

Claudio Kulesko

Il cyborg alle porte del castello interiore

L'anima dell'oggetto tecnico nell'epoca della sua riproducibilità illimitata

Animism is neither monist nor dualist, it is only just beginning when you get beyond counting one, two... At its best it is thoroughly, gloriously, unashamedly, rampantly pluralist. Respect means being cautious and constructive. It is cautiously approaching others [...]. It is constructing relationships, constructing opportunities to talk, to relate, to listen, to spend time in the face to face, presence and company of others. It is taking care of, caring for, caring about, being careful about...
Graham Harvey, *An Animist Manifesto*

In memoria di Paul Virilio

I. *Cyborg Theory*

Il mondo, l'universo, è una distesa (quasi) illimitata di oggetti: stelle, pianeti, animali, piante, pietre, elettroni, extraterrestri, mollette e quant'altro. Tuttavia, una categoria di oggetti in particolare ha finito per pervadere le vite di noi umani. Fin dalla comparsa delle prime industrie litiche e ancor prima, l'essere umano si è quotidianamente circondato di oggetti da lui stesso progettati e costruiti, al punto che, attualmente, gran parte dell'habitat umano è per lo più composto da questi (si pensi, ad esempio, a un qualsiasi ambiente domestico o lavorativo). L'essere umano, più di ogni altro animale, si è dedicato alla fabbricazione e alla manipolazione di oggetti, fino a giungere a identificarsi con questa stessa attività. Le tecnoscienze umane si concretizzano proprio in questo immenso apparato di linguaggi, segni, macchine, componenti, strumenti, laboratori, fabbriche, cantieri, ecc.¹

La più celebre tra le opere di Donna Haraway, *Cyborg Manifesto* (di recente ristampata²) è anche una delle opere che più intimamente ci parla

1 Per approfondire il tema del rapporto tra umani e tecnologia da un punto di vista storico, non vi è opera migliore di Jared Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, trad. it. di L. Civalleri, Einaudi, Torino 2014.

2 Donna J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2018.

degli oggetti tecnologici e del nostro rapporto con loro. Il cyborg è, di fatto, l'essere umano che ha portato a compimento un processo di fusione e sconfinamento con l'oggetto tecnico. Nel *Manifesto*, Haraway presenta la “teoria cyborg” evidenziandone le ambigue potenzialità: il *cyborg* è, al contempo, una creatura che sovverte e confonde i confini tra organico e inorganico, naturale e artificiale, parte e intero, ma anche una narrazione escatologica su un futuro dominato da un organismo collettivo artificiale, o da un'intelligenza-alveare centralizzata:

Un cyborg è un organismo cibernetico, un **ibrido** di macchina e organismo³ [...] Il cyborg [...] non ha niente a spartire con [...] seduzioni di **interezza organica**, ottenute investendo una unità suprema di tutti i poteri delle parti [...]. Il cyborg è anche l'orrido telos apocalittico del crescente dominio dell'individuazione astratta: un sé supremo finalmente **libero da ogni forma di dipendenza**, un uomo nello spazio⁴ [...]. Nel mondo cyborg ci si preoccupa delle relazioni che uniscono le **parti** in un **tutto**⁵ [...]. Il mio mito del cyborg parla, dunque, di **confini trasgrediti**, di potenti **fusioni** e di rischiose **possibilità**⁶ [...]. La razza, il genere e il capitale richiedono una teoria cyborg **di parti e di interi**. Nei cyborg non c'è la pulsione a produrre una **teoria totale**, ma c'è un'intima esperienza dei confini, della loro costruzione e decostruzione⁷.

Si può notare come in questa serie di definizioni si agiti una vera e propria tensione linguistica e concettuale, originata da un gioco oppositivo e compositivo di fusione e parzialità, dipendenza e indipendenza – tensione che, a sua volta, è uno degli aspetti fondamentali del pensiero di Haraway. Sul piano ontologico, la principale conseguenza di questo gioco di forze è l'impossibilità di determinare un ente, un oggetto o un soggetto, come un intero. La vegetazione, ad esempio, dipende dagli agenti atmosferici, senza tuttavia dar luogo a una fusione completa, ossia a un ente di ordine superiore; la pianta non è identica al frutto né alla pioggia, sebbene i confini tra di loro non siano poi così netti. Dal punto di vista gnoseologico queste relazioni “fuzzy” (sfumate) comportano l'assenza di una demarcazione netta tra soggetto e oggetto, rendendo ogni processo conoscitivo un

3 *Ibidem*, p. 40.

4 *Ibidem*, p. 41.

5 *Ibidem*, p. 42.

6 *Ibidem*, p. 46.

7 *Ibidem*, p. 83 (enfasi aggiunte).

processo di presa di coscienza, più che di “presa di conoscenza”, di una o più reti di relazioni complesse⁸. In questo senso, conoscere non significa più analizzare, ossia scomporre atomicamente in parti semplici, ma tener traccia di relazioni ecosistemiche delle quali si è irriducibilmente parte. Il principio che domina la teoria cyborg è, infatti, quello del “decentramento”, un processo che per Haraway avrebbe avuto gradualmente luogo nel corso della modernità: prima con la teoria evolucionistica darwiniana (fine della distinzione umano/animale); poi con il “ravvivamento” delle macchine inerti, gli strumenti, e con la nascita dell'intelligenza artificiale (fine della distinzione umano/macchina); e, infine, con lo sviluppo della connettività elettromagnetica (fine della distinzione tra fisico/non fisico⁹). Come è facile notare, lo sbiadire di ogni confine non comporta unicamente la fine dell'atomismo in ogni sua forma, ma anche una non-totalizzabilità dei sistemi complessi – che già nelle definizioni precedenti appaiono al tempo stesso aperti e transfiniti (ossia radicalmente inconcludibili). Nel *Manifesto cyborg* l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo si respingono illimitatamente, senza mai produrre un cosmo: «Il cyborg [...] non rimembrano il cosmo. Diffidano dell'olismo ma cercano il legame»¹⁰. È per questo motivo che la teoria cyborg, ispirata alla biologia, all'ingegneria e all'informatica contemporanee, rappresenta un ulteriore passo verso la ridefinizione della posizione umana nel mondo non umano. Mantenersi saldamente all'interno di questo processo sarà essenziale per comprendere e pensare le sfide dinanzi alle quali ci porrà l'evoluzione degli oggetti tecnologici.

II. Il sistema degli oggetti e la vita asservita della merce

Al processo di decentramento descritto da Haraway è possibile opporre un inverso e contemporaneo processo di accentramento, interamente convergente sull'attività produttiva e riproduttiva dell'essere umano. In questa cornice prettamente moderna e proto-moderna, l'umano produrrebbe se stesso, il proprio habitat e l'estensione del proprio dominio “soprannaturale” sul mondo non umano, attraverso la produzione di oggetti tecnologici.

8 A questo proposito, cfr. Anna Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2017.

9 D.J. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 45.

10 *Ibidem*, p. 42.

Una volta divenuto parte integrante del corpo-esteso dell'umano, l'oggetto tecnico è rimasto prigioniero del dominio antropico, in qualità di ultimo baluardo della superiorità metafisica dell'umano sul non umano. L'oggetto tecnico si tramuta così in "modulo", ossia in una componente che si va ad aggiungere al corpo umano, individuale e/o collettivo, perdendo progressivamente la propria specificità ontologica (si pensi, ad esempio, alla traiettoria cabina telefonica-telefono-cordless-smartphone).

Sebbene, in passato, questo tipo di oggetti fosse frutto di un lavoro artigianale da parte di singoli, o di reti di singoli, oggi il loro possesso è per lo più condizionato da un qualche tipo di scambio. L'oggetto tecnico diviene merce, ossia il prodotto del lavoro di tutta una serie di apparati di produzione manifatturiera, acquisendo un valore d'uso, un valore di scambio e, per dirla con Baudrillard, un valore simbolico e segnico. Già in fase di progettazione, l'oggetto tecnico è qualcosa "per-noi", in rapporto alla propria utilità – come nel caso di una sedia, sulla quale sarà necessario potersi sedere il più comodamente possibile. Al suo ingresso sul mercato, l'oggetto acquista valore in rapporto ad altri oggetti, per mezzo dei quali esso può essere acquisito – sarebbe a dire che diviene intercambiabile e scambiabile con denaro o altre merci. All'oggetto sono conferiti un senso e un significato all'interno di un sistema di segni e culture umani (un diamante "è per sempre", qualora vada a suggellare un legame matrimoniale, inoltre, al di là della propria inutilità pratica, veicola informazioni sullo status del suo proprietario). Un particolare tipo di oggetti tra tutti, ossia gli strumenti tecnici, sono poi impiegati nella produzione e nella riproduzione dello stesso apparato di oggetti, intensificando, nel medesimo istante, la capacità di manipolazione ambientale dell'umano (martelli, bulloni e compressori montano escavatori che, a loro volta, prepareranno il terreno per l'estrazione mineraria, dalla quale potrà essere ricavato denaro, che permetterà di potenziare ulteriormente l'apparato di montaggio ed estrazione). Catturato dalla forza gravitazionale dell'attività antropica, investito in pieno dal processo di accumulazione capitalistica (fino a esserne divenuto il protagonista indiscusso), l'oggetto tecnico è stato gradualmente iper-compresso, surcodificato e inserito in un sistema di oggetti¹¹ orbitanti attorno all'umano (oggetti animali, chimici, micro-organici, vegetali e minerali). L'oggetto tecnico è l'ultima categoria di oggetto sostanzialmente legata all'umano – al punto che l'interrogazione sulla sua essenza, che avrà luogo in questo scritto, sarà forse più un'interrogazione sulla *nostra* essenza.

Il moderno sistema degli oggetti, in quanto combinazione di ricerca e

¹¹ Jean Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, trad. it. di S. Esposito, Bompiani, Milano 2012.

sviluppo, denaro e merci, non è unicamente un processo di accumulazione illimitata, ma anche un processo concreto di fusione e "con-fusione" tra esseri umani e oggetti tecnologici – come evidenziato anche da Marx nel celebre «Frammento sulle Macchine»¹². Come abbiamo visto, uno degli aspetti più minacciosi e inquietanti del cyborg è rappresentato proprio da questo meccanismo di fusione-verso-l'indistinzione, ossia dalla potenziale comparsa di un organismo collettivo nel quale ogni componente, ogni ente individuato, sia scambiabile o intercambiabile – come la merce o il denaro, sino al punto di indifferenziazione assoluta tra merce e denaro. E benché tali questioni possano apparire insignificanti od oziose, non si potrà farne a meno nel discutere dello stato attuale della teoria cyborg, giacché a partire dalla antropomorfizzazione dell'oggetto tecnico si può tristemente dedurre la reificazione dell'umano. A conti fatti, il potenziamento e l'intensificazione delle possibilità umane, dell'intelligenza sintetica e delle capacità di manipolazione ambientale, non corrispondono affatto a un potenziamento dei singoli individui o delle comunità umane, né degli oggetti tecnologici in quanto tali. Il solo soggetto del potenziamento è il sistema produttivo in sé, sarebbe a dire il cyborg-capitale (l'"orrido *telos* apocalittico"). La riflessione sull'autonomia dell'oggetto tecnico conduce a interrogarsi sulla sua individualità, sulle sue potenzialità, sul suo divenire materiale e sui rapporti che instaura con noi umani.

III. L'anima dell'oggetto tecnico

In *Sulla tecnica* di Gilbert Simondon, alla sezione «Articoli e conferenze», si può trovare il riassunto di una conferenza dal titolo «Tecnica ed escatologia: il divenire degli oggetti tecnici», tenuta nel 1972 all'Università di Strasburgo¹³. Il testo consiste in un enigmatico excursus speculativo sull'anima dell'oggetto tecnico – su un suo ipotetico non essere *per* noi ma *con* noi. Per Simondon, l'oggetto tecnico non è riducibile né alla merce né al lavoro morto, in quanto esso stesso sarebbe alienato e ingabbiato all'interno di questi ruoli, proprio come il lavoratore nella catena di montaggio – entrambi sarebbero stati sussunti da un organismo di ordine superiore: l'apparato capitalistico di produzione, all'interno del quale divengono

¹² Karl Marx, *Gründrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it. di G. Backhaus, Pgreco, Milano 2012.

¹³ Gilbert Simondon, «Tecnica ed escatologia: il divenire degli oggetti tecnici (riassunto)», in *Sulla tecnica*, trad. it. di A.S. Caridi, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

intercambiabili tra loro e l'uno con l'altro (come nel lavoro stagionale o nel processo di automazione industriale). Laddove annienta l'individuazione dell'operaio salariato, ossia dell'ex-artigiano (costringendolo nel ruolo di "ingranaggio" dell'apparato manifatturiero, privandolo della propria autonomia psico-fisica e della possibilità di ottenere un sapere tecnico organico), la catena di montaggio trasforma anche gli oggetti tecnologici in mere parti del processo produttivo. Essendo stati costretti ad assumere un ruolo parziale, gli esseri umani e gli strumenti tecnici sono stati duplicemente distanziati gli uni dagli altri: gli umani non conoscono né sanno utilizzare appieno gli strumenti, mentre gli strumenti, a loro volta, sono stati strappati al rapporto mutuale e simbiotico che da sempre intrattengono con gli umani – i quali, fin dall'invenzione dei primi oggetti tecnici, si sono occupati della loro generazione, della loro manutenzione, della loro proliferazione e della loro evoluzione.

La questione dell'anima dell'oggetto tecnico – la questione dell'individuazione – diviene fondamentale al fine di comprendere l'alienazione di quest'ultimo. Ma procediamo per gradi, dando una breve occhiata al concetto di individuazione nel pensiero di Simondon. Per Simondon, ogni oggetto tecnico riceve una prima individuazione, detta "metastabile", nel momento in cui esso viene ideato in forma germinale e progettato in risposta a un problema. Non si tratta, tuttavia, di una risposta meramente funzionale ma di un'occasione, di una singolarità, che va a costituire il punto di origine dell'oggetto in quanto tale: per rispondere al problema dello scavo, la vanga emerge o, meglio, viene concepita e ideata, a partire dal caos metastabile della materia (ossia da un rostrò di possibilità pressoché illimitate) per poi essere assemblata attraverso un'attenta opera di costruzione e montaggio da parte di un artigiano. Questa prima individuazione è seguita da una seconda, di tipo evuzionistico, che si svolge lungo tutto un *phylum* (quella linea evolutiva che va da un esemplare a quelli successivi): gradualmente, dalla vanga si passa alla scavatrice a motore, da quest'ultima alla trivella e dalla trivella a chissà che cosa. Per Simondon, perciò, l'anima dell'oggetto tecnico consisterebbe fondamentalmente di una forma singolare astratta, di una materia contingente ontogenetica e di una dinamica evolutiva filogenetica. Facendo ricorso a un ossimoro filosofico, per Simondon l'oggetto tecnico sarebbe *sostanzialmente in divenire*¹⁴. D'altra parte, ciò che è sostanziale, ossia permanente, in un determinato oggetto tecnico è proprio una certa

14 Per un approfondimento dei concetti di individuazione, evoluzione e metastabilità, cfr.: *Id.*, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, trad. it. di G. Carrozzini, Mimesis, Milano-Udine 2011; e *Id.*, *Du mode d'existence des objets techniques*, parte prima, Aubier, Parigi 1989.

forma: la sua anima individuale – una caratteristica bizzarramente antropomorfa che, in «Tecnica ed escatologia», fa parlare Simondon di escatologia dell'oggetto tecnico. L'escatologia è quella disciplina teologica che indaga la fine dei singoli individui, di un'intera specie o dell'universo stesso; applicata all'oggetto tecnico, riguarda il momento della distruzione, della rottura, dell'obsolescenza o dell'irrimediabile consunzione di un dato oggetto o, più in generale, di un certo tipo di oggetti (della rottura di un telefono o della sparizione dal mercato e dalle abitazioni di tutti i telefoni a cornetta). Oltre a un'idea di *micro-singolarità*, riguardante la "nascita", lo "sviluppo" e la "discendenza" degli oggetti (singolarità predicata a partire dall'assoluta unicità e contingenza di qualsiasi oggetto individuato), Simondon ci offre una *micro-escatologia*, ossia un'analisi della vita individuale, della consunzione o della rottura di un singolo oggetto – e della sua possibile resurrezione tramite riparazione. Un buon esempio per comprendere questo terzo livello animico dell'individuazione è la cosiddetta "nave di Teseo". Si narra che la nave dell'eroe greco fosse stata conservata intatta ma che, con il passare del tempo, diverse parti dovettero essere sostituite a causa del deterioramento. A un certo punto, tutte le componenti della nave furono rimpiazzate da componenti differenti, sebbene la nave continuasse ad essere indistinguibile dalla sua forma originaria. Questo antico paradosso ci mostra come, prima di essere completamente distrutto o consumato dal tempo, dagli agenti ambientali e atmosferici, qualsiasi oggetto continui a fregiarsi della condizione paradossale di ente in divenire sostanziale. Si tratta di un'indissolubile relazione di forma e materia, un rapporto tanto astratto quanto concreto. Tuttavia – in virtù delle differenti combinazioni che possono instaurarsi tra viventi e oggetti tecnologici e dell'imprevedibilità dei processi evolutivi – tale rapporto non sarebbe caratterizzato da ilemorfismo (ossia da una corrispondenza necessaria e unilaterale tra forma e materia, aspetto caratterizzante di numerose teorie dell'anima).

Per Simondon il sistema di produzione capitalista lega oggetti tecnici e umani in un medesimo abbraccio distruttivo, fondato sull'obsolescenza e sulla sparizione di saperi e competenze artigianali e restaurative¹⁵. All'interno di questo vortice demiurgico le anime delle cose, degli umani – e, aggiungerei, degli animali e delle piante – vengono centrifugate e annientate; i loro corpi vengono ridotti a organi, a strumenti asserviti all'organismo collettivo. Il lavoratore riottoso, inadatto o infortunato viene

15 Un tema che Simondon affronta, assieme a quello dello sviluppo di una "mentalità tecnica" del recupero e della ricombinazione, anche nel breve scritto «Mentalité technique», in «*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*», n. 3 (Tome 131), Presses Universitaires de France, Parigi 2006.

perseguito, denunciato, licenziato. Allo stesso modo, una volta esaurito il petrolio, immense e costosissime trivelle, dall'enorme impatto ambientale, vengono abbandonate nel bel mezzo degli oceani e lì dimenticate. Con la modernità, l'oggetto tecnico d'arte o "fatto ad arte", assolutamente singolare e irripetibile, scompare e, con esso, l'autonomia umana e "la cura" – quel prendersi cura che in passato connotava il rapporto tra umani, macchine e oggetti tecnici¹⁶. In *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon rievoca questo rapporto attraverso un episodio tratto dalla Bibbia, nello specifico dal *Secondo Libro dei Re*:

I figli dei profeti dissero a Eliseo: «Ecco, il luogo in cui ci raduniamo alla tua presenza è troppo stretto per noi. Andiamo fino al Giordano; là prenderemo una trave per ciascuno e ci costruiremo una residenza. [...]. Giunti al Giordano, tagliarono alcuni alberi. Ora, mentre uno abbatteva un tronco, il ferro dell'ascia gli cadde in acqua. Egli gridò: «Oh mio Signore! Era stato preso in prestito!». L'uomo di Dio domandò: «Dov'è caduto?». Gli mostrò il posto. Eliseo, allora, tagliò il legno e lo gettò in quel punto e il ferro venne a galla. Disse: «Prendilo!». Quegli stese la mano e lo prese¹⁷.

In questa parabola è possibile individuare tre elementi di rilievo: l'importanza dell'oggetto tecnico (in questo caso, uno strumento, l'ascia), l'importanza dell'oggetto biograficamente connotato (l'ascia prestata) e l'autonomia speculativa dell'oggetto (la lama dell'ascia che "riconosce" il legno al quale "vorrebbe" riunirsi).

IV. La scatola nera, l'ombrello salterino, l'incidente originario

L'anima dell'oggetto tecnico, che Simondon descrive in modo costitutivamente paradossale, custodisce tutta una serie di strane caratteristiche. Come spesso accade nella tradizione teologica, una trattazione affermativa dell'anima (che ci dice cos'è l'anima e ci parla del suo destino) non può fare a meno di rovesciarsi in una trattazione negativa, svolta al limite di ciò che può essere detto o pensato dal nostro punto di vista umano-centrico.

Immaginiamo di essere a passeggio in un giorno di pioggia, riparati dal

nostro fidato ombrello. Inaspettatamente, la pioggia si tramuta in una vera e propria bufera, con forti raffiche di vento. A un certo punto, al limite della sopportazione, l'ombrello si rovescia e alcune delle sue stecche si spezzano. Rimaniamo assorti per alcuni istanti sotto la pioggia, non sapendo cosa fare, per poi correre a ripararci sotto il tendone di un caffè. Mentre lo utilizziamo per difenderci dalla pioggia, l'ombrello è "pronto-alla-mano", ossia disponibile ed efficacemente utilizzabile a fini pratici. In corso d'uso non dubitiamo minimamente dell'efficacia dell'oggetto in questione – esso, d'altronde, si è sempre dimostrato efficace –, non siamo interessati al suo funzionamento, alle sue componenti, alla sua genesi storica o al suo produttore. Tutto ciò che ci interessa è l'efficacia di una prestazione. Ora che l'ombrello si è rotto, zuppi di pioggia ma consolati da una tazza di caffè caldo, abbiamo sviluppato un certo interesse per il suo funzionamento, per le sue componenti (e in certi casi, per quanto riguarda i più brontoloni, per il suo produttore): l'oggetto è venuto "a-presenza", ci è presente in quanto "oggetto rotto" disponibile all'analisi. Se l'ombrello pronto-alla-mano è il protagonista assoluto di un'attività pratica, l'ombrello rotto è al centro di una teoria tanto analitica quanto speculativa – perché e come si è rotto? Come può essere riparato, se può essere riparato? Sarebbe meglio lasciar perdere e comprarne uno nuovo al supermercato davanti al caffè?

Come mostra Heidegger in *Essere e Tempo*, l'oggetto pronto-alla-mano ci è ignoto dal punto di vista teorico; esso esiste puramente per-noi, come un dato acquisito. D'altra parte, l'oggetto-rotto divenuto presente è inconoscibile da un punto di vista pratico: avendo perso ogni connotazione esistenziale, è totalmente decontestualizzato – non possediamo più alcuna informazione sulla sua efficacia, giacché non ne possiede più alcuna. In breve, quando usiamo non conosciamo; ci è sufficiente estendere il nostro corpo-mente nell'oggetto. All'inverso, quando conosciamo non usiamo, distinguendo il nostro corpo-mente dall'oggetto – secondo il tradizionale schema soggetto-oggetto. Il limite della prassi e della teoria sta proprio in questa incapacità di incontrarsi per restituire un oggetto completo: l'oggetto si ritrae da qualsiasi prensione percettiva umana e da ogni tentativo di totalizzazione. Per la filosofia orientata agli oggetti, questo rapporto parziale è causato da una irriducibilità propria all'oggetto, piuttosto che dalle nostre modalità di accesso (il pensiero, la percezione sensibile, il linguaggio, la strumentazione scientifica o i rapporti sociali). Riguardando solo alcuni aspetti o alcune qualità di un oggetto, le nostre "prensioni parziali" si scontrano con il nucleo oscuro dell'oggetto, l'oggetto-in-sé. Ciò che l'umano pensa e percepisce sono le qualità: il giallo dell'ombrello, la sua forma allungata e sottile, l'odore di pioggia e plastica che esso emana, il suono

16 Si veda l'ottimo testo di Yuk Hui: «On the Soul of Technical Objects: Commentary on Simondon's 'Technics and Eschatology' (1972)», in «Theory, Culture & Society», vol. 35, n. 6, 2018, pp. 97-111.

17 *La Bibbia di Gerusalemme*, Grafiche Dehoniane, Bologna 1991, p. 670.

che emette quando tocca la strada. Pensando l'ombrello, l'umano pensa l'agglomerato di qualità che abitualmente lo compongono o le passa a rassegna una per una, analiticamente. L'ombrello-in-sé, tuttavia, si sottrae a ogni percezione e a ogni pensiero, tanto che le percezioni da esso causate possono essere a buon diritto definite "vicarie", ossia mediate, piuttosto che dirette. Neppure le conoscenze che potremmo ricavare da un accurato studio dell'ombrello sarebbero in grado di restituirci l'ombrello nella sua "totalità":

Anche se lo studiassimo per mezzo secolo, spendendoci le forze di una vita intera – magari con l'aiuto di avanzati super-computer o tramite un'epifania diretta, conferitaci dagli stessi angeli del cielo – la situazione non cambierebbe¹⁸.

Nessuna conoscenza è in grado di materializzarsi e prendere concretamente il posto dell'ombrello nel mondo.

Nell'ontologia orientata agli oggetti l'anima dell'oggetto tecnico (o, meglio, l'anima di qualsiasi oggetto) consiste di una "scatola nera" (*black box*) priva di accesso. Anche in questo caso vi è assenza di ilemorfismo, giacché la dualità richiederebbe sempre una terzietà, un elemento di mediazione¹⁹. La forma e la materia continuano a respingersi a vicenda, ruotando vorticosamente attorno a un nucleo incandescente ed enigmatico; uno slittamento prospettico che ci impedisce di definire un qualsiasi oggetto una volta per tutte: il linguaggio e la scrittura, infatti, sono obbligate a girare attorno al nucleo dell'oggetto – ad assumere una postura poetica piuttosto che teoretica.

Da sempre e in ogni dove, gli umani si sono interrogati sull'esistenza e sulla natura dell'anima e, sebbene molte culture abbiano speculato non sistematicamente sull'anima degli oggetti tecnologici o degli oggetti in generale (il più delle volte in modo perturbante, come nel caso dei *Zangbeto* del *voodoo* del Benin, degli oggetti sacri o maledetti della tradizione cristiana o delle scatole *dybbuk* dell'ebraismo), nessuno si è concentrato su questo tema al pari dello shintoismo giapponese. Il termine *yōkai*, ad esempio, raggruppa in un unico insieme tutta una serie di creature soprannaturali, causa di eventi considerati magici o inspiegabili. In questa categoria rientrano

18 Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2011, p. 43.

19 Per un approfondimento, cfr. Graham Harman, «The Theory of Objects in Heidegger and Whitehead» e «Object-Oriented Philosophy», in *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*, Zero Books, Winchester 2010.

piante, animali, oggetti o fenomeni naturali che, in determinate condizioni, acquisiscono o manifestano un substrato ontologico cosciente, ossia un'anima. Essi si animano, si risvegliano o acquisiscono un livello di coscienza superiore. Gli *tsukumogami*, ossia gli oggetti artificiali divenuti *yōkai*, possono essere rappresentati ancora una volta dal nostro ombrello che, raggiunta la veneranda età di cento anni, potrebbe tramutarsi in un *kasa-obake*, un ombrello salterino e dispettoso che trascina i propri proprietari da una parte all'altra. Grazie a un bizzarro stuolo di anime, dotate di caratteristiche e caratteri differenti, l'animismo, lungi dall'essere una dottrina "primitiva" o "ingenua", ci accompagna alla scoperta dell'irriducibile individualità degli oggetti²⁰. Gli *tsukumogami*, personaggi immaginari del folklore, sono una manifestazione mitologica della riverenza che l'umano prova per gli oggetti che lo accompagnano da lungo tempo e che, quotidianamente, condividono con lui i medesimi ambienti²¹. Essi, tuttavia, sono anche una testimonianza della natura enigmatica degli oggetti, della loro imprevedibilità e della loro potenza ricombinatoria. Lo *yōkai*, l'oggetto in sé e l'oggetto rotto sono sfaccettature di un medesimo evento: l'incidente.

Per Paul Virilio l'invenzione e la fabbricazione di un oggetto corrispondono all'invenzione del corrispettivo incidente: con l'automobile nasce lo schianto, con l'aereo il disastro aereo, con la nave il naufragio²². L'incidente sarebbe dunque sostanziale all'oggetto tecnico: fino alla sua manifestazione immanente, l'incidente rimarrebbe sopito nell'oggetto in-sé, nel suo cuore più oscuro e segreto. Si tratta di un tipo di evento radicalmente anti-umano, in grado di inficiare ogni progettualità e ricacciare nel novero delle opinioni ogni conoscenza. Virilio, tuttavia, commette un errore nel non considerare, oltre alla rottura e all'impatto fisico, diversi tipi di incidente, ciascuno dei quali si manifesterebbe sul proprio livello di realtà: l'incidente sociale (come possiamo vedere nel recente "caso Facebook"); quello epistemologico (come le teorie del flogisto e dell'etere, ma anche la supposta irraggiungibilità dell'oggetto-in-sé); quello banalmente balistico (il colpo accidentalmente partito da un'arma da fuoco); quello soprannaturale (gli *yōkai*

20 Un elemento riscontrabile anche nel contesto della "ANT" (Actor-Network Theory) elaborata da Bruno Latour. In *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* (Oxford University Press, Oxford 2007, p. 73), Latour scrive: «Come se una maledizione fosse stata lanciata su di loro, le cose dormono come i servitori di un castello incantato. Improvvisamente, liberate dall'incantesimo, cominciano a tremare, stiracchiarsi e brontolare. Ben presto, sciamano in ogni direzione, scuotendo gli altri attori umani, risvegliandoli dal loro sonno dogmatico».

21 Cfr. anche Casper Bruun Jensen e Anders Blok, «Techno-Animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor-Network Theory and the Enabling Powers of Non-Human Agencies», «Theory, Culture & Society», vol. 30, n. 2, 2013, pp. 84-115.

22 Paul Virilio, *L'incidente del futuro*, trad. it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 2002.

o gli oggetti maledetti); quello etico o behavioristico (come nel caso delle macchine che simulano o realizzano l'auto-coscienza, gettando un'ombra perturbante sulla stessa coscienza umana); ma anche quel peculiare tipo di incidente che è l'obsolescenza di un oggetto. L'incidente originario è indeterminato, profondamente legato al nucleo oscuro dell'oggetto, alla sua singolarità e alla sua contingenza – in questo senso, esso non sarebbe altro che una certa “abbondanza di contingenza”. L'incidente originario è parte integrante della scatola nera dell'oggetto tecnico, della sua inesauribilità ontologica. In ogni determinato incidente la dinamicità dell'anima dell'oggetto si manifesta catastroficamente, come espressione di suoi aspetti “negativi”, ossia misteriosi e irraggiungibili per noi umani. L'incidente, inteso in questo secondo senso più ampio e minaccioso, è l'incubo (sempre più pressante e inquietante) della governamentalità, della gestione aziendale, della finanza e della logistica industriale, giacché non consente di risolvere un sistema in un *continuum* totalmente prevedibile. Ed è sufficiente guardarsi attorno e prestare attenzione per rendersi conto che la tecnologia è già fuori controllo²³.

V. Il polpo, lo sciame e la nuova alleanza

Anno 2062, ore 10:30. Esce di casa e si getta tra la folla che percorre le strade dell'unità cittadina. Il frastuono di un vecchio brano *heavy metal* anni '90 le invade le orecchie, attraverso i micro-auricolari *wireless*. Come ogni mattina, la solita carovana di automobili a guida autonoma si dirige verso il settore degli uffici, flebilmente illuminata dai fari ultravioletti che pervadono la cupola protettiva. I droni di sicurezza le ronzano accanto noncuranti, sviati dal *jammer* portatile che la rende praticamente invisibile alla rete di sorveglianza. Ciò che sta per fare non dovrà assolutamente giungere agli occhi o alle orecchie delle forze dell'ordine. Il navigatore dello smartphone la guida attraverso le delicate vibrazioni della sua fascia aptica, lungo i vicoli dell'imponente strada commerciale, dominata dagli ologrammi e dai mega-schermi pubblicitari delle corporazioni. Alle undici in punto, il suo contatto all'interno del collettivo LEAF sarà automaticamente contattato dal suo Google Assistant che, tramite una banale telefonata per ordinare una pizza, confermerà l'appuntamento delle undici e un quarto, al caffè di fronte alla pizzeria (per non destare sospetti, per sua fortuna, la pizza le sarà consegnata davvero e appena in tempo per pranzo; dovrà solo stare attenta alle notifiche del suo sistema domotico, che le chiederà di sbloccare la finestra di casa

per far entrare il drone-fattorino). Ma il pranzo ora è l'ultima delle sue preoccupazioni. Mentre percorre la stradina che conduce alla pizzeria, le *smart-lens* le notificano l'arrivo di una e-mail quanto-criptata: è da parte di un complice connesso al circuito di telecamere della pizzeria. La copertura del LEAF è saltata: la polizia ha fatto irruzione nel locale, ha connesso l'androide analista ai tablet trovati in magazzino, ma non è ancora riuscita a mettere le mani sulla cartella contenente le coordinate dell'obiettivo e le chiavi d'accesso. In allegato alla mail c'è un file *zip* contenente i *link* alla guida remota, le indicazioni a realtà aumentata per raggiungere l'obiettivo e un'ingente somma in cripto-valuta. Dovrà completare l'operazione di salvataggio nel bel mezzo della strada, ammantata dalla nebbia virtuale del suo *jammer* ma completamente sola. Respira profondamente, fino a entrare in uno stato di intensa concentrazione. Non per niente è ritenuta uno dei migliori neuro-piloti tra tutti i *runner* dell'unità cittadina – nome in codice: Nawashi. Stavolta, tuttavia, l'obiettivo è delicato e richiede particolare attenzione. Scarica la cartella *zip*, trasmette le chiavi al sistema di guida del suo smartphone e passa la trasmissione alle *smart-lens*. Improvvisamente (e con una rapidità tale da far venire il mal di mare a un novellino) è nel drone di recupero, al sicuro, in cima al palazzo che fronteggia il nuovo acquario cittadino. Il brusco spostamento di prospettiva è strano come ogni volta, quasi un'esperienza mistica: le telecamere a 360° del drone sono i suoi occhi, i microfoni direzionali le sue orecchie, i suoi arti retrattili le sue mani. Volare con la mente: un'esperienza che in passato sarebbe stata definita extra-corporea. Un volo di strega su un fascio di elettrodi ECG. Ora piombava come un rapace sul suo obiettivo (“come un falco”? Non ha mai visto un falco; ben pochi ne hanno visto uno, in un passato abbastanza remoto – e la cosa le fa ribollire il sangue dalla rabbia). Grazie alle eliche di nuova generazione, i due operai che trasportano l'acquario si sono accorti del drone solo adesso. Ma è troppo tardi. L'assalto del drone fa ritirare uno dei due: l'acquario cade a terra e si infrange. La creatura dibatte i tentacoli e prova a fuggire. Ha pochi minuti per recuperare il polpo e liberarlo in mare: scatta in avanti e lo afferra con gli arti del drone – delicatamente ma saldamente – e vola verso l'oceano. Grazie al *jammer* nessuno è in grado di individuarla o di accedere di straforo alla sua rete. Servirebbe almeno un'ora per irrompere nel suo sistema di guida remota, mentre a lei basteranno solo cinque minuti per raggiungere la porzione di mare abbracciata dalla cupola. Il polpo agita i suoi tentacoli in preda al panico ma è visibilmente troppo debole, a causa del trasporto dall'oceano all'acquario. Le dispiace far passare all'animale questi brutti cinque minuti ma la colpa non è di certo sua: nessuno dovrebbe avere il diritto di prelevare una creatura (per di più in estinzione) dal suo habitat, solo per esibirla in una specie di museo per animali. L'essere umano si è volontariamente condannato a vivere nelle unità di sopravvivenza: nessun altro essere vivente dovrebbe pagare il prezzo di questa follia. Il mare è ormai sotto di loro: Nawashi scende di quota, quasi fino a sfiorare la superficie dell'acqua; si ferma a mezz'aria e rilascia il suo prezioso carico. Il polpo fugge via, verso le profondità delle quali si può leggere sui libri di scuola. La connessione remota si interrompe, permettendo al drone di tornare in tutta autonomia in cima al palazzo dal quale aveva spiccato il volo. Fa qualche passo, fino a raggiungere i tavolini di un *fast food* e si siede. Chiama il suo Assistant e comincia a dettare la mail quanto-criptata da inviare al LEAF: «Missione compiuta». Ordina una Coca *Sea-Salt* e tira fuori dalla tasca il suo smartphone; una notifica del

23 Anche per David Roden, in *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human* (Routledge, Londra 2014), la perdita di controllo sugli oggetti tecnologici paventerebbe la comparsa di una sorta di «nuovo sostanzialismo *weird*».

suo sistema domotico le comunica che «la consegna della pizza non è andata a buon fine».

È stato di recente suggerito che il polpo possa avere origini extraterrestri, e che sia giunto sul nostro pianeta grazie a delle uova criopreservate all'interno di una o più comete²⁴. L'intelligenza e la bizzarria genetica del polpo stimolano l'immaginazione dell'umano – giacché ne contestano l'egemonia intellettuale, contendendo il primato sul reame delle stranezze. Il polpo è in grado di utilizzare strumenti rudimentali, può alterare istantaneamente il proprio colore e la propria forma, apprendere e agire sia imitativamente che creativamente. È persino capace di modificare il proprio RNA per adattarsi rapidamente a nuovi ambienti (e lo fa massicciamente, fino a esibire un patrimonio epigenetico totalmente differente da quello di altri esemplari). In quanto a plasticità psicosomatica il polpo non ha pari in natura. Tuttavia, ciò che più ci interessa in questo caso, è che ciascuna delle dozzine di ventose su ogni singolo tentacolo del polpo è dotata di centinaia di cellule sensoriali. A sua volta, ogni tentacolo è dotato di un proprio sistema nervoso indipendente che, individualmente, riceve, interpreta e mette in atto i segnali provenienti dal sistema nervoso centrale dell'animale. Simmetricamente, il cervello del polpo (rappresentante solo due quinti del sistema nervoso complessivo) riceve segnali di stimolo e informazioni da ogni singolo tentacolo, pur non avendone controllo diretto. I cefalopodi sono meravigliose architetture neurali, un vero e proprio capolavoro di complessità *bottom-up* (dal basso verso l'alto, dalle parti all'intero, senza per questo formare una totalità)²⁵.

Come il polpo che ha salvato da una vita di prigionia, Nawashi, il/la nostro/a cyborg, è un essere composito e multi-focale. Tale moltiplicazione prospettica, d'altra parte, non dà luogo a una percezione che potremmo definire complessiva, o centralizzata, ma a una serie di rapporti di complicazione, paragonabile all'andamento di un'orchestra: ciascuno è per sé e, tuttavia, per il momento, ha deciso di collaborare o di improvvisare²⁶. Ogni oggetto

24 Si tratta, nello specifico, di un proclama sottoscritto da numerosi scienziati, appartenenti a campi differenti: «Cause of Cambrian Explosion: Terrestrial or Cosmic?», in *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, vol. 136, agosto, Elsevier, Amsterdam 2018.

25 Cfr. Peter Godfrey-Smith, «The Mind of an Octopus: Eight Smart Limbs plus a Big Brain add up to a Weird and Wondrous Kind of Intelligence», in *Scientific American*, 1 gennaio 2017. Per approfondimenti sull'etologia, sulla neurologia e sulla genetica dei cefalopodi, cfr. Noa Liscovitch-Brauer *et al.*, «Trade-Off Between Transcriptome Plasticity and Genome Evolution in Cephalopods», in *Cell*, vol. 169, n. 2, 6 aprile 2017, pp. 191-202; Chenelle de Beer e Warren M. Potts, «Behavioural Observations of the Common Octopus *Octopus vulgaris* in Baía dos Tigres, Southern Angola», in *African Journal of Marine Science*, vol. 35, n. 4, dicembre 2013, pp. 579-583.

26 Ritengo che anche questa etica “compositiva” possa entrare a far parte del cosiddetto “pensiero tentacolare”: D. J. Haraway, «Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene», in *E-Flux* #75, settembre 2016.

tecnico (ogni tentacolo) dà luogo a un'anima – a qualcosa di attivo e produttivo, qualcosa con il quale siamo costretti a relazionarci, piuttosto che limitarci a usare o a subire unilateralmente. L'individuazione e il divenire degli oggetti tecnici, strappati all'egemonia, ai principi di omologazione, efficienza e obsolescenza dell'attuale sistema produttivo si tramutano in una miriade di micro-singularità. Anziché confluire nella grande Singolarità²⁷, nella mente-alveare del cyborg-capitale, reti e individui si sottraggono all'imposizione strumentale, ritrovando la propria libertà – ciascuna lungo il proprio *phylum*, attraverso la propria originale e imprevedibile serie di incidenti e micro-catastrofi. L'essenza di un oggetto qualsiasi non corrisponde a un insieme di proprietà fondamentali (ossia intrinsecamente correlate all'esistenza stessa dell'oggetto) né a una mera “potenza di esistere” (ossia alla pura capacità di permanere all'esistenza senza svanire nel nulla). La reale sostanza dell'oggetto sta nell'indeterminazione con la quale può troncare relazioni e crearne di nuove – nella sua infondatezza e nella sua imperscrutabile agentività.

In virtù di tale indeterminazione, la fine della strumentalità potrebbe essere definita più come un esercizio spirituale che come un'“illuminazione” istantanea. Si tratta di recuperare un'antica affinità con le “cose”, di cominciare a farvi amicizia e ricominciare a prendersene cura. La “*kinship*”, la parentela²⁸, non lega tra loro solo gli esseri viventi ma anche i viventi e gli oggetti tecnologici (la vecchia boa incrostata di molluschi, l'orologio del mio trisavolo, il *karaoke* e il suo microfono incompatibile con qualunque altro sistema audio).

Siamo alleati sull'orlo di un abisso, quello dell'Antropocene. Siamo giunti fin qui impiegando gli oggetti tecnologici come strumenti per dominare il pianeta e manipolare l'ambiente, guidati dal progetto umanista: fare Mondo – unificare e concludere il sistema della conoscenza, sottomettere la natura al calcolo e alla pianificazione, rendere l'universo privo di incidenti. Tuttavia, non è più possibile costruire teorie della totalità, e lo sarà sempre meno in futuro. Il Mondo cade a pezzi. Come ammonisce Haraway, il paradigma compositivo – con le sue corrispondenti logiche dell'ignoto e dell'inaspettato, dell'invenzione e della scoperta – richiede un pensiero delle parti e dell'intero, un'insurrezione tanto delle cose quanto dei viventi: una nuova alleanza o, meglio, la riconferma di un'antica alleanza.

27 Con un ovvio riferimento al concetto di “singularity”, coniato da Ray Kurzweil ne *La singolarità è vicina*, trad. it. di V.B. Sala, Apogeo, Milano 2008.

28 Concetto chiave in una delle più recenti opere di Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016.