

Roberto Revello

*La macchina che dunque sono.
Alternative nel pensare tecnologie e soggetti*

The machine that therefore I am. Alternatives to thinking technologies and subjects

Abstract: With regard to the question of the new ethical, social and political subjectivity emerging in the current era of technological revolutions, this paper proposes two points of inescapable reflection: 1. Technologies are not simple “objects” as a certain kind of philosophy wants. Overcoming the “cultural dissociation” of which we speak, for example, Gilbert Simondon can be useful to rid us of a metaphysical determinism that would remove all sense of responsibility about which technologies are and should be developed. 2. The loss of political effectiveness by the intellectual critique and the progressive political movements cannot be solved by recovery of the modern “subjectivity”. If this concept can be identified in a fatal binary logic of inclusion / exclusion, subjectivation / subjection, if the personalist is under attack by challenges that exceed the limits of classical definition (individual, nation state), if in short the modern subjectivity is unusable, the current disorientation will not be resolved by removing this restless opacity and this impotence. This means that we should accept the challenge, even at the cost of seeing very little.

Keywords: Technologies, Humanities, Subjectivity, Plasticity, Digital Culture.

Mi piacerebbe pensare che la prima invenzione dell'uomo, la sua prima condizione di sopravvivenza, sia stata l'umorismo. Se non l'avesse avuto, sarebbe stata probabilmente la creatura più miserabile che si possa immaginare.

A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*

0. Sommersi da uno spirito

Qualche tempo fa sui *social* girava la fotografia di una turista a Venezia che salvava dall'acqua alta i suoi acquisti di alta moda. La forza dell'immagine stava naturalmente nel contrasto tra lo scenario apocalittico che coinvolgeva – o meglio: sommergeva – la città lagunare e l'eternità dorata, iconica-bizantina, immacolata, delle buste griffate. La migliore didascalia possibile riprendeva (non ricordo se proprio letteralmente e volutamente) una nota sentenza attribuita a Fredric Jameson e a Slavoj Žižek: “È più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo”¹.

1 A sua volta titolo del primo capitolo dell'opera di Mark Fisher, *Realismo capitalista*, trad. it. di V. Mattioli, Nero, Roma 2018, a cui faremo ancora riferimento.

Oltre a un pensiero estremamente ambivalente², la battuta si fa carico di una sensazione diffusa a livello generazionale su una catastrofe appena avvenuta, che sta avvenendo o che avverrà a breve, “non c’è un momento preciso in cui il disastro si compie, né il mondo finisce con un *bang*: semmai si esaurisce, sfuma, va lentamente a pezzi”³. Sensazione, dunque, dell’inesorabile, di una globale applicazione di quello spot thatcheriano *there is no alternative* che dagli anni Ottanta avrebbe annunciato *tout court* la fine della politica in nome di un adeguamento a una realtà più che mai ideologica ma imperante.

Le riflessioni che seguono in realtà non si interrogheranno su se e quali alternative possano esserci al capitalismo, cosa di cui peraltro si dovrebbe dare sempre una determinata definizione con la speranza di non fabbricarsi un facile soggetto-demone-mulino a vento a cui attribuire un po’ tutto. Esiste un solo tipo di capitalismo⁴? Non c’è una rottura che rende incommensurabile il capitalismo della modernità da quello veramente globale attuale e così diversamente configurato dalle trasformazioni tecniche? Oltre ogni ragionevole dubbio, si può essere comunque convinti che – almeno nel senso delineato da un’opera fondamentale come *Il nuovo spirito del capitalismo* di Boltanski e Chiapello⁵ – sia utile parlare di uno “spirito del capitalismo” che “fa di questo modo di produzione ed esistenza una forma di vita, cioè il nostro destino”⁶, uno spirito incarnato in tante cose, tra cui un modello di governamentalità che è quella del neoliberismo e che proprio come specifica formula istituzionale, configurante le società e i soggetti attuali, va interpretato in termini di rottura radicale rispetto al liberalismo classico.

2 Ad esempio la massima può voler lanciare l’allarme che il capitalismo ci porterà alla fine del mondo, ma può anche tradire una speranza messianica apocalittica, il desiderio di una fine del mondo per liberarci infine dal capitalismo.

3 M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., pp. 27-28.

4 Per un’efficace e utile disamina delle definizioni di capitalismo, cfr. V. Ronchi, *Voci del capitalismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2014. Sull’uso del termine capitalismo, del resto, sono opportuni i pesanti sospetti avanzati da Röpke: “Parola abusata e ormai logora e cangiante come una moneta antica, contiene tante incertezze che è sempre meno adatta ad un onesto traffico intellettuale. Essa subentra sempre nel momento giusto, quando mancano i concetti, come nera parola con la quale [...] si possono fare i più stupefacenti giochi di bussolotti. E si arriva al punto che il concetto astratto di ‘capitalismo’ viene personificato (con quel salto logico che in filosofia si chiama realismo concettuale) e diventa un essere mistico al quale si attribuisce volontà, coscienza intenzione, affermando che ‘il capitalismo’ fa guerre, con ogni sorta di congiure e si arroga il dominio dello Stato [...]” (W. Röpke, *Democrazia ed economia. L’umanesimo liberale nella civitas humana*, trad. it. a cura di S. Cotellessa, il Mulino, Bologna 2004, p. 48). E tuttavia: “Il capitalismo non è, dunque, soltanto un modo di produrre ma una forma di vita, che si struttura intorno alla creazione di un ‘nucleo di significati’ istituiti dalla modernità (denaro, merci, efficienza ecc.) ed è di questi che occorre occuparsi decifrandone le premesse nelle pratiche sociali. Il capitalismo non si incontra mai nella storia in forma pura, ma lo troviamo scomposto unicamente in processi ciclici reali e in figure fenomeniche determinate. Per questo il capitalismo in generale, pura astrazione concettuale, si incarna nel capitale in funzione di determinate ‘figure’ logiche e storiche, a loro volta soggette a incessanti metamorfosi [...]” (V. Ronchi, *op. cit.*, p. 23).

5 L. Boltanski, E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, trad. it. di M. Schianchi e M. Guareschi, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2014.

6 E. Donaggio, Premessa a L. Boltanski, E. Chiapello, *op. cit.*, p. 10.

Chi resta ancora a oggi, per fortuna, inquietato da tale spirito è in obbligo di sapere di non poter contare su quasi più nessun appiglio teorico e pratico delle tradizioni politiche inclusive, emancipatrici, progressiste conosciute nel Novecento. Una “grande trasformazione” si è compiuta con la sensazione di molti di essere stata una rivoluzione inesorabilmente passiva. Chi inoltre, come ad esempio il sottoscritto, è nato nella coda degli anni Settanta, con riferimenti educativi ancora a preponderanza tipicamente novecentesca, percepisce oggi più che mai l’abisale distanza rispetto alle soggettività espresse da una generazione avanti solo di non molti anni. Proprio per questo, come ricorda Bruno Montanari⁷ nelle pagine che aprono la discussione di questo numero della rivista, non sembra proponibile un’analisi sulla dissolvenza della dimensione politica e sociale che non tenga conto delle innovazioni radicali delle tecnologie, particolarmente in merito alla loro vera e propria novazione antropologica. Un rivolgimento costruttivo che sembrerebbe andare perfettamente a braccetto con gli ordinamenti sociali fluidi e l’economicismo ideologico neoliberale. Nelle riflessioni che seguono, tuttavia, vorremmo sottolineare due aspetti che per quanto generali e filosofici non sono forse mai troppo scontati per affrontare tali complesse questioni:

1. Le tecnologie non sono la tecnica benignamente o malignamente essenzializzata e questo purtroppo ancora oggi è un equivoco operante presso gli umanisti, anche quando inconsapevolmente. Superare la strisciante “dissociazione culturale” di cui si parlerà sotto può essere utile per liberarci da un tipo di determinismo metafisico che ci deresponsabilizza riguardo a quali tecnologie sono e devono essere sviluppate. Si tratta infatti di un processo che non pertiene esclusivamente al pensiero tecnico-scientifico, proprio perché in realtà non esiste nessun astratto e puro “pensiero tecnico-scientifico”, gravido come esso è sempre di condizionamenti e implicazioni politiche, economiche, sociali, etiche, ecc. Questo è quanto mai drammaticamente attuale proprio per l’intreccio di cui si è accennato sopra, tra tecnologie rivoluzionarie ed economicismo imperante.

2. La perdita di ogni efficacia politica della critica intellettuale e dei movimenti politici inclusivi non può passare per un recupero del “pensiero” e del “soggetto” moderni. Non è che si tratti di convertire alle finezze del post-strutturalismo francese o dell’*italian theory* le pance degli individui disgregati e smarriti delle nostre società. Ma se la ragione moderna può essere individuata in una fatale logica binaria di inclusione/esclusione, di soggettivazione/assoggettazione, se le etiche personalistiche non riescono a porsi sui livelli delle sfide di un uomo che sconfini le sue autodefinizioni classiche, se c’è un “comune” trans-individuale come trans-nazionale, se insomma il soggetto moderno è inutilizzabile (o utilizzabile a danno),

7 Si veda inoltre B. Montanari, *La fragilità del potere*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2013, pp. 169-176 dove si risalta nella tecnologia la rappresentazione odierna del dramma del potere “fragile”: “Nella storia del nostro tempo tale ‘grandezza obiettiva’ è rappresentata dalla tecnologia. Ho già avuto modo di sottolineare come negli anni Cinquanta essa trovasse concretizzazione soprattutto nella estrema distruttività dell’apparato bellico, cui devono aggiungersi – oggi – i sistemi informatici e cibernetici, applicati alla dinamica delle relazioni planetarie fra gruppi umani, fra sistemi” (Ivi, p. 170).

non sarà rimuovendo questa inquieta opacità e questa impotenza che verrà dissolto il disorientamento attuale. Si tratta evidentemente di volgere lo sguardo avanti, anche a costo di vedere ben poco.

In merito a questo secondo punto si darà l'impressione di scantonare proprio dal rilievo più radicale del ragionamento offerto da Bruno Montanari: il tramonto del soggetto moderno occidentale può anche essere un felice esito della sua vecchiaia, ma che ne è dell'uomo *dopo* questa cultura-civiltà, che ne è di un uomo ontologicamente diverso? Senza cadere però in un ottimismo umanistico-pedagogico, credo che sia ancora il primo punto sollevato ad aprire spiragli. Con ciò, inevitabilmente, si chiama in causa anche la crucialità dell'educazione e dell'impegno personale e collettivo, proprio perché essi sono a loro volta messi sottosopra dalla novazione delle tecnologie⁸. In realtà credo che non possiamo sapere se tali aspirazioni verranno inevitabilmente schiacciate da fattori economico-sociali preponderanti in direzione magari delle tante distopie che popolano anche la cultura *mainstream*. Ma forse già contestare questo determinismo, di questi tempi, non è cosa da poco.

1. La dissociazione culturale

Riguardo alla possibilità di incidere sullo sviluppo tecnico-economico, credo sia indiscutibile che da parte di coloro che hanno a cuore tale eredità della cultura umanistica (operatori culturali, della comunicazioni, docenti, ecc.) si riscontri la prevalenza di un colpevole ritardo di natura soprattutto etica. Intendo cioè qualcosa che ha più a che fare con una prassi e un atteggiamento rinunciatari diffusi, laddove interessanti riferimenti teorici e strumenti di analisi innovativi di certo non mancherebbero⁹. Un esame di coscienza individuale e un riascolto critico delle normali conversazioni coi nostri spiriti affini non ci dovrebbero nascondere il grande senso di frustrazione che proviamo di fronte alla disillusione sull'incidenza del nostro impegno culturale e pedagogico (altri fantasmi demoni-mulini a vento:

8 A riguardo mi sembra esemplare l'attività di ricerca di Marcel Gauchet che partendo dalla centralità di temi come il soggetto e la democrazia, vede nell'educazione uno degli aspetti cruciali dell'individualizzazione. Cfr. M.-C. Blais, M. Gauchet, D. Ottavi, *Pour une philosophie politique de l'éducation. Six questions d'aujourd'hui*, Bayard, Paris 2002, e Idd., *Conditions de l'éducatives*, Stock, Paris 2008.

9 Sarebbe una posizione ridicola e ignorante non tenere conto di quanti importanti strumenti di comprensione sulle attuali trasformazioni siano forniti da un innumerevole numero di discipline delle scienze umane (semiotica, estetica, scienze della comunicazione, antropologia, sociologia, ecc.). Quello che abbiamo di mira, ovviamente, sono degli atteggiamenti di fondo meno elaborati concettualmente, forse, ma dipendenti da alcuni presupposti teoretici e antropologici che di fatto rendono molti di noi scissi e orfani di una teoria più globale e traducibile in una direzione politico-culturale. Come sarà chiaro da quanto segue, si prende di mira in particolare un certo "orrore", sia esplicitato, sia represso, nei riguardi della questione generalissima e complicata della "tecnica". Tale inadeguatezza riguarda almeno il sottoscritto che crede però di non essere il solo a vacillare costantemente tra l'essere un apocalittico e l'essere un integrato, essendo insanamente un po' tutte e due le cose.

analfabetismo di ritorno, statistiche sulla lettura, deficit di formazione e disinteresse degli studenti). La frustrazione depressiva, seguendo l'esemplarità del disturbo bipolare – *fania* per eccellenza dello spirito dei nostri tempi¹⁰ – va a intrecciarsi con la subdola esaltazione di essere depositari ultimi di un lascito elitario alla fine dei tempi, investendoci e autoassolvendoci col valore della testimonianza diversamente declinato: ora magari con il più privato motto volteriano “*il faut cultiver notre jardin*”, ora magari con la più epocale-messianica attesa di un altro san Benedetto che ci salvi dalla devastazione dei barbari¹¹. È ancora possibile una lucida etica della responsabilità che non ci tagli in due, da una parte la complice funzione sociale e dall'altra il cinico distacco interiore?

Credo che a tale proposito valga la pena riprendere gli scomodi interrogativi posti dal filosofo della tecnica Gilbert Simondon, il quale riteneva utile parlare già ai suoi tempi di un ritardo e di una scissione tra *cultura e civiltà*:

Nei periodi in cui le tecniche si modificano poco, vi è adeguazione del contenuto culturale e del contenuto tecnico di una civiltà. Quando le tecniche si modificano, invece, alcuni dei fenomeni umani che costituiscono una cultura si modificano meno velocemente e meno radicalmente degli oggetti tecnici: le istituzioni giuridiche, il linguaggio, i costumi, i riti religiosi [...]. Questi contenuti culturali ad evoluzione lenta, che erano già in relazione di causalità reciproca, in una totalità organica costitutiva della cultura, con le forme tecniche che erano loro adeguate, risultano adesso delle realtà-simbolo parzialmente sbilanciate. Si costituisce quindi un pseudo-organismo delle forme di cultura ad evoluzione lenta, che possono essere equilibrate solo attraverso forme di tecniche che non esistono più, e un blocco con scarsa inerzia di tecniche nuove, che risulta apparentemente liberato da ogni significato culturale “moderno”, mentre le forme ad evoluzione lenta rientrano nella rubrica di realtà “antiche”.¹²

Si verrebbe dunque a generare un’“opposizione stereotipata” tra la cultura – “nel senso minore del termine” che “è soltanto un *simbolo*”¹³ di quella cultura più ampia che ricomprende la civiltà stessa – e le tecniche, ridotte a mera strumentalità. Tale contrasto, di fatto, sancisce solamente l'impotenza di quelle aree del sapere, autorappresentandosi secondo un canone superato, a rinnovarsi in una “Cultura” che comprenda cultura in senso stretto e civiltà: “Come un esercito sconfitto e menomato che, non potendo difendere un campo di grandi dimensioni, si rinserra in un angolo di questo campo primitivo e lo fortifica sommariamente, così la Cultura

10 Cfr. ancora M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., p. 81.

11 Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, seconda ed. it. a cura di M. D'Avenia, Armando Editore, Roma 2007, p. 314. Naturalmente sarebbe scorretto bollare di antenatismo la proposta comunitarista di MacIntyre, quando al contrario è presente un invito a un certo tipo di attivismo, ma è sintomatico che il suo celebre e suggestivo riferimento al monachismo benedettino non si soffermi sul fatto che tale modello potesse affermarsi perché appoggiato a un sistema universalistico in espansione, quello della Chiesa.

12 Gilbert Simondon, *Psicosociologia della tecnicità (1960-1961)*, in Id., *Sulla tecnica*, trad. it. a cura di A.S. Caridi, Othotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 29-30. Come noto, G. Simondon è a sua volta profondamente influenzato dall'opera di André Leroi-Gourhan.

13 Ivi, p. 30.

dissociata e in stato di crisi si ritira nell'ambito ridotto della cultura, dell'arcaismo, abbandonando le tecniche alle forze esterne e al disordine"¹⁴.

È certamente innegabile tale sindrome da fortino assediato e la posizione passiva difensiva che ne consegue. Simondon si spinge inoltre a parlare di un vero e proprio "ostracismo" nei riguardi degli oggetti tecnici, di una loro costrizione moralmente servile paragonabile all'istituzione nell'antichità (e nell'epoca moderna) della schiavitù: come per quegli schiavi antichi, lo sviluppo della libertà umana universale deve richiedere la liberazione di questi "oggetti" familiari che eppure ci restano estranei, perché non integrati con una parte importante delle nostre più elevate aspirazioni. L'ostracismo della cultura dissociata si farebbe infine complice di un sistema economico-produttivo spostato su logiche di vendita-profitto disconnesse da un valore di utilità, efficacia, progresso, alimentando invece un'estetica mercantile¹⁵.

Sarebbe infatti questa scissione a determinare tendenze economico-produttive ulteriormente alienanti, in quanto sfruttando l'ignoranza e il disinteresse alla comprensione dei suoi oggetti, il mercato dell'industria tecnica spinge a valorizzare una strabordante proposta di merce spesso falsamente innovativa, secondo informazioni e marche estetiche che sono in realtà solo una "schermatura che accentua la separazione creatrice d'alienazione"¹⁶. Basti pensare, al giorno d'oggi, nell'informatica, a tutta la questione concernente l'*open source* o al fatto specifico italiano: fino a qualche anno fa il nostro paese si distingueva per un numero molto esiguo di persone che accedeva a Internet, di contro a un mercato dei cellulari tra i più ricchi al mondo; l'avvento degli *smartphone* ha così dato sì accesso a Internet a quei tanti che prima di allora non vi si erano avvicinati, ma più spesso secondo una modalità pesantemente restrittiva, setacciata dalle applicazioni e dai canali oggi imperanti e che influiscono nel determinare un utilizzo del web profondamente diverso dalle sue origini e da chi vi sa muoversi secondo una capacità critica e interessi di ricerca più articolati. In un contesto di incapacità a setacciare le fonti di informazione è naturale che la creazione e circolazione di *fake news* trovi un brodo di coltura particolarmente adatto e che i canali *social* via via egemoni padroneggino incontrastati accreditandosi come moderno spazio globale dell'opinione pubblica.

Ad ogni modo, le riflessioni di Simondon sulla tecnica e la tecnologia funzionano un po' come una terapia per chi, ad esempio – come chi scrive –, seguendo un canone classico di formazione universitaria in filosofia tra la fine degli anni novanta e l'inizio degli anni duemila, è cresciuto a pane e Heidegger. Senza nulla togliere

14 *Ibidem*.

15 Le posizioni di Simondon sono state riprese dal filosofo Bernard Stiegler, si veda *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, trad. it. a cura di P. Vignola, Othotes, Napoli 2012, dove si parla appositamente di "populismo industriale" intendendo la compressione servile delle potenzialità tecniche-tecnologiche. "Il capitalismo *non sopravviverà* che a condizione di suscitare un *nuovo* spirito del capitalismo. Ma ciò suppone che il capitalismo sappia lottare contro quel che, *in lui stesso, secerne* il populismo industriale. [...] La radio, la televisione, i computer, internet, sono nuove forme di 'strumenti spirituali', come Mallarmé diceva riferendosi al libro" (Ivi, p. 73).

16 Ivi, p. 56.

alla complessità, all'utilità e profondità di quella filosofia¹⁷, credo dovrebbe apparire abbastanza chiaro il vicolo cieco a cui porta un pensiero della tecnica con quella impostazione. La riduzione della tecnica a una metafisica operante che piaccia il mondo per farne un *souvenir*, un mero utensile e la lettura di un corso storico come di una macchina implacabile da cui si può solo scendere disconoscono in fondo il rapporto più profondo che c'è tra l'essere uomini e gli oggetti che ci fabbrichiamo, un rapporto simbiotico che non ha nulla di anti-sacrale, ma pertiene anzi a strutture più profonde che rendono semmai tecnicità e sacralità isomorfe¹⁸. E lo spirito apocalittico finirebbe poi per condividere lo spot dell'irenica integrazione: *there is no alternative*.

Forse non sarebbe richiesto essere sfegatati e incantati futurologi per guardare alla questione con un atteggiamento diverso. Pavel Florenskij, teologo, filosofo e tecnico, era un pensatore decisamente anti-moderno, ma con uno sguardo avanti che ancora oggi sorprende molti scienziati. Proprio in funzione di una critica costruttiva, sente l'esigenza di contestare l'ancora dominante visione meccanicista degli strumenti e rovescia l'idea che l'uomo sia una macchina al contrario: è la macchina un prolungamento organico, corporeo e animico. Scrive nel 1922 in *Organoproekcija* ("La proiezione degli organi"):

Gli strumenti *ampliano* l'ambito della nostra attività e dei nostri sensi in quanto *sono la prosecuzione del nostro corpo*. Questa idea si fonda su un'osservazione diretta, ma ciò non di meno in essa si cela una grande difficoltà. Difatti, come può proseguire il nostro corpo in ciò che, foss'anche solo per la sua struttura, *non* è il nostro corpo? ... La lingua greca ci indica una via per la risposta, chiamando gli strumenti e le parti del nostro corpo con la stessa parola ὄργανον, organo. Una spiegazione a ciò – nonché una risposta alla domanda precedente – è data dal termine *Organprojektion*, proposto nel 1877 da Ernst Kapp nella sua *Filosofia della tecnica... il corpo vivo... è l'archetipo di ogni utensile...* Gli strumenti si fabbricano sul modello degli organi perché è la stessa anima, è lo stesso principio creativo a creare inconsapevolmente nell'istinto un corpo con i suoi organi, e nella ragione la tecnica con i suoi strumenti. Si può dunque affermare che i progetti originari degli organi del corpo come degli strumenti della tecnica sono gli stessi, e che il loro laboratorio è l'anima.¹⁹

17 Che è naturalmente molto altro rispetto alla volgarizzazione qui proposta e rispetto forse all'Heidegger, almeno quello successivo alla svolta, "pastore dell'essere". Basti pensare a quanto la sua apertura alla *faktische Leben*, a quella "vita fattizia" costitutiva del nostro essere nel mondo, possa essere decisiva per un pensiero che, smarcandosi dai canoni della modernità, sia in grado di rapportarsi a quelle dimensioni dell'umano in ombra e che ci legano al "non umano" (sul concetto di *faktische Leben* si veda in particolare il corso del 1923; M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, trad. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992).

18 A riguardo, si veda ancora la terza parte del saggio citato di Simondon, intitolato appunto "Tecnicità e sacralità", Ivi, pp. 62-109. Molti importanti a riguardo anche le riflessioni in Id., *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 2012 (nuova edizione rivista e corretta), pp. 221-245.

19 P.A. Florenskij, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, trad. it. a cura di N. Valentini e A. Gorelov, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 159-160. Come afferma Silvano Tagliagambe, riferendosi a quest'opera, "la tecnica, dunque, spiega la vita perché quest'ultima, a sua volta, spiega gli artefatti e le macchine" (S. Tagliagambe, *Il cielo incarnato. Epistemologia del simbolo in Pavel Florenskij*, Aracne, Roma 2013, p. 71). Tagliagambe inoltre mette in eviden-

Un esempio eclatante tra i molti è il reciproco intreccio tra lo studio della vista, la comprensione della struttura e del funzionamento dell'occhio, e l'invenzione della camera oscura: "Non fu solo la conoscenza dell'organo a portare alla costruzione dell'utensile, ma anche, viceversa, l'utensile a spingere a osservare con maggiore attenzione il prototipo e a rappresentarne con maggiore chiarezza lo schema"²⁰. Costatazioni che ci dovrebbero apparire alquanto scontate, tenuto conto di come oggi, ad esempio, il quadro che dell'uomo ci fanno le neuroscienze appare speculare per moltissimi aspetti al nostro virtuale mondo della rete telematica, se non speculare a tutta la realtà intera.

2. Soli e connessi

Ora che tutto sembra essere diventato cervello, fasce di neuroni, possiamo andare in giro per strada come si dice facesse il martire san Dionigi, cioè con la testa sotto braccio. L'immagine è presa da Michel Serres²¹ per significare che siamo liberati dall'esigenza di riempire la testa di contenuti, invece ormai reperibili con i nostri oggetti tecnologici²². Ma allora diventa evidente come, per non diventare solo decervellati, si faccia urgente, nel livellamento dei saperi, la capacità critica di reperire e costruire discorsi validi per un'emancipazione e non una schiavitù acefala.

Catherine Malabou a tal proposito ha cercato di mettere nel massimo risalto possibile la portata politica dei discorsi sul "cervello plastico", cioè su quella rete neurale che l'indirizzo delle ricerche scientifiche attuali ci rappresenta in tutt'altra maniera dai precedenti discorsi basati su di una (condizionata ideologicamente) rappresentazione strutturata per gerarchie e caratterizzata da una relazione con l'esterno rigida e pochissimo permeabile. Invece

la sua [del cervello plastico] economia duttile e distribuita, costruita in gran parte dall'educazione e dall'influenza dell'ambiente, contraddice l'onnipotenza della testa o

za l'importante riferimento di Florenskij all'opera pionieristica del geochimico russo Vladimir Ivanovič Vernadskij, incentrata sui temi della "biosfera" e "noosfera": "Il mutamento di prospettiva che trae origine da questo innovativo approccio di Vernadskij ha conseguenze teoretiche rilevanti per quanto riguarda, in primo luogo, la questione del rapporto tra naturale e artificiale e, in secondo luogo, per ciò che concerne il significato e la funzione della tecnica e la sua dislocazione nel panorama complessivo dello sviluppo della conoscenza" (Ivi, p. 70).

20 Ivi, p. 170.

21 M. Serres, *Non è un mondo per vecchi. Perché i ragazzi rivoluzionano il sapere*, trad. it. di G. Polizzi, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

22 Sarebbe interessante forse riflettere sulla assonanza e dissonanza di questo Dionigi con il famoso *Acéfale* di Georges Bataille, cioè il disegno di André Masson nella copertina della rivista omonima e che raffigurava un macabro uomo vitruviano senza testa (neanche sotto braccio, nella mano destra regge un cuore, in quella sinistra un gladio), senza cioè la "razionalità". "La vita umana non ne può più di servire da testa e ragione dell'universo, nella misura in cui diventa necessaria all'universo essa accetta un asservimento" (G. Bataille, *La congiura sacra*, trad. it. di F. Di Stefano e R. Garbetta, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 6). Tale macchina mitica simboleggiava dunque la battagliana "congiura del sacro" da strappare alla manipolazione fascista dei suoi tempi.

del capo. Ebbene, questa correlazione acentrata e reticolare tra cervello e corpo, questa indistinzione tra comando ed esecuzione, non costituiscono semplicemente dati biologici. Corrispondono anche a un certo stato del mondo, politico, sociale ed economico, nel quale l'“uomo neuronale” ormai vive. Descrivere la plasticità cerebrale significa così necessariamente interpretare la relazione di rispecchiamento che intrattengono sistema nervoso e sistema del mondo, vale a dire cervello e globalizzazione.²³

Con tutte le ambivalenze di questa avvenuta destrutturazione dell'uomo e del suo mondo, che significa anche quanto oggi vediamo nei suoi risvolti negativi e preoccupanti: abolizione della mediazione positiva di corpi intermedi, crisi della rappresentanza, flessibilità come precarizzazione e destino individuale. Nel saggio citato, non a caso la Malabou si sforza di sottolineare un significato di “plasticità” non assimilabile al termine di flessibilità tanto cara alla strategia del “nuovo spirito del capitalismo”: plasticità, cioè, nel senso più complesso²⁴, come capacità tanto di prender forma quanto di dare forma, di tenere traccia di queste forme e di essere apertura ma anche resistenza rispetto a forze aggressivamente manipolatorie.

Una strategia plastica che si darebbe inevitabilmente interna alla rete in cui siamo e che rientra in quell'“inventare sé stessi” come ne parla Foucault nel suo *Qu'est-ce que les lumières?*, ripreso dalla Malabou stessa, e dove inventare mantiene il suo significato anche più originario di scoprire: essere critici, dunque, che

significa assumere sé stessi come oggetto di un'elaborazione complessa e ostica... Il che, come si vede, implica che la critica venga esercitata non più nella ricerca delle strutture formali che hanno valore universale, ma come indagine storica attraverso gli eventi che ci hanno condotto a costituirci e a riconoscerci come soggetti di ciò che facciamo, pensiamo e diciamo.²⁵

Tale plasticità, inoltre, dovrebbe avere il vantaggio di dare l'opportuno spazio alla resilienza dell'uomo vecchio, che dunque non si cancella così *d'emblée* neanche quando riconfigurato dalle nuove connessioni neurali a cui siamo sottoposti dalle nuove relazioni con le tecnologie presenti e a venire. C'è spazio ancora, nelle nuove connessioni neurali, per ciò che della cara vecchia cultura umanista e delle invenzioni socio-antropologiche europee proprio non si dovrebbe buttare via? Non mi sembra neanche obsoleta quella distinzione che Michel De Certeau aveva voluto ricordarci tra tattica e

23 Catherine Malabou, *Que faire de notre cerveau?*, Bayard, Paris 2011, pp. 9-10.

24 Prima ancora del suo confronto con le neuroscienze, il concetto di “plasticità” era stato rintracciato dalla Malabou come motivo operante (sia pure marginalmente in maniera esplicita) nella filosofia di Hegel: il reale nel filosofo tedesco è plastico in quanto simultaneità di rottura e continuità. In tale direzione, il concetto di “plasticità” è da lei riproposto come alternativo sostanzialmente al pensiero della differenza. Cfr. Id., *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1996.

25 M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, trad. it. a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232; cit. da Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005, p. 217 e p. 230. Cfr. C. Malabou, *Que faire de notre cerveau*, cit., pp. 15-16.

strategia²⁶. Non è forse detto che le “strategie” governamentali attuali del complesso tecnico economico possano essere disturbate dalle tattiche di altri che in diversi modi resistono muovendosi dentro sistemi pieni di controlli, certo, ma che allo stesso tempo hanno bisogno della nostra mobilità e sovradeterminazione.

Arriviamo così al problema, fondamentale per tutta la questione, che è quello del *soggetto* e se e come si è e si sarà ancora soggetti nella vera e propria *novazione antropologica* che è in corso ad opera di un modello tecnico-economico i cui contorni da alcuni decenni si sono almeno in parte delineati. Certamente il riferimento a Foucault su questo tema, a mio modo di vedere, può essere di significativa utilità, considerato che a decenni dalla sua scomparsa aumenta la percezione dell'importanza dei suoi originali campi di ricerca gravitanti sulla soggettivazione e le “tecnologie del sé” in relazione alle strutture epistemiche del sapere occidentale e ai regimi di governamentalità²⁷. Con quello però che ci sembra un piccolo perturbante imprevisto. Come ci ha ricordato Bruno Montanari nel suo intervento, e come rimarca del resto la stessa Malabou²⁸, tale novazione sappiamo ora che va pensata come la più organica immaginabile, non è cioè un modello psicosociale almeno all'origine esterno e introiettato con il condizionamento, ma una vera e propria specifica costituzione neuronale²⁹, insomma un'ontogenesi.

Il tema del soggetto, anche in una sua riflessione più astrattamente filosofica, manifesta tutta l'urgenza politica ora che esso pare essersi dissolto, come perno dell'esperienza individuale e di quella collettiva e, dunque, promotore e destinatario di ogni processo di emancipazione. Potrebbe essere dunque che, dopo decenni di accanimento critico contro il principale imputato dei misfatti occidentali – il

26 Come è noto, tale discorso di indagine sociale è proposto da M. De Certeau in *L'invenzione del quotidiano*, trad. it. a cura di A. Abruzzese, Edizioni Lavoro, Roma 20092.

27 Nella sterminata letteratura secondaria, segnaliamo tra le più recenti: M. de Beistegui, *The Government of Desire. A Genealogy of the Liberal Subject*, University of Chicago Press, Chicago 2018; C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, La Découverte, Paris 2018; M. Oram, *Modernity and Crisis in the Thought of Michel Foucault. The Totality of Reason*, Routledge, London 2017; G. Brindisi (a cura di), *Michel Foucault “maestro involontario”. Rifrazioni epistemologiche, etiche e politiche*, Kaiak Edizioni, Napoli 2016; S. Lemoine, *Le sujet dans les dispositifs de pouvoir*, PUR, Rennes 2013; G. Campesi, *Soggetto, disciplina, governo. Michel Foucault e le tecnologie politiche moderne*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011; C. Degli Atti, *Soggetto e verità. Michel Foucault e l'etica della cura di sé*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011.

28 A maggior ragione dato il suo discorso strettamente materialista soprattutto in polemica con ciò che lei definisce uno zoccolo duro fallimentare delle strategie del pensiero radicale (soprattutto di matrice lacaniana), il riferimento al simbolico: “La morte del simbolico è ciò che per l'appunto ci invita a pensare la plasticità, in quanto impossibilità di fare distinzione tra vita biologica e vita spirituale” (C. Malabou, *Que faire de notre cerveau?*, cit., p. 33).

29 Che però a questo punto, ovviamente, non dobbiamo considerare peculiare di questo cambiamento epocale. La stessa novazione neuronale è ovviamente da supporre nella fase costitutiva della modernità, dove del resto subentra in maniera prepotente la tecnologia della stampa. Naturalmente, a proposito delle trasformazioni attuali, si possono riscontrare le posizioni più disparate e opposte in merito agli effetti di tali riconfigurazioni, si veda ad esempio il più ottimista H. Rheingold, *Perché la rete ci rende intelligenti*, trad. it. di S. Garassini, Cortina, Milano 2013, e il più pessimista S. Greenfield, *How Digital Technologies Are Leaving Their Mark on Our Brains*, Random House, New York 2015.

“soggetto cartesiano”³⁰ – si senta il bisogno di piangerlo o magari di provare a ricomporlo proprio oggi, in cui assistiamo con sgomento e frustrazione alla sua decomposizione. La storia suona alquanto familiare e magari rientrerebbe in un sottocapitolo dell’annuncio nietzschiano della morte di Dio.

Credo che in effetti ci sia molto del risentimento “in giro”, non solo nostalgia, e sarebbe forse opportuno, per tornare a riflettere sul soggetto, chiedersi di quali cardini della modernità possiamo e dobbiamo veramente cominciare a fare a meno, non solo perché più improponibili, ma perché non giusti, nelle loro premesse e nelle loro conseguenze pratiche. Recentemente, ad esempio, nel dibattito politico più spicciolo, stiamo assistendo ad una presunta e confusa “questione sovranista” che in realtà non riesco a vedere, dal punto di vista teorico, quale originalità abbia rispetto al dibattito forse più accademico ed elitario che negli anni Novanta vedeva contrapporsi liberali e comunitaristi, tranne il fatto che questi ultimi, proponendo il loro modello, almeno rispondevano proprio alla crisi della sovranità nazionale e alla fine di modelli socio-economici dipendenti da un’economia fordista³¹ totalmente obsoleta. Cito ciò come caso emblematico di uno stallo proprio in merito anche alla questione del soggetto e nostalgia risentita di soggetti forti. Non è un caso che tra i “sovranisti” non si manchi di avanzare dubbi striscianti o esplicitati con insano orgoglio su alcuni dei programmi più avanzati di allargamento dei diritti, intesi come obiettivi parzialmente svianti o, come si sarebbe detto in un vecchio linguaggio, contraddizioni secondarie (magari bollate come “borghesi”).

Non credo che Byung-Chul Han, a cui si devono diversi scritti penetranti su tutti i rischi del nesso “ipercultura” e rapporti neoliberistici (“espulsione dell’altro”, ideologia della trasparenza, rumore amorfo dell’informazione, autodistruttività dell’“io imprenditore”), renda giustizia delle visioni in realtà ambivalenti di Vilém Flusser sul futuro telematico dell’uomo³²: “Il messianismo digitale di Flusser non aveva previsto l’odierna topologia della connessione digitale, che non è fatta di punti e incroci altruisti, ma di isole narcisistiche di Ego”³³. Il filosofo della comunicazione di origine tedesca già dagli anni Ottanta aveva capito la centralità del digitale e dello sviluppo delle reti informatiche, i punti essenziali in cui avrebbero stra-

30 In realtà, come ricorda Enrica Lisciani Petrini, “il termine *subjectum* non compare quasi mai in quanto tale nell’opera di Cartesio e comunque in un’accezione diversa da quella connessa alla *res cogitans*” (E. Lisciani Petrini, *Verso il soggetto impersonale*, in “Filosofia Politica”, 1/2012, pp. 39-50, p. 41). Per ricostruire una genealogia più utile e profonda (lavoro condotto magistralmente in A. de Libera, *Archéologie du sujet*, 2 voll., Vrin, Paris 2007) sarebbe indispensabile tener conto della Scolastica, per poi vedere in Locke una definizione che diventa standard: “È con Locke, e la sua elaborazione del *self* unito alla *consciousness*, che il ‘soggetto agente’ diventa quell’individuo ‘autoriflessivo’, ‘cosciente di se stesso e dei suoi atti’, tale da completare la costruzione del ‘soggetto agente’ moderno” (Ivi, p. 42).

31 Quanto ad esempio diceva per la sinistra americana il comunitarista Christopher Lasch già negli anni Ottanta fornirebbe molti spunti alla critica da parte di una certa ala sovranista nei confronti dei *liberal*. Cfr. C. Lasch, *Why the Left Has No Future*, “Tikkun”, 2/1986, pp. 92-97.

32 Cfr. ad esempio B-Ch. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Milano 2015, pp. 61-66.

33 Ivi, p. 63.

volto la configurazione antropologica e sociale della modernità. Sostanzialmente, per Flusser, la scienza quantistica e le nuove tecnologie ci proporrebbero infine un mondo assurdo, cioè sciolto da un problema di senso originario, ma scomposto in meri punti: “noi siamo, da questo momento in poi, quelli che proiettano significati sul mondo. E le immagini tecniche sono siffatte proiezioni”³⁴. Di conseguenza, “la struttura sociale che sta affiorando è quella di una sincronizzazione delle immagini che vengono irraggiate con gli uomini che, dispersi, soli e massificati, siedono presso i terminali di questi irraggiamenti”³⁵. Nella visionarietà di Flusser, la rete delle connessioni telematiche avrà tanto la possibilità di consentire a questi uomini isolati di esaurirsi nella loro solitudine come meri ripetitori, soggetti svuotati (ma “noi non possiamo più essere soggetti, perché non esistono più oggetti di cui possiamo essere i soggetti, né esiste alcun nucleo duro che possa essere il soggetto di qualche oggetto”³⁶), quanto di aprire a configurazioni nuovi modi di essere soggetti e socialità, socialità dialogiche e soggetti in comunione. Come per quella “città invisibile” di cui parlava Calvino³⁷, inferno e non-inferno sono entrambi compresenti nello stesso luogo e richiedono una responsabilità forse ancora possibile e... soggettiva.

Concludendo ancora con un'altra “immagine dei tempi” queste considerazioni alquanto purtroppo ellittiche, c'è una fotografia che cattura come una configurazione efficace di dove sta l'umanità oggi. Si vedono di spalle alcuni uomini, clandestini, appena sbarcati su una spiaggia, in una notte illuminata solo dalla luna e dalle stelle. Non sembrano portare nulla con loro, ma ognuno ha un cellulare sollevato in alto verso il cielo, col sistema satellitare stanno cercando di orientarsi, di capire dove siano arrivati, soli e connessi³⁸.

34 V. Flusser, *Immagini. Come la tecnologia ha cambiato la nostra percezione del mondo*, trad. it. di S. Patriarca, Fazi Editore, Roma 2009, p. 63. In tal senso, per Flusser, scompare la differenza tra arte e scienza e gli scienziati potrebbero essere considerati “artisti del computer *avant la lettre*” (Id., *La cultura dei media*, trad. it. a cura di A. Borsari, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 237).

35 Ivi, p. 92.

36 Ivi, pp. 236-237. Ancora sul per nulla scontato ottimismo di Flusser: “I fili dialogici tirati dalla telematica verranno tradotti non in discorsi, ma in vuote chiacchiere. E quanto più sembreranno riunirci, tanto più ci disperderanno in singoli uomini solitari, che non hanno niente da dirsi l'un l'altro. Anche le relazioni interpersonali che ci sono ancora rimaste (come l'amore e l'amicizia, ma anche l'odio e l'ostilità) verranno ridotte a vuota chiacchiera. E sebbene questi fili dialogici sembreranno persistere, ogni dialogo diverrà effettivamente superfluo, ridondante. Da ciò il sentimento del vuoto” (Id., *Immagini, op. cit.*, p. 112).

37 “L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e che cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno e farlo durare e dargli spazio” (I. Calvino, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 2016, p. 170).

38 Devo a Giorgio Griziotti l'attenzione su questa immagine, da lui utilizzata per la copertina del suo libro *Neurocapitalismo. Meditazioni tecnologiche e linee di fuga*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2016.