza il dominio del linguaggio, che da strumento di comunicazione è poco alla volta diventato codice della vita e stringa di comando. «Il chip di silicio è una superficie di scrittura; è inciso in scala molecolare, disturbato solo dal rumore atomico, interferenza estrema del nucleare. La scrittura, il potere e la tecnologia sono vecchi compagni nei racconti occidentali sulle origini della civiltà, ma la miniaturizzazione ha cambiato la nostra esperienza del meccanismo. La miniaturizzazione si è dimostrata collegata al potere: non è che piccolo è bello, quanto che soprattutto è pericoloso, come un missile Cruise.» (Donna Haraway, *Manifesto Cyborg*, pp. 41-45)

Per quanto si sforzi di mettere in discussione tutte le dicotomie, «tra mente e corpo, animale e umano, organismo e macchina, pubblico e privato, natura e cultura, uomini e donne, primitivo e civilizzato» (p. 76) il discorso post-umano di sinistra di Haraway poggia su una potente ambiguità, un'ambivalenza o doppia visione. Queste trasgressioni dei confini, le potenti fusioni e le rischiose possibilità che si aprono di fronte ai progressisti grazie allo sviluppo forsennato delle nuove tecnologie, potrebbero condurre in due distinti "mondi cyborg". Da un lato «l'imposizione finale di una griglia di controllo sul pianeta, l'astrazione finale incarnata in una Guerra stellare apocalittica di "difesa", l'appropriazione finale del corpo delle donne in un'orgia di guerra maschilista», ma da un altro «il vivere realtà sociali e corporee in cui le persone non temano la loro parentela con macchine e animali insieme, né identità sempre parziali e punti di vista contraddittori». (p. 46)

Non vediamo grande differenza tra questi due mondi. Non resta loro che illudersi di opporsi al dominio capitalista e maschilista che denunciano e sognare «una sorta di società cyborg, dedicata a riconvertire realisticamente i laboratori che rappresentano e vomitano con orgoglio gli strumenti dell'apocalisse tecnologica, e impegnata a costruire una forma politica che riesca realmente a tenere insieme le streghe, gli ingegneri, gli anziani, i pervertiti, i cristiani, le madri e i leninisti abbastanza a lungo da disarmare lo stato.» (p. 76)

La corrente cyber-femminista, che dai laboratori del pensiero, le università, è sfuggita nel reale, oggi si diffonde come un virus tanto nelle alte sfere sociali quanto in ambiti più marginali, infettando le nuove generazioni affascinante da questa possibilità di "riscrittura" delle proprie catene in ali fatate.

La linea è stata tracciata: da un lato il cyborg, «sorta di sé postmoderno collettivo e personale, disassemblato e riassembleto», dall'altro umani in carne e ossa che ancora credono nell'autonomia dell'organico e rifiutano di piegarsi al ricatto che vorrebbe convincerli che le «tecnologie della comunicazione e le biotecnologie sono gli strumenti principali per ricostruire i nostri corpi.» (pp. 57-58)

4.26

Se la figura del cyborg infesta l'immaginario della fantascienza e del cyberspazio, il suo cugino il postumano fa la sua comparsa ufficiale sulla scena filosofica e politica nel 1999. Lo dimostra la polemica che si scatenò a quei tempi in Germania e in Francia intorno a quel che si è soliti chiamare "l'affare Sloterdijk". Collegato alla movenza postmoderna, Peter Sloterdijk ha provocato, con la pubblicazione di "Regole per il parco umano", un vivo dibattito attorno alle trasformazioni dell'umano a opera delle biotecnologie. Redatto nell'ambito di un colloquio consacrato a Heidegger, questo testo ha provocato, per l'ambiguità delle sue affermazioni, grande scompiglio all'interno delle comunità intellettuali tedesca e francese che hanno creduto, a torto, di scorgervi le tracce di una reminiscenza dell'eugenismo nazista. L'analisi di Lafontaine porta invece a inscrivere le argomentazioni di Sloterdijk nella lunga lista dei prolungamenti contemporanei del paradigma cibernetico.

Riportando la cultura umanista alla semplice imposizione da parte di una élite di tutta una serie di testi giudicati essenziali all'«addomesticamento» della gioventù, in "Regole per il parco umano" Sloterdijk afferma che si è occultato il fatto che la società umana è il frutto di un *dressage*, un addomesticamento appunto, dell'umano da parte dell'umano. Considerando che all'epoca dei mass-media l'umanesimo è definitivamente superato come forma di addomesticamento, intende riaprire la questione dei mezzi adoperati socialmente dall'uomo per auto-addomesticarsi. Riprendendo le parole del *Zarathustra* di Nietzsche, Sloterdijk vuole aprire una controversia tra i «diversi allevatori e diversi programmi di allevamento». (Peter Sloterdijk, "Regole per il parco umano", in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, 2004, p. 257)

Contro l'umanesimo che giudica obsoleto, prende posizione a favore di un auto-addomesticamento antropotecnologico. Senza peraltro difendere una modificazione dell'umano attraverso le biotecnologie, sostiene però che il loro uso è oramai ineluttabile. Basandosi sull'idea che qualunque forma di addomesticamento culturale presuppone una selezione, sviluppa alcune riflessioni che ricava dalla *Politica* di Platone: «Ciò che Platone afferma per bocca del suo straniero è il programma di una società umanistica che prende corpo in un singolare umanista assoluto, il signore dell'arte pastorale regia. Il compito di questo superumanista non sarebbe altro che la pianificazione delle caratteristiche di una élite che deve venir allevata proprio per volontà della totalità.» (p. 262)

È proprio questa parte che ha destato profonde inquietudini riguardo le sue intenzioni, nonostante Sloterdijk si sia pronunciato sulla necessità di promulgare un codice di condotta in materia di manipolazioni genetiche. Ma per quanto ambigua e interpretabile, la sua posizione è certamente sconcertante. «Qui trova posto il famoso paragone dell'uomo di Stato con il tessitore. Per Platone il fondamento reale e vero dell'arte di governare non sta nel voto dei concittadini, che a loro discrezione danno o sottraggono la fiducia al politico, e non si trova nemmeno tra i privilegi ereditati o le nuove forme di usurpazione del potere. Il signore platonico trova la ragione del suo potere solo in un sapere del governo d'allevamento, e dunque nel sapere di un esperto del tipo più singolare e particolare. Riemerge qui il fantasma di un regno di esperti il cui potere ha come fondamento legale il sapere come gli uomini dovrebbero venire separati e uniti al meglio, senza arrecare danni alla loro libera volontà. L'antropotecnica di governo richiede difatti all'uomo di Stato, che sappia intrecciare l'una con l'altra nel modo più efficace le qualità adatte all'essere-comune degli uomini che si fanno guidare liberamente. Sotto la sua mano il parco uomini ottiene così la sua omeostasi ottimale; ciò accade quando i due rispettivi tipi umani ottimali, caratterizzati da una parte dal coraggio guerresco, dall'altra dalla razionalità filosofico-umana, vengono inseriti in eguale misura nella trama del loro essere-comune.» (p. 261)

Come risposta ai suoi numerosi detrattori che l'accusavano di voler riportare in vita i demoni dell'eugenismo, Sloterdijk ha pubblicato su *Le Monde* un articolo che per molti aspetti è rivelatore di quella che è effettivamente la sua sudditanza ideologica, intitolato "Dal centrismo morbido al rischio di pensare". Riprendendo la celebre formula di Freud sulle ferite narcisistiche inflitte all'uomo dalla scienza moderna, Sloterdijk introduce l'idea di un nuovo complesso provocato da una sorta di vessazione, di offesa, cibernetico-biotechica.

«Già nel 1918 Freud aveva espresso il disordine dell'uomo moderno nella sua famosa osservazione sulle tre vessazioni inflitte dalla scienza moderna al narcisismo della specie: la vessazione cosmologica di Copernico, che ha permesso alla Terra di allontanarsi dal centro dell'universo; la vessazione dell'evoluzionismo biologico di Darwin, che ha reso gli esseri umani cugini dei primati; e la vessazione psicoanalitica dello stesso Freud, che ha tolto ai soggetti borghesi l'illusione che il loro Io fosse padrone di sé.» ("Point de vue: du centrisme mou au risque de penser", *Le Monde*, 8/10/1999)

Dopo Galileo, Darwin e Freud, l'umano sarebbe perciò di fronte a un nuovo sconvolgimento dei suoi punti di riferimento tramite le biotecnologie. Queste ultime avrebbero come principale conseguenza l'abolizione definitiva delle frontiere tra organismo e macchina, o piuttosto tra gli organismi nati naturalmente e quelli prodotti artificialmente.

«È chiaro: questa serie di vessazioni non è finita, e il presente è attraversato da un violento complesso di vessazioni, che si potrebbero definire cibernetico-biotechiche. Bruce Mazlish, storico e psicologo americano, ha descritto questa storia come quella della successiva sostituzione delle discontinuità metafisiche con continuità post-metafisiche. Galileo abolì la barriera metafisica tra il mondo terrestre e lo spazio celeste, dimostrando che le stesse leggi naturali continuavano ad applicarsi su entrambi i lati della Luna. Con Darwin, la differenza metafisica tra uomo e animale fu relativizzata e sostituita da un continuum di storia naturale che comprendeva entrambi. Freud, da parte sua, ha perforato le barriere metafisiche che separano i processi coscienti e razionali da quelli inconsci e irrazionali, rivelando anche in questo caso un continuum. È solo quest'ultima differenza metafisicamente codificata che separa l'organismo dalla macchina, o ciò che nasce da ciò che è fatto,

che ancora resiste all'irruzione del pensiero del continuum post-metafisico. Nonostante la loro semplicità, queste due parabole parallele hanno una certa capacità di diagnosticare i tempi. Se le combiniamo con le ultime tesi di Foucault sul biopotere moderno, arriviamo a un punto da cui i problemi della condizione umana nello spazio antropotecnico possono essere discussi senza isterismi.» (“Point de vue: du centrisme mou au risque de penser”)

4.28

Il debito di Peter Sloterdijk nei confronti del paradigma cibernetico è reso esplicito nel saggio intitolato “La domesticazione dell’essere” (2000). Qui, dopo una lunga e interessante riflessione sulla auto-formazione dell’uomo, o antropogenesi, in cui riprende alcune intuizioni di Heidegger sull’importanza del luogo della dimora, dell’abitare nel mondo, quella serra che Sloterdijk definisce anche “sfera” in cui si sarebbero presentate le condizioni per l’auto-addomesticamento, nel paragrafo conclusivo introduce il concetto di omeotecnica per provare a spiegare le novità prodotte dall’apparire all’orizzonte dell’umanità delle possibilità offerte dalle manipolazioni genetiche.

Secondo Sloterdijk oramai da tempo si era intuito quel terzo polo che sta tra lo spirito e la materia, tra i pensieri e le cose, tra soggetto e oggetto; ma solamente grazie all’apporto della «cibernetica, in quanto teoria e prassi delle macchine intelligenti, e la moderna biologia, come studio delle unità-sistema-ambiente» è stato possibile produrre «una nuova descrizione dell’“artificiale” e del “naturale”. Sotto la pressione dei nuovi processi, il concetto di “spirito oggettivo” si muta nel principio dell’informazione.» (Peter Sloterdijk, “La domesticazione dell’essere”, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, 2004, p. 171)

Dire che “c’è informazione” equivale a dire che ci sono sistemi, memorie, culture, intelligenza artificiale. Il balzo del principio di informazione nella sfera della natura ha fatto venir meno alcune distinzioni come quella tra soggetto e oggetto, io e mondo, individuo e società: perciò «con la presentazione di memorie realmente esistenti e di sistemi auto-organizzatisi, la distinzione metafisica tra natura e cultura diventa casuale, poiché entrambe le parti della distinzione rappresentano solo situazioni regionali dell’informazione e del suo processamento.» (p. 172) Per Sloterdijk siamo dunque di fronte a una

revisione di questa separazione storica e tradizionale dell'ente in soggettivo e oggettivo, ponendo «da una parte lo spirituale, ciò che ha a che fare con il sé, l'umano; e dall'altra il cosale, il meccanico, il disumano» (p. 172-173) e definisce signoria l'applicazione pratica di questa distinzione per evidenziare il dominio del primo sul secondo.

Le cose cambiano a partire dal periodo che definisce illuminismo tecnico, quando la costruzione delle macchine, o protetica, fa apparire insostenibile questa partizione perché, come già sottolineato da Gotthard Günther, «attribuisce al soggetto e all'anima una sovrabbondanza di qualità e capacità, che in verità stanno dalla parte del meccanismo, e contemporaneamente nega alle cose o ai materiali una quantità di qualità che esse innegabilmente possiedono a uno sguardo più attento.» Correggendo questi errori tradizionali si comincia perciò a capire «che (e come) la “materia informata” o il meccanismo più sviluppato possono produrre prestazioni parasoggettive, fino a simulare intelligenza progettante, capacità di dialogo, spontaneità e flessibilità.» E viceversa «numerosi manifestazioni delle istanze tradizionali di soggettività e di anima, erano solo dei meccanismi sovrainterpretati.» (p. 173)

Con il procedere dell'evoluzione tecnologica, per Sloterdijk la cittadella della soggettività non è più assediata solamente da decostruzioni simboliche (tra cui cita i sistemi mistici e lo yoga, la teologia negativa e l'ironia romantica), ma anche materiali come nel caso della regolazione della sensibilità spirituale con l'aiuto di sostanze psicotrope (sia nel caso delle millenarie culture della droga sia nella più moderna psichiatria occidentale), e ben presto si giungerà alla «introduzione di contenuti di idee e vissuti attraverso sostanze nootrope», conosciuti anche come *smart drug*, farmaci intelligenti, ovvero sostanze che aumenterebbero le capacità cognitive umane. Tuttavia è nelle tecnologie genetiche che si mostra l'estensione più spettacolare del meccanico al campo soggettivo, che un tempo sembrava autonomo: «la condizione fondamentale per l'irruzione della tecnica nel campo immaginario del “soggetto” o della “persona”, di cui l'uomo ha paura, è da ricercarsi in parte nel fatto che anche dalla parte del cosiddetto oggetto, nella struttura materiale di base del vivente, così come la si trova nei geni, viene trovato qualcosa che è appena concreto, materiale (...) ed è piuttosto una forma di informazione informata e informante, ridotta al minimo di materia. I geni sono, come ci dicono i bio-informatici, nient'altro che dei “comandi” per la sintesi delle molecole proteiche”.» (p. 174)

Come risultato il soggetto non ritrova né sé stesso, come era abituato a rappresentarsi nelle tradizioni morali, né le cose come erano viste tramite la lettura quotidiana del mondo o attraverso l'atteggiamento scientifico, ritrovandosi «di fronte al caso limite dell'antiumanesimo: accade come se nella biotecnica attuale si venisse a creare il contrasto più acuto con il programma umanistico e olimpico del soggetto umano, o della persona spirituale, di appropriarsi del mondo facendone la propria patria e integrando l'esteriorità del mondo nel sé. Oggi sembra piuttosto che il sé debba inabissarsi senza resti nella cosalità ed esteriorità, e lì debba perdersi.» (p. 174-175)

4.32

«Se c'è l'uomo è solo perché una tecnica l'ha prodotto a partire dalla preumanità. È propriamente essa che crea l'uomo (...) perciò agli uomini non accade nulla che sia loro estraneo se si espongono a una produzione e a una manipolazione più ampie, non fanno nulla di perverso e contrario alla loro "natura" cioè, quando si mutano in modo autotecnico.» (Peter Sloterdijk, "La domesticazione dell'essere", in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, 2004, p. 177)

Peter Sloterdijk concepisce due fasi distinte del rapporto dell'umano con la tecnica. Quello antico, definito *allotecnico*, in cui gli strumenti operavano tagli netti e violenti contro la natura, per dominarla da una posizione di signoria, è stato sostituito quando ci si è resi conto che "c'è informazione", facendo perdere plausibilità a un'immagine della tecnica come eteronomia e schiavizzazione di materie e persone. «Stiamo diventando testimoni di una forma di operatività non padronale che sta nascendo grazie alle tecnologie intelligenti e per la quale proponiamo il nome di omeotecnica. (...) I "materiali" nel pensare complesso vengono concepiti a partire dal loro senso proprio, e (...) smettono di essere quello che tradizionalmente eravamo abituati a chiamare "materia grezza".»

Nella visione cibernetica di Sloterdijk l'omeotecnica, che si potrebbe definire anche ecologia o scienza della complessità, collegandosi a un'informazione realmente esistente, non farebbe violenza su ciò che ha davanti. «Essa apprende intelligentemente l'intelligenza e produce nuove occasioni di intelligenza: difatti è solo come non-ignoranza che essa può avere successo di

fronte all'informazione incarnata. L'omeotecnica deve rifarsi a delle strategie co-intelligenti e co-informative anche là dove viene applicata in modo così egoistico e regionale come in ogni tecnica convenzionale; dunque ha più il carattere di una cooperazione che della signoria, anche nei rapporti asimmetrici.» (p. 179)

Dunque nella ricostruzione della storia del rapporto dell'uomo con la tecnica, da quando si è scoperta l'esistenza dell'informazione e dei sistemi diventa altrettanto obsoleta ed erronea l'abituale critica al potere, la distinzione signore-servo, che secondo Sloterdijk verrebbe creata da un'isteria antitecnologica per poter poi insorgere contro di essa. L'antitecnologia sarebbe ancora ferma a una falsa partizione dell'ente «per ribellarsi contro processi in cui il superamento di queste partizioni è già avvenuto. Essa è reattiva e reazionaria nel senso autentico della parola, poiché esprime il risentimento della bivalenza superata contro la polivalenza ancora incompresa.» (p. 176)

4.33

In un saggio intitolato "L'offesa delle macchine", Sloterdijk presenta l'umanesimo come una forma di narcisismo. Basandosi su un'ipotesi che definisce psico-storica, secondo cui la storia sarebbe una serie di andirivieni tra periodi di offesa (*krankung*, altrove tradotto come vessazione) e di narcisismo, o detto in altri termini, «la storia dei ferimenti e della rigenerazione dei sistemi immunitari mentali», si lancia in una lunga dimostrazione filosofica sulla costruzione dell'umano da parte della tecnoscienza. Per Sloterdijk il narcisismo corrisponde alle illusioni che l'essere umano ha nei riguardi di se stesso a seconda delle epoche: «Se osservati con uno sguardo di tipo sistemico, i potenti narcisismi appaiono come i segni di una riuscita integrazione affettiva e cognitiva dell'uomo con se stesso, con il suo collettivo morale e con la sua cultura.» ("L'offesa delle macchine", p. 267) Rimettendo continuamente in causa la visione che ha di sé, la scienza moderna infligge una serie di offese all'umano che vede così la sua «omeostasi narcisista» momentaneamente disequilibrata.

Se Galileo, Darwin e Freud, secondo una formula di quest'ultimo, hanno preso parte in successione al decentramento delle prospettive narcisistiche dell'umano (egli non è più il centro dell'universo, discende dalla scimmia e

possiede un lato nascosto irrazionale), è soltanto con la rivoluzione biocibernetica che queste vengono definitivamente alterate. Se quelle erano unicamente di tipo retorico, dopo la terza umiliazione si entra nella «fase *hardcore* della storia della disillusione.» (p. 271)

Riprendendo il biologo cognitivo Gerhard Vollmer, nella seconda metà del Novecento si è assistito alla quarta umiliazione, «da mettere in conto all'etologia umana, a quella scienza, insomma, che cerca di inscrivere non solo la *physis*, ma anche il comportamento culturale umano in una discendenza storica che si pone in continuità con gli sviluppi evolutivi del regno animale», mentre «una quinta umiliazione è provocata, secondo lui, dalla teoria evolutiva della conoscenza». A queste fanno seguito una sesta ondata ad opera della sociobiologia, legata alla scoperta dell'egoismo dei geni, che nell'opinione del suo fondatore «distrugge l'autoillusione adulatoria dell'uomo che crede di poter fondare il suo comportamento su motivi olistici, altruisti, idealisti e disinteressati. (...) Al centro del teatro del mondo non ci sarebbero né specie, né singoli individui, entrambi sarebbero invece solo maschere e mezzi di una forza centrale preumana, la volontà di potenza del gene.» Al settimo posto, nello scenario di Vollmer, troviamo l'umiliazione inferta dal computer, che ha essenzialmente due volti: «uno antropologico, che guarda all'uomo come al suo doppio macchinico e lo umilia scimmiottandolo, e un altro di carattere storico-mediale, che declama l'uomo odierno, nella misura in cui si presenta come un animale culturale, capace di osservazione, parlante e capace di scrittura, e lo obbliga a prendere coscienza di quanto egli sia, a questo riguardo, antiquato e inadeguato per il futuro.»

Eppure secondo Sloterdijk siamo solo agli inizi e la serie di umiliazioni sarà ancora lunga: «già si annunciano due ospiti ancora più spaesanti, che promettono di gettare fuori definitivamente l'uomo dalla sua casa: da un lato, la ferita ecologica dimostra che gli uomini delle culture calde da lungo tempo misconoscono e distruggono i sistemi-ambiente complessi, che non sono capaci né di comprendere né tanto meno di preservare. Infine, va considerata una ferita neurobiologica, che proviene dall'alleanza tra genetica, bionica e robotica, che fa sì che le manifestazioni più intime dell'esistenza umana, come la creatività, l'amore e la libertà di scegliere, sprofondino in una palude satura di fuochi fatui, fatta cioè di tecnologie riflessive, terapie e giochi di potere.» (pp. 272-274)

Per Sloterdijk le offese che l'essere umano subisce nel corso della storia, sia come singolo sia come specie, sono necessarie per far maturare la sua coscienza, perciò tutte queste umiliazioni «sono solo delle vaccinazioni di verità, che ci mettono a disposizione, dopo le prime reazioni di crisi, forze immunitarie rigenerate e sentimenti più elevati e maturi.» L'umanità si potrebbe in questo senso rappresentare come una piramide composta da «vaccinati, vaccinati a metà e da non vaccinati», al vertice della quale ci sarebbero «quelli in cui si è compiuta la conversione completa da un narcisismo primario, infantile e religioso, a un narcisismo possibilizzante, adulto e tecnologico.» Si tratta di una vaccinazione ancora metaforica, certo, ma poco dopo Sloterdijk fa notare come nessuno abbia inserito nel processo di umiliazione scientifica il contributo specifico della medicina: «in che modo il disagio attuale prodotto dalla medicina robotica riflette il tipico dislivello tra produttori e consumatori delle umiliazioni tecnologiche? E infine: come si può trasformare lo svantaggio di venire surclassati dai robot nel vantaggio di una coesistenza con macchine intelligenti?»

Freud aveva parlato delle umiliazioni subite solamente come ferite psicologiche, senza riconoscere alla medicina alcun contributo nella distruzione di quelle che definisce «fantasie antropologiche della sovranità e della centralità.» Ma ciò si rivela poco convincente se non storicamente falso, poiché non si riconosce che contemporaneamente alla ferita cosmologica copernicana avviene una umiliazione anatomica, che Sloterdijk chiama anche vesaliana, dal nome del medico fiammingo che nel Cinquecento aveva rivoluzionato l'anatomia con l'introduzione della dissezione del cadavere, che divenne «un vero e proprio docente di antropologia», mentre il corpo umano «raggiunse per la prima volta lo status di un "corpo" nel senso della fisica moderna, sottoposto alla legge della caduta, al bisturi e alla rappresentazione prospettica».

Con l'umiliazione anatomica del XVI secolo l'immagine del corpo umano viene rimodellata sulla base del cadavere e l'immagine del cadavere su quella della macchina. Per Sloterdijk al fondo di ogni ferita del narcisismo umano non troviamo altro che l'equivalenza tra uomo e macchina, ma l'identificazione dell'uomo con delle semplici macchine colpisce contemporaneamente tre punti sensibili dell'orgoglio antropologico: la consapevolezza della complessità, la consapevolezza dello scopo e la consapevolezza di essere una parte

sostituibile. «Anche l'uomo più ingenuo sa, o intuisce da sé, di essere costruito in modo infinitamente più complesso di ogni strumento e di ogni macchina che utilizza. Tutte le macchine conosciute, almeno fino a pochi anni fa, si basano su delle geometrie ipersemplici e innaturali, e su delle riduzioni estreme.»

Ma per il filosofo tedesco, la reazione a quest'ultima umiliazione meccanica avviene proprio inserendo nell'organismo parti meccaniche che, parallelamente, si sono talmente evolute da obbligare gli umani a «considerare qualsivoglia parte del loro corpo come potenzialmente sostituibile grazie ai mezzi offerti dal progresso dell'arte ingegneristica protetica.» Il postumano nasce allora da questa ibridazione che, lungi dall'essere considerata una pericolosa perdita di autonomia, è al contrario considerata uno sviluppo “naturale” e una benefica fonte di guarigione. «Per gli uomini contemporanei le possibilità di sentirsi umiliati dal confronto con le macchine si riducono sempre più di fronte alle più recenti tecnologie. Le macchine cibernetiche avanzate non sono più così distanti dalla complessità degli organismi come i meccanismi degli orologi del XVII secolo. I computer smart possono simulare i segni della spontaneità, dell'originalità, persino della giocosità estetica. La protetica ha raggiunto un livello tecnico tale da cancellare gran parte dell'orrore di un tempo, quando bisognava abituarsi all'idea di avere dei pezzi di ricambio come organi. Il tempo delle gambe di legno e degli uncini di ferro è ormai un passato lontano. Da questo punto di vista si potrebbe addirittura parlare di una convergenza tra l'umano e il macchinico.» (Peter Sloterdijk, “L'offesa delle macchine”, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, 2004, pp. 274-280)

4.35

L'origine dell'ultima umiliazione patita dall'essere umano, quella meccanica, deriva dal vecchio adagio di Bacone per cui “il sapere è potere”, cioè «il sapere delle macchine dà potere, il sapere operativo produce sovranità.» Per Sloterdijk con l'illuminismo nasceva il potere tecnico basato sulla costruzione di macchine, in ogni ambito: «Il sapere umano è potere, il potere è la capacità di realizzare ciò che non sorge nella vecchia natura, e che non è stato neppure dispensato dalla grazia. Si tratta invece di qualcosa che bisogna

senza dubbio mettere in conto all'uomo come l'arte, la tecnica, la strategia e la macchina.» Ma questo potere non era per tutti, «poiché la soddisfazione che deriva dalla competenza a costruire le macchine segue nelle popolazioni moderne distribuzioni fortemente diseguali. Per uno che può, giungono subito e di continuo mille, diecimila, più tardi milioni, che non possono. Inevitabilmente la storia dello spirito della modernità si sviluppa in un dramma sadomasochista che si svolge tra i gruppi di costruttori di macchine e i gruppi di non costruttori, tra i pochi che per primi si sono messi nelle condizioni di potere e i molti che devono accettare, volenti o nolenti, il potere di coloro che possono.»

Con l'avvento delle biotecnologie, che rappresentano la prosecuzione della costruzione moderna dei corpi tramite le macchine, diventa più evidente la sensazione di spaesamento vissuta da chi, ad esempio in campo medico, subisce il potere delle macchine che è insito negli apparecchi tecnici. Dato che «le macchine sono per essenza delle protesi», con la protetica, che include le applicazioni dell'ingegneria genetica, della robotica e dell'intelligenza artificiale, la tecnoscienza prosegue il rimodellamento dell'umano avviato dalla medicina moderna nel Settecento. «La protetica inizia con l'introduzione o l'aggiunta di corpi estranei nei corpi propri, ma si realizza solo quando crea dei corpi protetici che non solo riparano i vecchi corpi, bensì li accrescono e li trasfigurano. Da questo punto di vista gli invalidi sono i precorritori dell'uomo di domani.»

La realtà clinica è per Sloterdijk il luogo dove si vedono emergere tutte le categorie dell'estraneità: «corpi estranei come protesi parziali degli arti, meccaniche o elettroniche, organi estranei come macchine naturali trapiantate o come plastiche totalmente sintetiche; movimenti estranei come locomozione elettrica o robotica, ritmica estranea come sostituto della frequenza vitale nelle protesi interne attive, come il pace maker, sonno estraneo con l'aiuto di anestetici, voci estranee attraverso droghe psicotrope, cognizioni estranee attraverso il neurodesign e la manipolazione neurale linguistica, occhi estranei come apparecchi ottici invasivi e non invasivi nelle parti un tempo oscure del corpo, gravidanze estranee attraverso protesi placentari e uteri artificiali.»

Comparsa queste forme di vita estranee e tecnogene, diventa necessario «chiarire lo statuto di realtà di tutti questi fratellastri e sorellastre ontologici dell'uomo. L'attuale assalto alla virtualità contiene in modo incontrovertibile la richiesta di un'ontologia dell'essere e dell'apparire tecnici. Il privilegio on-

tologico del nostro primo corpo individuale viene percepito ovunque come vitale: ma solo fino a che il primo corpo resta insostituibile. Tuttavia questo è superato dagli eventi, così come dalla loro tendenza generale. Di fatto siamo ormai in grado di trasformare in corpi estensivi e tecnici parti sempre più grandi dei corpi naturali. I corpi ampliati ci sostengono ora nell'evidenza del fatto che è proprio in quanto macchine che siamo in vantaggio.» (Peter Sloterdijk, "L'offesa delle macchine", *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, 2004, pp. 283-289)

4.36

Forse inconsapevolmente, Peter Sloterdijk si collega a una delle principali avanguardie del transumanesimo – quel Ray Kurzweil, futuro ingegnere capo di Google, che prima di teorizzare la Singolarità aveva scritto nel 1999 "L'età delle macchine spirituali" (*The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Viking, New York 1999) – quando approccia la contemporaneità tecnologica dal punto di vista dello spirito. Ispirandosi a Gotthard Günther, secondo cui si può riassumere la periodizzazione della storia dell'anima nelle tre epoche classiche con «un'antichità animista, un medioevo soggettivista o personalista e una modernità asoggettiva o cibernetica», adopera questa matrice per vedervi «la storia della progressiva desostanzializzazione o, se si vuole, della funzionalizzazione dello spirituale», interpretandola come una storia delle ferite narcisistiche dell'umanità. A suo avviso in ogni individuo sarebbe presente la successione delle epoche precedenti: «un animista offeso, che proviene dall'epoca antica dell'anima e che all'inizio dell'era delle culture evolute viene ricacciato indietro da una riformulazione dello spirituale di tipo soggettivo e personalistico; e un personalista offeso, che con l'inizio dell'epoca della tecnica deve riconoscere di essere stato superato da concetti asoggettivi e cibernetico macchinici dello spirituale.»

Quello che è stato il compromesso storico dei monoteismi personalistici con i politeismi animisti che li hanno preceduti, e che furono non tanto eliminati quanto assorbiti e rielaborati dalle nuove credenze, si ripresenta oggi su due livelli: «da una parte, come compensazione tra cibernetica e personalismo e, dall'altra, come compromesso tra la cultura delle macchine e l'animismo.» Secondo Sloterdijk viviamo nella fase critica della transizione

tra il medioevo personalista e la civilizzazione tecnica moderna: il «personalismo ebraico, il platonismo cristiano e l'umanismo stoico sono stati ricacciati in posizioni reazionarie dall'emergere della cultura intellettuale cibernetica e sistemica», laddove la reazione è il fenomeno che si limita alle proteste e non si propone avanzamenti. «I risentimenti contro la tecnica non portano ad altro che alla formazione di sottoculture popolate dai “superati”, con le loro tipiche mistificazioni. Essi infatti elaborano una doppia morale, refrattaria a ogni terapia, che pensa in modo pretecnico e vive in modo tecnico.»

Il luddismo antitecnologico impedirebbe perciò questa mediazione, o recupero, dei caratteri antichi dell'anima che viene esercitata dalla modernità macchinica, che «può rivelarsi come la più grande forza umana.» Siamo al trionfo del paradosso, che d'altronde abbiamo sempre più sotto gli occhi, allorché gli ingegneri dell'intelligenza artificiale oggi vorrebbero salvarci dai prodotti della loro scellerata fuga in avanti, o nel momento in cui il discorso ambientalista è portato avanti dalle lobby della Green Economy a colpi di elettrificazione e microchip. «Bisogna diventare dei cibernetici per poter restare degli umanisti. Da una cultura tecno-umanista che vuol essere qualcosa di più di una barbarie di successo, bisogna pretendere innanzitutto due cose: una formazione psicologica e la capacità di traduzione culturale. I matematici devono diventare poeti, i cibernetici devono diventare filosofi della religione, i medici compositori, gli informatici sciamani.»

Nonostante i punti in comune, Slotterjik elabora però una prospettiva molto lontana dai sogni di perfezione e potenza tipici delle correnti anglosassoni dell'uomo aumentato: la postumanità ha un'anima angosciata che sperimenta la propria vulnerabilità anche nel bel mezzo di tutta questa architettura di sicurezza rappresentata dalla tecnoscienza, e «anche se i robot nell'epoca della tecnica avranno convinto l'anima che essa non può essere ciò che un tempo voleva essere, all'anima desostanzializzata rimane tuttavia l'orgoglio di soffrire in modo discreto di questa ferita. Il suo cruccio è la prova del suo essere. (...) Il vantaggio di essere un tecnologo non è mai stato così grande come oggi. Il compromesso umano avrà luogo nella medicina tecnica più evoluta fino a quando ci saranno medici che condividono con i loro pazienti, in condizioni serene, lo svantaggio di essere uomini.» (Peter Sloterdijk, “L'offesa delle macchine”, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, 2004, p. 288-294)

Alla fine di questa lunga immersione nell'universo filosofico post-strutturalista e postmoderno, ci si ritrova faccia a faccia con il postumanesimo. Molti limiti sono stati infranti e quelli che fino a pochi anni prima erano scheletri nascosti nell'armadio, assieme alle altre nefandezze del Novecento, ora vengono rispolverati senza più alcun tabù, come dimostra questa entusiastica previsione di Sloterdijk: «Se poi lo sviluppo a lungo termine condurrà anche alla riforma genetica dei caratteri della specie, se una futura antropotecnologia giungerà fino a un'esplicita pianificazione delle caratteristiche umane, e se l'umanità, dal punto di vista della specie, potrà compiere il sovvertimento dal fatalismo della nascita in una nascita opzionale e in una selezione prenatale, tutte queste sono questioni nelle quali inizia ad albeggiare l'orizzonte dell'evoluzione, anche se in modo ancora confuso e inquietante.» (Peter Sloterdijk, "Regole per il parco umano", in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, 2004, p. 260)

Da creature a prodotti: questo il destino dell'uomo *post*, e forse non è un caso che la psico-pandemia ne sia stato un micidiale amplificatore di potenza. In accordo al delirio di fusione di ogni elemento spirituale e materiale, postulata la fine della distinzione tra natura e cultura, e come risposta al paradosso di una fragilità umana che in effetti striderebbe con il suo strapotere elettronico, ecco che gli umanoidi postumi hanno preso la palla virale al balzo per ribadire la fondatezza delle loro analisi oltre alla necessità di compiere il salto definitivo nell'avvenire virtuale e digitalizzato.

Già Haraway aveva teorizzato in tempi di AIDS di legami con virus e altre forme microscopiche di vita, e della necessità di una difesa immunitaria tecno-biologica per la protezione degli oncotopi che stiamo diventando. A sua volta Sloterdijk invoca un *co-immunismo planetario* (concetto dalla strana assonanza, stile "proletari di tutto il mondo, immunizzatevi") che deriverebbe dalla fine dell'illusione di crederci, noi umani, al di sopra e al di fuori del regno globale della natura che abbiamo erroneamente creduto di padroneggiare. A differenza dello sfrenato ottimismo dei transumanisti, i postumani si radicano nelle debolezze e mostruosità, e il loro avvenire consisterà in una nuova Grande Opera dove anziché dominare il mondo bio-tecnologico ne verremo completamente assorbiti, giungendo a un incrocio tra tutti i piani della realtà vegetale, animale e minerale. Un cosmico tutto interconnesso è

alle porte, e forse ad aprirle è stato proprio il tempestivo Covid-19.

«Ciò che sta dimostrando la nostra risposta al coronavirus è che la globalizzazione attraverso i media è un progetto quasi realizzato. (...) conferma la mia ipotesi che la razza umana abbia raggiunto una situazione di sincronicità sulla base di un flusso di informazioni. Siamo veramente connessi a livello globale e viviamo sempre più nella stessa dimensione temporale. C'è qualcosa come l'eterna presenza della globalizzazione, e questa è stata una caratteristica importante di questa crisi. Tutto accade più o meno allo stesso tempo. E le uniche differenze che vediamo sono i ritardi tra i diversi punti focali degli eventi. Ma, nel complesso, esiste una grande catena di eventi e connessione.» (Peter Sloterdijk, "Planetary Co-Immunity Is On the Way", uscpublicdiplomacy.org, 24/3/2020)

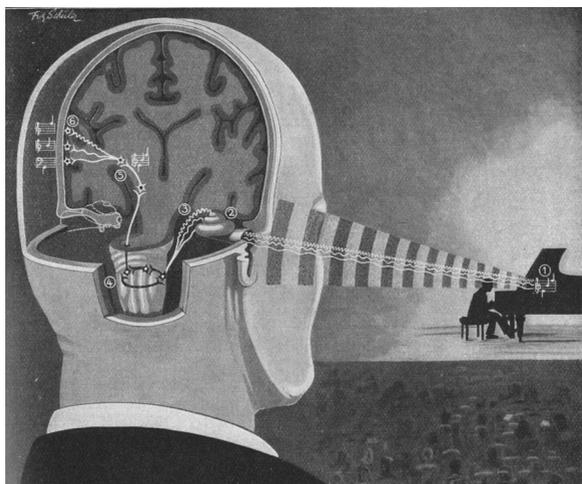
4.38

L'affermarsi del postumano si basa, come dice André Gorz, su un "miraggio grammaticale" o, potremmo aggiungere, su una vera e propria menzogna. Spacciare le nuove tecnologie come l'ingegneria genetica, l'intelligenza artificiale o la realtà virtuale come potenziamenti che ci aiuteranno a trascendere, se non abolire, la condizione umana, permettendo una produzione del sé che Sloterdijk definisce autotecnica, oppure omoeotecnica, nascondono una realtà esattamente opposta: si tratta infatti, al contrario di quanto sostiene il filosofo tedesco, di eterotecniche, che non fanno che aumentare il grado di dipendenza e crollare a zero quello di autonomia.

Spacciando la realtà come un'armoniosa organizzazione basata sullo scambio di informazioni, che permetterebbe di superare una situazione oramai arcaica riassumibile nell'affermazione di Sartre «Io sono ciò che ho», ovvero che «La totalità dei miei possedimenti riflette la totalità del mio essere» (Jean-Paul Sartre, "Fare e avere" in *L'essere e il nulla: saggio di ontologia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 2002, pp. 633) ecco che Sloterdijk vi contrappone l'idea secondo cui «i titolari di identità vogliono affermare: io sono ciò che mi ha. La realtà del mio essere viene garantita dalla somma di ciò che mi possiede.» (*Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 231)

Questa mistificazione era stata già annunciata un decennio prima, quando sempre contrapponendosi al filosofo francese, in “Dal centrismo morbido al rischio di pensare”, Sloterdijk sentenziava: «Sartre ha espresso la condizione umana con una frase tanto profonda quanto paradossale: l’uomo è un essere condannato alla libertà. Questo in un’epoca in cui le parole chiave erano solidità e impegno. Le parole d’ordine del nostro tempo, invece, sono cooperazione e comunicazione. Siamo quindi bloccati in un altro paradosso: quello di essere condannati alla fiducia. Il che non significa che stiamo correndo alla cieca verso un futuro mostruosamente tecnologico, ma che stiamo discutendo i rischi di sviluppi già iniziati, con una libertà di espressione illimitata e alla luce delle nostre conoscenze attuali.» (“Point de vue: du centrisme mou au risque de penser”, *Le Monde*, 8/10/1999)

La cosa più strana, per riprendere l’idea del filosofo Yves Michaud, è che discorsi come ad esempio quello di Sloterdijk possano essere fatti, soprattutto se pensiamo che sovente provengono dalla bocca di chi si considera e spaccia come democratico illuminato o perfino come antagonista anticapitalista. Questa possibilità infatti corrisponde, a livello sociologico, alla messa in pratica di un anti-umanesimo cibernetico grazie alle tecnoscienze del vivente. (Michaud, *Humain, inhumain, trop humain*, 2002, p. 77) Queste ultime, come vedremo nel proseguo della nostra esplorazione dell’Impero cibernetico, prendono corpo, si fa per dire, in un universo culturale in cui obiettività scientifica e cieca credenza nel progresso tendono sempre più a confondersi. Siamo all’alba di una vera e propria religione scienziata.



La Nave dei Folli si accinge lentamente a riguadagnare la costa, provata dalle fatiche della quarta stagione di navigazione, con il suo vessillo dell'ancora umano fatto a brandelli dalla furia delle tempeste ma pur sempre issato al vento, e preparandosi a gettare l'ancora i mozzi avvertono una sensazione di accerchiamento: yatch e transatlantici cibernetici dominano i mari, mentre sommergibili nucleari vanno a caccia delle chiglie della pirateria libertaria.

Alla fine di questo ulteriore periplo, che ci ha spinti a inoltrarci dalle giungle del postmoderno fino ai deserti del postumano, torniamo a riva con ulteriori incertezze, carichi di scrigni di dubbi. Il mondo alla rovescia si ribalta sempre più, le parole perdono di senso e si trasformano nel loro contrario: dunque ci toccherà ancora una volta assumerci il compito di dare un nome a ciò che ci circonda, per smascherare la menzogna organizzata e ridisegnare la mappa in vista delle prossime esplorazioni. Per evitare il rischio di incagliarci sulle secche di cui è disseminata la rotta verso terre ancora abitabili, libere dallo sfruttamento sovra-umano e dall'asservimento meccanico.

Nel mondo capovolto dove oramai regna il post-pensiero, tutto va ridiscusso. È quello che ci sforziamo di suggerire, talvolta gridare, alle poche altre imbarcazioni che scorgiamo al nostro fianco, nella speranza che non siano per l'ennesima volta navi corsare al servizio di qualche potente armatore, che dopo manovre di voltagabbana sono leste a depredare, colpire e affondare i pirati che non si piegano alle nuove leggi del mare, alle nuove norme e mode. A decostruzioni e intersezioni.

Il nostro spirito di fratellanza è stato messo a dura prova dai troppi tradimenti, dalle moltitudini di finte ribellioni, da un discorso critico che diventa micro-lamentela, sceneggiata recitata a soggetto o peggio difesa della propria misera dose di narcisismo, del proprio cordone ombelicale con cui ci nutre la Megamacchina. E mentre un oceano di sfruttamento rigurgita ondate di ingiustizia, vorremmo non essere i soli a reggere dritta la barra del timone e non perderci dietro le sirene della neo-postmodernità, ammaliante e infingarda.

Che i non più umani si tengano la loro falsa parola, la menzogna fatta vangelo, i loro versetti da salmodiare in litanie identitarie, i loro *porti sicuri*. Da St. Tropez a St. Imier il passo è breve... ma di questo ne parleremo la prossima e ultima puntata.

I mozzi della Nave dei Folli, in navigazione sempre più solitaria, riflettendo sul tragitto appena compiuto tracciano un bilancio provvisorio. Presi tra due fuochi, assediati da ambo i lati. Né con il contro-potere dei movimenti neo-post, né con la reazione dei dissidenti fossilizzati, si fatica a trovare la rotta: il panorama è offuscato dalle nebbie della confusione, ovunque regnano falsità e apparenze. Perché allora continuare ad accalorarsi, a parlare coi sordi, a voler cavare sangue dalla rape, ci ammoniscono alcuni passeggeri?

Non lo sappiamo, forse è il destino, magari un incantesimo ha catturato la ciurma e con voci di sirene la giuda verso il naufragio, o la pazzia; oppure, è testardaggine, senso di responsabilità che impone di rimanere a bordo, costi quel che costi, pur se la prua si avvicina agli iceberg, tirando calci al vento mentre ci si accinge a morire a stento.

Eh già, ma... perché non condannarla al suo destino, questa nave? Perché non lasciarla andare, verso l'apocalisse, l'estinzione, badando a salvare il salvabile e approdare su qualche piccola isoletta, magari non felice ma di certo meglio dell'onnipresente inferno di silicio e microonde? Risposte, come sempre, non ne abbiamo. Eppure, è sulle assi di questo ponte che siamo nati, e da qui tanto facilmente non ce ne andremo.

Per ora tiriamo i remi in barca, che la chiglia è zeppa di crepe, le vele lacerate, in cambusa scarseggiano provviste. E poi, l'equipaggio è stanco, gli occhi assonnati, le gole arse, la pelle screpolata dal sole, dalla salsedine, dal vento.

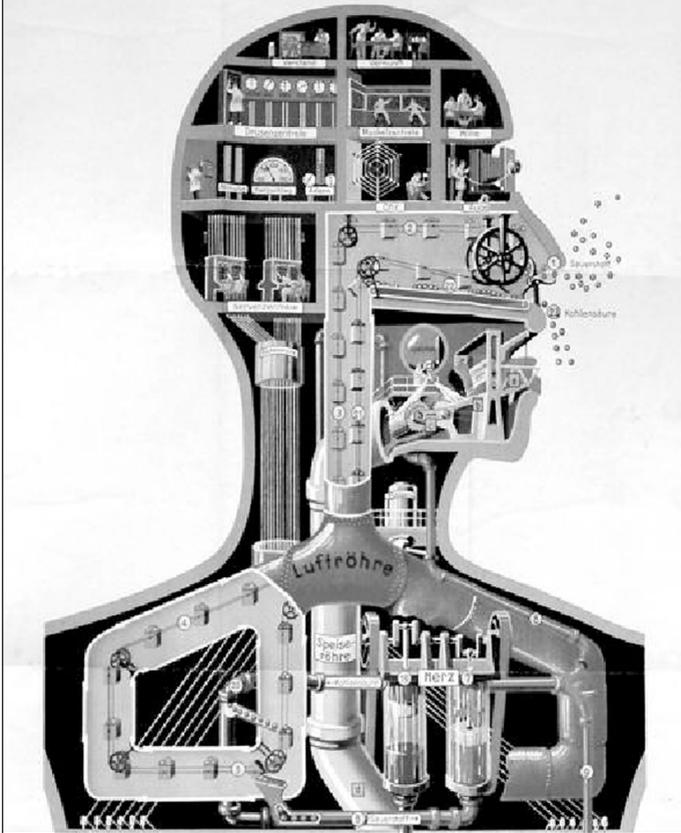
È giunto il tempo del silenzio, per riflettere su quanto accaduto e studiare future mosse e manovre.

È giunto il tempo del riposo, per rigenerarsi, scrutare altre mappe, preparare nuove imprese.

È giunto il tempo dei saluti, degli abbracci e degli addii.

Anzi, degli "a risentirci" alla prossima stagione de... la Nave dei Folli.

Der Mensch als Industriepalast



I titoli dei paragrafi si riferiscono al numero della puntata.

Testi delle Introduzioni
Quarta Stagione

NESSUNA PROPRIETÀ
Ottobre 2023

