



ROBERTO MARCHESINI

RETHINKING ALTERITIES FROM THE STARTING POINT OF POSTHUMANIST REVOLUTION

RIPENSARE LE ALTERITÀ A PARTIRE DALLA RIVOLUZIONE POSTUMANISTICA

By gradual decentralizations, the nineteenth century has revealed that any technopoietic emergency makes anthropocentric construction proposed by humanists more weightless. Faced with the spectacle of an opening-up world, that reveals few new scenarios and gives a glimpse of some others, we feel excited and confused. Certainly, technological development has released operative energies in human beings, and has made feasible certain operational solutions otherwise unthinkable such as space voyages or the Web. Likewise, it has expanded the epistemic horizon and allowed to go through the darkest entries of the real, implementing few explicative theories that are counterintuitive in many ways. At this point, we should reason about this effect, and try and understand the role of techne, that makes possible the openness of humans to new dimensions of existence. In this report, I will show the epiphanic characteristic of all technopoiesis, capable to indicate a distance between emerging tool and ontological space implemented by this process. Therefore, it is unacceptable a full overlapping among technopoietic outcome, always epiphanic, and tool-in-itself, possibly and scarcely evolutive instead, and anyhow related to a phenomenological here and now. As epiphanic, the technopoietic event is never comforting, nor does it produce any stability or confirmations, but causes chaos, can excite for its tsunami of potentialities only slightly visible; at the same time, it can worry, as it calls a canon into question.



«È negli altri che la terra diventa calda, amabile, benigna. Gli altri sono pertanto la dimostrazione originaria e non una mera necessità esteriore; sono lo stesso ancoraggio nell'esistenza, il rapporto con ciò che è già preparato per noi nel mondo.»

JAN PATOČA¹

I. LA RIVOLUZIONE POSTUMANISTICA

Se l'umanesimo ha posto e fondato la sua struttura paradigmatica nella concezione universale e proiettiva, nella centralità dell'uomo come misura e sussunzione di mondo, nella discendenza diretta e autarchica dell'umano dal profilo di *anthropos*, dilavando le alterità, ovvero cercando di renderle orbitali e strumentali, uniformi e ancillari nel flettersi ai fini dell'essere umano e nello svuotarsi di senso inerente, oggi, al contrario, assistiamo a un moto inverso, quasi per contrappasso, come se il pendolo giunto al suo acme, esaurita la forza propulsiva, con egual energia armonica ora ripercorresse la traiettoria in direzione opposta, disvelando alterità. Esse ci appaiono come i fiori in un bosco d'inizio primavera, quando ancora le foglie degli alberi non arrivano a lambire la terra disegnando ombre, spuntano ovunque, e sono di quelle del tutto ignote all'esperienza e di quelle che semplicemente mostrano il loro vero volto.

Le alterità che più ci stanno sorprendendo, pur essendo state di fianco all'essere umano da sempre, sono senza dubbio gli altri animali, che un sonno lungo di quasi mezzo millennio aveva consegnato al silenzio, allo sfrigolio di meccanismi nascosti, di fili e pulegge variamente concepiti lungo il progredire tecnopoietico della storia. Gli animali, assunti da Darwin al titolo di parenti più o meno prossimi, a seconda della contiguità dendritica nel grande albero della vita, hanno iniziato a parlarci nel momento in cui abbiamo capito che la loro parentale non riguardava il passato, bensì s'inverava nel presente. Ed è in questo dialogo ritrovato che siamo potuti transitare dall'emancipazione dall'animalità all'emancipazione dell'animalità e nell'animalità, riconoscendo il significato dell'essere nell'*epoché* radicale, a riprendere quel sentimento estatico e coniugativo che ci ha suggerito Jan Patoča, sospensione da quella gravitazione disgiuntiva che operando per categorizzazioni successive arriva a condannarci alla solipsia dell'individuo. Nell'animalità riconosciamo il nostro essere-con.

Ma esistono nuove alterità che sorgono dal buio dell'officina, la animano, sorprendendo l'artigiano nel sonno, superandone l'ingegno, proponendogli nuovi artefatti, mutando l'orientamento del suo cammino. Abituati a pensare la tecnologia in veste di prolungamenti volti a servire i nostri fini, a potenziare gli organi e, semmai, a compensare le carenze, di certo a proteggere e difendere l'integrità del corpo, e come tali studiati in modo ergonomico per adattarsi al corpo, a disgiungere l'organo dalla funzione come un guanto, salvaguardandone così la purezza da ogni possibile contaminazione, fatichiamo a comprendere il sovvertimento che si sta realizzando

¹ J. PATOČA, *Per la preistoria della scienza del movimento. Il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 1965, pp. 67-68.

sotto i nostri occhi, seppur criptato da una pubblicitaria *ad hoc* che pretende, con un'abile operazione di *vernissage* iperumanista, di continuare a considerarli inerti servitori che daranno all'essere umano un nuovo impulso per le sue magnifiche sorti e progressive. Le alterità tecnomorfi che stanno emergendo lentamente e non basta chiudere gli occhi per allontanare lo scacco, non necessariamente il pericolo, che esse comportano.

Il nostro mondo si sta così riempiendo di alterità, dando significato a quel "voi, umani" dialogico che suonava così strano, paradossale, estraniante nelle parole di Roy Batty nel *Blade Runner* di Ridley Scott del 1982. In poco più di trent'anni ci siamo a tal punto abituati che, ora, il suo rivolgersi a noi come alterità sembra quasi non fare alcuna meraviglia e lo proiettiamo nel non verbale del nostro cane, nello sguardo pensoso di un gorilla rinchiuso in uno zoo, nei primi robot mimici che interagiscono con noi, nella radiazione telematica di fondo della rete, nel pensare un possibile universo alieno, nell'*avatar* che ci duplica viaggiando secondo altre leggi gravitazionali. Le alterità stanno trasformando la *cosmopolis* cosicché la sua dimensione umanistica sempre più ci appare come un piccolo mondo antico, fatto di consuetudini e di sicurezze, di piccoli eroismi e altrettanto banali meschinità, di tempi scanditi e di ricordi che sbiadiscono perché non fissati dentro supporti che ne mantengono inalterate le scansioni. Il piccolo mondo umanistico ha il sapore di una foto virato seppia: può muovere nostalgie, può sembrarci una mala radice, ma il punto è che ormai è tramontato.

Una riflessione sulle alterità, nel loro significato concettuale, nei prospetti archetipologici, nelle nuove emergenze tecnopoietiche, ma altresì nel loro significato culturale, quando il volto dell'altro, ancorché umano, fatica a essere sovrapposto, quelle che vieppiù dilagano attraverso la liquidità sociale che in questi ultimi trent'anni ha deformato ogni consesso, non può pertanto essere disatteso. Non vi è dubbio che, anche all'interno della dimensione umana, quel prospetto proiettivo dell'universalismo, sicuro e fermo in sé come la stella polare, realizzato attraverso il *limes* dell'occidentalità e del colonialismo più o meno diretto, si è andato sciogliendo con l'avvento della rete, della globalizzazione, della rottura degli schemi geopolitici che tenevano disgiunte le diverse realtà territoriali. L'intero pianeta si è così trasformato in un immenso formicaio disturbato da un bambino dispettoso che agita il suo bastoncino. Abbiamo gli strumenti per comprenderlo? O stiamo solo aspettando che il ragazzaccio miracolosamente svanisca ingoiato da un buco nero?

In modo pretestuoso e assurdo pensiamo che il problema sia al di fuori di noi: la congiuntura economica, le risorse del pianeta, il deficit tecnologico. Ma questo astenersi è il modo migliore per prepararsi alla guerra, come un incendio doloso per un futuro pascolo. È necessario comprendere che sono cambiate le coordinate di base, che stiamo entrando in una nuova era, molto differente da quella umanistica, che perciò ci sollecita a riflettere non in modo esornativo bensì paradigmatico. Chiamo questa trasformazione con il termine di 'rivoluzione postumanistica' a indicare un passaggio che non è negazione di ciò che vi era in precedenza, ma nemmeno continuità sulle medesime coordinate. Il post indica un nesso che è soglia, vale a dire passaggio con ridefinizione dei termini di riferimento. Si tratta di una trasformazione che oggi ci appare attraverso un profilo che, seppur incerto, mostra già una sua definizione, ma che è stato preparato negli ultimi decenni del Novecento, a seguito di un tramonto dell'umanesimo che ha coinvolto tutto il XX secolo.

II. LA CONDIZIONE POSTUMANA

Verso la fine degli anni Ottanta, e soprattutto nel decennio successivo, emerge e si afferma un prospetto espressivo della geografia dell'umano che presenta caratteri di assoluta novità: sia da un punto di vista estetico – nelle icone proposte come nelle trattazioni ambientali, nelle strutture narrative come nell'idiografica dei personaggi – sia per quanto concerne i quesiti che solleva e i piani epistemologici con cui li affronta. A fare la sua comparsa è il termine-cifra di 'postumano', chiamato a indicare: a) una *condizione*, ossia uno stato-proprio sotto il profilo predicativo e ontopoietico; b) una *dimensione*, vale a dire un modello di proiezione e di interazione con il mondo.

Postumane sono le immagini che affasciano e che vengono interscambiate, le sensibilità e le strutture empatiche di relazione, le aspirazioni e le tensioni verso il domani, in coerenza con l'evoluzione tecnologica, le preoccupazioni e gli sconcerti di chi si aggrappa nostalgicamente a un mondo ordinato su certezze e delimitazioni stabili, le esplicitazioni dei rifiuti e delle stigmatizzazioni operate nel segno della conservazione, gli argomenti che richiamano in modo trasversale gli studiosi provenienti da diverse aree disciplinari. Postumane appaiono così le denunce come i sogni, nel presagire, sovente con toni visionari, altre figurazioni esistenziali che si congecano in modo eclatante da quelle tradizionali, vale a dire da quei connotati universali e antropoplastici, che dal retaggio umanistico in poi avevano campeggiato, seppur con differenti sfumature, il proscenio epistemologico, estetico, ontologico ed etico.

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

Il termine 'post-human' viene coniato da Jeffrey Deitch nel 1992 nel corso di un'omonima mostra che richiama diversi artisti le cui opere si caratterizzano proprio nella messa in discussione della rotondità essenzialistica e impermeabile della corporeità e dell'identificazione umana.² Alcuni germi di questa temperie, seppur non ancora pienamente definibili all'interno

² La mostra realizzata nel 1992 al FAE, Museo di Arte Contemporanea di Losanna e in seguito riproposta al Castello di Rivoli di Torino è stata curata da Jeffrey Deitch e ha raccolto le tendenze artistiche più significative degli anni Ottanta impegnate nella ridefinizione del corpo a partire dalle sfide che la tecnologia e la realtà virtuale hanno posto in essere. Qui cardine è il tema del

della corrente postumana, sono rinvenibili nel *cyberpunk* e nella *body art* dei decenni precedenti, proprio a partire dai loro empiti proiettivi dell'umano in dimensioni differenti e nella tensionalità performativa. Ma, se è vero che gli anni Ottanta rappresentano un grande laboratorio di contraddizioni, all'interno del quale maturano le germinazioni postumane, indubbiamente è nel decennio successivo che trovano la loro piena affermazione esplicitativa. Negli anni Novanta la corrente postumana percorre in modo trasversale la cultura, segnando peraltro, forse per la prima volta, il superamento della definizione-demarcazione di "occidentale", emergendo infatti da una comunicazione globale che prende le mosse dalla rivoluzione digitalica e dalla messa a punto dei grandi network interattivi. Nel 1995 con il saggio *The Posthuman Condition*³ sarà Robert Pepperell a tracciare una prima definizione teoretica del postumano, quale presa di coscienza di una condizione e progetto di ricerca basata su nuovi presupposti in grado di superare la tradizione umanistica. Nel testo *The Posthuman Manifesto*, Pepperell sottolinea alcuni punti che ben esprimono gli slittamenti che la temperie postumana inaugura; ho scelto i seguenti: 1) l'intero progresso tecnologico della società umana è diretto verso la trasformazione della razza umana; 2) nell'era postumana le macchine non saranno più macchine; 3) come si sviluppano i computer per essere più simili agli umani, così si sviluppano gli umani per piacere di più ai computer; 4) la coscienza è la funzione di un organismo, non di un organo; 5) i corpi umani non hanno confini; 6) il postumano accetta che gli umani abbiano una capacità finita di capire e controllare la natura; 7) il pensiero non è uni-lineare ma può prendere simultaneamente molte strade diverse; 8) l'era umanista era fondata sulla certezza circa il funzionamento dell'universo e la posizione dell'essere umano, l'era postumana è caratterizzata dall'incertezza; 9) la discontinuità produce esperienze stimolanti esteticamente, la continuità produce esperienze neutre esteticamente; 10) attualmente l'*output* di un computer è prevedibile, l'era postumana comincerà quando l'*output* sarà imprevedibile.⁴

Analizzando questi punti è evidente il distacco da quell'antropocentrismo fondativo che caratterizzava l'approccio precedente, seppur nelle diverse espressioni filosofiche che si sono

corpo e della corporeità che divengono snodi comunicativi della nuova forma di sensibilità postumana. A essere esposti sono stati i lavori di Kiki Smith, Pia Stadtbäumer, Paul McCarthy, Robert Gober e le opere a esplicito riferimento pornografico di Felix Gonzalez-Torres, Ashley Bickerton, Charles Ray e Jeff Koons.

³ Robert Pepperell, artista e teorico inglese molto interessato alle problematiche inerenti i rapporti tra arte, tecnologia e scienza, sul post-umano ha scritto diversi contributi, *The Postdigital Membrane*, Intellect Books, Bristol 2000 e il più recente *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Intellect Books, Bristol 2009 (che ha ripreso e ampliato il precedente *The Posthuman Condition*, Intellect Books, Bristol 1995).

⁴ Per i punti citati, cfr. la traduzione da Pepperell in F. FERRANDO, *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, ETS, Pisa 2016, p. 50.

susseguite. La temperie postumane segna indubbiamente una cesura. Vorrei peraltro citare, sempre in questo periodo, il testo *Il concetto di soglia*⁵ teso a confutare l'antropocentrismo ontologico ed epistemologico, nell'idea che l'umano debba considerarsi come una soglia di ospitalità e non come un'essenza. Non vanno inoltre dimenticati i saggi di Donna Haraway⁶ che hanno trasformato in modo profondo e rivoluzionario il modo di concepire il continuum ontologico tra umano, altri animali e tecnologie. Possiamo affermare pertanto che, alla fine del XX secolo, sono già espliciti gli elementi che contraddistinguono la temperie postumana. Proviamo allora a enumerare qualcuno dei caratteri distintivi di tale movimento. Avremo: 1) il principio antropopoietico dell'ibridazione; 2) la condizione virtuale-liquida dell'essere e la sua modificabilità; 3) l'accento sulla pluralità prospettica e sulla transitorietà dell'appartenenza; 4) il forte interesse per il significato intrinseco della *techne*; 5) il bisogno-interesse di fare proiezioni sul futuro, pur con diverse scansioni; 6) il riconoscimento ontologico delle alterità e della loro valenza; 7) la distruzione dei modelli, delle categorizzazioni e delle definizioni gerarchiche degli enti; 8) il superamento dell'essenzialismo. Questi punti rappresentano a mio avviso alcuni dei caratteri di riconoscibilità e di novità che ha assunto il termine "postumano" come chiave di lettura della propria ricerca ed espressione. La condizione postumana viene raffigurata attraverso performance e installazioni, quale connessione all'alterità, talvolta captiva, più spesso liberatoria, narrata per vie metamorfiche che assumono differenti viraggi, come il teriomorfo, l'asessuato, il macchinico, il cyborg, indagata nei suoi prospetti sociali, antropologici, esistenziali attraverso proiezioni e immedesimazioni, anche da chi la considera solo prossima ventura.

⁵ R. MARCHESINI, *Il concetto di soglia. Una critica all'antropocentrismo*, Theoria, Roma-Napoli 1996.

⁶ D.J. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995 e *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, Sansoni, Firenze 1993. Ma la trasformazione del rapporto tra essere umano e alterità caratterizza la discussione filosofica degli ultimi anni, a tal proposito si considerino, oltre ad Haraway, le riflessioni di F. FUKUYAMA, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002. Una profonda metamorfosi dello statuto delle macchine, già *in nuce* nelle riflessioni di Alan Turing e nelle espressioni visionarie di Philip Dick e William Gibson, si rende sempre più conclamata sullo scorcio di secolo: al riguardo si consideri il lavoro di M. DERY, *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio* (1996), Feltrinelli, Milano 1997, di K. KELLY, *Out of Control. La nuova biologia delle macchine, dei sistemi sociali e del mondo dell'economia* (1994), Apogeo, Milano 1996 e di G. DYSON, *L'evoluzione delle macchine. Da Darwin all'intelligenza globale* (1997), Raffaello Cortina, Milano 2000. Si tratta *in primis* di una trasformazione vissuta nella carne dell'essere umano e a tal proposito si faccia riferimento al testo di F. ALFANO MIGLIETTI, *Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Costa & Nolan, Genova 1997. Tale slittamento diventa ancora più evidente in certe proposizioni transumaniste che leggono l'ibridazione con il non umano come realizzazione del sogno angelico dei primi umanisti: si veda a tal proposito E.K. DREXLER, *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, Anchor, New York 1986.

III. UNA NUOVA CULTURA PER LA *TECHNE*

Siamo abituati a pensare che attraverso la *techne*, l'essere umano si emancipi dalla condizione animale per rinchiudersi in un universo amniotico dove tutto si renda sotto il suo stretto controllo. Questo pensiero ci porta a credere che tecniche e tecnologie siano strumenti di dominio dell'uomo sul mondo e di disgiunzione dell'essere umano dalle alterità. Tale visione autarchica e autopoietica fa parte della tradizione umanistica e oggi a mio avviso rappresenta la più grave ipoteca per sviluppare una più ampia interpretazione della tecnica, soprattutto rispetto alle neotecnologie in divenire.

La tradizione umanistica rifacendosi al mito di Prometeo ed Epimeteo considera la *techne* come atto compensativo, vale a dire come stampella che l'uomo si procura per rimediare allo scarso equipaggiamento lasciategli in dote dalla natura. Si tratta chiaramente di una lettura a posteriori: è evidente che un uomo circondato da supporti tecnici si percepisca debole e indifeso nella prospettiva di privarsi dei suoi strumenti. Ma il ragionamento compensativo non regge per molte ragioni, vorrei sottolinearne due: 1) se la tecnopoiesi fosse compensativa avrebbe un andamento decelerativo quando viceversa s'accresce a ritmo esponenziale; 2) se analizziamo le caratteristiche somatiche ed etologiche dell'umano come specie non rinveniamo affatto una struttura deficitaria.

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

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

modo personale un copione che gli viene presentato. La tecnopoiesi emerge allorché nella relazione ciò che è esterno passa da una condizione fenomenica (altro-da-sé) a una condizione epifanica (altro-in-sé). Quando cioè il volo di un uccello, mentre l'osservo, mi fa volare ossia inaugura in me una nuova dimensione esistenziale che devo raggiungere attraverso un atto tecnopoietico.

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

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

Questo mi consente di affrontare un nuovo argomento, vale a dire l'idea tutta umanistica, che la *techne* si limiti a potenziare i predicati dell'essere umano, non mettendoli di fatto in discussione. Questa tradizione considera la tecnomediazione come una funzione probiotica, esattamente come i batteri intestinali chiamati a facilitare il processo enterico. In realtà la *techne* è come un virus che penetra nella cellula e ne riprogramma la funzione. La *techne* in altre parole inaugura nuovi connotati nell'essere umano, ma non solo. La *techne* interviene su tutta l'ontologia umana metamorfizzando non solo i predicati ma altresì introducendo nuovi fini. Scopriamo

allora che nella lettura umanistica alla *techne* viene riservato un ruolo ancillare. La *techne* viene ritenuta al servizio dell'essere umano, incapace di formulare strategie, deve semplicemente obbedire all'uomo che rimane ben saldo al timone del proprio destino. Anche in questo caso, la filosofia postumanista legge questo rapporto in un modo assai differente. Innanzitutto possiamo dire che già a partire dalla seconda rivoluzione industriale, il rapporto tra l'essere umano e le tecnologie è diventato paritetico. Ma quello che si rende sempre più evidente con la trasformazione dimensionale della tecnica (*tecnosfera*) è il carattere manageriale che ha assunto. Siamo sempre più noi a servirla.

L'errore della tradizione umanistica, nel suo antropocentrismo ontologico, sta nel considerare la tecnologia come un guanto che: 1) viene in aiuto per compensare la vulnerabilità della mano; 2) ne potenzia le capacità senza metterla in discussione; 3) ne riprende fedelmente la conformazione anatomica; 4) la serve in tutte le prestazioni che essa intraprenda; 5) evita di contaminarla con elementi esterni e quindi ne conserva la purezza; 6) ne facilita i compiti ovvero la dispensa da particolari funzioni; 7) la disgiunge dal mondo, vale a dire la impermeabilizza; 8) l'avvolge dando luogo a un nuovo microuniverso che è proiezione della stessa. In tutte queste espressioni la tecnica è giustapposta al corpo, emanazione del corpo, al servizio del corpo. L'umanesimo ha una concezione ergonomica della tecnica perché pensa la tecnica in funzione del corpo e non il contrario ossia: il corpo in funzione della tecnica. In realtà se la tecnopoiesi è il frutto di un'epifania, emersa nella relazione con il non-umano, è sempre il corpo che si rende disponibile alla tecnica, non il contrario. L'umanesimo pone il corpo dell'uomo al centro – come esempio di bellezza, di metrica, di sussunzione – dando vita a una concezione antropo-plastica della creatività in tutte le discipline, comprese quelle architettoniche e tecniche. La lettura postumanistica decentra, non eleggendo un centro, ma ponendo attenzione alle interfacce. Il corpo pertanto diviene pellicola liminale che si rende disponibile a essere interfacciato, va a dire a essere luogo di accoglienza.

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

La filosofia postumanistica si propone una nuova cultura della tecnica, interpretando

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

Quali sono a questo punto le differenze ontologiche tra il modello vitruviano e il *cyborg*? Provo a enumerare qualche carattere che ne distanzia il profilo, nella consapevolezza che siamo appena all'inizio di questo trasloco paradigmatico: 1) il primo pone se stesso al centro, è centripeto, l'altro focalizza sui margini, evitando qualsiasi definizione di centro, è presente nelle strutture-che-connettono; 2) il primo esalta il suo essere essenza, quindi la propria purezza, il secondo è fondato su un principio di contaminazione, sul suo essere ibrido; 3) il primo replica se stesso nel mondo, è antropoplastico, il secondo si fa spazio di accoglienza per il mondo, i suoi confini sono soglie ospitali; 4) il primo considera la tecnica come strumento di dominio, trasforma il mondo in una tavola imbandita, il secondo la ritiene quale media di congiunzione con la realtà intesa come partner; 5) il primo considera se stesso come produttore di tecnica, l'umano prometeico che forgia il mondo, il secondo si considera come prodotto della tecnica, l'umano figlio di Epimeteo; 6) il primo si considera autarchico e autopoietico, pensabile *iuxta propria principia*, il secondo si ritiene frutto dell'incontro con le alterità, impossibile da capire attraverso una ricognizione interna.

L'idea generale che ci proviene dall'ibrido, come punto parimenti di convergenza e divergenza ontologica, è quella di un'entità che ha preso coscienza di una 'ecologia ontologica', vale a dire del passaggio da una concezione riflessiva dell'ontologia (*cogito ergo sum*) a una relazionale (*dialogo ergo sum*). Si tratta di una relazione inclusiva e quindi da differenziare dai due modelli tradizionali ossia: 1) la dialettica esclusiva: sono il tuo opposto; 2) la predicazione relazionale: sono il nesso o il modo che mi lega a un altro. Un'inclusione fondata sull'epifania nell'incontro e sulla interpretazione ove le alterità hanno un ruolo cofattoriale nell'ontopoiesi e non sono relegate al ruolo di muti spettatori. Diciamo che l'ibrido ha preso coscienza del suo bisogno delle alterità e fa professione di umiltà in questo. Non è antropocentrico perché ha smesso di ragionare in termini universali e quindi di ricerca di un centro. Si tratta di un passaggio molto delicato, ma credo la filosofia postumanista ci dia oggi gli strumenti migliori per affrontare le sfide prossime venture dell'essere umano.

estero@siua.it

(Centro Studi Filosofia Postumanista)