

Capitolo I

L'eclissi del soggetto puro

1.1. L'autodescrizione della soggettività

Considerare obsoleto il corpo, nella forma e nella funzione, potrebbe sembrare il colmo della bestialità tecnologica, tuttavia potrebbe diventare la più grande realizzazione umana (...) si tratta di *perfezionare* l'individuo tramite la riprogettazione. Ciò che è significativo ... è l'*interfaccia* uomo-macchina²¹

In epoca contemporanea, talvolta, il corpo è considerato un residuo arcaico, un vestito del quale la mente dell'uomo deve liberarsi estendendosi ad una identità robotica. In questa azione di discredito attuata dall'uomo nei confronti del proprio corpo, l'universo ontologico si frantuma e l'individuo si confonde in una moltitudine di identità così come la mente riesce a produrre. Alle volte, la soggettività appare quasi un simulacro che ripensa l'articolazione della differenza tra reale e proiezione immaginaria oltre l'opposizione tra il sé e l'altro, oltre la realtà e la rappresentazione.²²

Il corpo è diventato teatro di un processo di negoziazione che lo ha coniugato con l'alterità macchinina e ha spinto lo statuto autarchico dell'ontologia umana ad avviare un percorso di rivisitazione del dominio antropocentrico attraverso il rifiuto dell'identità psicologica e somatica offerta dalla tradizione umanistica.

Finché il ritmo del mutamento tecnico è stato lento, l'individuo è stato in grado di esorcizzare il problema e di elaborare un immaginario che stabilisse un limite tra il proprio corpo e le realizzazioni artificiali della propria abilità tecnica, ma laddove la tecnica ha trasformato l'uomo in un *uomo antiquato*,²³ il confine tra le identità, quella cosiddetta naturale e quella ibridata, è sfumato. L'individuo, al quale *nulla sembra più naturale che lasciarsi trascinare in questo groviglio* diviene un *congruista*, un elemento di un sistema conformistico che abita una dimora opera di un'*architettura di vetro*, nella quale le pareti

²¹ V.Sterlac, *Da strategie psicologiche a cyber strategie: prostatica, robotica ed esistenza remota*, in Capucci P.L. (a cura di) *Il corpo tecnologico. L'influenza delle tecnologie sul corpo e sulle sue facoltà*, Baskerville, 1994, pp.61-76.

²² M.Farci, *Lo sguardo tecnologico. Il postumano e la cultura dei consumi*, Franco Angeli Milano 2011, p.149.

²³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri Torino 1992. Attraverso la sua filosofia, che Anders stesso definisce *en plein air*, egli ha saputo cogliere per tempo i prodromi della trasformazione che sarà detta postmoderna e che per il filosofo non sarà altro che il risultato della riduzione di tutto, del mondo e dell'uomo, a *materia prima* indefinitamente manipolata da una tecnica sfuggita a ogni controllo.

non sono più assolutamente tollerate e il contenuto della sua vita psichica coincide con quegli elementi che gli sono destinati e forniti.²⁴

I processi di resa artificiale dell'umano richiedono quindi una nuova antropologia, una soggettivazione che, determinata e incoraggiata da una trasformazione culturale e sociale, assume connotati materialistici, in un evolversi di coniugazione-contaminazione con le alterità non umane.²⁵

La tecnica nella sua espressione moderna diventa quell'orizzonte ultimo a partire dal quale si dischiudono tutti i campi di esperienza. Non più l'esperienza che, reiterata, mette capo alla procedura tecnica, ma la tecnica come condizione che decide il modo di fare esperienza. Qui assistiamo a un capovolgimento della soggettività: non più l'uomo soggetto e la tecnica strumento a sua disposizione, ma la tecnica che dispone della natura come suo fondo e dell'uomo come suo funzionario²⁶

Il non-umano inizia ad essere percepito anche come entità dialogica che, non più esclusivamente umana, ammette l'interferenza con un'altra soggettività che si presenta in una veste eccentrica, nella quale purezza e autopoiesi rappresentano oramai delle illusioni prospettiche.

Questa tendenza all'immaterialità, in una delle sue espressioni più esasperate, genera e specifica una individualità che, aggirandosi in un universo stravolto e artificiale, si

²⁴ G.Anders, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, op.cit., pp.119-171. Questi cambiamenti determinano, fra l'altro, anche la revisione dell'idea di progresso, come la intendiamo abitualmente, e cioè come un'idea che afferma che l'uomo è destinato nel tempo a migliorare complessivamente la sua esistenza. Già in Bacone e poi in Cartesio possiamo rintracciare la tesi che se le leggi della natura sono immutabili, l'uso della ragione *si accresce con il tempo* e che l'uomo - aiutato dal corretto uso dell'esperienza e dal metodo - potrà accumulare e approfondire il suo sapere fino a giungere al completo dominio delle leggi che governano il mondo. Seguirà l'enfasi positivista degli illuministi nella fiducia verso la scienza, criticata dalla tesi di Jean Jacques Rousseau che, nel suo *Discorso sulle scienze e sulle arti*, sosterrà che lo sviluppo progressivo della civiltà non soltanto non coincide con l'aumento della virtù e della felicità umane, ma invece con la decadenza morale dell'uomo. Ipotesi questa condivisa anche da Kant, il quale associa all'idea di progresso umano una crescente adesione ad una legislazione morale fondata sulla libertà e sul rispetto dell'imperativo categorico. Si veda a tal proposito, I.Kant, *In che cosa consiste il progresso del genere umano verso il meglio?*(1798) in, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, G.Solari e G.Vidari (a cura di) UTET 1956, pp.231-236. La prospettiva, nell'epoca contemporanea, assume una triplice interpretazione: una profezia, per l'occidente, di un destino *autodistruttivo* con Friedrich Nietzsche e di un inevitabile *tramonto* con Oswald Spengler; uno smarrimento del senso dei valori fondamentali con Edmund Husserl e José Ortega y Gasset; il recupero del coraggio e della lucidità per liberarsi da un'esistenza spersonalizzata e chiusa in una *gabbia d'acciaio* per Max Weber.

²⁵ R.Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo Bari 2009.

²⁶ U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, op.cit., p.345.

integra e si confonde anche con i risvolti psicologici della corporeità. Un esempio fra tutti è l'analisi condotta da James Ballard, il quale, nella sua *mostra delle atrocità*, descrive l'attività sessuale del buon nevrotico e civilizzato uomo moderno che vive nel traffico urbano e ha rinunciato, quasi del tutto, a comunicare con gli altri. Quest'uomo si accompagna a corpi rimodellati chirurgicamente e medita sull'apocalisse prossima ventura. Ballard descrive le lamiere accartocciate di macchine incidentate che si mescolano con parti umane formando insieme un *bizzarro modulo sessuale*.

Un'auto si muoveva lungo il perimetro dell'area di prova. Durante la notte, sul luogo dell'impatto, una quindicina di metri più in basso, gli studenti avevano costruito un'installazione elaborata, che rappresentava uno scontro d'auto. Una dozzina di macchine in demolizione giaceva rovesciata sul fianco, con i parafranghi rotti sparsi sull'erba tutto intorno. Nei finestrini e nelle griglie dei radiatori, incastrati gli uni nelle altre, avevano infilato dei manichini tutti rotti, marcandone le parti ferite. Oneste li aveva chiamati Jackie, Ralph, Abraham²⁷

Le opportunità ibridative offerte dalla tecnica appaiono anche come delle possibilità per consentire di liberarsi dell'onere di una identità soggettiva e consapevole sulla quale ha posto le sue basi l'esperienza cognitiva della modernità²⁸. Nel capitolo *Vampirismo e sex appeal dell'inorganico*, Mario Perniola, addirittura, associa, nell'epoca dell'artificio e dell'astratto, all'esperienza individuale contemporanea la condizione vampirica, e afferma:

questo stato che non è né vita né morte, è appunto il sex appeal dell'inorganico, l'esperienza neutra e impersonale della cosa che sente; ora l'immaginario collettivo, dal romanticismo nero fino all'horror, è stato letteralmente ossessionato da un sentire non soggettivo, non riconducibile a un'identità personale, catalettico e letargico, anonimo e opaco, inorganico, postvitale, postumano, premortuario, prefunerario.²⁹

Il dilemma che domina, dunque, l'ontologia contemporanea è che, da un lato, appare insensato rinunciare ad una prospettiva soggettiva del mondo, dall'altro un soggetto a cui il mondo appartenga, un *soggetto puro*, risulta insostenibile.

²⁷ J.G. Ballard, *La mostra delle atrocità*, Feltrinelli Milano 2001, p.41. Negli anni 90, sul tema della nuova corporeità, vengono pubblicati T. Macrì *il corpo postorganico. I turbamenti dell'arte*, Costa & Nolan 2006 e F. Alfano Miglietti *Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Costa & Nolan 1999.

²⁸ M.Perniola, *Il sexappeal dell'inorganico*, Einaudi Torino 1994.

²⁹ *Idem*, p.39.

1.2. L'eclissi del soggetto puro

Wittgenstein, Husserl e Heidegger hanno riflettuto su questo problema e sono giunti, con argomentazioni diverse, ad esprimere *l'idea di un carattere prospettico del reale e la scoperta che il presunto soggetto trascendente si rivela un non-soggetto*. Il fatto che l'essere sia ridotto dal pensiero occidentale a una presenza che si lascia leggere sempre più chiaramente come disponibilità all'interno di una prospettiva umana di dominio, secondo Heidegger, si rivela in maniera compiuta nel soggettivismo che contraddistingue il pensiero moderno e, mentre nel *cogito* cartesiano il posto del disvelarsi-celarsi dell'essere è preso dalla *certezza dell'ente fondata sull'autocoscienza del soggetto*, già la metafisica moderna riduce l'essere a rappresentazione.³⁰ L'ente stesso è inteso come ciò che il soggetto pone di fronte a sé e, l'età moderna diviene l'epoca della sembianza del mondo, cioè l'epoca in cui il mondo è ridotto a immagine.

Nel mondo contemporaneo si impone, dunque, una forma di razionalità che, avendo progressivamente allontanato l'immagine che l'uomo ha di se stesso, genera l'illusione o la speranza di un dominio tecnico sull'esistenza ed una progressiva scomparsa della soggettività umana. Occorre, quindi, dice Husserl, tentare di recuperare quel modello di razionalità anteriore alla scienza moderna, quel "mondo della vita" che egli definisce caratterizzato da *colori, sapori, relazioni prospettiche e soggettivamente variabili*.³¹ Ciò che era il "mondo della vita", con la scienza moderna, è diventato l'"apparenza di un mondo vero" per ciò che Husserl chiama:

- a. L'oggettività e l'impersonalità delle strutture del mondo vero;
- b. La descrivibilità in termini matematici di tali strutture;
- c. L'approfondimento della conoscenza di quelle strutture.

Questo "mondo vero" pur non essendosi imposto in modo arbitrario, ma essendo stato originato dalla necessità di accrescere le nostre esigenze esistenziali, appare come l'ambiente effettivo della nostra vita, oscurando quella che il filosofo ritiene la nostra motivazione originaria. Ecco che il ruolo del filosofo diviene, a dire di Husserl, quello di *funzionario dell'umanità*, cioè di recupero della memoria di un percorso che conduce al "mondo della vita" esposto ormai al disorientamento e alla crisi.

³⁰ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, tr.it. G. Vattimo, Mursia Milano 1980, pp.46-54.

³¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr.it. E. Filippini (a cura di), Il Saggiatore Milano 1975, pp. 77-82.

Pur nella considerazione di questa husserliana prospettiva di soluzione, ancora una volta, siamo spettatori di una certezza filosofica che si fonda sulla convinzione di poter suggerire un'ipotesi teorica per una visione ultima del mondo in grado di immaginare e di affrontare anche prospettive di pensiero alternative alle proprie.

Ma anche se tutto il pensiero filosofico, sin dai suoi esordi e con soluzioni differenti, si è proposto di abbracciare la totalità dell'essere in una sola incontrovertibile visione d'insieme e ha immaginato di poter spiegare, in maniera definitiva, che cosa sia l'uomo, cosa possa conoscere, che cosa debba fare e come possa organizzare i suoi rapporti con gli altri, nel secolo ventesimo, tuttavia, sia la tradizione fenomenologica ed ermeneutica che quella analitica prendono le distanze da una certezza di visione ultima e, soprattutto, dalla prospettiva di una filosofia rigorosa.

Heidegger e Wittgenstein sono il simbolo, all'interno delle due tradizioni, della decostruzione del punto di vista teoretico tipico della metafisica e della prospettiva ontologica che ne rappresenta il fondamento.

La tradizione della metafisica, sostiene Richard Rorty, è dominata dalla filosofia *sistematica* che immagina di riflettere sui problemi eterni e di proporre delle soluzioni definitive, ritenendo che il pensiero filosofico possa svincolarsi dai presupposti contestuali delle varie forme particolari di razionalità e giungere ad abbracciare in un *unico sguardo perenne il mondo*, ponendosi, quindi, nella condizione di poter *delimitare* l'ambito di validità delle altre più specifiche forme di attività intellettuale.³²

L'appello di Rorty a questa decostruzione della prospettiva ontologica ha trovato un preciso riscontro anche nella proposta del pensiero debole. Infatti, come Rorty, Gianni Vattimo considera inevitabile la rinuncia della filosofia a qualsiasi ambizione fondazionale e suggerisce il depotenziamento dell'idea stessa di ragione che fa da filo conduttore a tutto il pensiero moderno.

Appare chiaramente come il pensiero filosofico contemporaneo abbia maturato un ripensamento epistemologico complessivo circa il fondamento della conoscenza e il rapporto tra realtà e concetti.

Pertanto, accertato che la riflessione sull'uomo, sulla peculiarità della sua posizione nel mondo della natura e della storia e sulle sue possibilità di progresso conoscitivo e morale, hanno attraversato la storia della filosofia, a partire dall'età dei Sofisti e di Socrate

³² R.Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, 1979, tr.it. G.Millone, R.Salizzoni, Bompiani Milano 1986, pp. 7-10.

e che, la filosofia, da sempre, si è interrogata e si è domandata se l'uomo debba essere considerato un *unicum* o se costituisca un problema per se stesso, col trascorrere dei decenni nella definizione dell'*unicità* umana, la speculazione filosofica è stata affiancata dall'avanzare di un'evoluzione interpretativa dell'individuo ed ha rivisto, inevitabilmente, ruoli e rapporti.

Proviamo a ripercorrere, attraverso una ricostruzione filosofica essenziale, nei concetti e nella realtà delle dinamiche, i momenti del percorso formativo della soggettività per tentare di comprendere le determinanti di un progressivo e probabilmente inevitabile smarrimento che ha incoraggiato l'estasi verso un corpo ibridativo e artificiale.