

La sfida del post-umano e la nostra responsabilità*

di Elena Pulcini

1. Sebbene il termine “post-umano” sia entrato a pieno titolo solo di recente nella riflessione contemporanea¹, il concetto era già pienamente tematizzato nella filosofia del '900 attenta al problema della tecnica, a cui forse possiamo ancora attingere per far fronte a una sfida inedita che riguarda l'intero genere umano². Sia Günther Anders che Hans Jonas disegnano infatti uno scenario caratterizzato dal «superamento dell'umano» (Anders 2003a/b; Jonas 1990), di cui entrambi colgono essenzialmente gli aspetti inquietanti e le potenziali conseguenze distruttive.

In una pagina particolarmente lucida de *L'uomo è antiquato*, Anders formula la diagnosi profetica di una trasformazione radicale della nostra epoca, sintetizzandola nel passaggio “rivoluzionario” dal modello dell'*homo faber*, quale simbolo della parabola finora conosciuta della modernità, alla inedita figura dell'*homo creator*: «Con la denominazione *homo creator* intendo il fatto che noi siamo capaci, o meglio, che ci siamo resi capaci, di generare *prodotti* dalla natura, che non fanno parte (come la casa costruita con il legno) della categoria dei ‘prodotti culturali’, ma della *natura stessa*» (Anders, 2003b, p. 15).

Potenziato dallo sviluppo illimitato della tecnica, l'uomo non si limita più, oggi, a *trasformare* la natura, ad introdurre “variazioni” su temi e codici già dati, ma ha acquisito la capacità, appunto, di *creare* la natura, di introdurre sulla scena prodotti e processi del tutto “nuovi” (dalle manipolazioni genetiche alla bomba nucleare), alterando profondamente le leggi stesse dell'evoluzione e aprendo orizzonti del tutto imprevedibili.

* Questo saggio è in parte una rielaborazione del mio *L'homo creator e la perdita del mondo*, in M. Fimiani, V. Gessa Kurotschka, E. Pulcini (a cura di), *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004.

1. Il termine «post-umano» compare sulla scena a partire dalla pubblicazione, nel 1988, del *Post-Human Manifesto* di Steve Nichols, cfr. www.posthuman.org

2. Vorrei precisare che assumerò il concetto di post-umano in un senso più ampio del suo significato prevalente relativo al superamento della natura biologica del corpo dell'uomo attraverso manipolazioni tecnologiche.

La novità, è bene precisarlo subito, non consiste dunque nella modificazione della natura attraverso l'agire tecnico, poiché da sempre, dice ancora Anders, «per mezzo della *techne* si è prodotta *physis*» (Anders 2003b, p. 15). L'uomo è infatti l'animale tecnico per eccellenza, destinato, se assumiamo la diagnosi dell'antropologia filosofica novecentesca a cui lo stesso Anders appartiene, a costruire artificialmente il proprio mondo (*Welt*) a causa della originaria indeterminatezza della sua natura; o, per dirla con Arnold Gehlen, a causa della sua «carenza» istintuale, della insufficiente dotazione biologica che lo rende inadatto a vivere, diversamente dagli animali, in un determinato ambiente (*Umwelt*) naturale, e allo stesso tempo illimitatamente capace di edificare culturalmente e simbolicamente le condizioni necessarie alla riproduzione della propria vita (Gehlen 1983).

Ciò che è accaduto, però, a partire dalla seconda metà del '900 e dalla «terza rivoluzione industriale»³, consiste nel fatto che lo sviluppo della tecnica ha assunto proporzioni tali da produrre un vero e proprio «rivolgimento dialettico», in virtù del quale ciò che viene fatto, fabbricato dall'uomo – i prodotti, le macchine, le «cose» – non è più riducibile, appunto, alla pura funzione oggettiva e strumentale di «mezzi», atti a soddisfare bisogni e desideri umani, ma assume la potenza attiva di un «mondo» (Anders 2003a, p. 38): un mondo di fronte al quale l'uomo avverte la propria inadeguatezza e subalternità, o in una parola, la propria «antiquatezza».

Assistiamo in altri termini al capovolgimento dalla funzione di «mezzo» della tecnica alla sua autonomizzazione come «fine», capace di subordinare a sé, e alla propria logica funzionale, le stesse esigenze e aspettative umane.

Dall'alleanza tra l'imperativo della tecnica, che rende obbligatorio (e dunque legittimo) ciò che è semplicemente divenuto possibile, e la *hybris* del soggetto moderno, ha origine una *sproporzione*, uno *scarto* tra il potere umano di creare e la capacità del soggetto di essere all'altezza del proprio potere. In questa sproporzione, che egli chiama «dislivello prometeico»⁴, Anders individua il nucleo originario delle patologie del soggetto nell'età della tecnica, riassumibili in quella che potremmo definire, freudianamente, una *scissione della coscienza*, prodotta dalla divaricazione sempre più ampia tra, da un lato, le facoltà del fare e del produrre e, dall'altro, quelle

3. Nella scansione andersiana della modernità, la prima rivoluzione industriale è quella dell'introduzione delle macchine nel processo produttivo, la seconda è quella della produzione dei bisogni attraverso la coazione al consumo, la terza è quella della produzione di quei mezzi che possono alterare radicalmente, o distruggere, il mondo vivente (Anders 2003b, pp. 9 sgg.).

4. «Chiamiamo «dislivello prometeico» l'asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti, la distanza che si fa ogni giorno più grande» (Anders 2003a, p. 50)

dell'immaginare e del prevedere: «C'è, per esempio, il dislivello tra *fare* e *immaginare*, tra *agire* e *sentire*, tra *conoscenza* e *coscienza*, e soprattutto, quello tra il *congegno* fabbricato e il *corpo* dell'uomo [...] una facoltà è in *anticipo* sull'altra, perciò una *arranca* dietro all'altra [...] Ognuno di noi consta dunque di una serie mal connessa di esseri singoli variamente antiquati che marciano a ritmi diversi» (Anders 2003a, pp. 50-51).

Sottoposto alla pressione coattiva di una produzione senza *telos*, l'agire dell'*homo faber* ha subito uno scollamento dalla sua immaginazione, dalle sue emozioni, dalla sua capacità di previsione, riducendo l'uomo ad un essere dimidiato e scisso, il quale arranca malamente dietro a un mondo che procede ormai autonomamente, proiettandosi a ritmi vertiginosi nel futuro, con la forza inerziale dell'automatismo della tecnica.

È questo l'aspetto del *superamento dell'umano* che soprattutto preoccupa Anders: non tanto le modificazioni prodotte dallo sviluppo vertiginoso delle tecnologie, quanto piuttosto la perdita di contatto dell'uomo con se stesso che lo rende incapace di gestire consapevolmente quelle modificazioni; la discrasia tra quello che si fa e l'incapacità della psiche di essere *up to date* rispetto a quello che si fa. Poiché in questa discrasia risiede l'origine della perdita di contatto con se stessi e con il mondo, e di conseguenza la progressiva trasformazione di quest'ultimo in un «apparato» (*Apparatenwelt*) che tutto ingloba (uomini, cose, energie), rovesciando i mezzi in fini, il vivente in cosa e le cose in soggetti che esercitano la loro tirannia sul vivente (Anders 2003b, pp. 100-101).

In questa scissione insomma si annida il rischio paradossale che il mondo, che abbiamo prodotto, ci sfugga di mano, autonomizzandosi da ogni senso e scopo⁵, in quanto il nostro produrre (*Herstellen*) procede, sorretto dalla inarrestabile legge di una ragione strumentale lasciata a se stessa, indipendentemente dalla nostra capacità di percepirne, immaginarne, prevederne (*Vorstellen*) gli effetti: «Non è del tutto escluso che *noi*, che fabbrichiamo questi prodotti, siamo sul punto di edificare un mondo con cui non siamo capaci di mantenerci al passo e, per “afferrare” il quale, si pongono esigenze assolutamente esorbitanti dalle capacità della nostra fantasia, delle nostre emozioni, della nostra responsabilità» (Anders 2003a, p. 51).

Pur essendo una diretta filiazione dell'*homo faber* e della logica utilitaristica e strumentale che ne ispira l'agire, l'*homo creator* sembra averne perso la caratteristica peculiare: vale a dire la *capacità prometeica di prevedere e progettare il proprio agire e la propria vita*, la quale lo rendeva ancora soggetto, sia pure con esiti di dominio sulla natura e sul mondo,

5. Sulla *perdita di senso*, cfr. Anders 2003b, pp. 336 sgg.

dei processi da lui stesso innescati. L'uomo creatore invece, dotato di un *potere* senza precedenti che gli consente di creare persino la natura e la vita stessa al di fuori dei percorsi evolutivi, appare sempre più incapace di prevedere e immaginare le conseguenze e gli effetti del proprio fare e creare.

Il Prometeo dell'età della tecnica dunque *non è più all'altezza del mondo da lui stesso costruito* rispetto al quale egli perde la capacità attiva di progettazione e di controllo, di scelta e di responsabilità. E questa perdita fa sì che egli sia esposto ad esiti che ne stravolgono, o addirittura ne rovesciano, le stesse aspettative e gli scopi iniziali.

È evidente qui la convergenza con la diagnosi di Hans Jonas relativa ai pericoli inediti indotti dallo sviluppo della tecnica, quale «Prometeo irresistibilmente scatenato», produttore di effetti nefasti e autolesivi per il futuro del genere umano: sia che si tratti delle possibili conseguenze delle manipolazioni genetiche⁶, sia che si tratti della crisi ecologica, di cui Jonas intuisce profeticamente gli sviluppi prima ancora che il *climate change* diventi oggetto di osservazione scientifica e di inquietudine diffusa (Jonas 1990)⁷.

Il rovesciamento della tecnica da promessa di emancipazione in fattore di minaccia; lo squilibrio tra il potere illimitato dell'*homo faber* e l'impoverimento del proprio essere e della propria libertà; la discrasia tra il potere di fare e la capacità di prevedere, sono temi comuni ad entrambi gli autori. E soprattutto, comune è la preoccupazione, che nasce dal momento in cui l'uomo stesso diventa oggetto della tecnica (Jonas 1990, p. 24), per le sorti del genere umano, esposto inevitabilmente alla «catastrofe» – sia essa nucleare o ecologica – se non si è in grado di assumere *responsabilmente* il controllo del proprio agire e del proprio potere.

2. Lo sguardo fortemente critico con cui Anders e Jonas analizzano questi processi e i possibili effetti dell'agire tecnico non sarebbe certamente condiviso dagli attuali teorici del post-umano, che vedrebbero nei due autori

6. È interessante notare come, di fronte al caso specifico della manipolazione genetica, Jonas si ponga in una prospettiva affine a quella di recente assunta da Jürgen Habermas su questi temi (Habermas 2002); sollevando cioè il problema del diritto dell'uomo ad una genetica «migliorativa» della specie, potenzialmente lesiva dell'autonomia delle generazioni future. Rispetto al «sogno ambizioso dell'*homo faber*» di «prendere in mano la propria evoluzione non soltanto con lo scopo di conservare la specie nella sua integrità, ma anche per migliorarla...» Jonas si chiede in altri termini «se ne abbia il diritto, se sia qualificato ad assumere tale ruolo creativo...» (Jonas 1990, p. 28)

7. «Questo compimento del suo potere, che può ben preannunciare il *superamento dell'uomo*, questa imposizione ultima dell'arte sulla natura, lancia una sfida estrema al pensiero etico che, mai prima d'ora, s'era trovato a prendere in considerazione la scelta di alternative a quelli che erano considerati i dati definitivi della costituzione umana» (Jonas 1990, p. 24, corsivo mio).

un esempio di quel conservatorismo umanistico di cui essi desiderano invece sbarazzarsi attraverso una riabilitazione della tecnica e la ridiscussione radicale dei concetti stessi di «umano» e di «natura umana»⁸.

Nel rifiutare ogni idea di alterazione della natura e dell'uomo, l'umanesimo, secondo questi autori, sarebbe responsabile di quella visione oppositiva del rapporto tra il biologico e il tecnologico che impedisce di vedere le potenzialità emancipative della tecnica, soprattutto nelle sue più attuali configurazioni (tecnologie informatiche e biotecnologie), e di accogliere in modo positivo quei processi di "ibridazione" tra macchina e organismo che sempre più pervadono la nostra esperienza, prefigurando scenari evolutivi post-biologici.

Ora, non è difficile prendere le distanze, all'interno del complesso panorama di teorie del post-umano, da quelle che propongono una visione euforica e iperottimistica di un futuro caratterizzato dalla liberazione dall'organico e dai suoi limiti (transumanesimo, cybercultura ecc.); poiché qui si auspica e si invoca il totale trascendimento del corpo e della natura, la completa fuoriuscita dell'uomo dal processo evolutivo, in nome di un disprezzo del vivente e di tutto ciò che lo connota (emozioni, corpo, finitezza, morte), ridotto ad inutile e residuale fardello, a puro «peso morto», direbbe appunto Anders, che inibisce la possibilità di librarsi nelle regioni rarefatte e luminose di "paradisi artificiali", al riparo dalla sofferenza e dalla morte. Nell'aspirazione ad un totale abbandono del biologico, che consentirebbe finalmente all'uomo di diventare pienamente padrone del proprio futuro e del proprio destino, si viene di fatto, a mio avviso, a riproporre, sotto nuove e più inquietanti spoglie, quella *hybris* prometeica, la quale altro non è che il volto deforme dell'umanesimo e della sua incarnazione moderna.

L'obsolescenza dell'uomo e la necessità di *ri-crearlo* al di fuori delle leggi dell'evoluzione: è questo lo stesso presupposto che accomuna i teorici dell'Intelligenza Artificiale, animati dal sogno di una completa emancipazione dal corpo, e i fautori a oltranza dell'ingegneria genetica, ispirati dal desiderio di "migliorare" la specie affrancandola dai difetti e dai rischi intrinseci alla riproduzione naturale e sessuata. «L'ingegneria genetica, così come l'IA e la VA – dice André Gorz con accenti evidentemente critici – si presenta come un'impresa che "ci" permetterà di affrancarci dalla contingenza della nostra fattualità: "noi" ci ricreeremo e trascenderemo o addirittura aboliremo la condizione umana. Questa ricreazione sarebbe lo stadio supremo della produzione di sé» (Gorz 2003, p. 98).

8. Sul concetto di «post-umano», su cui esiste già un'ampia letteratura, mi limito a segnalare, Fukujama 2002, Marchesini 2002, Terrosi 1997, Braidotti 2014, Pepperelli 2003.

Indifferente ad altri scopi che non siano quelli della realizzazione senza limiti delle proprie intrinseche potenzialità, la tecnoscienza, nelle sue espressioni più ottimistiche, finisce per radicalizzare quella «ostilità al caso, ostilità alla vita, ostilità alla natura» (Gorz 2003, p.85) che caratterizza fin dalle origini la logica peculiare della ragione strumentale moderna; la quale oggi, però, non si manifesta più tanto nella volontà di trasformazione e di dominio del mondo in funzione della propria autorealizzazione, quanto nella messa al bando di tutto ciò che le impedisce di accedere alla realizzazione della «pura potenza senza oggetto»: «Il rifiuto dell'esistenza corporale, della finitezza, della morte, esprime il progetto di essere fondamento di sé (*ens causa sui*) con l'odio sprezzante della natura e della naturalità della vita; con il rifiuto di essere nato dal corpo di una donna e di esservi stato concepito nell'incontro casuale di un ovulo e di uno spermatozoo» (Gorz 2003, p. 83).

Insomma nel rifiuto del corpo e dell'organico, che emerge nelle fantasie di onnipotenza postumane (o meglio, transumane), potremmo riconoscere nient'altro che l'estrema epifania di quel processo, inconfessato ma insidiosamente efficace, che Paul Virilio ha riassunto nel «concetto di sparizione»; alludendo a quel desiderio di *sparizione del vivente* che dagli albori della modernità anima l'immaginario tecnico-scientifico⁹ così potentemente da sfociare, infine, nella perdita dello stesso istinto di conservazione della specie (Virilio 2002, p. 43).

Ma soprattutto, tornando a ciò che Anders aveva ben colto più di cinquant'anni fa, potremmo dire che questo desiderio di sparizione del vivente appare indissociabile dallo *Streben* faustiano e prometeico del *soggetto* moderno: disposto paradossalmente, in virtù di una divina pretesa all'autopoiesi, insofferente di ogni imperfezione e contingenza, a cancellare le proprie origini umane proiettandosi nella dimensione «immateriale» del *post-human*.

Bisogna tuttavia distinguere, all'interno delle teorie del post-umano, le posizioni che aderiscono alle fantasie di onnipotenza transumaniste da quelle propriamente postumaniste, che si fondano, potremmo dire, su premesse opposte, essenzialmente critiche di ogni idea di autarchica onnipotenza ed emancipazione dal vivente. Alludo alle teorie, per lo più di ispirazione deleuziana, che connettono, più o meno esplicitamente, la riflessione sulla tecnica al ripensamento critico dell'idea di «soggetto»; ponendosi ad uguale distanza sia dall'euforia tecnofila del transumanesimo, sia dalla chiusura tecnofoba di un umanesimo antropocentrico. Si pensi,

9. «L'immaginario tecnoscientifico, da circa seicento anni, non ha smesso di ruotare attorno al *concetto di sparizione*: inesorabile messa in opera della spoliazione del Mondo, della sostanza del mondo vivente» (Virilio 2002, pp.18-19).

per fare qualche esempio significativo, alle posizioni di Donna Haraway e di Rosi Braidotti nell'ambito del femminismo anglosassone post-moderno, o, in Italia, alle tesi di Roberto Marchesini.

Qui la critica dell'umanesimo, lungi dal tradursi in un rifiuto del corpo e dell'organico, tende a riconoscere nel corpo il luogo materiale e simbolico delle molteplici iscrizioni e appartenenze di un soggetto di cui esplodono i confini identitari e le pretese immunitarie. Superamento dell'umano vuol dire dunque in questo caso smascherare quell'aspetto di dominio e di narcisistica separatezza che è intrinseco al paradigma moderno e antropocentrico; ed oltrepassarne la visione dualistica, responsabile di gerarchie ed esclusioni, relativa al rapporto umano-non umano, uomo-mondo, per assumere prospettive ibridative e aperte alla contaminazione con l'alterità; sia essa animale, tecnologica o quant'altro.

Alla visione umanistica dell'identità come autocentrata e chiusa nel mito della propria antropica purezza, indisponibile ad accogliere l'alterità, Donna Haraway oppone provocatoriamente l'immagine "utopica" del *cyborg*, creatura ibrida fatta di organico e inorganico, simbolicamente allusiva a un'identità meticcias e impura, contaminata dal non-umano e in costante metamorfosi (Haraway 1995)¹⁰; e soprattutto, «compromessa con il mondo» (ivi, p. 77), disponibile ad accogliere l'universo macchinico come «un aspetto della nostra incarnazione» (ivi, p. 82) e a riconoscere nella tecnoscienza una inedita *chance* di superamento di ogni gerarchia e dualismo.

In un'analoga prospettiva anti-dualistica, Roberto Marchesini auspica il superamento di quello che egli definisce l'«antropocentrismo ontologico», vale a dire «la pretesa umanistica dell'uomo come universo isolato, ... come soggetto autoriferito e totalmente impermeabile alla contaminazione esterna» (Marchesini 2002, p. 12). E propone di assumere l'idea dell'uomo come «frutto ibrido», sempre costitutivamente in debito verso l'*alterità* non umana, sia essa animale o macchinica. Non a caso, uno dei punti cardine della proposta di Marchesini consiste nell'opporre, al paradigma gehleniano della carenza e dell'incompletezza dell'uomo, di cui parlavamo sopra, quello della sua *apertura all'alterità*, della dipendenza dal contesto esterno che ne impedisce ogni narcisistica chiusura «specificata», e della sua infinita disponibilità alla contaminazione (Marchesini 2002, capp. I, II).

In sintonia con queste posizioni, si colloca inoltre il postumanesimo critico di Rosi Braidotti, soprattutto nel recentissimo *Il postumano* (Brai-

10. Haraway propone una sorta di utopia del mondo *post-human*, euforicamente liberatoria, finalmente priva di gerarchie (di sesso, razza, cultura ecc.) nella quale la (foucaultiana) «resistenza» alla tecnica avviene sulla base di una sostanziale e ottimistica accettazione e commistione.

dotti 2014), in cui, senza rinunciare all'idea di soggetto, l'autrice auspica il congedo dall'umanesimo e dall'antropocentrismo, e propone l'idea di un «soggetto relazionale determinato nella e dalla molteplicità» (ivi, p. 57): vale a dire un soggetto che è caratterizzato dall'apertura e dall'interconnessione con altri, inclusi agenti non umani, e che presuppone, insieme al superamento dell'opposizione natura/cultura, l'idea di una profonda unità della materia vivente.

Insomma, la filosofia del post-umano rivendica, a partire da una critica radicale dell'umanesimo e di ogni gerarchica opposizione tra umano e non umano, tra Sé e altro, l'idea di una soggettività caratterizzata da una «promiscuità ontologica» (Marchesini 2002, p. 70) e da una disponibilità all'«ibridazione» che ne fa saltare ogni pretesa di immunizzazione e di separazione dal mondo; pretesa tanto più priva di senso quanto più il mondo viene ad essere sempre più pervaso dalla tecnica: dalle mutazioni, dagli innesti e dagli impianti intra e inter-specifici che essa produce o che semplicemente rende possibili.

La proposta è indubbiamente interessante laddove essa insiste appunto, sull'*apertura all'alterità*, sulla necessità di rompere l'autarchia, peraltro illusoria, del soggetto (moderno): concetti che evocano, sul piano più squisitamente filosofico, le posizioni più stimolanti e innovative dell'approccio decostruttivo, di ispirazione bataillana, orientate alla critica dei fondamenti «immunitari» della modernità, racchiusi, in modo esemplare, nell'idea cartesiana di soggetto¹¹.

La proposta insomma è quella di riconoscere la posizione di eterodipendenza dell'umano da processi esterni verso i quali è auspicabile un atteggiamento non più separativo e fondato su un'opposizione gerarchica tra uomo e mondo, tra sé e altro, ma, al contrario, coniugativo ed accogliente; che riconosca le stesse macchine non come qualcosa di esterno e minaccioso di una presunta integrità dell'umano, ma come dei «sé amichevoli» (Haraway 1995, p. 79) che sconfinano in noi e nei quali noi, a nostra volta, sconfiniamo. «In altre parole – dice ancora Marchesini – l'umanità trasuda di non-umano, si costruisce attraverso l'abbandono della solitudine e il piacere della connessione con l'altro, il diverso, capace di apportare nuovi stati di non-equilibrio e di rafforzare perciò la pulsione coniugativa dell'uomo con il mondo» (Marchesini 2002, p. 70).

Ma il rischio di fondo di queste posizioni consiste nell'accettazione sostanzialmente acritica del *fattuale*¹², nella legittimazione *tout court* di pro-

11. Cfr. Esposito 2002; Nancy 1995.

12. Cfr. per es. affermazioni come la seguente: «...l'ibridazione e la contaminazione con realtà non-umane (animali o macchiniche) non rappresentano più minacce alla definizione identitaria, bensì divengono l'espressione più autentica della soggettività» (Marchesini, p.

cessi trasformativi che invece, proprio per la loro radicalità, per la loro mole quantitativa e per il loro carattere innovativo, sono potenzialmente portatori di *patologie* sia sul piano psichico che sul piano etico e politico; soprattutto per il fatto, come ci suggerisce la diagnosi di Anders, che gli uomini *non sembrano essere emotivamente e cognitivamente attrezzati* a far fronte alle sfide inedite prodotte dal loro stesso agire e produrre; non sembrano cioè essere all'altezza delle mirabolanti opportunità generate dalla trasformazione tecnologica del mondo.

Ma se è così, è necessario allora assumere la tecnica come problema. Non perché essa rappresenti un male in sé, ma perché, come è stato detto, essa è essenzialmente «asimbolica» (Volpi 2003, p. 236); o, per dirla in termini classicamente weberiani, essa non è in grado di produrre «senso»¹³. La tecnica, in altri termini, «ci insegna come fare un'infinità di cose, ma è incapace di insegnarci quali fare» (*ibid.*), rimandando dunque al soggetto l'onere di ridisegnare di volta in volta ragioni e scopi del suo funzionamento, di selezionare le opzioni che rispondano a una preventiva scelta di valori condivisi, e di riconfigurare se stesso in modo da essere all'altezza di tutto questo.

Il problema, dunque, non è solo quello, già squisitamente heideggeriano, relativo alla capacità dell'uomo di gestire e governare le trasformazioni da lui stesso tecnicamente prodotte¹⁴. Il problema è anche quello di *spostare decisamente il punto di vista prospettico dalla tecnica* – uscendo dalla fuorviante contrapposizione tra detrattori ed entusiasti – *al soggetto*; di chiedersi se disponiamo oggi di un soggetto che sia in grado di far fronte a questo onere, e di quali requisiti antropologici, psichici ed etici questo soggetto debba eventualmente disporre.

3. È questo l'interrogativo, inquieto e ineludibile, che sta a monte della riflessione andersiana e della sua diagnosi delle patologie del soggetto nell'età della tecnica.

Tuttavia, mi preme ribadirlo, la patologia dell'*homo creator* non sta, per Anders, nell'alterazione delle leggi dell'umano e nella rottura di una pre-

71). Le conclusioni di Haraway, mi limito qui ad accennare, sono ancora meno condivisibili, laddove nel suo prefigurare un «mondo senza genere e senza genesi» nasce a mio avviso il rischio di ricadere in onnipotenti «fantasie di autogenerazione».

13. Cfr. Weber 1980, p. 26-7: «Tutte le scienze naturali danno una risposta a questa domanda: che cosa dobbiamo fare se vogliamo dominare *tecnicamente* la vita? Ma se vogliamo e dobbiamo dominarla tecnicamente, e se ciò, in definitiva, abbia veramente un significato, esse lo lasciano del tutto in sospeso oppure lo presuppongono per i loro fini».

14. Heidegger 1976; cfr. anche Heidegger 1983, p. 36: «ciò che è veramente inquietante non è il fatto che il mondo diventi un mondo completamente tecnico. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non sia affatto preparato a questa trasformazione del mondo».

sunta integrità della natura; se non altro perché alla base della sua visione antropologica c'è, come abbiamo visto, il rifiuto di ogni essenzialismo e la visione di una indefinitezza dell'umano che lo rende permeabile a infinite metamorfosi (Anders 2003b, pp. 116 sgg.). «Dunque – egli afferma infatti in modo inequivocabile – non considero affatto le “specie animali” (e con ciò anche la specie “uomo”), il loro *eidos* e la loro costanza morfologica, “buoni” o “vincolanti” perché sono come sono, né li sanziono a posteriori, né rifiuto la loro trasformazione perché “cosmicamente illecita”. Tanto più che la natura stessa si diletta evidentemente moltissimo delle mutazioni» (Anders 2003a, p. 78). La tendenza all'«ibridazione», a fabbricare «nuovi esseri ibridi» – egli aggiunge, introducendo *ante litteram* un termine cruciale per i post-umanisti! – è dunque iscritta nelle leggi stesse della natura, che è da sempre aperta a trasformazioni costanti e illimitate, e che dunque ospita in sé la dimensione stessa dell'artificio.

Ciò vuol dire che la prospettiva dalla quale Anders formula la sua diagnosi non è quella di un conservatorismo oscurantista che rifiuta ogni alterazione dell'umano in nome della salvaguardia dell'esistente; e di conseguenza, non è neppure quella di un umanesimo autarchico, geloso di una illusoria e statica purezza e moralmente ostile ad ogni intervento artificiale sulla natura. Malgrado le palesi inquietudini e gli espliciti timori che Anders professa rispetto alle manipolazioni tecnologiche, il problema che egli pone non è la salvaguardia dell'umano *tout court* e la conservazione della sua forma fin qui conosciuta, in nome di presunti limiti che non possiamo varcare o di vincoli destinali che non dobbiamo infrangere. Semmai, se c'è qualcosa da proteggere e conservare non è, per Anders, l'*umano*, quanto piuttosto l'*umanità* e la sua futura sopravvivenza sul pianeta, minacciata da quel mostruoso *unicum* che è la bomba nucleare.

Il problema riguarda invece *ciò che l'uomo perde*, in termini di risorse simboliche e psichiche, se aderisce passivamente alla sua *hybris* creatrice; se, spinto dalla sua illimitata ricerca di una mal intesa libertà, finisce per accettare acriticamente l'imperativo immanente della tecnica, in virtù del quale «ciò che si può fare si deve fare»¹⁵, nel totale smarrimento di un *telos* dell'agire e del produrre. E ciò che l'uomo perde non è l'integrità della sua natura o la proprietà del suo corpo, che sono da sempre soggetti ad inevitabili alterazioni, bensì la sua capacità di orientarsi nel mondo e di interagire *responsabilmente* col vivente. Egli si espone, in altri termini, al rischio di una «perdita del mondo»¹⁶, all'apertura di una voragine tra il mondo da lui stesso fabbricato e la sua capacità di essere all'altezza di que-

15. Ripropone questo tema Ellul 1969.

16. Un'espressione che troviamo oltre che in Anders (1991 e 2003b) e in Jonas (1990), anche in Hannah Arendt (1991).

sto mondo, di gestirne attivamente e consapevolmente le trasformazioni e i futuri equilibri.

E questa è forse l'intuizione più feconda che la filosofia della tecnica ci consegna. Dalle diagnosi di Anders e Jonas emergono due intuizioni fondamentali: la prima è quella relativa al *rovesciamento* dei presupposti stessi della modernità (libertà, progettualità, progresso, potere) in presenza degli *effetti imprevedibili e distruttivi* dell'agire dell'*homo creator*. Il «perversimento» o lo «scatenamento» del Prometeo produce esiti inattesi e non desiderati (la libertà si rovescia in servitù, il progetto in passivo adattamento agli imperativi del presente, il potere in autodistruzione) che corrodono inevitabilmente le stesse parole d'ordine della modernità, mostrandone il risvolto *patologico*; ed esponendo gli uomini a *rischi ignoti* e incontrollabili che essi non sembrano in grado di gestire.

Non è un caso che questo carattere del tutto inedito del rischio sia oggi al centro delle diagnosi relative all'"età globale" e agli inquietanti scenari post-umani che potrebbero configurarsi. Basti solo pensare alle analisi di Ulrich Beck o Anthony Giddens relative ai «rischi globali» (minaccia nucleare e *climate change*, per citare le due sfide inedite e radicali del nostro tempo), quali effetti non previsti e non voluti di un agire tecnologico emancipatosi da ogni senso e scopo, e di conseguenza svincolato da ogni possibilità di controllo e di previsione (Beck 2000; Giddens 1994)¹⁷. E se gli sviluppi delle biotecnologie sono perlomeno ambivalenti in quanto promettono anche progressi per l'umanità, sembra invece impossibile anche solo immaginare le devastanti conseguenze di un'eventuale guerra nucleare o di un'accelerazione del *climate change*, che peraltro è già sotto i nostri occhi (desertificazione, perdita della biodiversità ecc.).

La seconda intuizione, direttamente consequenziale alla prima, è relativa all'assunto che *il mondo non è più dato, che esso non è più un dato*. Non è più dato in quanto è divenuto oggetto di alterazioni fin qui sconosciute ed impensabili le quali ne modificano profondamente la configurazione che ci è stata fin qui familiare; non è più un dato perché non possiamo più presupporre, appunto, come una certezza acquisita, che esso continui a sopravvivere illeso alle nostre manipolazioni.

Tutto questo vuol dire che dobbiamo trovare nuove risposte alle nuove sfide che noi stessi abbiamo prodotto; e che l'onere della scelta, nel pluralismo delle opzioni possibili, è tanto più gravoso quanto meno disponiamo di immagini o rappresentazioni del mondo, della natura, dell'uomo, alle quali ci sentiamo in qualche modo vincolati. Dobbiamo prendere atto del "nuovo", che si impone con la cogenza del fattuale,

17. Su questi temi, cfr. Pulcini 2009.

senza però sottrarci a una disincantata e urgente diagnosi delle sue inquietanti potenzialità.

Il problema sta in altri termini nel riconoscere la cogenza del nesso tra *potere e responsabilità* a cui neppure la migliore filosofia del post-umano sembra porre la dovuta attenzione. È vero che nella recente proposta di Braidotti il rinvio alla responsabilità emerge con chiarezza, e che trova un ulteriore sostegno proprio nell'idea di un soggetto in relazione, il quale si costituisce e si trasforma attraverso profonde interazioni con l'intero mondo vivente. Ma è anche vero che appare urgente prendere atto più decisamente degli aspetti oscuri e patologici dell'agire tecnico, dei rischi che esso produce a livello planetario, della sua intima alleanza con il potere e la *hybris* di un *homo creator* che tuttora incarna la figura attuale ed egemonica della soggettività. Basti solo pensare agli scenari catastrofici prefigurati nel recente rapporto sul cambiamento climatico dell'IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change)¹⁸.

Abbiamo bisogno, forse, di una iniezione di pessimismo (o di realismo?), che accolga le diagnosi della filosofia del '900 e scuota le coscienze di fronte all'enormità e alla probabile irreversibilità dei rischi globali e allo spettro della «perdita del mondo». Alla sfida del post-umano, in altri termini, possiamo rispondere solo attraverso quell'etica della cura e della responsabilità (Jonas 1990) che sani la scissione tra la nostra capacità di fare e di produrre e la nostra capacità di prevedere (Anders 1991), che consenta di riappropriarsi del senso e del *telos* dell'agire, e restituisca all'umanità la capacità di farsi carico del futuro.

Riferimenti bibliografici

- ANDERS G. (1991), *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und iteratur*, Beck, München 1984; trad. it. *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, Spazio Libri, Ferrara.
- ANDERS G. (2003a), *Die Antiquiertheit des Menschen*, bd. I, Beck, München 1956; trad. it. *L'uomo è antiquato, 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ANDERS G. (2003b), *Die Antiquiertheit des Menschen*, bd. II, Beck, München 1980; trad. it. *L'uomo è antiquato, 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ARENDT H. (1991), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano.
- BECK U. (2000), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine Andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986; trad. it. *La società del rischio*, Carocci, Roma.

¹⁸. <http://www.ipcc.ch/report/ar5/wg2/>

- BRAIDOTTI R. (2014), *Il postumano*, Derive Approdi, Roma.
- ELLUL J. (1969), *La technique ou l'enjeu du siècle*, Colin, Paris 1954; trad. it. *La tecnica rischio del secolo*, Giuffrè, Milano.
- ESPOSITO R. (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- FUKUJAMA F. (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Profile, London.
- GEHLEN A. (1983), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Klostermann, Frankfurt am Main 1966; trad. it. *L'uomo: la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano.
- GIDDENS A. (1994), *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990; trad. it. *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna.
- GORZ A. (2003), *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Galilée, Paris 2003; trad. it. *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- HABERMAS J. (2002), *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino (ed. or. di uno dei saggi, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001).
- HARAWAY D. (1995), *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London 1991; trad. it. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.
- HEIDEGGER M. (1976), *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954; trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano.
- HEIDEGGER M. (1983), *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959; trad. it. *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova.
- JONAS H. (1990), *Das Prinzip Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main 1979; trad. it. *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino.
- JONAS H. (1999), *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966; trad. it. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino.
- MARCHESINI R. (2002), *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- NANCY J.-L. (1995), *Corpus*, Métailié, Paris 1992; trad. it. *Corpus*, Cronopio, Napoli.
- PEPPERELLI R. (1995), *The Post-Human Condition*, Intellect Books, Bristol (UK).
- PULCINI E. (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- TERROSI R. (1997), *La filosofia del postumano*, Costa & Nolan, Genova.
- VIRILIO P. (2002), *Ce qui arrive*, Galilée, Paris 2002; trad. it. *L'incidente del futuro*, Cortina, Milano.
- VOLPI F. (2003), *Nichilismo della tecnica e responsabilità etico-politica*, in "Micromega", *Almanacco di filosofia*, n. 5.
- WEBER M. (1980), *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humblot, Berlin 1919; trad. it. *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.