

Enrico Monacelli

## Verso un inumanismo antropotecnico

### Introduzione

Peter Sloterdijk è stato, nel recente passato, uno dei pensatori più radicalmente ossessionati e perseguitati dall'enigma della comparsa dell'uomo. Seguendo, infatti, la teoria foucaultiana e cercando di scendere a patti con la biologia evuzionista, Sloterdijk è tornato incessantemente a contemplare l'apparizione di quel volto nella sabbia e a tracciare i percorsi di questa invenzione recente<sup>1</sup>, cercando di evacuare ogni sostanzialismo umanista dal suo pensiero filosofico. Il risultato di questo lavoro ossessivo è stata la formulazione di una delle immagini concettuali più affascinanti e controverse del recente passato: l'antropotecnica. Cercando di riassumere la complessità di questo concetto in poche battute potremmo affermare che Sloterdijk ha tentato, al fine di spiegare l'antropogenesi senza fare ricorso ad alcuna sostanza eterna e trascendente né ad alcun tipo di egoismo e di meccanicismo genetico<sup>2</sup>, di recuperare e di ritematizzare la tecnica, uno dei grandi protagonisti impensati della storia dell'uomo. Secondo il filosofo tedesco, la tecnica ha una peculiare struttura circolare: da un lato modifica l'ambiente che circonda l'agente, rendendolo più conforme ai suoi bisogni, dall'altro retroagisce sull'agente stesso diventato parte del suo *modus vivendi*, rimodellando a livello ontologico la sua esistenza. Concretizzando questa affermazione e riducendone di molto la sua portata, si può affermare che, per Sloterdijk, un martello non si limita a piantare i chiodi, ma produce una "riconfigurazione" della mano che lo utilizza, aumentandone le potenzialità e aprendo inediti orizzonti produttivi. Seguendo uno schema già vagamente presente, ad esempio

1 Con queste due metafore Foucault descrive l'antropogenesi. Cfr. Michel Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. A. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1998.

2 Faccio qui riferimento esplicito alla "teoria del gene egoista", elaborata da Dawkins, che Sloterdijk rifiuta poiché, attraverso la reificazione del gene egoista, appiattisce la complessità del processo antropogenetico e produce una sorta di teologia senza Dio che elegge l'intenzionalità cieca della selezione naturale al rango di motore dell'universo intero. Cfr. Richard Dawkins, *Il gene egoista*, trad. it. di G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano 1995.

nel *Frammento sulle macchine* di Marx<sup>3</sup>, la componente macchinica della prassi tecnica non si lascia semplicemente utilizzare dall'agente, ma lo invade e ne potenzia la carne, alterandola radicalmente. La nascita e l'evoluzione dell'uomo sono segnate non da un processo di emancipazione e purificazione dagli agenti che non appartengono all'essenza strettamente umana, ma da un divenire ibrido mediante l'utilizzo di protesi e da un continuo commercio con quello che, usando un termine fortemente sloterdijkiano, potremmo definire inumano.

Ovviamente, questa circolarità della tecnica e questo commercio con le entità aliene che popolano il mondo non sono sufficienti di per sé a spiegare fenomeni complessi come l'antropogenesi e le peculiarità che separano l'uomo dal resto dei viventi. In fondo, non siamo gli unici animali a plasmare l'ambiente attraverso l'utilizzo di protesi tecniche. Secondo Sloterdijk, per produrre una genealogia soddisfacente di come sia avvenuto questo "stacco" ontologico che separa l'uomo dalla moltitudine vivente, occorre tematizzare un secondo livello di antropotecnica o, potremmo dire, una sorta di meta-antropotecnica, in grado di ottimizzare e selezionare i risultati della tecnica sull'uomo. Serve cioè una tecnica capace di disciplinare questo divenire ibrido e di codificare un volto ortopedico e prototipico in grado di plasmare l'uomo a sua immagine e somiglianza. Riassumendo, per quanto possibile, la portata di questa meta-antropotecnica, è possibile affermare che, secondo Sloterdijk, l'uomo, per potersi distinguere dal resto del vivente, deve produrre recinzioni, tanto materiali quanto, come vedremo fra poco, immateriali, recinzioni che indirizzino gli effetti retroattivi della prassi antropotecnica e che arginino ogni possibile eccesso di ibridazione. L'uomo, per assumere una forma specifica, deve poter produrre una sorta di sistema immunitario di specie in modo da rendere riconoscibile ciò che abita il mondo inumano e regolare gli scambi con questo. La costruzione dell'immagine ortopedica che dovrà fare da guida per l'intera specie passa, dunque, attraverso esclusioni, commerci controllati, classificazioni e, più in generale, attraverso la produzione tanto di un'interiorità umana, quanto di una exteriorità inumana. L'uomo tratteggiato dalla teoria antropotecnica non solo si produce involontariamente con le sue protesi e le sue discipline, ma produce, in seconda battuta, anche la "natura selvaggia" che gli si contrappone.

Nella narrazione sloterdijkiana, la specie umana affonda le proprie radici in un inconscio macchinico, costituito dalle sue protesi, e ecologico,

3 Karl Marx, *Frammento sulle macchine*, trad. it. di R. Solmi, <http://www.doppiozero.com/materiali/marxiana/frammento-sulle-macchine>.

formato dalle singolarità, viventi e non, respinte dal suo sistema immunitario. Un passo estremamente emblematico, tratto da *Il mondo dentro il capitale*, afferma che:

«Ciò che si giunge a vedere [...] è la natura estesa della vita efficacemente condotta, che non diviene come avrebbe potuto senza essere immune, auto-preferenziale, esclusiva, selettiva, asimmetrica, protezionistica, incomprimibile e irreversibile<sup>4</sup>.

Questo secondo livello antropotecnico si può definire addomesticazione<sup>5</sup>. Partendo da questo rapido inquadramento, ci si propone di rispondere a due domande estremamente pressanti: «Nella teoria antropotecnica, che forma assume l'inumano che popola il mondo fuori dal sistema immunitario di specie?». E, soprattutto, «quale etica potrebbe discendere da questa visione dell'inumano?».

Per rispondere alla prima domanda, analizzeremo uno dei capitoli centrali del primo tomo della trilogia *Sfere*, provando a far luce sul rapporto che lega la costruzione del significato e del senso alla figura dell'inumano. Si tenterà di mostrare, seguendo la genealogia della nascita del nome proprio e della visibilità umana proposta da Sloterdijk, come la produzione di un regime simbolico crei le condizioni tanto per la costruzione dell'interiorità della sfera umana quanto per la demarcazione dell'esteriorità inumana. In secondo luogo, tramite un salto temporale, si passerà dalla fine degli anni '90 agli sviluppi più recenti della teoria antropotecnica. Negli ultimi anni, infatti, il pensiero sloterdijkiano ha subito un'improvvisa piega etica di stampo ecologista, dovuta principalmente alla volontà di concettualizzare la nostra attuale era geologica, che Paul Crutzen ha definito Antropocene. In questa fase, Sloterdijk ha provato a proporre una filosofia in grado di pensare un'era in cui l'uomo domina in maniera incontrastata su ogni ente, sia esso di natura organica o inorganica, e su un pianeta prossimo ad una devastazione senza precedenti. Dopo aver chiarito quest'ultima proposta etica, e a partire da questa posizione, cercheremo di abbozzare, dentro/contro la teoria di Sloterdijk, una nuova forma di inumanismo radicale.

4 Peter Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, trad. it. di S. Redeschini, Meltemi, Milano 2006, p. 325.

5 *Id.*, «La domesticazione dell'Essere», in *Non siamo ancora stati salvati*, trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004.

## Il volto e i fantasmi

Non tutti nascono con un volto. Questa è la massima che guida la teoria contenuta nel capitolo «Tra i volti», centro ideale di *Bolle*, primo volume della trilogia *Sfere*. Questa affermazione, apparentemente paradossale, viene intuitivamente confermata quando ci si soffermi a riflettere sulle fisionomie che noi, portatori-di-volto, abbiamo ritagliato attorno alla moltitudine che popola il regno animale. All'interno di questo sciame di entità troviamo infatti becchi, musi, proboscidi, ma nessuna di queste forme possiede quella potenza espressiva, quella carica di significato che accordiamo, nella nostra quotidianità, al volto umano. Il nostro volto appare un canale mediatico naturale, capace di connetterci ad una sfera di significato interiore profondamente ricca, mentre la “museità” animale o, ancora peggio, la “coseità” degli oggetti porta addosso il marchio permanente di quella povertà o assenza di mondo descritta da Heidegger<sup>6</sup>.

Per Sloterdijk questo non è un dato di fatto, ma può essere spiegato attraverso la costruzione di un'adeguata genealogia delle tecniche che inverano l'apparizione del volto sulla scena mondiale. Ovviamente, la filosofia sloterdijkiana non vuole concettualizzare con il termine volto la semplice fisionomia della nostra faccia. L'obiettivo critico di Sloterdijk è il funzionamento e la forma di quel macchinario che produce il taglio tra volto, come portatore di senso, e muso o cosa, come entità aliene non portatrici di senso. Il fuoco della filosofia antropotecnica si stringe, non tanto su come la faccia umana si sia plasmata attraverso il processo evolutivo, ma come il volto si sia strutturato come vettore di rapporti di potere.

Come nasce il volto? Per rispondere sarà utile un breve excursus nel pensiero di Gilles Deleuze e Félix Guattari. Il concetto sloterdijkiano di volto si configura, infatti, come una critica del concetto di viso formulato dai filosofi francesi in *Mille Piani*. Per esemplificare in modo rapido e intuitivo il concetto di viso secondo Deleuze e Guattari è possibile utilizzare un'immagine: il viso, non è tanto una cosa data una volta per tutte, quanto una perenne partita di squash giocata contro un muro bianco segnato da un bersaglio nero. Il viso è un macchinario alimentato da costanti lanci diretti contro un ampio spazio, “catturati” o guidati da un bersaglio simbolico. Secondo Deleuze e Guattari, il viso è insomma la congiunzione tra il nostro corpo, con tutte le sue superfici, le sue virtualità e le sue pluralità, e il bersaglio costituito dal nome proprio, dal significante che rappresenta l'unità coscienziale. Il viso è un macchinario sociale, prodotto da due polarità, con

6 Cfr., ad es., Martin Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.

lo scopo di unificare la molteplicità immanente del nostro corpo. In poche parole, il nostro nome proprio, secondo i filosofi francesi, si iscrive sulle superfici del nostro corpo, rendendoci socialmente identificabili come individui atomici e unitari, formando così quel gioco di forze che viene definito viso. Questa costellazione tecnica è dunque una cristallizzazione di contingenze legate a quel campo di battaglia permanente che è la storia dell'uomo sulla terra. Il viso non è una caratteristica eterna dell'uomo in sé, ma il risultato di un lungo e tumultuoso processo, che potrà essere sovvertito in un futuro prossimo. Nella teoria politica di Deleuze e Guattari, infatti, il viso è uno dei macchinari privilegiati del tecnocapitalismo e l'accelerazione dei flussi del desiderio schizofrenico possiede la capacità di rompere le catene che ci legano a questo sistema socio-economico, rendendo inoperativo tale macchinario. Per sottolineare la natura contingente di questa configurazione macchinica, Deleuze e Guattari si lanciano in una speculazione sullo stadio antecedente alla formazione del viso:

I “primitivi” possono avere le teste più umane, più belle e più spirituali e, tuttavia, non hanno viso e non ne hanno bisogno. Ciò accade per una ragione molto semplice. Il viso non è universale. Non è nemmeno quello dell'uomo bianco, è l'uomo bianco stesso, con le sue larghe guance candide e il buco nero degli occhi. Il viso è il Cristo. Il viso è l'Europa Tipo [...]. Il viso è dunque un'idea assai particolare nella sua natura [...]<sup>7</sup>.

Proprio su questo passaggio si innesta la critica di Sloterdijk. Tralasciando l'allineamento politico della filosofia sloterdijkiana, che, con il suo «fascismo di centro»<sup>8</sup>, difficilmente riesce a scendere a patti con una critica così serrata dell'eurocentrismo e del privilegio bianco, Sloterdijk rintraccia in questo passo quella che è, a suo avviso, una grave mancanza del pensiero di Deleuze e Guattari: l'aver ridotto il concetto di viso al problema del superamento del capitalismo egemonico occidentale e il non averlo tematizzato come una questione che tocca e problematizza l'uomo a livello di specie:

Quando Deleuze e Guattari, con buonumore epigrammatico, scrivono: “Il viso è Cristo. Il viso è l'Europeo Tipo”, toccano, a partire dal particolare

7 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2014, p. 232.

8 Definizione tratta da una recensione su *Il mondo dentro il capitale* tanto verbosa quanto esilarante nel tono apparsa sul sito Anobii, [http://www.anobii.com/books/Il\\_mondo\\_dentro\\_il\\_capitale/9788883534829/01c2944358316a72b9](http://www.anobii.com/books/Il_mondo_dentro_il_capitale/9788883534829/01c2944358316a72b9).

prototipo dell'europeo, un fondamentale tratto del processo di creazione del volto nell'era degli imperi e delle religioni evolute. Ovunque si siano stabilite culture avanzate – cioè non solo nello spazio europeo – la protrazione raggiunge uno stadio in cui icone direttive di visività, normative e portatrici di significato, spingono più lontano l'antica apertura bio-estetica del volto [...]. In tutte le fisionomie della modernità interviene un fattore poliziesco, un elemento di conoscenza strategica dell'essere umano<sup>9</sup>.

In poche parole, l'analisi di Deleuze e Guattari è corretta, ma non tocca la giusta profondità, espressa invece da una precisa trattazione della «protrazione» (che potremmo parafrasare, senza scendere nei dettagli tecnici di questo concetto sloterdijkiano, come un processo di uscita verso il mondo e di formazione del soggetto umano) di questa «antica apertura bioestetica del volto».

Il volto, contrapposto al viso di Deleuze e Guattari, non riguarda solo la costituzione di un determinato macchinario, d'invenzione recentissima, alimentato dalla bianchezza e dalla mascolinità e modellato intorno all'immagine del Capitale e del Cristo, ma pretende di tratteggiare una versione più dura e più ampia di questo complesso e segmentario processo meccanico di significazione; versione che tematizzi l'elemento costitutivo più pressante, ma meno problematizzato: l'umanità come prodotto tecnico e come condizione di possibilità di tutti gli altri processi di significazione, tra cui il viso tecnocapitalista. Per Sloterdijk, l'unico modo per spiegare a pieno il ruolo del volto nella storia umana è di considerarlo come un sistema di costruzione e di protezione di specie, eretto per distinguerci e renderci immuni dalla moltitudine inumana che popola il mondo. Il cuore pulsante di questo nuovo e più radicale processo di significazione e la caratteristica che rende questo macchinario così efficace nel distinguere e proteggere l'uomo dalle entità aliene è quello che Sloterdijk definisce un *reciproco rischiararsi*. Riassumendo in poche battute questa definizione, la possibilità di possedere un volto dona alle comunità pre-umane non tanto la possibilità di interagire col mondo circostante quanto la possibilità di potersi riconoscere a vicenda come simili, come un Noi contrapposto ad un generico Loro. La potenza sprigionata da questo recinto immateriale è racchiusa nella capacità di regolare i confini della specie a venire, separando chi ha un volto da chi possiede un muso o è una "cosa". La possibilità di identificarsi come soggetti facenti parte di un generico Noi (che sia la specie umana, la comunità politica o qualsiasi altro assemblaggio

comunitario, poco importa in questo stadio "primitivo" del macchinario di significazione) genera la prima grande enclosure antropotecnica, capace di regolare e di catalizzare il divenire ibridi di cui si è detto e di disegnare, con il passare del tempo, quel volto nella sabbia che, secondo Foucault, nell'età moderna verrà nominato *Uomo*. Il volto, per Sloterdijk, protegge chi lo possiede in quanto esclude chi, a causa della sua forma incarnata, non può utilizzarlo nel modo giusto.

Preso atto di questa politica immunitaria, guidata dal potere identificante del volto, è possibile teorizzare una filosofia dell'inumano? Possiamo creare un'immagine concettuale di chi è escluso dal recinto del Noi? Seguendo Sloterdijk, la prima risposta a queste domande sarebbe un no. Ad una prima ispezione dell'*opus* sloterdijkiano non è infatti possibile rinvenire alcun tipo di tematizzazione diretta, ossia slegata da istanze etiche, dell'inumano. Prendendo in esame, ad esempio, l'imponente trilogia *Sfere* troveremmo una lunga fenomenologia dello spirito antropotecnico e un tentativo, ripetuto in modo ossessivo, di concettualizzare l'origine e la fine dell'uomo, ma nessun capitolo è dedicato a chi viene escluso dalla sfera umana. Si renderà evidente insomma una importante filosofia del Noi, ma sicuramente non una del Loro.

Per questo, la risposta a queste domande richiede di prestare attenzione a quelli che, parafrasando il titolo di un'opera di Derrida, si possono definire i *margini* della filosofia sloterdijkiana. Un esempio particolarmente felice di questa filosofia involontaria dell'inumano si trova nello stesso capitolo «Tra i volti». Nel descrivere l'importanza e le caratteristiche della costruzione del volto per la storia umana, Sloterdijk ci offre una teoria estremamente interessante di ciò che sta dall'altra parte dei nostri recinti, teoria che si potrebbe definire "resistenza inumana". Sloterdijk, infatti, ci mostra l'inumano, non in termini positivi, ma in termini di resistenza e di negazione della classificazione messa in atto dal macchinario di significazione e di riconoscimento umani. L'inumano appare come una non-entità nell'ontologia umana che proprio in virtù di questa sua non-presenza, resiste e agisce contro i macchinari di classificazione della specie umana, non solo tentando di sottrarsi, ma con la precisa volontà di bloccarli:

Le culture più antiche non hanno ancora dei media che permettano loro di appropriarsi di quanto è radicalmente estraneo; le culture moderne non li possiedono più. È la ragione per la quale gli uni come gli altri hanno bisogno della maschera per incontrare l'inumano, extraumano, con un non-volto o un volto di sostituzione che gli corrisponda. In età arcaica come nella modernità, ciò che era volto diviene, nella riproduzione, uno scudo contro ciò che

9 P. Sloterdijk, *Sfere I, Bolle*, trad. it. di G. Bonaiuti, Cortina, Milano 2014, p. 160,

deforma i volti e li nega. La maschera è lo scudo facciale che si brandisce nella guerra degli sguardi<sup>10</sup>.

Grazie a questa citazione diviene palese lo schema della metafisica dell'inumano di cui si è precedentemente detto. L'inumano non appare qui come il protagonista, ma compare come una figura fantasmatica, marginale e, soprattutto, negativa. L'inumano «deforma i volti e li nega». Per la filosofia antropotecnica, l'inumano non è semplicemente “diverso” da noi e non necessita, come crede invece l'animalismo pietistico e *liberal*, la nostra voce per rispondere, ma lotta, non tanto affermando la sua esistenza quanto infettando i nostri spazi, rendendoli problematici, incomprensibili o del tutto inoperativi, come farebbe un fantasma, un virus o un insetto. In più, forzando un poco la lettera sloterdijkiana e dandole una piega leggermente operaista, si potrebbe affermare, ribaltando quanto detto nell'introduzione, che l'agente inumano non è semplicemente il prodotto diacronico dell'antropotecnica di significazione, ma è la resistenza inumana che inverte le antropotecniche e rende necessario l'intero sistema immunitario di specie. Dal questo passo traspare come non solo l'inumano sia ciò che, come il corpo del regicida Damiens in *Sorvegliare e punire*<sup>11</sup>, non si piega docilmente alle tecniche di appropriazione di «quanto è radicalmente estraneo», ma è «la ragione per la quale» i mezzi di comunicazione che permettono la classificazione, il riconoscimento e la difesa umana vengono messi in atto. Partendo da qui è possibile affermare che il motivo per cui si instaurano le antropotecniche immunitarie non è il desiderio, umano e volontario, di costruire un impero, ma il conato involontario volto a dominare la potenza contenuta nella lotta della moltitudine inumana. Prima viene, quindi, la resistenza e l'indocilità degli animali (umani e non) e delle cose, poi viene l'Uomo, con le sue proteste, create per allontanarsi dagli sciami senza nome e dai branchi nomadi e apolidi, per appropriarsi della resistenza del radicalmente estraneo e metterla a profitto.

### Un'etica per l'Antropocene

Che etica potrebbe discendere da questa visione dell'inumano? Dopotutto, descrivendo l'inumano non come vittime o come pet, ma come resistenza,

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>11</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2005.

lotta e negatività, questa domanda diventa ancora più pressante. Una risposta ad essa è rintracciabile nell'ultima produzione sloterdijkiana, sviluppata nel lasso di tempo che separa *Devi cambiare la tua vita*<sup>12</sup> dagli ultimi lavori, ancora inediti in italiano, che trattano il problema dell'Antropocene, problema che diventerà il cuore pulsante e il motore immobile di questa nuova etica dell'inumano. Sloterdijk, infatti, si avvicina al bisogno di proporre un'etica che abbracci anche l'alterità non-antropomorfa a causa di quella che potremmo definire una sorta di interpellazione che il pensiero antropotecnico riceve dall'apparato teorico messo in moto dall'Antropocene. Il termine Antropocene è stato coniato dal chimico olandese Crutzen per descrivere la nostra attuale era geologica: l'obiettivo critico di questo concetto è di mettere in luce la nuova posizione dell'uomo nel cosmo. Secondo Crutzen, l'umanità negli ultimi 150 anni ha realizzato un'incredibile accelerazione tecnica che l'ha resa la causa principale dei catastrofici cambiamenti climatici che stanno travolgendo il pianeta<sup>13</sup>. Ovviamente, un concetto del genere è per Sloterdijk estremamente fecondo. Per il teorico dell'antropotecnica, l'Antropocene, era geologica segnata dall'incredibile potere produttivo e trasformativo sprigionato dagli effetti inattesi e retroattivi della tecnica umana, si rivela un problema etico rilevante, poiché da una parte mostra l'importanza effettiva della tecnica nella costituzione di una determinata forma di vita di una data specie e dall'altra perché ne sprigiona il lato latente, mostruoso e apocalittico. La filosofia antropotecnica, secondo la quale il processo tecnico non solo ha il potere di plasmare e modificare attivamente il paziente, ma anche, retroattivamente, l'agente che lo mette in atto, viene portata alle sue estreme conseguenze dall'idea, più concreta che mai, che questa stessa antropotecnica sia in grado di plasmare radicalmente la posizione nel cosmo di una determinata specie, spezzando le forme di vita su cui si applica e imprimendo, sullo stesso agente, una forma totalmente inadatta alla sopravvivenza. Da un certo punto di vista, l'Antropocene rafforza e materializza, in tutta la sua terrificante potenza, l'idea che la specie umana sia una forma perfettamente contingente, resa possibile solo e soltanto dalle sue proteste e dai suoi regimi tecnici.

Per Sloterdijk, teorizzare l'Antropocene implica dover pensare l'estinzione umana e inumana non come una questione di *management* di due sfere distinte, ossia L'Uomo con i suoi bisogni e la sua essenza da rispettare e la Madre Terra da non sfruttare e a cui restituire il suo supposto stadio di innocenza primitiva. Nel pensiero antropotecnico sloterdijkiano, infatti,

<sup>12</sup> P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, trad. it. di S. Franchini, Cortina, Milano 2010.

<sup>13</sup> Paul J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene*, trad. it. di A. Parlangeli, Mondadori, Milano 2005.

l'umano e l'inumano sono sempre immaginati come forme ibride che si costituiscono vicendevolmente attraverso complicate reti, fatte di resistenze, lotte, potenze e strategie di cattura di queste stesse potenze. Scomparse le Nature Edeniche e gli Uomini con un'angelica U maiuscola, ed essendo ogni cosa che esiste il frutto di tattiche di ibridazione, di appropriazione e di resistenza, il problema posto dall'Antropocene deve necessariamente valicare i confini della moralità umana, per diventare un'etica che possa abbracciare quante più entità ibride possibili, rendendo il confine fra umano e inumano ancora più fragile di quanto già non fosse in *Sfere*. Se nelle prime opere la resistenza portata avanti dalla vasta ed eterogenea categoria dell'inumano era ancora non tematizzata pur essendo la *conditio sine qua non* dell'antropotecnica, ora la co-dipendenza umano/inumano diventa la questione principale. Il confine che separa l'umano dall'inumano appare ancora più poroso ed evanescente. Il problema etico che Sloterdijk deve affrontare è chiaro, ma l'immagine che postula l'uomo come soggetto dell'azione e l'alterità non-antropomorfa come oggetto da salvare – immagine che guida molte etiche ecologiste – viene sciolta in un monismo che pensa come attori e pazienti di tale management antropotecnico a venire entità cyborg, disciolte e ricongiunte in un'unità transindividuale sempre ibrida.

La tattica attualmente proposta da Sloterdijk per risolvere questo problema si è tradotta in una mossa fra le più classicamente filosofiche: dividere la tecnica in due macrocategorie, una cattiva e una buona. Da un lato abbiamo le eterotecniche, procedure basate sulla violenza e lo sfruttamento, dall'altro le omeotecniche, basate sull'imitazione e sull'aumento artificiale dell'efficacia dei fenomeni più virtuosi che sostengono la vita di Gaia. Come sostiene Antonio Lucci<sup>14</sup>, Sloterdijk mira ad un transumanesimo pacificatore capace di emendare i danni prodotti dal precedente regime tecnico:

La tecnica non ha ancora detto la sua ultima parola [...]. Qualche tempo fa è stata fatta la proposta di dividere tra eterotecniche e omeotecniche: mentre le prime si basano su procedure che violentano e umiliano la natura, le seconde si fondano su procedure che la imitano e che ne continuano i principi di produzione su un piano artificiale. Con la riconversione della tecnosfera su standard omeotecnici e biomimetici verrebbe a crearsi del gioco tra ambiente e tecnica<sup>15</sup>.

14 Antonio Lucci, «Antropotecnica e Negantropocene: un confronto tra Sloterdijk e Stiegler», in «Aut Aut», n. 371, 2016, p. 118.

15 P. Sloterdijk, «Das Anthropozan», in *Was geschah im 20. Jahrhundert*, Suhrkamp, Francoforte 2016. Il testo è, ad oggi, inedito in italiano; per questo, facciamo riferimento agli estratti tradotti e commentati da Antonio Lucci in A. Lucci, «Antropotecnica e Negantropocene: un

Questa soluzione non solo sembra decisamente poco efficace e molto problematica dal punto di vista pratico, ma ripropone uno schema che possiede un fastidioso retrogusto di paternalismo e, soprattutto, di umanismo posticcio. La proposta di un regime omeotecnico, infatti, tralascia completamente di considerare che l'effetto deleterio della tecnica spesso non è facilmente prevedibile o immediato, rendendo l'attuazione pratica di questa proposta molto complessa. L'omeotecnica dimentica quanto l'Antropocene sia plasmato da effetti collaterali e quanto questi abbiano reso problematiche pratiche che per molti sono state del tutto familiari e innocenti, come ad esempio utilizzare senza preoccupazioni la propria automobile o mangiare una bistecca. Questa è pertanto una lacuna critica molto grave, specialmente se si è teorizzato intorno agli effetti retroattivi e imprevisi dell'antropotecnica. Inoltre, rimanendo su un piano meramente pratico, sorge spontanea la domanda se sia davvero possibile attuare un cambiamento così radicale, negando completamente il presente tecnico in cui viviamo. È davvero possibile attuare, in un breve lasso di tempo, una rivoluzione che elimini la tecnica cattiva a favore di quella buona? Infine, dietro a questa proposta teorica si cela una criticità ancora più preoccupante. Lo schema, che ripartisce la tecnica in due grandi categorie e propone il passaggio da una tecnica cattiva e violenta a una tecnica buona e gentile postula nuovamente una politica e un'etica estremamente antropocentriche. Lungi dal problematizzare il Noi antropomorfo e il suo dominio sul Loro inumano, ciò che Sloterdijk suggerisce è una dominazione dolce, che ascolti l'alterità non-antropomorfa allo scopo, nemmeno troppo velato, di mantenere e difendere la propria egemonia sul resto del pianeta. Seguendo la più foucaultiana fra tutte le narrative, Sloterdijk indica un passaggio dalla tanatopolitica, basata sullo sfruttamento, l'appropriazione e il consumo indiscriminato, alla biopolitica della disciplina gentile e accomodante, dell'ascolto strategico delle confessioni all'altro e dell'addomesticazione dolce del grande Loro, di tutti gli inumani che popolano la Terra.

Pur ammettendo che la filosofia sloterdijkiana ci offra strumenti straordinari per pensare ad un'ecologia senza Natura e senza Uomo, ecologia basata sull'ibridazione tecnica, e che il management antropotecnico potrebbe effettivamente essere il modo più proficuo per affrontare la catastrofe a venire, credo che la risposta etica fornita da Sloterdijk sia, nel migliore dei casi, totalmente insufficiente e, nel peggiore, insidiosa e deleteria.

confronto tra Sloterdijk e Stiegler», in «Aut Aut», n. 371, 2016.

## Per un inumanismo radicale

Dentro/contro il pensiero sloterdijkiano, vale la pena di suggerire non tanto una via d'uscita definita quanto una costellazione concettuale capace di rafforzare quanto c'è di buono all'interno della teoria antropotecnica, eliminando il transumanista reazionario in grado di sabotare questa stessa impresa concettuale. Le stelle polari che possono guidarci in questo superamento sono essenzialmente due: la prima derivante dallo xenofemminismo e dall'accelerazionismo, specialmente quello afro, di cui Eshun e il suo straordinario manifesto *More Brilliant than the Sun*<sup>16</sup> sono l'esempio più virtuoso, e la seconda dalla teoria queer antisociale e dall'afropessimismo diasporico e tenacemente antiumanista.

Per la teoria antropotecnica la potenza produttiva della tecnica è indubbiamente un dato essenziale, ma allo stesso tempo non è mai pensata come un mezzo di emancipazione politica. La tecnica in Sloterdijk produce tutto ciò che esiste nella sfera dell'umano, ma sembra non essere capace di "liberare". La tecnica si rinnova e rinnova le forme di vita e l'ambiente a cui si applica, operando delle rivoluzioni, ma lo fa seguendo fedelmente un continuum quasi automatico, privo di fratture e di aperture, restando più o meno sempre la stessa in tutte le sue varie forme storiche. L'unico momento in cui la tecnica diviene politica, mutando qualitativamente da un regime ad un altro, è in quest'ultima fase etica, di cui abbiamo precedentemente parlato, ma lo diviene in un modo alquanto strano. Secondo Sloterdijk, lungi dal contenere un futuro di liberazioni, la tecnica dovrà, per costituirsi come vettore di emancipazione, diventare qualcosa di interamente nuovo, subendo un capovolgimento tanto radicale quanto inverosimile. Per Sloterdijk, insomma, o si costruisce una razionalità tecnica totalmente nuova, intervenendo dall'esterno sulla tecnica stessa, o non accade nulla.

Decisamente più sobria, ma allo stesso tempo più complessa, è la proposta delle xenofemministe. Secondo il collettivo Laboria Cuboniks, l'obiettivo di una politica volta a produrre un futuro nuovo deve indubbiamente basarsi su un rinnovamento tecnico, ma non può permettersi di immaginarsi una tecnica radicalmente nuova, piovuta dal cielo e non lordata dall'onta di ciò che già esiste. Il progetto rivoluzionario xenofemminista si propone, infatti, non tanto di realizzare un improvviso shift paradigmatico sulla sfera tecnica a partire da quella del sapere etico/politico, ma di ancorarsi al presente, imparando, come ha affermato Srnieck in una conferenza

circa le possibili temporalità postcapitaliste<sup>17</sup>, a "navigare" attraverso ciò che esiste. L'obiettivo di tale ancoraggio alla tecnica come struttura già presente è quello di accelerare, come già proponevano Deleuze e Guattari, quei processi che sembrano condurre verso nuove emancipazioni. Bisogna, secondo le accelerazioniste, riappropriarci della razionalità tecnica, non per riprodurre le nostre catene o per immaginarne di nuove (sperando che siano omeocate!), ma per affermare – con le forze e le tecniche che possediamo e con buona pace della norma eteropatriarcale e antropocentrica – : «Se la natura è ingiusta, cambiala!»<sup>18</sup>.

Come detto, oltre a questa prima mancanza, risolvibile con una migliore filosofia della tecnica, la proposta sloterdijkiana di produrre un nuovo regime omeotecnico suggerisce inoltre, in modo più o meno implicito, una forma di umanismo paternalistico estremamente preoccupante. Per combattere questa deriva antroporeazionaria, possiamo fare nostra l'ira delle checche e degli schiavi in lotta contro la riproduzione dell'Uomo bianco, eterosessuale, proprietario e abile. Secondo alcuni teorici, tra cui Lee Edelman, Leo Bersani e Frank Wilderson III, i movimenti per i diritti civili degli omosessuali e delle persone di colore hanno sbagliato, spesso e volentieri, la strategia di lotta. Richiedendo di essere assimilati alla struttura simbolica dell'eteropatriarcato eurocentrico hanno infatti rinunciato al proprio potenziale distruttivo, inseguendo l'immagine normativa etero e bianca. Secondo la teoria queer antisociale, la via d'uscita dallo stato di minorità è invece quella di abbracciare le potenzialità futuricide della sterilità anale, attentando così alla riproduzione del sistema simbolico sorretto dalle politiche del Bambino. Secondo Edelman, la politica queer dovrebbe abbracciare l'impossibilità di riprodursi e appropriarsi delle fantasie paritorite dal panico eterosessuale, che dipinge gli omosessuali come aberrazioni contro natura e pertanto inadatti a formare una famiglia monogama e fertile, e allo stesso tempo negare la possibilità di un qualsiasi futuro. Affermando che non esiste alcun futuro e che l'unica temporalità possibile per le persone queer è il presente perpetuo del godimento, Edelman intende attaccare l'immagine stessa dell'Uomo eterosessuale, radendo al suolo le fondamenta simboliche che permettono a quest'ultimo di allungare la sua ombra su tutto ciò che è stato, è e sarà. L'obiettivo di questa politica non è rendere il Noi dell'Uomo eterosessuale più omnicomprensivo o meno severo, ma quello di abbattere il confine stesso che lo separa dal grande Loro

17 Nick Srnieck, «Postcapitalist Temporalities», <https://www.youtube.com/watch?v=y9stKQ4fx6M&t=2216s>.

18 Laboria Cuboniks, «Manifesto xenofemminista», trad. it. di Les Bitches, <https://lesbitches.wordpress.com/tag/manifesto-xenofemminista/>.

16 Kodwo Eshun, *More brilliant than the sun*, Interlink Books, Northampton 1998.

degli esclusi, assicurandosi che tale confine non possa più ripresentarsi<sup>19</sup>.

Questa politica della negazione dell'Uomo si fa ancora più radicale se ci si rivolge all'afropessimismo. Secondo Frank Wilderson III, l'obiettivo di una politica afro non può essere l'assimilazione in quanto simbolicamente impossibile. Tale impossibilità nasce non tanto da una caratteristica particolare, volta alla sopravvivenza della struttura simbolica stessa – come, ad esempio, la necessità della riproduzione del futuro eterosessuale –, ma deriva dal fatto che l'esclusione sistematica del corpo dello schiavo, ridotto a oggetto animato, è la *conditio sine qua non* della struttura simbolica della società civile *tout court*. Facendo eco a una affermazione di Wilderson, il problema non è la violenza della polizia contro un determinato gruppo, ma è la polizia in quanto tale, poiché richiede, per motivi endemici alla sua stessa struttura, un Loro criminalizzato. Se qualcosa non fosse escluso dal sistema simbolico che afferma chi e cosa è umano, il sistema simbolico non esisterebbe del tutto, collassando su se stesso; in altre parole, non c'è assimilazione che possa bloccare l'esclusione sistematica. Il Noi umano vive e prospera perché c'è un Loro schiavo, derelitto e silenzioso, che resta un'alterità non conciliabile, ma non per questo esterna alla struttura significativa:

Il Nero è un oggetto fobico poiché mi presenta un problema che va oltre il linguaggio, che non mi lascia modo di emendare ciò che questa persona rappresenta. Questa persona è l'antitesi dell'Umanità<sup>20</sup>.

Il problema del confine che separa il Noi dal Loro diviene, dunque, ancora più terrificante di quanto già non fosse per Edelman. Per Wilderson, infatti, la vita del grande Loro, composto dai corpi neri, esclusi e resi schiavi, è una non-vita segnata da una completa invisibilità sociale. Wilderson chiama questo non-stato del corpo nero «*social death*» e la politica che discende da questa non può che essere il tentativo di una totale abolizione della divisione schmittiana fra il Noi degli umani/amici/padroni e il Loro dei non umani/nemici/schiavi.

In conclusione, per quale motivo dovremmo contrapporre e allo stesso tempo avvicinare delle proposte così radicali alla filosofia antropotecnica? Se il paragone con la filosofia xenofemminista è facilmente giustificabile dalla comune preoccupazione tecnica, queste politiche dell'alterità

negativa sembrano invece essere assolutamente aliene alla filosofia di Sloterdijk. La prima e più insoddisfacente risposta potrebbe essere che anche la filosofia sloterdijkiana contiene una teorizzazione, seppur marginale, dell'alterità non-antropomorfa come resistenza, negazione inumana e lotta. In Sloterdijk è presente in qualche modo una teorizzazione del Loro invisibile e resistente.

A questa prima risposta, va però aggiunta una seconda chiave interpretativa, facendo leva proprio su questo piccolo tratto condiviso e avvicinando queste due tradizioni in termini critici. A tal fine, è necessario recuperare la critica che Sloterdijk muove a Deleuze e Guattari. Come affermato precedentemente, Sloterdijk ritiene insufficiente il lavoro dei due filosofi francesi sul concetto di viso, poiché si concentra su una figura contingente dell'Uomo senza problematizzarlo in quanto contingenza. Una medesima critica si potrebbe muovere a tutti quei movimenti antiumanisti, queer e afropessimisti che, pur auspicando la fine dell'Uomo, non sono riusciti a produrre un rifiuto esplicito e soddisfacente dell'antropocentrismo. I movimenti antisociali, opponendosi all'umanismo in quanto etero o in quanto struttura simbolica che impone la morte sociale dello schiavo (sempre e comunque umano), non sono stati in grado di decostruire l'antropocentrismo senza fare ricorso a ulteriori determinazioni, cosa che, invece, l'antropotecnica potrebbe fare. Il pensiero antropotecnico, infatti, portando a maturazione la teoria della negatività inumana e concettualizzando l'uomo come prodotto plastico e, dunque, modificabile dalle sue protesi tecniche materiali e immateriali, potrebbe superare questo vicolo cieco, risultando in una filosofia inumanista radicale e completa, capace di affrontare, con un approccio intersezionale, l'esclusione specista che produce e separa l'umano da ciò che non lo è, rendendo quest'ultima eterogenea categoria una massa informe di corpi sacrificabili. Una corretta ibridazione dell'impostazione antropotecnica con le politiche dell'accelerazione e con la virulenza della negatività antisociale potrebbe rappresentare una via per uscire definitivamente da ogni Noi, aprendo un futuro in cui la fine dell'Uomo e la fuga dalla prigione identitaria diventino, non solo un ottimo materiale concettuale, ma anche una possibilità concreta. Questo ibrido, con la sua negatività e il suo *know-how* antropotecnico, potrebbe possedere gli strumenti per considerare la specie umana come un processo perfettibile e non come un dato da accettare, permettendoci di affermare: «Se l'Uomo è ingiusto, smontalo!».

19 Lee Edelman, *No future*, Duke University, Durham 2004.

20 Frank B. Wilderson III, «*We are Trying to Destroy the World*». *Anti-Blackness and Police Violence after Ferguson*, <http://sfbay-anarchists.org/wp-content/uploads/2015/01/frank-b-wilderson-iii-were-trying-to-destroy-the-world-antiblackness-police-violence-after-ferguson.pdf>.