



IMAGES OF HUMANKIND

Editor In Chief

Pier Luca Marzo

Milena Meo

Coordinator

Antonio Tramontana

Editorial Board

Vania Baldi

Fabio D'Andrea

Mariavita Cambria

Valentina Grassi

Giovanni La Fauci

Ivana Parisi

Neil Turnbull

Scientific Committee

Sabah Abouessalam (Institut National d'Aménagement et d'Urbanisme), **Alfonso Amendola** (Università degli Studi di Salerno), **Luisa Bonesio** (Università di Pavia), **Sergio Brancato** (Università degli Studi di Napoli "Federico II"), **Fulvio Carmagnola** (Università di Milano - Bicocca), **Antonella Cammarota** (Università di Messina), **Vanni Codeluppi** (Università di Modena e Reggio Emilia), **Stefano Cristante** (Università del Salento), **Ubaldo Fadini** (Università di Firenze), **Kenneth Frampton** (Graduate School of Architecture, Planning and Preservation at Columbia University), **Bruno Gullì** (Long Island University of New York), **Paolo Jedlowski** (Università della Calabria), **Serge Latouche** (Université Paris-Sud), **Michel Maffesoli** (Université Paris V), **Ingo Meyer** (Bielefeld University), **Carlo Mongardini** (Università di Roma "La Sapienza"), **Edgar Morin** (Centre National de la Recherche Scientifique), **Maria Giovanna Musso** (Università di Roma "La Sapienza"), **Francesco Parisi** (Università di Messina), **Tonino Perna** (Università di Messina), **Mario Perniola** † (Università di Roma Tor Vergata), **Andrea Pinotti** (Università di Milano), **Luigi Prestinenza Puglisi** (Università di Roma La Sapienza), **Caterina Resta** (Università di Messina), **Ambrogio Santambrogio** (Università di Perugia), **Antonio Scurati** (Libera Università di Lingue e Comunicazione), **Domenico Secondulfo** (Università di Verona), **Patrick Tacussel** (Université Paul-Valéry, Montpellier III), **Dario Tomasello** (Università di Messina), **Gabriella Turnaturi** (Università di Bologna), **Jean Jacques Wunenburger** (Università Jean Moulin Lyon).

Referee 2017

Felice Addeo, Olimpia Affuso, Alfonso Amendola, Donatella Barazzetti, Davide Bennato, Sergio Brancato, Lorenzo Casini, Marica Catone, Antonella, Alessia Cervini, Valentina Cremonesini, Paolo De Nardis, Vincenzo Del Gaudio, Simone Di Blasi, Lorenzo Di Paola, Irene Falconieri, Manolo Farci, Adolfo Fattori, Valentina Fedele, Margherita Geniale, Fabio La Rocca, Mirko Lino, Ingo Meyer, Luca Mori, Francesco Muollo, Mariagiovanna Musso, Sebastiano Nucera, Ercole Giap Parini, Francesco Parisi, Marcantonio Pini, Francesco Pirone, Marco Rossano, Alessandra Santoro, Nicola Sbeti, Marialicia Schepis, Vincenzo Susca, Federico Tarquini, Mario Tirino, Dario Tomasello, Elena Trapanese, Alessia Tuselli, Tito Vagni, Deborah Viviani, Lorenzo Viviani, Pier Paolo Zampieri.



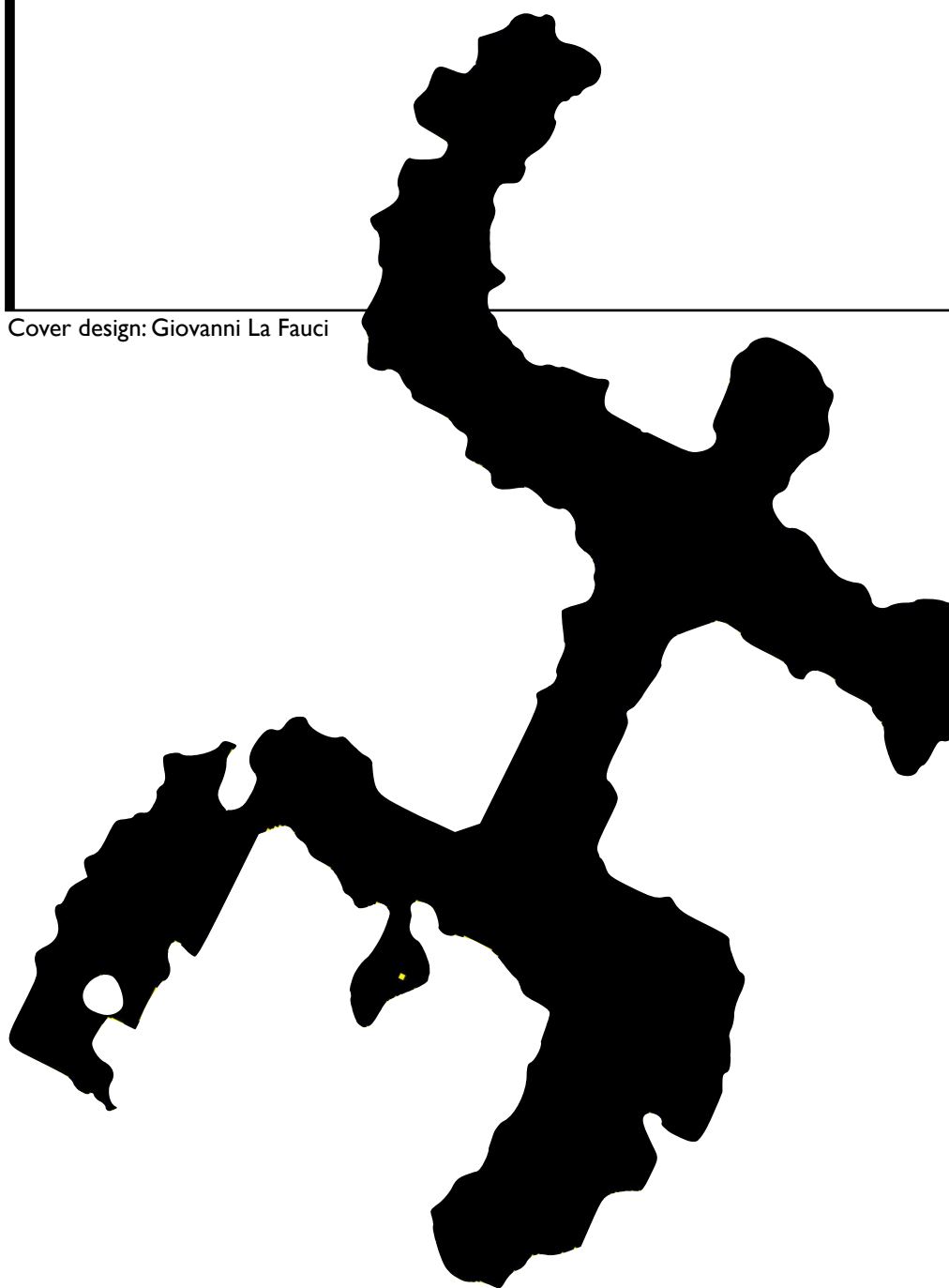


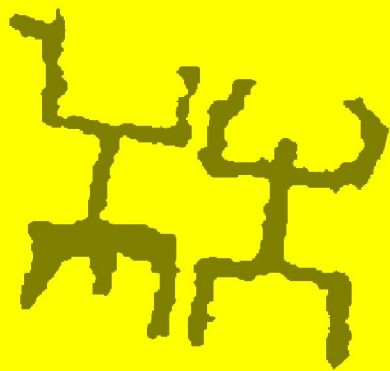
Number 12 - Year VII / December 2018

Images of Humankind

Editors: Valentina Grassi / Pier Luca Marzo

Cover design: Giovanni La Fauci







index

7

Editorial Board



Topic

Isabella Corvino
Fabio D'Andrea

9

Essere umani nel XXI secolo

Agathe François

25

The figuration of post-human bodies: a processual experiment with imaginaries

Antonio Camorrino

39

La notte dell'umanesimo. L'immagine dell'uomo nella società contemporanea

Emanuela Susca

63

Una struggente nostalgia dell'intero. La tentazione dell'androgino come ricomposizione dell'umano

Adolfo Fattori

79

Zodiaco (o bestiario?) del Terzo millennio. Crepuscolo del moderno – aurora del neoterico

Chris Campanioni

102

Fixing Being with Likeness: Facial Recognition as the Stage for Global Performance

Marianne Celka

124

Glory to new mankind: transferts du sujet de l'humanisme



Focus

Mariavita Cambria

143

Glossari per i riflessi di *Black Mirror*

Vincenzo Del Gaudio

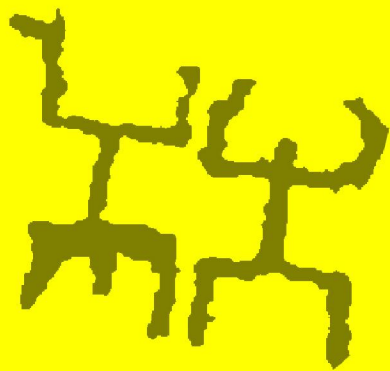
150

Davvero può esistere un nuovo spirito scientifico?

Mario Tirino

158

Il visibile e l'immaginabile: cultura visuale, media e immaginario





Editorial Board

La tensione immaginativa dell'uomo si è da sempre orientata alla conquista, innanzitutto, d'immagini in grado di rappresentarlo, di cartografare il territorio indefinito della sua natura e della sua essenza. Attraverso queste cartografie immaginative, egli ha cercato quei percorsi grazie ai quali raggiungere se stesso, senza riuscirci mai pienamente. La domanda esistenziale 'chi sono?' ha ciclicamente palesato come la mappa non sia il territorio. Eppure, questa erranza identitaria è ciò che ha trasfigurato l'uomo attraverso un vero e proprio *pluriverso* di immagini proiettate dalle visioni del mondo (*Weltanschauungen*) socialmente e storicamente determinate.

La nostra tradizione di pensiero ha indotto una significativa variazione nell'ecosistema delle immagini dell'uomo. A partire dalla Modernità, la vita delle immagini dell'uomo ha cominciato a secolarizzarsi, a geometrizzarsi secondo quel piano prospettico apparso fin dall'umanesimo. Le forme estetiche dell'evo moderno, infatti, non fanno che esprimere immagini di uomini e donne organizzate secondo un punto di fuga teleologico e non più teologico: dall'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo comincia a essere fatto a immagine e somiglianza della sua volontà di potenza. L'immagine creaturale dell'uomo lascia così il passo a una compresenza in lui di creatore e opera, di *homo creator* e *homo materia* lungo una prospettiva tutta da indagare.

Muovendosi in questa costellazione di senso, l'obiettivo del numero di Im@go è stato quello di comprendere, attraverso approcci transdisciplinari, parte degli immaginari sociali che nella contemporaneità mediano la relazione tra *homo creator* e *homo materia*. In questa chiave, l'immaginario dell'uomo-macchina si inserisce sulla scia della disperata ricerca dell'immortalità, a fronte della moderna e riduttiva dicotomia tra *res extensa* e *res cogitans* (Corvino, D'Andrea: 9-24), mentre transumanesimo e postumanesimo si palesano nella loro essenza ideologica, salvo poi dar spazio a *residue* sperimentazioni non più solo individualistiche (François: 25-38). Le grandi narrazioni, come quella *green* dell'*homo naturalis* e quella digitale dell'*homo data*, si accostano a un imprevisto e dilagante ritorno della premoderna pervasività del sacro, dando vita alla costellazione immaginaria dell'*homo neo-religiosus* (Camorrino: 39-62). In una prospettiva di genere, la nuova era annuncia l'attualità dell'*androgino*, che tra velocità, ibridazione e liquidità si dimostra in perfetta sintonia con lo spirito del tempo (Susca: 63-78); mentre, in una prospettiva istituzionale, lo "sbriciolamento" della realtà e soprattutto delle categorie di senso che sono servite per conoscerla spianano la strada all'affermarsi dell'*homo neotericus*: spaventato e fragile, lascia la sua individualizzazione collassare su se stessa (Fattori: 79-101). Infine, la tensione verso il conferimento al *doppio digitale* di volto e personalità, corpo ed essenza, sembra essere il tratto distintivo delle nuove performance globali (Campanioni: 102-123), mentre l'esaurimento dell'umanesimo moderno trova due punti di fuga diversi ma complementari: il divenire-oggetto e il divenire-animale, che si mostrano come il tentativo dell'umano di perdurare assorbendo in sé proprio il suo secolare nemico, il non-umano (Celka: 124-141).

Valentina Grassi
Pier Luca Marzo

Topic



Essere umani nel XXI secolo

Authors Isabella Corvino

isabella.corvino@unitus.it

Dipartimento DEIM | Università della Tuscia

Fabio D'Andrea

fabio.dandrea@unipg.it

Dipartimento FISSUF | Università degli Studi di Perugia

Abstract *Being Human in the XXI Century.* This essay is about the image of the Human in the XXI century. A Human that aims, in the dreams/projects of contemporary elites, at transcending itself, thus becoming purer and being absolved from some flaws/sins with which it could never come to terms. It would then be free of any limit, thanks only to its mechanical-mathematical intelligence. If this should come to pass, however, something must be left behind. Until a few years ago, it seemed that renouncing the flesh and its tangle of passions, weaknesses and emotions would be enough. Now, just as Baudrillard had foreseen, it seems that there will be no need even of the limpid intellectual talents that have been carefully selected throughout recent centuries. They abandoned their carriers to move to more fitting environments: the long chain of separations and reductions led to the predominance of only one component of the human intelligence, which got objectified in the information technologies and needs now neither parents nor servants.

Keywords Artificialism | Humanity | Imaginary | Limit | Paradigm





1. Inadeguati a sopravvivere*

Per gran parte della sua storia l'essere umano si è interrogato su se stesso, affascinato e spaventato dal caleidoscopio di emozioni e comportamenti che osservava negli altri e nel suo intimo: stati d'animo, convinzioni, atteggiamenti capaci di sfumare nel loro opposto o di svanire in un batter d'occhio, di subire metamorfosi imprevedibili e di cedere il passo a configurazioni nuove di zecca. Le arti e il pensiero si sono alimentate senza sosta a questa fonte di stupore e di energia, alla nota dolente della caducità come allo squillo di tromba dell'ingegno. Eppure oggi, all'alba del XXI secolo, la questione sembra esser finita su uno scaffale in soffitta insieme a molte altre cose che una particolare visione del mondo ha proclamato obsolete, catalizzatori silenziosi della nostalgia che pervade il tempo (Borgna, 2018; Prete, 2018) e dell'angoscia che lo segna e lo inclina.

Non occorre più porsi il problema perché, semplicemente, è l'essere umano in sé ad essere obsoleto, superato in competenze e performance dalle creazioni tecnologiche di cui è tuttavia l'autore, che gli impongono la necessità di un autosuperamento, di un'integrazione sempre più spinta in un mondo nuovo nel quale – così com'è – non ha alcuna possibilità di competere e forse neanche di sopravvivere. Per quanto nel senso comune, largamente influenzato dalla *Weltanschauung* già menzionata, tutto questo venga accettato come ovvio, con maggiore o minore rassegnazione (Harari, 2017), le nuove dinamiche comunicative e la deriva paradigmatica all'interno della quale stanno raccogliendo tanto successo suscitano più di un dubbio sulla fondatezza dell'assunto. Sembra sfuggire, in particolare, la peculiare circostanza per cui la generatività intellettuale che ha portato a *big data* e algoritmi – fiore all'occhiello della saga della Modernità – si rivela d'un tratto inadatta a gestire e perfino a comprendere i risultati della sua opera, che le sarebbe sfuggita di mano come l'esercito di scope a Topolino apprendista stregone.

Ci sono vari modi di leggere questa insufficienza che segna l'essere umano in generale, che si trova ad esser stato pesato sulle bilance e trovato mancante – non dal Signore, come il Baldassar biblico, ma da se stesso. Una prima interpretazione potrebbe invocare una sorta di smarrimento, di ricaduta dall'inflazione di *hybris* divinizzante che è caratteristica riconosciuta del Moderno: un momento di esaurimento presto superato, dal quale ci si rialzerà più forti e capaci di prima. L'obsolescenza umana sarebbe così un errore di prospettiva e di giudizio. Si potrebbe altrimenti aderire alla prospettiva diffusa e darle ragione. Questo però porterebbe a qualche scomoda contraddizione: è legittimo infatti dubitare di un creatore incapace di prevedere le conseguenze delle sue invenzioni, tanto da restarne vittima con esiti tanto drastici da comportare il suo stesso superamento. Ciò aprirebbe a incertezze sia sullo status delle invenzioni che sul futuro che esse sarebbero in grado di promettere: il modo in cui la

* Isabella Corvino è autrice del paragrafo 2, Fabio D'Andrea dei paragrafi 1 e 3.



debolezza di giudizio che ha portato fin qui diviene affidabile nella valutazione di questi aspetti è a dir poco enigmatico. È piuttosto un salto nel buio o un atto di fede.

Non a caso Breton, nel suo lavoro sulle origini di Internet (2001), mette in luce una dimensione non razionale, di salvezza, in grado di spiegare la diffusione incontrastata del racconto dell'inadeguatezza umana. Il "culto di Internet", come lo definisce, ha come punto di partenza

la condivisione di una *visione* comune, che si è affinata e sviluppata progressivamente negli ambienti delle nuove tecnologie e oltre. Questa visione – nel significato pieno del termine – è quella di un mondo ideale che nella sua interezza è forma, comportamento, informazione, messaggio, comunicazione; un mondo fatto di elementi sempre in movimento, in scambio, in interazione. [...] In un mondo di questo genere, tutto [...] è "fiamma e vortice", come diceva Norbert Wiener, fondatore della cibernetica, anziché vile materia; spirito anziché corpo (Breton, 2001: 10).

Del problema del dualismo cartesiano delle *res*, formulazione ancora influente di una prospettiva che informa la cultura occidentale dai suoi albori, ci si è occupati in lavori cui si rinvia per una trattazione più esaustiva (D'Andrea, 2005; 2017). In questa sede è però impossibile non farvi cenno perché in esso affondano le radici immaginali dell'atteggiamento di cui ci si occupa: il discorso sul post-umano, in altri termini, ottiene fiducia e supporto perché viene a confermare un sospetto informale, engrammato nella cultura, sulla mancanza essenziale dell'essere umano, sul suo essere fallato *ab initio*. L'esplorazione del limite paradossale che rende l'uomo ciò che è sarà quindi una delle tappe di questo percorso, nelle diverse figure che ne disegnano la costellazione: dalla materia vivente che imprigiona l'anima e porta in sé decadenza e morte alla *hybris* del pensiero che se ne immagina affrancabile.

A questa immaginazione consolatoria e alle sue impegnative ramificazioni è dedicata l'altra tappa del cammino. L'essere umano, in Occidente, risponde all'insufficienza essenziale con la tecnica, il dono di Prometeo che lo assiste lungo i secoli con strumenti che ne potenziano le capacità e ne alleviano le debolezze. Tuttavia, dopo l'alleanza con la scienza e la comparsa delle macchine il discorso cambia e la *hybris* già menzionata inizia a sognare il riscatto e il trionfo attraverso la tecnologia. L'uomo non immagina più la macchina, ma *si immagina macchina* e l'immaginario artificialista che ne scaturisce ha conseguenze significative su ogni registro della sua vita, dal quotidiano all'astrazione scientifica. È questo il motivo per cui non è possibile, a nostro parere, parlare di immagine dell'uomo oggi senza un confronto serrato con questa dimensione e le torsioni che sta imponendo all'autorappresentazione soggettiva.

2. Turpissima bestia

La lotta per la conoscenza che ha contraddistinto la storia degli esseri umani è stata inizialmente un atto necessario dettato dal bisogno di diminuire e gestire la paura



dell'ignoto, un continuo spostare il limite un po' più in là che creava una zona di comfort all'interno della quale il mondo diventava prevedibile, sicuro, familiare. Scienza, tecnica, le arti del fare e dell'indagare portavano in sé la speranza che i limiti si potessero eliminare, bastava scomporre la vita per comprenderne i principi, per conoscere e dominare l'atto del creare e avere la possibilità di vivere senza più confini a frustrare la volontà di potenza. La fede nella conoscenza è stata coltivata per secoli, anche se con problematiche contraddizioni quando le scoperte minavano le certezze sulle quali riposavano ordinamenti e cosmogonie, come nel caso del processo a Galileo Galilei per aver sostenuto la teoria copernicana eliocentrica contro la teoria geocentrica della chiesa cattolica.

La promessa di un progresso illimitato, ovvero il dominio sulla natura, l'abbondanza, l'infinito crescere di beni e consumi insieme alla felicità e alla libertà di esaudire ogni desiderio ci ha accompagnati per secoli, è durata fin verso gli anni Cinquanta quando Albert Schweitzer nel suo discorso al ricevere il Premio Nobel per la Pace esortò il mondo a

osare di guardare in faccia la realtà. L'uomo è divenuto un superuomo ma il superuomo col suo sovrumano potere non è pervenuto al livello di una sovrumana razionalità. Più il suo potere cresce, e più egli diventa anzi un pover'uomo. Le nostre coscienze non possono non essere scosse dalla constatazione che più cresciamo e diventiamo superuomini, e più siamo disumani.

La tensione verso l'ignoto, il voler affrontare la vita e forse anche l'eternità con mezzi ultra-umani, se da una parte dava potere, dall'altra toglieva umanità. Il singolo non era forte perché parte di un gruppo coeso e compatto che metteva a sua disposizione, quando necessario, la forza collettiva, anzi, egli se ne distaccava sempre più per concentrarsi su se stesso, perché gli altri diventavano un inutile fardello, "approdando alla convinzione che esistere soltanto per se stessi significasse essere maggiormente se stessi [...] e io sono tanto più quanto più ho" (Fromm, 2001: 15-16). Il bene comune, il senso del legame, il *religere* viene a mancare, occuparsi degli altri è una perdita di tempo imperdonabile per il super-uomo che seppur riesce ad aumentare i suoi poteri, non riesce ad aumentare proporzionalmente il suo tempo mortale.

La morte è e resta l'unico limite della condizione umana: Baudrillard afferma che "oggi essere morti non è normale [...] è un'anomalia impensabile, dinanzi alla quale tutte le altre sembrano inoffensive. La morte è una delinquenza, una devianza incurabile" (1970: 31). A poco serve continuare ad allungare la durata delle fasce d'età comunemente concordate, così da poter sostenere di essere giovani fino ai 30 o ai 40 anni. Il segreto dell'immortalità, il Santo Graal, rimane sconosciuto e anche in letteratura solo creature mostruose e demoniache hanno il potere di attraversare il tempo per perseguitare gli umani. Solo con la fine dell'Ottocento si incontrano i primi vampiri, ex umani vivi in eterno fino al momento in cui non vengono colpiti da armi particolari, e quindi, tutto sommato mortali anche loro.



Il Faust, opera goethiana ispirata a una leggenda popolare circa un'oscura figura di mago vissuto nella Germania del Cinquecento, incarna a perfezione l'immagine dell'uomo in lotta con il limite, con caratteristiche diaboliche tanto accentuate che Melantone lo chiama "*turpissima bestia et cloaca multorum diabolorum*". Nelle prime versioni Faust stringe un patto col diavolo per conoscere i segreti della natura, mostrando, secondo una lettura luterana, una superbia tale da voler oltrepassare i limiti imposti da Dio. La sua natura umana cambia in seguito al patto e Margherita pagherà con la virtù e con la vita l'incontro con Faust. La storia ebbe molta fortuna, motivo per cui ne esistono molte versioni, fino alla più famosa, quella di Goethe, che – figlio della sua epoca – ne cambia il finale interpretando lo *Zeitgeist*: anche il Faust di Goethe avrebbe dovuto essere dannato, ma dopo un lungo lavoro di revisione durato anni questa figura cambia e si arricchisce di significati. È un uomo che mostra la sua interiorità e il suo avvilitamento per aver dedicato l'intera vita a una scienza vuota che non gli ha concesso di raggiungere la Conoscenza; la sua fede vacilla e stringe il patto col diavolo che otterrà la sua anima se arriverà ad appagare il suo godimento anche solo per un attimo e gli concederà Conoscenza, potere e gioventù. Il Desiderio anima questa storia e la Conoscenza è il super potere più ambito, lo *Streben* illimitato travolge l'uomo che vuole mettersi sullo stesso piano del divino. L'amore potrebbe salvare Faust, ma Margherita rifiuta l'aiuto offerto da chi l'ha rovinata, ben conscia di dover pagare con un grande sacrificio per i suoi peccati. Perdere Margherita non ferma Faust che, con il suo allievo Wagner, riesce a produrre in laboratorio *Homunculus*, l'uomo artificiale in provetta, costituito solo da cervello e spirito. Esso vede tutto, ma è incompleto poiché non ama e non ha consistenza fisica, ragion per cui si mette in viaggio con Faust e Mefistofele e per il suo desiderio di diventare "natura" si dissolve nel mare per poi assurgere a nuova vita nell'unità del Tutto. Ogni progetto ambizioso del protagonista che coinvolge la vita di altri porta danno e morte e questo addolora Faust che vecchio e morente, ma sempre animato dal desiderio, scambia i colpi delle pale degli animali che gli scavano la fossa per quelli degli operai che lavorano al suo progetto e confessa di godere l'attimo della massima felicità. A questo punto la sua anima dovrebbe essere persa, ma anche grazie all'intercessione di Margherita egli è salvo e gli Angeli cantano: "Colui che sempre si è nella ricerca affaticato, noi lo possiamo redimere!". Ciò che traspare dalla lettura di questo testo è che i tempi sono cambiati, desiderare oltre ogni misura e commettere atti scellerati che portano alla morte degli innocenti è in fondo comprensibile e perdonabile. Confrontarsi con il limite è necessario per far nascere un Uomo Nuovo, sarà una lotta ardua che implicherà grandi e necessari sacrifici.

I desideri si sono in seguito sempre più legati al corpo in chiave strumentale e in maniera diversa alla conoscenza, in quanto le scoperte che si andavano facendo diventavano materia per esperti, inconoscibile nei suoi processi e nella meccanica in maniera dettagliata perfino da chi ne fa uso, si pensi a un arto meccanico o una valvola cardiaca. Il desiderio è di "incorporare il potere" e vivere oltre il limite il più a lungo possibile:



Il corpo, luogo dei segni, delle norme e dei divieti; luogo d'interesse delle scienze umane, poiché è nel sistema sociale, composto da segni e simboli, che è possibile decifrare il complesso legame tra il corpo e la società [...] non è solo strumento (avere un corpo), ma è identificazione (essere corpo). Attraverso il nostro essere corporei instauriamo quelle relazioni con il mondo e con gli altri che ci qualificano come persona. Con il corpo comunichiamo, attribuiamo la direzione qualitativa al nostro essere nel mondo e al nostro essere con gli altri (Fornari, 2008: 17-18).

Identificandosi con il corpo è però inevitabile incorrere nella maledizione che segue all'identificarsi con la massima rappresentazione della limitazione umana già espressa dalla cultura greca, che contrapponeva il corpo umano stesso, in cui sono impressi i segni dell'incompiutezza, a quelli degli dei. L'infinita fragilità e la brevità della vita facevano sì che gli umani divenissero un trastullo per gli dei che in rarissime occasioni ammettevano tra le loro schiere uno di loro che si distingueva per particolari qualità, per lo più fisiche.

Migliorare il corpo è allora l'obiettivo della ricerca. Questa è stata prodiga di doni e ha provocato grande ottimismo rispetto al raggiungimento dei risultati sperati, anche se ci si continuava a scontrare con la consapevolezza che alcuni limiti fossero ardui o addirittura impossibili da superare. La necessità di avere strumenti e tecnologia per superare il limite diventa parte del percorso di liberazione dell'essere dalla sua condizione di vulnerabilità. Il corpo è il campo di questa battaglia, l'identità umana diventa ibrida, si va contaminando con quella meccanica; cibernetica e programmazione informatica invece di eliminare i limiti li riaffermano controfattualmente con forza: nulla è mai abbastanza, tutto dev'essere fortificato e ridisegnato, è necessario cambiare l'immagine dell'uomo e conseguentemente il suo ruolo e rapporto con la natura. Il massimalismo dell'approccio ha fatto sì che invece di supportare i soggetti a trovare nuove soluzioni, si appiattisca il pensiero, lo si renda schiavo della tecnologia senza la quale si è persi. A questo punto la possibilità di migliorare non si lega alla volontà di realizzare il bene e crescere, come nella tradizione del *Bildungsroman*, dipende piuttosto dalla disponibilità economica e dallo status della persona.

Immaginarsi macchina fa sì che azioni non lineari o razionali, o azioni semplicemente troppo complesse per essere valutate positivamente secondo schemi meccanici massimalisti, siano considerate un errore. Il corpo, questa *boîte à malice*, il vaso di Pandora contenente istinti e desideri che non conoscono linearità né razionalità, travalica ogni limite per realizzare la volontà di potenza. La contraddittorialità dell'essere non trova spazio, occorrono ambientazioni semplici da comprendere che non hanno nulla a che vedere con la vita. La radice dell'essere umano, la forza vitale che l'ha spinto a cercare domande, proviene dalla paura e dal bisogno di racchiudere un mondo troppo grande e complesso in una sfera dotata di senso che in assenza di contraddittorialità non è possibile che esista. Tentando di creare un ordine in questa confusione, un razionalismo astratto e cieco ha fatto sì che le norme sociali imponessero sempre nuovi limiti alla libertà che si cerca di guadagnare con ogni



nuova scoperta. Più si ampliano gli orizzonti e aumentano le possibilità di vita, maggiore diventa il bisogno di prevedere, protocollare ogni atto per creare distanza tra il sé e gli altri, tra il sé e il contesto, tra il sé e gli atti determinati da esso stesso. Emerge la Paura che istintivamente ci prende davanti alla mancanza di limiti. Ci si chiede a questo punto che senso abbia la narrativa che vuole esaltare la vita al di là di ogni limite in un contesto come questo e come si gestiscano le relazioni sociali in questo “disagio della civiltà” (Freud, 2010).

In *La pelle e la traccia. Le ferite del sé* (2016), David Le Breton articola un ragionamento sul corpo e sul rapporto che gli umani hanno con il corpo che a mio avviso è valido anche per la meccanizzazione del corpo; l'opera si prefigge di indagare non la dissimulata volontà di morire, ma quella di vivere, il “riuscire a vivere spogliandosi di quella morte che si incolla alla pelle” (ivi: 9). Il corpo è vittima del tempo, ma porta anche i segni e le tracce del suo vivere sociale, ciò che si cerca di celare appare evidente, diventa sempre più necessario riprendere il controllo sul proprio corpo, poter decidere cosa mostrare agli altri di sé:

L'individuo dà il via a uno scambio simbolico con la morte, [...] cerca in realtà di ridefinire se stesso. Il sacrificio di una parte di sé lo strappa al quotidiano, e in particolare alla routine della sua sofferenza, sacrificio, da *sacra facere*, ovvero rendere sacro è una consacrazione di se stessi. [...] Modificando se stesso, dà per scontato di riuscire a modificare l'ordine delle cose – la confusa trama dei rapporti di cui fa parte, ma dai quali non riesce a trarre né a sentire il riconoscimento tanto atteso (ivi: 151-153).

Il corpo desidera riconoscimento più di ogni altra cosa, ma solo della parte migliore di sé, prescindendo dai limiti. L'immagine fondata sugli attuali modelli di successo personale è fissa e immutabile, eterna giovinezza, vitalità che il tempo invece logora rinnovando l'umano accanimento verso il corpo che tradisce le aspettative di un desiderio impossibile.

La *turpissima bestia* si svela quando l'umano si confronta con il limite, che sia esso la mancanza di Conoscenza, il limite fisico o biologico; eppure, come afferma Pacelli (2013), non c'è controllo senza limiti, la modernità ha segnato uno stato di cose per cui bisogna inevitabilmente concentrarsi sul “rapporto fra l'umano e le culture che nel tempo hanno favorito diverse possibilità di intervenire nell'ambiente e modificarlo, e le conseguenze dell'assenza del limite sulle capacità critiche degli individui e su ciò che essi inseguono come progresso” (ivi: 45).

La potenza nella realtà – come già descritto con largo anticipo in letteratura – modifica la sostanza e il senso dell'essere umano, che perde le sue caratteristiche perché espunge da sé quelle più complesse, contraddittoriali, per il solo desiderio di essere macchina, di essere razionale ed esatto. Dall'essere macchina non si ricava che un massivo impoverimento dell'Essere: non più animale adattabile e quindi capace di trovare soluzioni creative anche nei contesti più inospitali, diventa l'incarnazione del limite che può superare la sua condizione solo a patto di acquistare o usufruire dei mezzi tecnologici disponibili, sostituendo la Natura con l'Artefatto.



Una possibilità di superare il limite potrebbe essere il riscoprire la relazione con gli altri, la creazione di un singolare plurale che porta in sé il vero cambiamento:

Essere singolare plurale significa: l'essenza dell'essere è, ed è soltanto, una co-essenza; ma co-essenza o l'essere-con-l'essere-in-tanti-con designa a sua volta l'essenza del co-, o ancora meglio il co- (il cum) stesso in posizione o in guisa di essenza [...] Dunque: non prima l'essere dell'essente e poi l'essere stesso come essente l'uno-con-l'altro, ma l'essente – ogni essente – determinato nel suo stesso essere come essente l'uno-con-l'altro. Singolare plurale: cosicché la singolarità di ciascuno è indissociabile dal suo essere-con-in-tanti (Nancy, 2001: 47).

Il potersi concepire non come soggetti incomunicabili, ma in relazione con l'altro fino a forgiare una co-essenza è fondamentale perché la società abbia senso, perché si rompa il paradigma della centralità dell'identità al singolare che si fa sempre più spazio conflittuale e oppositivo.

Il conflitto e l'opposizione, si badi bene, non si scatenano esclusivamente verso l'Altro, ma anche verso se stessi; l'amore mantiene la sua natura tirannica come ci ricorda Bauer: "L'amore è una dea crudele la quale, al pari di tutte le divinità, aspira a possedere l'uomo tutto quanto e non è soddisfatta finché questi non le abbia sacrificato non soltanto la propria anima, ma anche il proprio essere fisico. Il suo culto è fatto di sofferenza, e la sua culminazione è sacrificio di sé, è suicidio". L'amore per se stessi, il cercare di migliorare il corpo, possedendo e incorporando la macchina per acquisirne i poteri e identificandosi pienamente con essa, porta all'auto-distruzione e alla disumanizzazione, quando si perda di vista il limite.

Quanto detto sinora mostra con forza che l'immagine dell'uomo non è mai stata oggetto fisso e immutabile, la ricerca di un continuo "miglioramento" è affannosa e confusa. Modificare l'immagine causa un cambiamento di senso dell'uomo e del significato della vita e come spesso accade nei momenti di rivoluzione mancano le parole giuste per definire e comprendere i mutamenti e dal nuovo caos possono scaturire questioni e prospettive impreviste:

Alla fine il confine tra essere naturale e artificiale sarà così labile da sparire [...], dobbiamo capire meglio cosa significhi essere vivi e non escludo che avremo bisogno di una nuova definizione di vita che includa le forme meccaniche più evolute. In effetti non sembra esserci una definizione universalmente accettata che catturi l'esistenza della vita, quanto una serie di definizioni comuni che includono diversi criteri (Perkowitz cit. in D'Andrea 2005: 50).

3. Perdersi nella macchina

Recentemente il ritratto di "Edmond de Belamy de la Famille de Belamy" è stato battuto all'asta da Christie's per 423mila dollari, 43 volte la base d'asta. Non ci sarebbe motivo di menzionare la cosa se non fosse che si tratta del primo dipinto realizzato da un'AI (intelligenza artificiale) e che il suo valore è fondato esclusivamente su questo, data l'insignificanza estetica dell'opera. Se l'avesse realizzata un essere umano, sarebbe



stato cortesemente invitato a cambiare mestiere, mentre il fatto che derivi da un algoritmo¹ lo rende tanto desiderabile da valere più di opere di Warhol e Lichtenstein vendute nella stessa occasione. C'è probabilmente un movente economico alla base di questo exploit, che si fonda ironicamente su un fantasma dell'aura immaginata da Benjamin (2011) a soffondere le antiche opere d'arte: il fascino del primo di una serie, dovuto alla sua unicità e incommensurabilità, renderà questo oggetto di grande valore agli occhi di collezionisti e mercanti.

Parte dell'appel del ritratto di Edmond de Belamy è però dovuto anche ad altro: al fascino magico della traduzione di sequenze numeriche astratte in materia, all'esoterismo della programmazione come chiave di trasmutazione della realtà, alla sensazione che in essa si distilli quanto di più umano sia dato incontrare nel mondo. È questo l'aspetto che più di tutti rileva ai fini di questo scritto, la spinta immaginale a interpretare l'umano in termini matematico-procedurali ancor più che meccanici:

A questo stadio dell'evoluzione, molti aspetti della formazione di organismi naturali e della comunicazione dipendono da algoritmi e da codici, come del resto molti aspetti della computazione, dell'intelligenza artificiale e della robotica nel loro complesso. Questo fatto, però, ha originato l'idea radicale che gli organismi naturali non siano nient'altro che algoritmi (Damasio 2018: 230).

In accordo con la prassi riduzionista sempre più marcata nel sapere del tempo, un singolo aspetto della complessità che contraddistingue il vivente viene evidenziato e interpretato in modo totalizzante, con conseguenze più o meno ovvie delle quali è opportuno esser consapevoli. "Sostenere che gli organismi viventi sono algoritmi è a dir poco fuorviante, e a rigor di termini falso," scrive Damasio.

Gli organismi viventi, inclusi gli esseri umani, sono costruiti secondo algoritmi e li usano per far funzionare le loro macchine genetiche, ma non sono essi stessi algoritmi. Gli organismi viventi sono conseguenze dell'impiego di algoritmi e presentano proprietà che potrebbero, o meno, essere state specificate negli algoritmi che hanno presieduto alla loro costruzione. Ma più importante ancora è che gli organismi viventi sono insiemi di tessuti, organi e sistemi entro cui ogni cellula componente è un'entità vivente vulnerabile, fatta di proteine, lipidi e zuccheri. Non sono linee di codice di un linguaggio di programmazione ma materia palpabile. L'idea che gli organismi viventi siano algoritmi contribuisce a perpetuare la falsa idea che il substrato utilizzato nella costruzione di un organismo, sia esso vivente o artificiale, abbia scarsa importanza [...]. Dietro l'uso corrente del termine "algoritmo" sembra in agguato l'idea di una indipendenza dal contesto e dal substrato – anche se il termine in sé non ha (né dovrebbe avere) tali implicazioni (ivi: 230-231).

¹ Come recita Wikipedia (<https://it.wikipedia.org/wiki/Algoritmo> 27/10/2018), l'algoritmo è un procedimento che risolve un problema attraverso una sequenza di passi elementari, chiari e univoci. Il termine deriva dalla traslitterazione latina del nome di un matematico persiano del IX secolo d.C., al-Khwarizmi, circostanza che in tempi di rinnovati sovranismi e suprematismi occidentali ha un piacevole sentore d'ironia.



È piuttosto evidente quanto questa prospettiva sia debitrice alla dicotomia *res extensa/res cogitans*. È lo stesso immaginario che nutre le più recenti creazioni della narrativa fantascientifica e *cyberpunk* e che si traduce, oggi, nell'omologa coppia di opposti *hardware/software*, che la replica alla perfezione e che guida ricerche milionarie di startup impegnate in vari tentativi di digitalizzazione dell'essenza individuale, mirati all'ottenimento dell'immortalità. Anche qui l'idea pilota è che quest'essenza sia di fatto indipendente dal substrato in cui si trova imprigionata – per riprendere l'antico mito platonico dell'auriga – e che ne possa dunque esser liberata per venir poi trasferita in contenitori più adatti e resistenti. È questo ad esempio l'elemento originale del plot di uno dei romanzi più interessanti dell'ultimo periodo, *Bay City* di R. Morgan (2002), che rende il corpo la custodia temporanea di un'(id)entità residente in pile al carbonio modificato frutto di una tecnologia aliena. Non a caso il ciclo di *Altered Carbon* è stato trasformato quest'anno in serie televisiva da Netflix, a riprova del suo sostanziale accordo con le spinte immaginali alla base della visione del mondo che si sta qui descrivendo e che sembra sempre più prossima a imporsi come prospettiva globale.

Si tratta delle stesse spinte che hanno portato Cartesio all'inversione che fonda in larga misura la Modernità e discende direttamente dalla gerarchia delle *res: cogito ergo sum*, la dimostrazione della mia esistenza può trarsi senza errore solo dal fatto che io pensi. A parziale discolpa del filosofo francese, va ricordato che ai suoi tempi nessuno aveva ancora avanzato l'ipotesi di una possibile evoluzione che avrebbe lentamente reso l'uomo ciò che è oggi, frutto di un cammino plurimillenario di cui fino ad anni recenti non si poteva non andar fieri. Ed è per altri versi interessante notare come quest'orgoglio si sia rapidamente sgretolato davanti all'incalzare delle macchine, fino a rendere difficile conciliare un passato tanto lungo e avventuroso con un presente di inutilità e obsolescenza. Una considerazione priva di pregiudizi dell'evoluzione, comunque, fa nascere dubbi legittimi sulla geniale soluzione cartesiana al problema dell'essere umani (D'Andrea, 2017): già Durand ha messo in discussione la pretesa supremazia della parola e del pensiero che da essa si dispiega, sostenendo il primato cognitivo dell'immagine, argomentato sulla base dell'indiscutibile precedenza di graffiti e disegni su atti linguistici comparsi solo molto più tardi nella storia dell'uomo. Non solo, nella sua opera fondamentale *Le strutture antropologiche dell'immaginario* (2009), egli connette strettamente, sulla scorta del pensiero di Bachelard, immagine, gesto e materia, definendo così lo stesso orizzonte di senso in cui si muove, come si vedrà a breve, Damasio:

Per Bachelard gli assi delle intenzioni fondamentali dell'immaginazione sono i tragitti dei gesti principali dell'animale umano verso il suo ambiente naturale circostante, prolungato direttamente dalle istituzioni primitive tanto tecnologiche quanto sociali dell'*homo faber* [...]. L'immaginazione di un movimento richiama, dice Bachelard, l'immaginazione di una materia (Durand, 2009: 32).

Tutto questo precede il linguaggio.



Il motto cartesiano, invece,

suggerisce che il pensare, e la consapevolezza di pensare, siano i veri substrati dell'essere. E siccome sappiamo che Cartesio immaginava il pensare come un'attività affatto separata dal corpo, esso celebra la separazione della mente, la "cosa pensante", dal corpo non pensante, dotato di estensione e parti meccaniche (Damasio 2007: 337).

Ecco la radice dell'immaginario digitale che vede l'umano sotto forma di *software*, di una sequenza infinita di 0 e 1 capace di girare su *hardware* diversi, di volta in volta più potenti e conformi alle sue esigenze e ai suoi desideri. La critica di Damasio a questa visione è ancora più radicale di quella di Durand, poiché questa comunque si attesta in un'era in cui l'uomo è già molto evoluto, che si tratti di *Neandertal* o di *Sapiens*. Damasio si spinge più in là:

Assai prima dell'alba dell'umanità, gli esseri erano esseri. A un certo punto dell'evoluzione, una coscienza elementare ebbe inizio. Con essa arrivò una mente semplice; aumentando la complessità della mente, sopravvenne la possibilità di pensare e, ancora più tardi, di usare il linguaggio per comunicare e organizzare meglio il pensiero. Per noi, allora, all'inizio vi fu l'essere e solo in seguito vi fu il pensiero [...]. Noi siamo, e quindi pensiamo; e pensiamo solo nella misura in cui siamo, dal momento che il pensare è causato dalle strutture e dalle attività dell'essere (*ibid.*).

Nell'articolarsi ulteriore della ricerca del neurofisiologo portoghese emozioni e sentimenti si rivelano componenti cruciali di ciò che siamo soliti chiamare "ragione", per divenire poi radice di ciò che motiva e dirige il suo percorso. In un'ottica inclusiva, *et/et*, Damasio descrive un processo di co-implicazione costante tra sfera intellettuale ed emozionale di cui la visione razionalistica oggi prevalente non sa dar conto:

La descrizione intellettuale sembra per qualche verso carente. È come se l'intelligenza creativa si fosse materializzata senza uno sprone potente e avesse proceduto in assenza di una motivazione di fondo, oltre alla ragione pura [...]. È come se la creatività non fosse inclusa nel complesso edificio degli affetti. Ed è come se la perpetuazione e il controllo del processo d'invenzione culturale fosse stato possibile solamente con gli strumenti cognitivi, senza che il valore realmente *percepito* degli esiti, buoni o cattivi, della vita avesse voce in capitolo nel procedimento (Damasio, 2018: 26).

Il cammino dell'uomo non è completamente spiegabile senza il contributo costante di un versante dell'essere umani che la cultura occidentale, da secoli, ha espunto dai suoi calcoli e dalle sue rappresentazioni: "I sentimenti operano come *motivazioni* per affrontare un problema, e come *rilevatori* del successo o dell'insuccesso della risposta. I sentimenti, e più in generale gli affetti di ogni genere e forza, sono le presenze misconosciute al tavolo degli incontri culturali" (*ibid.*). E siccome "i sentimenti non sono una produzione indipendente del cervello, ma il risultato di un'alleanza cooperativa tra il corpo e il cervello, che interagiscono mediante molecole libere di diffondersi e vie nervose" (ivi: 22), immaginare un uomo incorporeo, fatto solo di intelligenza logica-matematica e di calcolo economico-strumentale, significa immaginare qualcuno che non esiste.



Si tratta di un esito che si inquadra senza sbavature all'interno delle dimensioni più profonde del paradigma occidentale, inteso non solamente, con Morin, come *"promozione/selezione dei concetti dominanti dell'intelligibilità [... e] determinazione delle operazioni logiche dominanti"* (2001: 23-24), ma anche come *adesione più o meno esplicita a uno dei regimi dell'immagine* descritti da Durand (2009), di modo tale che questi tre momenti possono concepirsi come aspetti diversi dello stesso gesto fondativo di una cultura. Nel quadro da essi definito, la tensione verso il superamento del limite costituito dal corpo viene precisandosi con continuità osservabile per divenire tratto caratterizzante con la svolta tecnologica e l'affermazione della configurazione individualista moderna (Dumont, 1991). L'artificialismo che ne consegue costituisce il brodo di coltura per la nascita e la diffusione della *"descrizione algoritmica della natura umana"* (Damasio, 2018: 229-236) di cui ci si occupa, ma non è sufficiente a spiegarla, in particolare nell'accelerazione che sta conoscendo negli ultimi anni.

Occorre, per questo, tornare al fascino alchemico della programmazione e alla *"visione comune"* nata negli ambienti delle nuove tecnologie, ricordata con Breton nell'introduzione. Per una cultura orientata sin dall'inizio all'astrazione e all'abbandono della materia, gli strani enti chiamati numeri² non possono che avere un'attrattiva irresistibile: essenziali alla conoscenza del mondo, sono stati a fondamento di scuole filosofiche e di elaborate dottrine esoteriche come la Cabala, nell'ambito delle quali la loro magnifica associabilità ha consentito l'incontro di dimensioni altrimenti incommensurabili e l'espressione di pensieri profondi e raffinati. A un certo punto della storia occidentale, tuttavia, il mondo matematico ha iniziato a liberarsi di questi *"orpelli"* per significare piuttosto il fondamento solido della conoscenza e lo spazio puro da tensioni politiche e passioni umane che sembra essersi oggi realizzato nel mondo virtuale. Poovey (1998) ricostruisce tale percorso, che porta alla nascita e all'affermazione incontrastata del *"fatto moderno"*, rintracciandone le radici a fine Quattrocento nelle pratiche sociali e commerciali legate all'invenzione della partita doppia. Non è questo il luogo in cui approfondire tale discorso; basti dire che, per il tramite della Royal Society e della filosofia morale scozzese del Settecento, i numeri – *"una volta mondati dalle ultime vestigia sovrannaturali"* – giungono a

rappresentare alla perfezione la peculiarità iscritta nel fatto moderno. Da una parte, come segni di (ciò che sembra o passa per) conto, i numeri paiono essere semplici descrittori di dati fenomenici, e poiché la manipolazione matematica dei numeri è governata da un insieme di regole invariabili, essi sembrano resistere alle distorsioni che molti associano alla congettura o alla teoria. Dall'altra parte, tuttavia, siccome i numeri costituiscono anche le unità di un sistema di produzione del sapere che predilige la deduzione – cioè la matematica – essi portano inevitabilmente con sé le

² La Treccani recita: «Ciascuno degli enti astratti che rappresentano insiemi di unità, ordinati in una successione infinita (*serie naturale dei n.*) nella quale ogni elemento conta un'unità in più rispetto al precedente; tali enti, fatti corrispondere ciascuno a ciascuno degli oggetti che costituiscono un insieme, servono a contarli (numerarli), e quindi a indicarne la quantità (anch'essa detta *numero*)» (<http://www.treccani.it/vocabolario/numero/> 06/11/18).



tracce di un certo tipo di sapere sistematico: assegnare numeri a dati osservati vuol dire renderli disponibili al tipo di sistema conoscitivo che privilegia la quantità sulla qualità (Poovey, 1998: 4).

La retorica alla base del sapere moderno ha messo in evidenza il primo aspetto, tendendo invece a rimuovere la consapevolezza del secondo, cosicché è venuta in essere una convinzione – che rasenta la fede – nelle superiori capacità di discernimento e gestione del *software* e degli algoritmi che ne costituiscono l'essenza. Astrazione e libertà da difetti umani ne fanno *la nuova veste dell'istanza di salvezza*. Tutto ciò si fonda, però, su “un luogo comune della scienza dell'informazione [che] sostiene che dati, informazione, conoscenza e competenza formano un continuum coerente: a ogni stadio di questo continuum vengono applicate diverse procedure che trasformano i fatti che osserviamo in comprensione e consapevolezza” (Greenfield, 2017: 294). Questa è, come si è visto, una prospettiva cartesiana per cui tutto ciò che riguarda la *res extensa* è meccanico ed esplicito, mentre la *res cogitans* è razionale e trasparente e quindi perfettamente descrivibile e priva di zone d'ombra³. Il problema è invece che la riduzione razionalistica dell'essere umano non tiene conto di sfere d'azione e di pensiero che non rispondono ai suoi requisiti e sono però costantemente operative:

Molte delle cose che vorremmo che i sistemi algoritmici facciano per noi [...] sfuggono all'articolazione esplicita e quindi all'espressione nella forma di un codice eseguibile. I nostri cervelli fanno queste cose banalmente e senza esserne consci, ma proprio per questa ragione, perché non possiamo ricostruire esplicitamente come arriviamo alle decisioni, in genere non siamo in grado di codificarle come istruzioni che i sistemi computazionali possano usare (ivi: 299).

La “descrizione algoritmica della natura umana” è una rappresentazione parziale fondata su alcune caratteristiche dell'intelletto umano che sono state scelte come uniche e sufficienti sulla base di una visione del mondo che è venuta consolidandosi nella Modernità e che oggi trova i suoi promotori e sacerdoti in una ristretta cerchia di esperti che, per motivi diversi, si battono per la sua realizzazione. Si tratta di

profeti, ottimisti tecnologici o semplicemente professionisti mossi dall'interesse personale, tutti si sostengono reciprocamente per favorire l'avvento di una nuova “rivoluzione”, senza interrogarsi troppo sulle conseguenze umane e sociali di una tale convinzione (Breton, 2001: 18).

Per molti la passione è indiscutibile, per molti – e non necessariamente altri – lo è l'interesse e l'aspirazione a posizioni di privilegio e potere. Molti appartengono a una sottocultura che fino a pochi anni fa veniva guardata con curiosità e commiserazione: i *nerd*, gli smanettoni ritratti in *The Big Bang Theory*, disadatti relazionali bisognosi della

³ “Questa nozione di trasparenza è consustanziale al culto dell'informazione, ne costituisce la traduzione diretta. Essa ha implicazioni sia pratiche sia spirituali: condiziona l'attività concreta di coloro che mettono in opera le tecnologie e nello stesso tempo costituisce l'ideale di un mondo luminoso, senza macchia, senza entropia. In questa nuova mistica, la trasparenza è una condizione che si cerca di raggiungere. La trasparenza rimanda a un ideale di luce, di armonia, di estasi” (Breton, 2001: 56).



protezione di uno schermo, figure marginali sul filo della sociopatìa. Il successo stesso della serie dimostra però come la stima verso la loro categoria sia mutata radicalmente, tanto che i “capitani d’industria” glorificati in questo tempo vengono quasi tutti dalle loro fila: Gates, Jobs, Bezos, Page e Brin, Zuckerberg.

È interessante notare come il volume di Breton – che per certi versi si riferisce a un’altra era – riconosca lucidamente la tendenza allora in atto e le sue tendenze fideistiche, tanto che due decenni dopo è facile trovare avvertenze e constatazioni del tutto in linea con le sue tesi: “Nella società contemporanea, un’enorme quantità di potere materiale sta nelle mani degli autori di algoritmi” (Greenfield, 2017: 297). Il problema, alla luce di quanto detto finora, è che nella percezione diffusa essi sono operatori neutrali di un linguaggio e di una tecnica esenti da distorsioni e pregiudizi, i cui risultati sono quindi affidabili e indiscutibili; le cose, invece, non stanno affatto così: come osserva Greenfield,

esiste una parola che descrive tutto questo, e questa parola è *preconcetto*. Nessuna delle operazioni che compiono questi strumenti è in alcun modo libera dalla discrezione umana, per quanto i responsabili della loro progettazione vogliano farci credere il contrario (ivi: 323).

I pregiudizi, le idiosincrasie, le priorità e tutto ciò che fa dei programmatori degli esseri umani influenzano la programmazione come ogni altra attività; “le scelte che facciamo nel progettare un algoritmo hanno profonde conseguenze sulle cose che l’algoritmo organizza” (ivi: 324), perché conoscere e agire sono in ultima analisi questione di selezione e scelta:

È di vitale importanza ricordare che i “dati grezzi” non esistono. Qualunque dato misuriamo e trattiamo con i nostri sensori, così come con i sensi del nostro corpo, costituisce invariabilmente la selezione da un insieme molto più ampio a nostra disposizione: la percezione stessa è sempre già un processo di editing e scelta (ivi: 295).

Il rigetto dei limiti coessenziali all’essere umani si è andato trasformando in una fuga da ogni genere di obbligo. La Modernità ha scambiato il progressivo (e benvenuto) allentamento dei vincoli prima posti da una condizione di fragilità al cospetto del tempo e della natura, ottenuto grazie alla scienza e alle tecnologie, per il primo passo verso una pretesa di liberazione *tout court* di cui hanno fatto le spese i legami sociali e familiari prima, la responsabilità soggettiva poi. Il peso delle proprie scelte, rivendicato come componente fondamentale dell’autonoma realizzazione di sé, si è fatto fardello insopportabile dal quale si pensa di liberarsi grazie alla delega ad altri. In un primo momento questi altri sono stati identificati con gli esperti; poi, quando la loro fallibilità si è manifestata con troppa chiarezza e la narrazione del depotenziamento delle capacità umane, che aveva inizialmente fondato il loro potere, si è fatta troppo convincente, non è rimasto che il *codice* quintessenziale e l’affidarsi senza riserve alla sua oscura giustizia...



È un labirinto di specchi deformanti dove è facile smarrire la via. Il filo d'Arianna che potrebbe condurre all'uscita è fatto di carne e sangue, del riconoscimento della dignità dell'essere mortali costruttori di macchine e al tempo stesso ben altro da esse, un altro in cui costellano relazione, immaginazione e una nuova umiltà.

Bibliografia

Baudrillard, J. (1970) *La società dei consumi*, Milano, Feltrinelli.

Benjamin, W. (2011), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, ed. or. 1936, con un saggio di Massimo Cacciari, Einaudi.

Borgna E. (2018), *La nostalgia ferita*, Torino, Einaudi.

Breton P. (2001), *Il culto di Internet. L'interconnessione globale e la fine del legame sociale*, Torino, Testo&immagine.

Damasio A. R. (2007), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, ed. or. 1994, Milano, Adelphi.

Damasio A. R. (2018), *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, Milano, Adelphi.

D'Andrea F. (2005), *Immaginare la macchina. La realtà simbolica del cyborg*, in F. D'Andrea (a cura di), *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione*, 21-53, Milano, FrancoAngeli.

D'Andrea F. (2017), *Being Human. A few Remarks about Descartes' Cogito ergo sum*, *Studi di Sociologia*, 2: 135-146.

Dumont L. (1991), *Homo aequalis II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Editions Gallimard.

Durand G. (2009), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, ed. or. 1960, Bari, Dedalo.

Fornari, S. (2008), *Avere o essere corpo. Il corpo vissuto nell'epoca delle corporeità aleatorie*, in F. D'Andrea (a cura di), *Il corpo in gioco. La sfida di un sapere interdisciplinare*, 17-42, Milano, FrancoAngeli, 2008.

Freud, S. (2010) *Il disagio nella civiltà*, ed. or. 1929, Torino, Einaudi.



- Fromm, E. (2001) *Avere o essere?*, ed. or. 1976, Milano, Mondadori.
- Greenfield A. (2017), *Tecnologie radicali. Il progetto della vita quotidiana*, Torino, Einaudi.
- Harari Y. N. (2017), *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Firenze, Giunti.
- Le Breton, D., (2016) *La pelle e la traccia. Le ferite del sé*, Milano, Meltemi.
- Morgan R. (2004), *Bay City*, Milano, Editrice Nord.
- Morin E. (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina.
- Nancy, J.-L. (2001), *Essere singolare plurale*, ed. or. 1996, Torino, Einaudi.
- Pacelli, D., (2013) *Il senso del limite. Per un nuovo approccio di sociologia critica*, Roma, Carocci.
- Poovey M. (1998), *A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago, Chicago University Press.
- Prete A. (a cura di) (2018), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano, Cortina.

The figuration of post-human bodies: a processual experiment with imaginaries

Authors Agathe François

agathe.francois@umontreal.ca

Département de communication | Université de Montréal

Abstract This creative writing tries to analyse the current dominant figurations of post-human bodies, emphasizing their humanist, individual-centered and anthropocentric biases. It shows that these figurations rely upon a linear idea of time and a sealed perspective on the future. In order to imagine post-human bodies differently, I develop a collaborative research-creation project that challenges the individualist conception of problematizing and creating. One of the aims of this project is to ask what would be the conditions for the emergence of new figurations of post-human bodies. It will rely on a processual temporality allowing imaginaries to flourish without the constraint of a linear time.

Keywords post-human bodies | research-creation | imaginaries | figurations | future





We live inside an enormous novel. For the writer in particular it is less and less necessary for him to invent the fictional content of his novel. The fiction is already there. The writer's task is to invent reality.

Ballard (1974)

These words written by science fiction writer J.G. Ballard are probably even easier to understand in the context of our contemporary world. It indeed seems like today's Western world has turned fiction into reality, and inversely. The technologies imagined fifty years ago by many famous science fiction authors are now more real than ever, and merge with our human bodies, so that some have claimed we have become cyborgs for a while already, if not for ever, at the risk of putting aside the very specificity of today's technological bodies and world (Hayles, 1999). We can think of our very intimate cellphones, the little chips Swedish companies encourage their employees to insert in their skins to register at work, or the "multiverse", once imagined by Neil Stephenson, now made real by immersive environments. All of these examples materialize a world where the boundaries between fiction and reality have become blurred. In any case, science fiction's imaginaries of the last century have become parts of today's Western reality. They are so real, in some regions of the world, that it is tempting to ask ourselves if, following on Ballard, today's science fiction writers are not Silicon Valley's rich entrepreneurs like Elon Musk or Jeff Bezos. After all, the latter invest a huge amount of money in projects like developing spaceships' travels to Mars for tourism. There is little doubt then, that the prophecies of these entrepreneurs are fictions that fuel (pun intended) many people's dreams of the future and take part in a redefinition of the present and reality.

But which present and future are they proposing, exactly? Linear ones, mostly. This is at least what I will try to explain further on. In this linear time, future is seen as a mere extrapolation of the present. This is precisely what entrepreneur Alexandre Cadain reproaches to science fiction: it only exaggerates the main features of the present and actually guide people (engineers, scientists and entrepreneurs, mostly) towards building a very predictable idea of the future. Cadain, who spent a few years working with Elon Musk, even says we are currently "lacking of imagination" (Cadain, 2017), and what else but imagination makes us want to walk towards the future?

Post-human bodies are especially interesting to look at when it comes to human imaginaries. The post-human imaginary contemplates a futuristic world in which humanity would be transcended by technological means, mostly nanotechnologies, biotechnologies, information science and computing technologies (NBIC). This imaginary is developed in science fiction, futurologist texts and academic writings, giving a certain idea of a future when humankind will no longer be human. The creative reflection I want to develop here is deeply anchored in this context of



troubled frontiers between reality and fiction, in a future's contemplation where imaginaries seem to lose strength and breath. It focuses on post-human bodies to analyse what type of post-human imaginaries prevail today. But, far from staying on a critical analysis, I propose to discuss ways of reimagining post-human bodies. To do this, I will notably present and reflect upon my current research-creation. Research-creation is a recent approach that emerged in Canada. It is seeking to develop a constant dialogue between theory and creation in research. I am part of Hexagram, a research-creation network, based in Montreal. As Kim Sawchuk and Owen Chapman put it, "[i]n research-creation approaches, the theoretical, technical, and creative aspects of a research project are pursued in tandem, and quite often, scholarly form and decorum are breached and breeched in the name of experimentation." (2012 : 6). This experimentation has to be seen as a processual creative thinking. It relies upon a particular idea of fiction as a method to foster new imaginaries on the post-human. It requires to consider « the role of fiction in moving us beyond the impasses of the present, in opening to the radically new, embracing or reinvigorating the incoming future, and of turning toward the abstract, even numinous, outside » (Shaw & Reeves Evison, 2017 : 8).

1. Imagine a straightforward future^{present}

Imagine a far "future where consciousness is digitized and stored in cortical stacks implanted in the spine, allowing humans to survive physical death by having their memories and consciousness "re-sleeved" into new bodies"¹.

These « new bodies » are actually the same (spare a few high-tech prostheses or implants) as today's, except that they are supposed to be set in more than 300 years in the future. Bodies aren't immortal, minds are, it seems. This is the scenario of a recent Netflix's series, *Altered Carbon*, based on the 2002 novel from Richard K. Morgan, imagining post-human bodies in a cyberpunk inspired set-up. Post-human, really? Will future post-human bodies still rely on a strong mind/body dualism (like that of Descartes four centuries ago) and look like today's bodies (you know, with four limbs and a face, etc.)?

This type of figuration of post-human bodies is now very common, be it in science fiction novels, movies, series, or any kind of creative way looking at the technological future. By "figuration", I don't mean mere visual representation, but rather "material and semiotic signposts for specific geo-political and historical locations" expressing "grounded complex singularities, not universal claims" (Braidotti, 2018: 4). Figurations are an entanglement of language and matter expressing singularities. According to

¹ *Altered Carbon*, IMDB website, <https://www.imdb.com/title/tt2261227/>, last view 06/11/2018.



Rosi Braidotti, figurations “expose the repressive structures of dominant subject-formations (*potestas*), but also the affirmative and transformative visions of the subject as nomadic process (*potentia*)” (2018: 4). Therefore, the figurations of post-human bodies I am interested in comprise dominant and nomadic processes to which I will try to pay attention. This means I don’t seek to draw caricatured lines of these processes. Following on that definition, which *potestas* and *potentia* can we detach from today’s imagined post-human bodies?

Let me first be a little more precise as to what I refer to with the idea of post-human imaginaries. The post-human is set in a far future in which technology will have allowed humankind to transcend its “humanness” and often achieved immortality. It is commonly represented through dystopian worlds, very rarely through utopias (except in the transhumanist ideology), as if technological worlds were hard to be imagined otherwise than through californian ideological or apocalyptical lenses. Post-human is closely linked to transhumanism (Ferrando, 2013), a contemporary ideology advocating the enhancement of humankind through technologies such as nanotechnologies, biotechnologies, information and cognitive technologies (NBIC) (Le Dévédec, 2015). This ideology, acting as a pragmatic utopia, is very popular in Silicon Valley’s companies that develop technologies to build (and above all sell) their ideas of the future. It is strongly reliant on an “economy of hope”, described by Nikolas Rose (2007), that sells narratives to people who want to know more about their future in order to control it better.

The link is often made between post-human, transhumanism and science fiction, this fictional genre looking at technological futures. In this text, I use the term post-human (imaginary) to refer at the same time to the post-human dystopias (and rare utopias), the transhumanist ideology and science fiction works. The post-human is not to be confounded with posthumanist² theories that were notably developed by Katherine Hayles, Donna Haraway or Cary Wolfe. These theories essentially criticize classical humanism and its anthropocentrist and individualist way of putting humankind at the center of the universe. Some of those posthumanist theories will help me through the analysis, even though I do not intend to develop any labeled posthumanist thought and creation. For *media* theories (Bardini, 2011), new materialism (Braidotti, 2018) and other philosophical and literary references will be of big importance too.

Imagine a society where brains are stored after death so that we can upload memories into computers and resuscitate people, at least digitally.

This scenario may remind you of a *Black Mirror* episode (“Be right back”, S2, Ep1), but it is less likely you have heard of Nectome, a company founded in 2018, that is spending millions on this very project: to preserve brains until they find a solution to

² I use a dash in « post-human » to distinguish it from posthumanist theories.



upload their contents into computers. I do not intend to develop the issue of reducing memories to data, for this has been a very common criticism of transhumanist ideas for the last decade (Lafontaine, 2008; Besnier, 2012). The idea of “mind-uploading” (the uploading of the supposed content of brains in computers) goes back to 1950’s science fiction novels, and was notably widely popularized by William Gibson’s *Neuromancer*. In its own way, Nectome puts incommensurable hope in the technological future, urging it to fulfill its promise. You can see with this example how imaginaries travel between fiction and reality in an almost perfect loop. In this case, present ideas revive yesterday’s fictions while pretending to foretell the future they intend to build. Many science fiction works are indeed often presented as very premonitory considering today’s advanced technologies and their use. When people discuss Crispr-Cas9, a genome editing tool developed in 2013, they inevitably think and talk about *Gattaca*, the dystopian movie depicting a society segregating people according to their genetic make-up. This reference to a dystopia is actually telling far more about our present than imagining any different future. Here, fiction is used to ward off a terrifying idea of the future.

Imagine a body merging with technologies. Imagine a sonar implant connected to the cheekbones of Joe Dekni, a cyborg artist, allowing him to perceive what’s behind him. When you look closer at the technology he chose to plug into his skin, you are plunged into the cyberpunk universe. The metallic grey material looks massive, heavy. A chip the size of a hand is hanging down his neck.

Couldn’t Joe Dekni find more advanced and convenient technology to merge with, for approximately the same cost? Probably. Then why did he choose such implants? Joe Dekni is both a cyborg³ and an artist, so this may be mostly an esthetical choice. This gesture presented as very disruptive looks like it is directly taken from a cyberpunk novel. Is this some kind of fulfilment the cyberpunk imaginary? Why such technological body would still need to refer to this imaginary?

Let me first explain a little more what imaginaries account for in this text. According to philosopher Cornélius Castoriadis, an imaginary is an “incessant and undetermined creation” (Castoriadis, 1999) of meanings. It is also fully taking part in reality (Godelier, 2015). In other words, there is no opposition between what is imaginary and what is real, for what is imaginary is real (or the contrary?). In this sense, we can think of the world as composed of performative fictions, fictions that are turned into reality and action. As Thierry Bardini puts it in *Junkware*, some metaphors have the power to open the world of meanings (they are then “positive performativities”), some others shrink it (he calls them “negative performativities”) (2011).

Dekni’s body is at the same time the fulfilment of an old imaginary (not that old,

³ Cyborg is a contraction of cybernetic organism.



alright) that is considered in many ways as prophetic for today's technological world, but it doesn't seem to open new potentials and meanings. On the contrary, it seems to me it relies upon the kind of "negative performativity" Bardini points towards (2011), a meaning that withdraws into itself and shrinks the imaginaries rather than opening them.

2. Imagine fictional realities-real fictions

Imagine a society in which robots are the new working class being exploited by humans. Among these androids (human-looking robots), some start to be conscious and they decide to free themselves and rebel against the humans.

This scenario of the Swedish series *Real humans* illustrates a recurrent idea on artificial intelligence and future bodies: the myth of the Singularity (Ganascia, 2017; Raulerson, 2013). This myth was notably popularized by the SF writer and computer scientist Vernor Vinge and is now part of the rhetoric of popular futurologist Ray Kurzweil⁴. According to the latter, the time will soon come when what we call artificial intelligence will surpass human intelligence. From that time on (in 2029, precisely, he states⁵), we will have no choice but merge completely with artificial intelligence or die. This will be the end of the human species as we know it. This idea is deeply anchored in current figurations of future bodies. According to Kurzweil's non-fiction book, *The Singularity is near* (2005), there is no way we can imagine what this future may look like—even though it is very near us. Like many transhumanists, Kurzweil is not writing fictions that open new imaginaries, but rather prophecies that reduce the future to one scenario.

It seems to me that this type of figuration relies upon very individual-centered, anthropocentric and humanist perspectives. The myth of Singularity puts "human intelligence" first and reflects on how humanity could keep its dominant position over the world in the future, putting aside at the same time any part of the world and any people that can't afford the technologies at stake. It constrains us to adhere to one particular view on the future, arguing that, in any case, we are not able to imagine what could exist beyond us. While there has been so many interesting works on the post-human phenomenon to help us shift from the classical humanist thought (especially in the posthumanist theories) it seems imagination is still stuck with what Katherine Hayles identified almost 20 years ago: in the future, post-human bodies will

⁴ Ray Kurzweil is Google's director of engineering. He also created the Singularity University, a transhumanist institution trying to raise humanity's future leaders.

⁵ Let me add Ray Kurzweil originally chose 2045 to be Singularity's year, but he changed it to 2029 two years ago. The future is getting nearer and nearer...



be either robots, or completely dematerialized (1999). It is also worth underlining Katherine Hayles is a literature researcher and based her famous book (*How we became posthuman*) on science fiction and literary theory. The type of science fiction she studies serves as reality for today's works about transhumanism and post-humanism. My point is that the type of dominant figuration of post-human bodies conveyed by the myth of Singularity tends to shrink the world of meanings and imaginaries. And it is more and more common, as a recent trend called "worldbuilding" shows it. Indeed, science fiction scriptwriter Alex McDowell sells futurist narratives to companies to help them play a crucial role in the future :

In worldbuilding, we are not dealing with prediction or trends. We are looking for arcs of history through present to future at multiple scales that properly represent each unique world. From the past and present, we extrapolate forward to immediate, near, or far future horizons (2018).

Here again, the future is seen as a mere extrapolation of the present, as if exaggerating its main features inevitably led to the future. The company SciFuture has the exact same goal and gets inspired from science fiction writer Brian David Johnson's methodology called "science fiction prototyping".

Imagine a start-up working on a chip that you will implant in your brain, and that will give you the intelligence of the most powerful computer. You will (perhaps) remain an emotional and situated being, but you will be way more intelligent, whatever that means.

Elon Musk has founded the start-up Neuralink in 2016 with this very purpose in mind. Being faithful to Kurzweil's prophecies on Singularity, Musk actually considers artificial intelligence as an "existential threat". He has chosen between the two possible outcomes of this myth: humankind will be merging with machines, rather than letting them control the world. This scenario seems to be at the same time deeply influenced by Mary Shelley's *Frankenstein*, in which Victor, the scientist, has to face the tragic consequences of having created a monster. In order to warn the world before it is too late, Elon Musk and other very influent cultural icons like Stephen Hawkins published open letters in 2015 and 2017⁶ that were widely shared. They used them to call for precaution and expose the dangers of an artificial intelligence that could take over humanity if not carefully controlled.

You may have noticed through this example that prophecies have a strong performativity, meaning they shape and are part of today's world, a performativity that is mostly driven by fear. This kind of prophecy doesn't only anticipate what is to come, but prescribes the conditions to set for such an outcome (De Launay & Crépon,

⁶ This letter focusing on autonomous weapons is available on The Future of life Institute's website: <https://futureoflife.org/open-letter-autonomous-weapons/>

2004). As the illustrious modern biologist François Jacob puts it:

Whether in a social group or in an individual, human life always involves a continuous dialogue between the possible and the actual. A subtle mixture of belief, knowledge, and imagination builds before us an ever changing picture of the possible.” (Jacob in Kember, 2005: 154)

According to him, science would need a constant dialogue between what may occur (the possible) and what is here (the actual). This dialogue mixing belief, knowledge and imagination would be a condition for society’s perpetual renewal. This idea is very interesting when linked with current technological imaginaries and their figurations of bodies, for it seems “the picture of the possible” has never been that straightforward.

Throughout this work, I try to illustrate and deconstruct what Rosi Braidotti would call *potestas*, dominant figurations of post-human bodies or, according to Thierry Bardini, “negative performativities” that reduce the world of imaginaries to one possible future. These dominant figurations are intrinsically linked to a dominant temporality, a “linear time” that structures present imaginaries and actions in a set of causes and consequences. This time is very much linked to western conceptions of time and space:

When I desire, and when I stage the scene of fantasy (fantasy always seems to be a staged scene), I struggle against the brutal hegemony of the visual’s conceptualization of the body—overwhelmingly, in this culture anyway, structured by linear time—for what might otherwise be a far queerer experience of the body’s persistence in time.” (Dinshaw and al., 2007: 193)

Thinking bodies’ differences and, thus, imagining future bodies in all their diversity may require the kind of temporal twist advocated by Dinshaw. “Linear time”, clock time around which Western societies are organized, is built upon the idea that “time moves steadily forward”. The rush towards the future leaves no room for imaginaries and “fantasy”.

3. Imagine a room for collective and ~~prophetic~~ processual imaginaries^{realities}

If the dominant figurations of post-human bodies are forged through a linear time, it seems necessary to wonder which conditions could help new imaginaries to emerge. My research-creation appears here, in the midst of a lot of fictions imagining the future of human bodies: those fictions take part in the creation of what we think of past, present and future bodies. Current dominant figurations of post-human bodies assume a present leading irrevocably to a certain future in which human beings will be either extinct, immaterial or cyborgs. No need to say it is a very restrictive future.



Therefore, instead of looking towards the future, what if we cared about the potentialities along the processual cycle of imagination? They would include all the paths the actual may and may not take, all its uncertainties. Let's imagine a research-creation speculating about the potentialities, the uncertainties, and not about the future. It requires considering bodies and imaginaries in a cyclic time, blurring the frontiers of past, present and future. In current transhumanist and post-human imaginaries, what prevails is a linear time, a present made of the prediction of the past that keeps trying to predict its own future.

Many searchers and journalists writing on the transhumanist phenomenon end up their papers wishing for new stories of the future to arise, after having deconstructed the whole transhumanist ideology. I have no wish to leave the reader with a deconstruction that doesn't offer any open path to new imaginaries, new *potentia*, which is one of the reasons of the research-creation I am developing. One of the questions I want to ask is: instead of repeating past and present imaginaries, how can we build the conditions that may help us renew our imaginaries, precisely as far as post-human bodies are concerned? What would be the conditions to generate new imaginaries and new figurations of bodies?

Imagine a collaborative project working on current figurations of post-human bodies, embracing at times a "transindividual" form. Imagine a machine, precisely a text generator, collecting most current textual figurations of those bodies and participating in the creation of new ones. Imagine several people working in a processual way, with these texts and the text generator, discussing and imagining, in their turn, which bodies could emerge along the process.

Such a project requires considering that imaginaries would have many ways to emerge and may give birth to many modes of figuration. One mode of figuration will be textual—it is the way I choose to start from—but it won't exclude other modes: the figurations may appear in discussions with the people taking part in the project, in their minds, in texts, drawings, songs and so many other modes the research-creation may then give birth to. A key element is that I do not presume what type of figurations may emerge. In this sense, this project won't rely on a predictive approach, or a "linear time" like the one currently prevailing, but a processual one. As Rosi Braidotti puts it:

As a figuration, the posthuman is both situated and partial – it does not define the new human condition, but offers a spectrum through which we can capture the complexity of ongoing processes of subjectformation. (Braidotti, 2018: 6)

Speculating on post-human bodies' figurations implies taking a closer look at the "ongoing processes of subjectformation". It therefore excludes any preconceived idea of production or final creation as well as any final thesis. It doesn't seek to define any



“new human condition”. This also requires reflecting about time and causality. The theoretical and creative process at stake in this project is driven by a formal cause, a cause immanent to the research-creation, rather than an efficient cause leading to a predictable creation (Bardini, 2016). Or, if I borrow Deleuze and Guattari’s terms to define a production, it is “a process overflow[ing] all ideal categories and form[ing] a cycle relating to desire as an immanent principle” (1972/73: 12). It follows a loop each time opening a path to the new.

More concretely, imagine a collective project seeking to collect many current textual figurations of post-human bodies, to question them and to produce new figurations. If I often use the first person pronoun for the convenience, I have to specify that this isn’t an individual project. Many current post-human bodies’ figurations are imagined through the eyes of sealed individuals thinking on their own, often reducing bodies to anthropocentric forms, and academic criticisms are no exception in this regard. How we imagine has a strong impact on what we imagine. This project suggests as much as possible embracing a different point of view and challenging the traditional idea of an individual problematization and creation.

Problematizing is not a solitary activity. Imagine I have had a lot of influence from other people in the ideation and framing of this project, from colleagues to relatives and every day’s interactions. They are the indirect actors of the process at the very center of the project. The acts of problematizing and creating in this context can be thought as “transindividual” processes. The term “transindividual” is borrowed from Gilbert Simondon: it is what unifies a relation inside the individual (defining the psyche) and a relation outside (defining the collective) (Combes, 1999; Simondon, 2007). The movements between the individual and the collective are processual ones and they are at the same time irreducible to the individual and the collective. I am notably inspired by research-creation projects that have used “friendship as methodology” (Sawchuk & Chapman, 2012; Chapman 2007; Tillmann-Healy, 2003), a network of collaborations forming a structural basis for the research. The aim of this experiment is to set the conditions to write new imaginaries collectively, to depart from individualist dominant imaginaries about the future.

Now, to make the project a more tangible reality, imagine building a text generator, a software generating texts. According to Jussi Parikka, software arts need to be considered “as a process of individuation and relationality.” (2010: 120). As he puts it “we need to bypass the cliché of reducing new media to a binary mode of coding and understand the potential relationality and processuality inherent in software environments” (2010: 121). I am here inspired by recent generative poetry (Johnston, 2017-2018; Parrish, 2018; Carpenter, 2015) which uses deep learning processes and softwares like *pytorch* or *tensorflow* and give a new sense of what poetry and imaginary can be, going far beyond any individual intention. Working with text generation is the opportunity to let the binary language express itself among other actors’ languages, not reducing it to a tool, not giving it the central role either. The generator will thus help creating new texts on post-human bodies. What is special about text generation is



actually its collaborative and processual aspect. Tons of tutorials and source codes are in free access on GitHub, meaning that anyone can use and modify them. Using those source codes to experiment is already in itself a sort of a collective work. These generated and created texts will act as pretexts to work on new imaginaries and figurations of post-human bodies. Obviously, the creation of such a text generator will not be an end in itself. The generator will be one of the actors taking part in the process and adding its own language to it, bearing in mind it has its own materiality. It is certainly important for the binary language to have its say in all these stories and languages about future bodies, especially when it is often given a phantasmatic and caricatured role.

But this experiment will also require collective meetings between the bodies for which it matters to discuss and challenge Silicon Valley's straightforward idea of the future. I will lead creative writing workshops in Montreal this summer with this very purpose in mind: fostering people's ideas and desires on the post-human and its future bodies.

The process I am sharing with you is at its beginning. It implies that the reader should imagine it as an ongoing collective dialogue that is summoning many modes of figuration of post-human bodies: a technical mode, a poetic mode, a textual mode, an imaginative mode, a discursive mode, a sensorial mode, a binary mode... This entanglement of languages and figurations may or may not lead to other and new languages and figurations.

Such a processual project can be hard to explain because, when viewed through a linear lens, it often appears pointless. Still, imagine what is at stake is not so much to know the future but to renew our present constantly, not letting anyone desire in our name. I will now leave to your imagination what the poet once said:

If the time should ever come when what is now called science, thus familiarized to men, shall be ready to put on, as it were, a form of flesh and blood, the Poet will lend his divine spirit to aid the transfiguration, and will welcome the being thus produced as a dear and genuine inmate of the household of man. (Wordsworth, 1802)

References

Adams, V., Murphy, M. & Clarke, A. (2009). "Anticipation: Technoscience, Life, Affect, Temporality." *Subjectivity* 28. 246–265.

Bardini, T. (2011). *Junkware*. Posthumanities. Minneapolis, London. University of Minnesota Press.

Bardini, T. (2016). "Entre archéologie et écologie. Une perspective sur la théorie médiatique". *Multitudes*. 62.

Ballard, J. G. (1974). Préface à l'édition de française de *Crash!* Calman-Lévy. Paris.

Besnier, J-M. (2012). *Demain les posthumains. Le futur a-t-il besoin de nous ?* Paris. Fayard.

Braidotti, R. (2018). « A theoretical framework for the critical posthumanities ». *Theory, culture & society*. 0(0) 1–31.

Cadain, A. (2017). *Qu'est-ce que l'imagination (artificielle) ?* Retrieved online: <http://postdigital.ens.fr/archives/portfolio/imagination>

Castoriadis, C. (1999). *L'institution imaginaire de la société*. Paris. Seuil.

Chapman, O. (2007). *Selected sounds : a collective investigation into the practice of sample-based music (PhD Thesis)*. Concordia University. Montréal.

Carpenter, J.R. (2015). *Writing coastlines : locating narrative resonance in transatlantic communication networks* (doctoral thesis). University of the Arts London and Falmouth University.

Combes, M. (1999). *Simondon. Individu et collectivité*. Presses universitaires de France. Paris.

Crépon, M. & De Launay, M. (2004). *La philosophie au risque de la promesse*. Paris : Bayard.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1972/73). *L'anti-oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris. Éditions de minuit.

Dinshaw, C., L. Edelman, R.A. Ferguson, C. Freccero, E. Freeman, J. Halberstam et al. (2007). "Theorizing Queer Temporalities. A Roundtable Discussion." *GLQ* 13 (2–3). 177–95.

Ferrando, F. (2013). "Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms. Differences and relations." *Existenz*. 8 (2). 26–32.

Ganascia, J-G. (2017). *Le mythe de la singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle ?* Seuil.

Godelier, M. (2015). *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*. Paris. CNRS Éditions.



Hayles, K. (1999) *How we became posthuman*. The University of Chicago press. Chicago : IL.

Johnston, J. (2017-2018). *Rerities*. Retrieved online: <http://bdp.glia.ca/category/rerites/>

Kember, S. (2005). "Metamorphoses: The Myth of Evolutionary Possibility." *Theory, Culture & Society* 22 (1). 153-171.

Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is near. When humans transcend biology*. Penguin Books.

Lafontaine, C. (2008). *La société postmortelle*. Paris. Seuil.

Le Dévédec, N. (2015). *La société de l'amélioration. La perfectibilité humaine des Lumières au transhumanisme*. Liber.

Parikka, J. (2010). « Ethologies of software art ». dans *Deleuze and contemporary art*. (Ed.) Stephen Zepke & Simon O'Sullivan.

Parrish, A. (2018). *Decontextualize*. Official website: <http://portfolio.decontextualize.com/>. Retrieved online : 15/11/18.

Raulerson, J. (2013). *Singularities*. Liverpool. Liverpool University Press.

Rose, N. (2007) *The politics of life itself. Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton University Press.

Sawchuk, K & Chapman, O. (2012). " Research-creation : intervention, analysis and "family resemblances"". *Canadian journal of communication*. (37)1.

Shaw, J. K. & Reeves-Evison, T. (Eds.) (2017). *Fiction as method*. Sternberg Press.

Simondon, G. (2007). *L'individuation psychique et collective*. Paris. Aubier.

Tillmann-Healy, L. M. (2003). "Friendship as method ". *Qualitative inquiry*. (9)5. 729-749.

Wegenstein, B. (2006). *Getting under the Skin: Body and Media Theory*, Cambridge, MA: MIT Press



Wordsworth, W. (1802). *Preface to Lyrical Ballads*. Retrieved online : <http://www.english.upenn.edu/~jenglish/Courses/Spring2001/040/preface1802.html>.

Wilkie, A., Savransky, M. & Rosengarten, M. (2017). *Speculative Research: The Lure of Possible Futures*. New York : NY. Routledge.

La notte dell'umanesimo. L'immagine dell'uomo nella società contemporanea

Authors Antonio Camorrino

antonio.camorrino@unina.it

Dipartimento di Scienze Sociali | Università degli Studi di Napoli Federico II

Abstract *The night of humanism. The image of man in contemporary society.* The image of man established in the last centuries in Western society is today in deep crisis. It is replaced, as we will try to prove in this article, by the images of the « *homo naturalis* », the « *homo data* » and the « *homo neo-religiosus* ». The *homo naturalis* emerges as a consequence of an integral questioning of the meaning universe of modernity. Nature rises here as an exemplary model. The *homo data* is the result of a sort of *hypermatematization* of the world made possible by new digital technologies. The *homo neo-religiosus* is the protagonist of the process of desecularization: here the imagery gives back to men a sacred universe. Analyzing the sociological reasons by virtue of which the image of the man of humanism are today replaced by the images we have just mentioned, is the goal of this paper.

Keywords Nature | Data | Religion | Imagery | Postmodernity





1. Introduzione

L'immagine dell'uomo che viene affermandosi in epoca contemporanea deve considerarsi il precipitato di radicali trasformazioni prodottesi in special modo nelle ultime decadi. In conseguenza di questi profondi mutamenti alcune definizioni dell'umano, aproblematiche sino solo a qualche manciata di anni fa, hanno patito una decisa compromissione. A monte di questa profonda ristrutturazione dell'immaginario è possibile individuare alcune catastrofi materiali e simboliche che, funestando il Ventesimo secolo, hanno finito con l'imprimere la loro impronta sull'architettura di senso della contemporaneità.

Le concezioni miglioristiche tipiche della modernità che promuovevano l'azione di un'umanità creatrice inserita in un grande processo storico lineare e teso a un progressivo perfezionamento (Bauman, 1992; Harvey, 2002), sono rimpiazzate da scenari polarizzati nei quali, il minimo comun denominatore, è costituito da un energico ridimensionamento dell'immagine dell'uomo e del suo "posto nel mondo". L'occidente contemporaneo, a causa dell'intervento di molteplici variabili, sta oggi rinegoziando – quando non proprio rigettando – la fino a oggi solida eredità dell'umanesimo (Carroll, 2009; Pecchinenda, 2018). Grigie nubi di sospetto sono venute addensandosi sull'operato umano da quando la minaccia dell'apocalisse è discesa, dal cielo delle punizioni divine, agli scenari ben più assurdi della distruzione autoprodotta (Anders, 1992; Camorrino, 2015a; Caramiello, 1987). In virtù di questo slittamento metafisico, l'essere umano abdica dalla sua posizione dominante nella gerarchia degli esseri. Oramai detronizzato, questi trova rifugio in universi di senso alternativi in cui natura, tecnologia e religione gli contendono il primato ontologico.

A esempio, l'odierno straordinario successo delle narrazioni "green" – un articolato universo di credenze, pratiche, saperi e ideologie – relega l'uomo in una posizione assai più modesta di quella prevista per lui dalla modernità prometeica: la sua immagine, più che a quella di un dominatore della natura di cartesiana memoria, finisce via via col somigliare a quella di un guastatore di ancestrali equilibri, un corruttore di paesaggi fisici e esistenziali altrimenti puri, giusti e armoniosi (Camorrino, 2018a, 2018b, 2018c).

Per un altro verso si affermano visioni ultramoderne in cui l'umano, radicalmente delegittimato, si affida a una globale riscrittura tecnologica del reale. In questo dominio dall'apparenza neutrale, immateriale (Camorrino, 2017, 2018d) ed eterea (Balbi, 2016; Hu, 2015), informazione (Breton, 2002; Davis, 2001; Pecchinenda, 2009), digitale (Mosco, 2004) e rete (Musso, 2007; Sféz, 1999) assurgono a nuove potenze mitiche e immaginali.

Non è possibile tacere, in ultimo, della reviviscenza di correnti integralmente e esplicitamente antimoderne (per quanto alcune di esse si servano in modo eccentrico, come vedremo, delle nuove tecnologie della comunicazione), in cui l'immagine dell'uomo si modella in relazione serrata con l'universo trascendente anche nelle



declinazioni del fondamentalismo religioso. La desecolarizzazione del mondo rappresenta un fenomeno rilevante della società contemporanea, un oggetto di studio capace, d'altra parte, di mettere in crisi una consistente parte delle previsioni della letteratura sociologica (Berger 1996/1997; Berger, Davis and Fokas, 2010).

Analizzare in un'indagine sintetica gli aspetti principali delle questioni qui sopra accennate al fine di meglio comprendere le ragioni in virtù delle quali all'immagine dell'uomo tipica dell'umanesimo vengono oggi sostituendosi alcune del tutto peculiari, è l'obiettivo di questo articolo. Nel primo paragrafo verranno tratteggiati gli aspetti principali dell'immaginario dello *homo naturalis*, figura tipica della società contemporanea che emerge in conseguenza di una integrale messa in discussione dell'architettura di senso della modernità. La natura assurge qui a modello esemplare cui riferire ogni narrazione. Nel secondo verranno investigati i motivi del successo di una certa visione del mondo in cui, soprattutto le tecnologie digitali, promettono il completo disvelamento dell'essenza umana riducendo l'immagine dell'uomo al prodotto della sua scomposizione in dati: in questo caso, lo *homo data* rappresenta il precipitato simbolico e materiale dell'immaginario moderno e del suo massimo dispiegamento, in una sorta di *ipermatematizzazione* del mondo. Nel terzo paragrafo verranno invece abbozzate le possibili ragioni del ritorno del religioso, un fenomeno complesso cui in questa sede è necessario quantomeno rinviare. Lo *homo neo-religiosus*¹ è protagonista di quel processo di desecolarizzazione capace di smentire buona parte degli scenari delineati dalla letteratura sociologica: qui l'immaginario restituisce agli uomini un universo pregno di significato, in cui il sacro torna a permeare l'esistenza sociale.

2. *Homo naturalis : green is better!*

Il diffuso senso di impotenza nei confronti di forze che vengono avvertite come minacciose e sovraperpersonali, comporta reazioni anche contrapposte. Una delle "risposte" tipiche del nostro tempo che viene oggi a costituire un rilevante fenomeno sociale, ha nella natura una protagonista indiscussa. I guasti prodotti dalla radicalizzazione dei processi di industrializzazione in conseguenza dei quali la sopravvivenza di ciascuno dipende da fattori di rischio invisibili, imprevedibili e largamente fuori dalla gestione individuale e collettiva, determinano una profonda messa in discussione dell'efficacia delle istituzioni moderne (Beck, 2003) e, di riflesso, dell'immagine dell'uomo che queste avevano contribuito a costruire e consolidare nel corso degli ultimi quattro o cinque secoli. L'impresa di crescente assoggettamento del mondo cui si erano votati gli uomini della modernità, impatta con gli effetti

¹ L'espressione *homo religiosus* è stata coniata da Gerardus Van Der Leeuw (2017) mentre Mircea Eliade (2009a) ha contribuito a renderla famosa.



inintenzionali della integrale “socializzazione” tecnica della natura e con il carattere “riflessivo” di questi processi al loro momento apicale (Giddens, 1994).

Lo “*homo faber fortuna suae*”, che si ergeva a artefice del proprio destino modellando natura e futuro per mezzo di scienza e tecnica – cioè a dire l’uomo tipico della modernità –, cede oggi il passo a uno che invoca, a garanzia di un domani altrimenti ritenuto invivibile, un ritorno a pratiche, forme di organizzazione e quadri di conoscenze ancorati a un passato mitico. Un immaginario neoromantico, in cui la natura assurge a referente valoriale – assai scivoloso e ambivalente per amor di verità – alla stregua di un modello incorrotto cui parametrare le coordinate delle esistenze individuali (Camorrino 2018b e 2018c; Maffesoli, 2009). Il drastico indebolimento delle “grandi narrazioni” (Lyotard, 2008) ha prodotto un vuoto di senso, una delegittimazione degli ancoraggi simbolici che rinsaldavano l’architettura dei significati della modernità. Lo sradicamento esistenziale determinato dal progressivo incapsulamento del mondo in reti tecniche, la crescente globalizzazione, il confronto serrato con altre culture, l’appello forzato rivolto ai singoli a mettere in gioco costantemente le proprie biografie, il costante stato di pericolo percepito: la convergenza di queste spinte sociali cospira a erodere le fondamenta delle forme di vita ordinarie e muove in direzione della ricerca individuale e collettiva di “equivalenti funzionali” di senso – per dirla con Robert Merton.

Il sospetto generalizzato che in seguito ai traumi culturali del Novecento ha investito le istituzioni cardine della vita associata degli ultimi secoli, ha fatto sì che la natura diventasse uno dei “rifugi di senso” con maggiore “ascendente sociale”: intaccate le “strutture di plausibilità” degli “universi simbolici” moderni (Berger e Luckmann, 1991), la natura assurge a principale riferimento assiologico della società contemporanea. Infatti, una volta che le promesse di perfettibilità illimitata della condizione umana si sono trasformate in minacce di potenziale distruzione del genere umano, storia e scienza, oramai esautorate, hanno ceduto il posto a movimenti reattivi fondati sul fascino mai interamente sopito di materni immaginari arcadici. L’immaginario “*green*” si candida quindi a essere un accogliente orizzonte di senso promuovendo scenari e pratiche capaci di promettere il riscatto, se non proprio la redenzione, di un uomo macchiatosi del peccato di *hybris* nei confronti dell’ambiente (Camorrino, 2015a).

La proteiforme costellazione “*green*” abbraccia usi, concezioni e credenze anche molto differenti tra loro ma resta fondata, grosso modo, su una medesima immagine dell’uomo. Ad avviso dei sostenitori di questa peculiare visione del mondo gli uomini si sono resi colpevoli di aver signoreggiato senza misura la natura, oltraggiandola ogni limite consentito. Equilibri ancestrali altrimenti armonici e autoconservantisi, sono irreversibilmente incrinati dall’azione di un apprendista stregone cui è sfuggito il controllo di quella che per secoli è stata impropriamente ritenuta la propria creatura².

² Superfluo notare quanto il mito di Frankenstein presagisca in modo insuperato questo attuale stato di cose (Lecerle, 2002).



Occorre dunque ripristinare a ogni costo i rapporti di forza che caratterizzavano originariamente la relazione tra sfera umana e non umana, ricalibrando il ruolo degli attori in gioco. L'Occidente dovrebbe quindi innanzitutto rinunciare agli standard del proprio stile di vita allo scopo di ridurre sprechi e inquinamento da esso derivanti. Per far questo deve però innanzitutto riconoscere l'inadeguatezza e la dannosità del regime dualistico tipico della modernità, denunciando la distorsione di ogni scala di valori che attribuisca all'uomo una posizione dominante. È in ballo, insomma, una radicale riscrittura della gerarchia degli esseri. Se gli uomini non vogliono considerarsi virus del pianeta Terra – come molta letteratura e cinematografia distopica degli ultimi decenni sembra invece suggerire³ – essi devono quindi ripensare le forme dell'organizzazione sociale, rinnovando il più possibile quel legame simbiotico con la natura che sembrava caratterizzare antiche e felici comunità umane. Lo strepitoso successo di pratiche, saperi e consumi ispirate alla *greenificazione* della vita sociale, riflette però un oblio di matrice interamente immaginale. L'auspicato ritorno alla natura – nelle forme a volte di vere e proprie ideologie primitivistiche – rappresenta, in modo talvolta del tutto inconsapevole, un esito tipicamente postmoderno legato a doppio filo con il radicale processo di addomesticamento della sfera non umana.

Il pervicace sentimento nostalgico diffusosi in modo crescente nei confronti di una presunta perduta "verde età dell'oro" rivela, a un'analisi distaccata, una significativa trasfigurazione del reale. L'angoscia generata dalle storture prodotte dal processo di industrializzazione coinvolge emotivamente fette sempre più ampie della popolazione, aprendo il campo alle mistificazioni del pensiero magico (Elias, 1988): in effetti, la persuasione che sia esistito un tempo in cui uomo e natura esperivano una idilliaca compatibilità esistenziale, attiene più al piano della deformazione fantastica che a quello dei fatti storici certificabili. Le potenziali tragiche implicazioni delle catastrofi ambientali frutto dell'ampliamento esponenziale del dominio tecnico del mondo (Camorrino, 2018e), comportano un notevole carico affettivo capace di distorcere il quadro generale del processo che ha infine condotto a questo *turning point*. La vibrante protesta contro i guasti prodotti dalla modernità – rivendicazioni ben legittime quando sollevate sul piano di un ambientalismo razionale – presiede non di rado a una sorta di rimozione collettiva. Tali contro-narrazioni si rendono infatti possibili nelle forme, negli strumenti e nei contenuti, esclusivamente grazie ai successi del processo di modernizzazione. Questa indubitabile filiazione è, nell'atto della critica globale alla società industriale, oggetto di una fatale dimenticanza. Insomma: gridare "non abbiamo mai voluto essere moderni!" testimoniandone le ragioni per mezzo delle più avanzate conquiste scientifiche e della ricerca di frontiera, significa immediatamente catapultarsi – per quanto in modo irriflesso e probabilmente non gradito – nei lussureggianti e onnivori scenari della postmodernità⁴. L'ambivalenza

³ Solo a titolo di esempio si pensi ai film record di incassi *Matrix* del 1999 e *Avatar* del 2009 (Fattori, 2015).

⁴ L'accezione che qui si conferisce al termine postmoderno è da intendersi in modo piuttosto canonico. La stagione postmoderna si apre in coincidenza del fallimento dei "metaracconti" capaci di promuovere



dell'immaginario *green* – abitato da un postmoderno *homo naturalis* – è insieme, in modo solo apparentemente paradossale, il suo maggior punto di forza e il suo maggior punto di debolezza. In breve: urlare “*not in my name!*” in faccia alla modernità, motivando la fondatezza dei propri slogan per mezzo dei suoi più sofisticati prodotti, significa blindarsi in un universo di senso che, per quanto incoerente – *rectius*: proprio in virtù di questa sua incoerenza metafisica di base – gode di una duplice “garanzia costituzionale” (Latour, 2009). La narrazione *green*, in questo modo, si rende inattaccabile utilizzando, a seconda dei casi, argomentazioni, metafore, simboli⁵ ed esempi che fanno capo talvolta alla presunta smarrita saggezza di “selvagge” popolazioni native di luoghi remoti (nel tempo e/o nello spazio) e, talaltra, alle punte di diamante della ricerca scientifica. La doppiezza epistemologica, mista a profondi echi emotivi ma pure a ragioni incontrovertibili, consegna alla contemporaneità un edificio simbolico dalla struttura apparentemente incrollabile ma, a un’analisi più accorta, eretta su piedi di argilla. La “invincibilità” della retorica dello *homo naturalis* discende, in ultima istanza, dal *mix* indissolubile di scienza, politica, morale e ideologia che le dà forma e che risuona nello slogan “non abbiamo mai voluto essere moderni!” in luogo, al limite, del più realistico “non siamo mai stati moderni” (Latour 2009). In questo scarto – che possiamo analiticamente distinguere in due *step* di un processo circolare – mi pare risieda il *bias* che lo stesso Bruno Latour riscontra nei movimenti militanti ecologisti: 1) parlare in nome della natura contrabbandando una conoscenza “della cosa in sé” in virtù di un accesso privilegiato a quest’ultima giacché compiuto senza mediazioni scientifiche e in nome di una qualche verità intuitiva figlia di evidenze indubitabili; 2) difendere le posizioni specifiche, nella dialettica pubblica e politica, per mezzo dello strumentario messo a punto dalla stessa scienza ideologicamente rifiutata un attimo prima (Latour, 2000). La continua interscambiabilità tra questi due poli, in una dinamica plastica di identificazione e divergenza, immanenza e trascendenza, obiettività e ideologia, assicura all’immaginario *green* uno scudo metafisico dagli assalti della critica e, contestualmente, confessa involontariamente di preferire alla coerenza interna del suo impianto teorico, la malia delle sue promesse di senso.

scenari di emancipazione su scala universale. La mancata realizzazione dei grandiosi fini fissati dalle “grandi narrazioni” mettono in congedo la modernità, spalancando le porte all’era postmoderna (Lyotard, 1986 e 2008). A ogni modo, il riferimento al postmoderno è qui da considerarsi anche in relazione al concetto di “*pastiche*” ritenuto da Federic Jameson (1989) uno dei tratti in grado di definire l’essenza dell’epoca. David Lyon (2002) evidenzia quanto la convergenza della diffusione delle ICT e del fenomeno del consumismo – cioè a dire la mercificazione dell’esistente in conseguenza della radicale espansione della cultura di massa – cospiri a delineare la fisionomia della società postmoderna. Anche in quest’ultimo senso devono intendersi i rinvii al postmoderno da parte di chi scrive.

⁵ In tal senso caso assai significativo quello verificatosi in occasione dell’Expo tenutosi a Milano nel 2015. Il *concept* di questa importante manifestazione internazionale è incarnato simbolicamente da un albero altamente tecnologico emblema però, nelle intenzioni degli organizzatori, dell’“immaginario bio” (Caramiello, 2016).



A ogni modo occorre sottolineare quanto la natura su cui si fonda quest'immaginario risulti essere un oggetto propriamente postmoderno, un *collage* di motivi "iperreali" (Baudrillard, 2009) che risentono profondamente della integrale mediatizzazione e "messa in sicurezza" della realtà: un "*pastiche*" (Jameson, 1989) in cui la natura, oramai spettacolarizzata, diviene un innocuo oggetto di consumo, somma di proiezioni, desideri e paure da esorcizzare. Effetto di un lungo processo di irreggimentazione – dalle foreste da esplorare temerariamente ai giardini dei palazzi da cingere con protezioni murarie via via più ridotte in conseguenza di un crescente controllo razionale del territorio – la natura ha gradualmente smarrito il suo carattere minaccioso provocando l'illusione di una docilità originaria in realtà prodotto di secoli di faticose conquiste (D'Andrea, 2013). Tale illusione ha radici emotive profonde poiché si nutre della "nostalgia coltivata [...di una] realtà edulcorata" (Lyon, 2002, p. 21). Essa in buona sostanza viene ad alimentare l'incanto di un mondo fusionale (Cfr. Cavicchia Scalamonti, 2007) – fantasmagorico poichè mai esistito nella storia del pianeta –, una natura "disneyficata"⁶ (Camorrino, 2018b, 2018e), in cui si confonde l'indifferente e cieco ordine naturale con un nuovo Assoluto severo, ma puro e giusto, con cui stringere alleanze e a cui giurare devozione. Lo *homo naturalis* accetta di buon grado dunque esclusivamente il giudizio della natura⁷, unico tribunale cui è disposto a sottoporsi in veste di imputato. Delegittimate profondamente la Storia e il Progresso (Marquard e Melloni, 2008) questi riconosce come autorevole modello cui riferirsi solo la natura, alla cui corte è disponibile a costituirsi come reo di altrimenti inconfessabili "colpe metafisiche"⁸. La consapevolezza di star con ogni probabilità irreversibilmente incrinando equilibri che affondano le radici nella notte dei tempi, determina l'emergenza di un orizzonte morale da cui, date a esempio le potenziali conseguenze apocalittiche del mutamento climatico, è impossibile sottrarsi (Camorrino, 2018e). L'immaginario dello *homo naturalis* rappresenta un rifugio di senso in cui gli uomini

⁶ Il termine, utilizzato da David Lyon (2002) in altro contesto, è qui declinato in modo differente. Mike Hudak (2001) in un suo articolo parla di "*disneyfication of nature*", riferendosi alla natura come a un parco a tema. Pur essendoci alcune analogie, qui l'accento è spostato più sulla dimensione simbolica del fenomeno.

⁷ Ad avviso di chi scrive questo particolare aspetto trova riscontro anche nella diffusione crescente degli sport estremi in cui l'incontestabile giudizio della natura sulle capacità personali dell'atleta costituisce una delle cifre distintive del fenomeno e una delle ragioni del suo successo (Camorrino, 2018f).

⁸ Karl Jaspers (1996) ha parlato di "colpa metafisica" in relazione alla *Shoah*. Il solo fatto di essere sopravvissuti, in quanto ebrei, al tragico sterminio nazista, pone questi ultimi – agli occhi del noto filosofo –, in tale tragica condizione esistenziale. Nella narrazione *green* è ravvisabile – fatte le debite proporzioni – una qualche analogia. La sola consapevolezza di star attentando alla sopravvivenza del genere umano e della biosfera tutta, pone gli uomini in una dimensione di "colpevolezza metafisica" per il sol fatto di continuare, nonostante i giganteschi danni arrecati, a proliferare sul pianeta. Siamo innanzi a una riedizione *green* del peccato originale: il sol fatto di nascere, o di continuare a vivere, manifesta una partecipazione alle colpe del genere umano (Camorrino, 2015a). Ciò, naturalmente, ha implicazioni sociali e psicologiche enormi. A ogni modo si noti la sempre più diffusa associazione simbolica dell'Olocausto al *Climate Change* per cui, in entrambi i casi, è tacciato di "negazionismo" chi afferma di non credere alla fondatezza storica di questi fenomeni (Bucchi, 2010).



riparano in cerca di redenzione verso un mondo che sentono di non aver scelto come proprio, frutto di una modernità colpevole da ricusare (Pellicani, 2010; Cadello e Pellicani, 2013), in vista di un'era nuova, che si pretende ristrutturata dalle fondamenta.

3. *Homo data*: l'ipermatematizzazione dell'esistente

Se per lo *homo naturalis*, più che il “sonno della ragione” pare sia la sua veglia a “generare mostri”, con lo *homo data* si confida nella presunta super-ragione neutrale delle macchine, nell'infallibilità tecnica della riduzione a algoritmi del reale, nella ipermatematizzazione dell'esistente. La soggettività, seppure espulsa dalla scienza per mezzo della galileiana “rimozione dell'animale” (Husserl, 2008), sembra recalcitrante a mettersi definitivamente in disparte. Non si spiegherebbero altrimenti i funesti accadimenti del recente passato, se non con una presenza corruttrice dell'umano. La *notte dell'umanesimo* impone che si affidi il timone dell'organizzazione sociale a elaboratori sempre più sofisticati guidati da criteri imparziali e perfettamente equanimi. Il principio ordinatore di quest'immaginario è l'informazione cui si riduce la scomposizione binaria dell'umano. Un processo straordinario di digitalizzazione della realtà in cui i gusti, le scelte politiche, la salute, i meriti professionali, etc., vengono convertiti in cifre, in statistiche, in gigantesche banche dati che, collezionate, danno forma al profilo identitario dello *homo data*.

Una vera e propria mitologia del dato (Aragona e Camorrino) resa possibile dallo sviluppo esponenziale delle capacità dei computer, vero centro simbolico di questo inedito immaginario. Il computer può in effetti considerarsi, dal punto di vista immaginale, una sorta di “macchina alchemica” capace di trasformare la struttura della realtà in informazione. Una specie di trasvalutazione ontologica in conseguenza della quale il dato diviene l'*ens realissimum* alla base dell'esistente, la quintessenza dell'universo contemporaneo. Tali funzioni “cosmiche” conferiscono al computer un'aura sacrale, accreditandolo come mezzo soteriologico, vero ponte tecnologico per la trascendenza (Alexander, 1990). Questo stato di cose emerge chiaramente dall'analisi dei discorsi dei guru del settore in cui è possibile riscontrare un'enfasi che supera largamente la promozione delle mere proprietà materiali dell'oggetto. L'afflato messianico che connota la rappresentazione spettacolarizzata di queste figure e dei loro *speeches*⁹ riflette il trasferimento di qualità superiori dalla macchina ai mediatori che con esse si interfacciano – con coloro che, in qualche modo, ne diventano i profeti mondani. Se il computer si sostituisce all'ordine divino, i programmatori/ingegneri, suoi ambasciatori in terra, acquisiscono caratteristiche sacrali (Alexander, 1990). Il bit assurge a particella fondamentale di cui è fatto l'universo, mattone elementare della

⁹ Lo “stay foolish, stay hungry” pronunciato da Steve Jobs è significativamente consegnato alla storia recente del genere umano.



costruzione di ogni cosa, dall'informazione contenuta nel DNA ai circuiti elettrici che innervano la rete tecnica che abbraccia il pianeta. L'immagine del mondo così come quella dell'uomo e la comprensione che ne discende ruota intorno al dato, al frazionamento molecolare dell'esistente, laddove la molecola basilare si presenta sotto le spoglie del *bit* (Gleick, 2015).

A ogni modo, è la natura stessa dell'informazione a prestarsi a ingannevoli camuffamenti, visto il suo carattere apparentemente etereo e immateriale¹⁰ (Camorrino, 2017). Certo la peculiarità di tale fenomeno è da ricercarsi nel più ampio processo di elettrificazione del mondo, dorsale invisibile del "sistema nervoso" (McLuhan, 1964) della società contemporanea. Le immense possibilità squadernate dalla conquista dell'elettricità non pertengono solo alla dimensione materiale della vita sociale pur decisamente rivoluzionata da questa particolarissima innovazione tecnica. È – come nota Gaston Bachelard – la natura stessa dell'elettricità, invisibile, inintelligibile, potente e misteriosa che la carica di significati ulteriori assai prossimi alla sfera del sovrasensibile. Tutte qualità queste, infatti, prima esclusivi attributi di Dio. La profonda ambiguità del fenomeno elettrico desta la meraviglia, lo stupore e finanche il terrore collettivo, titillando strati "primitivi" dell'inconscio umano. In fondo un certo paganesimo idolatra appare più comprensibile laddove, in presenza di una acerba visione scientifica del mondo, l'elettricità sembra poter restituire, insieme al temporaneo movimento degli arti, la vita stessa (Bachelard, 1995). Insomma, la consapevolezza che il mondo sia attraversato costantemente da campi elettromagnetici persuade i più della natura vitalistica dell'elettricità, della sua possibilità d'essere una forza originaria e generatrice. Queste portentose proprietà, la innalzano, nell'immaginario, al rango di una vera e propria energia sacra (Vitiello, 2013). L'intera architettura simbolica legata all'immaginario elettrico – che costituirà poi l'ossatura di quello digitale (Camorrino, 2016a) – recupera i temi cristici dell'irradiazione conferendo di riflesso a tale innovazione il marchio sublime del trascendente (Benz, 2013). La potenza immaginale dell'elettricità risiede nel suo carattere luminoso, prerogativa tradizionalmente riconosciuta alle più alte cariche religiose e politiche e il cui simbolismo rinvia alla natura sovramondana della loro provenienza. La luce ha immediatamente da fare con i valori archetipici della "elevazione", della "ascensione", della "purezza" (Durand, 2013). Da questo punto di vista, il carattere luminoso dell'elettricità entra in risonanza con il carattere "numinoso" (Otto, 2009) del sacro (Camorrino, 2017).

Tali e tante le speranze riposte nelle applicazioni pratiche di questa nuova e prodigiosa scoperta che è lecito – come fanno James Carey e John Quirk – parlare di una "retorica del sublime elettrico". La diffusa convinzione che si sia al cospetto di una

¹⁰ È, ad avviso di chi scrive, proprio questa particolare caratterizzazione dell'informazione ad aver sottratto per svariati decenni il digitale all'occhio della critica ecologista. Solo da pochi anni qualcosa sembra essere in tal senso mutata, ma in massima parte a livello del dibattito ancora confinato all'ambito specialistico (Camorrino, 2018d).



conquista quasi divina, convince molti di essere all'alba di una nuova epoca, più ricca, più solidale, più felice e nella quale sarà possibile vivere in armonia con gli uomini e con la natura in un orizzonte materiale e spirituale tutt'abbracciante. L'elettricità, con i suoi benefici straordinari, sembra poter rompere con la miseria e le barbarie dei tempi passati, inaugurando una nuova era qualitativamente superiore. Questo mito nasce dall'incontro immaginale tra i valori illuministici e gli spazi sterminati degli Stati Uniti dove, la natura ancora "vergine", sembra candidarsi quale scenario ideale per la forza civilizzatrice, ma non invasiva, della colonizzazione elettrica. Una vera e propria "utopia elettrica", capace di promuovere un progresso assoluto, sia morale che fattuale, privo degli effetti collaterali dell'industrializzazione per come questa, almeno, veniva realizzandosi in Europa (Carey and Quirk, 1970: 395 e 396). Così l'elettricità e ogni medium da questa alimentato – su tutti il computer – divengono "veicoli non solo di comunicazione [...] ma anche di viaggi metafisici tra nuovi regni di possibilità" (Carey e Quirk, 1970: 404). Una "energia pulita" in grado di creare un sodalizio perfetto tra lo sviluppo tecnologico e il rispetto della dimensione ecologica. L'elettricità – continuano Carey e Quirk – ricomporrebbe così l'antico matrimonio tra gli uomini e la natura, il cui divorzio, seguito alla autocomprensione dell'essere umano come "produttore di simboli" dissociato dal resto del creato, produsse una insanabile ferita narcisistica. L'immersione in un ambiente tecnologicamente unificato andrebbe a ricomporre quest'ancestrale frattura, contemperando i "ritmi biologici a quelli industriali, attraverso forme moderne di totemismo e producendo un'identificazione¹¹ tra uomo, natura e tecnica" (Carey e Quirk, 1970: 417). L'elettricità acquisisce dunque uno statuto ontologico privilegiato, che la pone – come notano i due autori – al di là di ogni netta categorizzazione: oggetto sia naturale che artificiale, sia umano che divino, sia misterioso che governabile, giacimento inesauribile di metafore per spiegare il mondo e le leggi che lo regolano, forza capace di gettare una passerella immaginale, invisibile quanto indissolubile, tra l'uomo e la natura. La potenza fascinatrice di quest'immaginario risiede nella capacità, resa possibile dall'elettrificazione del mondo, di tenere insieme in una economia di senso solidale due idee-motore fondamentali generalmente in antitesi tra loro e invece conciliate dalla – concludono Carey e Quirk – "retorica del sublime tecnologico". Da un lato lo slancio romantico volto a conservare terre vergini e incorrotte da ammirare e contemplare e dall'altro quello modernista che spinge a gratificare la volontà di potenza del dominio tecnico: l'elettricità sembra, in un sol tempo, esaudire due desideri prima contestualmente inesprimibili, poiché l'uno negazione dell'altro. L'elettricità pare risolvere un'antica contraddizione dell'impresa umana, regalando agli uomini un insperato quanto efficace supporto emotivo contro l'ansietà prodotta da un mondo che appare viepiù estraneo, alienante e minaccioso (Carey e Quirk, 1970: 417-418, 420).

L'affermazione dell'*homo data* sulle scene della società contemporanea deve quindi considerarsi, a livello immaginale, il prodotto della convergenza di variabili differenti,

¹¹ "Equations" nel brano originale.



conseguenza in prima istanza dell'elettrificazione del mondo. L'elettricità, attraversando come una forza sacra il pianeta, rivela il carattere "poroso" dell'esistente, l'assottigliamento progressivo della membrana che nella modernità pareva aver sancito il definitivo distacco dell'uomo dalla natura (Elias, 1956) e che ora invece è revocato in dubbio dall'osmosi tra realtà e "universi sintetici" (Castronova, 2007). È a tutti gli effetti una forma di reincanto quella a cui stiamo assistendo, una fase nella quale gli esseri umani sono integralmente ricoinvolti in un ambiente fusionale di natura tecnologica (Pecchinenda, 2003). Le nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione paiono realizzare ancestrali sogni dell'umanità dilatando, grazie a straordinarie potenzialità tecniche, le capacità innate degli individui. La scintilla interiore – lascito universale del divino all'uomo – viene accrescendosi esponenzialmente grazie alla conoscenza e alla potenza sprigionata dalle nuove tecnologie informatiche. Essa conoscerebbe dunque una decisiva amplificazione aprendo agli uomini nuovi scenari salvifici: una forma di "tecno-gnosticismo" fondato su una mitologia informazionale che assicurerebbe l'ascesi dalla corruzione del mondo, la creazione di un Uomo nuovo e l'ingresso in una nuova era più pura e prospera (Davis, 2001).

È infatti in virtù della penetrazione esponenziale dell'informazione nell'immaginario che l'essenza dell'uomo pare essere riconducibile esclusivamente alla sua scomposizione in dati. D'altra parte, la rappresentazione microcosmica dell'uomo come determinazione del suo codice genetico e delle sue connessioni neurali (Pecchinenda, 2018) non fa che riflettere l'immagine macrocosmica di un mondo avvinto in una rete tecnica di comunicazione globale e istantanea. Come dimostrato da Pierre Musso, la rete, metafora che per millenni è servita a "spiegare" l'uomo e la natura nelle loro differenti relazioni, acquisisce oggi – dopo aver abbandonato il mondo dei pescatori, dei cacciatori, delle tessitrici e dei ferrovieri – una valenza eminentemente ingegneristica (di matrice cibernetica), indicatore assai utile a rivelare la cifra caratteristica del nostro tempo. La rete è il medium che permette la circolazione perpetua delle informazioni, un flusso inesaurito di dati che, come in un incessante scambio biunivoco, passa dagli uomini al mondo e dal mondo agli uomini. Una ragnatela che, al contempo, libera l'individualità e rinsalda la comunità umana grazie alle sue eccezionali proprietà simboliche. L'efficacia millenaria di questa cristallizzazione immaginale risiede nella natura costitutivamente ambivalente che permette di intrappolare e liberare in un sol gesto. Tale immaginario trasferisce gli uomini in un universo fatto di connessioni decentralizzate, in cui ogni nodo è periferia e centro, in cui ogni gerarchia è liquidata in nome di una presunta orizzontalità, in cui l'albero con la sua verticalità diviene metafora di una società da abbattere e rifondare sul modello reticolare di una democrazia egualitarista in cui, ai privilegi della nascita, succedono i meriti di un'umanità che accresce la conoscenza collettiva per mezzo di una condivisione incondizionata e costante (Musso, 2007).

L'incontro dell'elettricità, dell'informazione e della rete sembra insomma dar vita a un mondo essenzialmente differente, non assoggettabile alle regole cui invece deve



sottostare l'ordinaria vita associata. Una sorta di iperuranio, una sfera tecnologica globale la cui struttura reticolare cospira a trasfigurarne la fattualità, derubricandola dal novero degli oggetti meramente materiali. Siamo al cospetto di una tipica dinamica immaginale, per cui si vengono attribuendo alle ICT e al loro regno un significato sovradimensionato rispetto alle loro reali potenzialità. L'universo delle tecnologie della comunicazione integra la dimensione mitica del pensiero evocando la possibilità di accesso a un universo leggero, orizzontale, ecologico, egualitario, sottratto alle rigide e stringenti norme che irreggimentano un'esistenza avvertita come sempre più inautentica e alienante. È il mondo del "sublime digitale", "luogo" affrancato dall'inesorabile incedere del tempo e dai laccioli materiali dello spazio, dalle fredde leggi dell'economia e del potere inflessibile: questo regime di "sospensione", di emancipazione dalla servitù del reale avvicina il cyberspazio alla sacralità (Mosco, 2004).

In sintesi: l'ombra di sospetto abbattutasi sull'attività umana in seguito all'accadimento delle grandi tragedie del Novecento sembra non abbandonare più le istituzioni che regolano la vita sociale, concorrendo a promuovere una tendenza crescente alla "delega tecnologica". Così, in nome di un mondo migliore, si demanda ogni responsabilità a sistemi tecnici, che siano – al fine di limitare al massimo l'azione "contaminante" dell'umano¹² – il più possibile autoregolantesi e ispirati alla massima trasparenza. Lo *homo data* – discendente diretto dello "*homo communicans*" descritto da Philippe Breton – è il riflesso di questo stato di cose, un'entità che si esaurisce nella riduzione alla totalità delle informazioni che lo costituiscono, le cui intenzioni più recondite – e dunque quelle potenzialmente più pericolose – sono dunque tracciabili, o comunque immediatamente reperibili. All'interiorità coltivata dell'individuo moderno, visto oramai con diffidenza, succede dunque l'immagine di uomo immerso in un flusso di informazioni incessante, in cui il "dentro" e il "fuori" coincidono: la profondità della coscienza si risolve in una sovrapposizione di strati cui non corrisponde nessun nucleo, una dimensione di continua esteriorizzazione del sé attraverso i molteplici canali dei nuovi mezzi di comunicazione (Breton, 1996). Questa narrazione mitica dell'universo digitale, che assume non di rado sfumature quasi religiose (Breton, 2002), rivela un impianto chiliastico, la promessa di una radicale rifondazione dell'umano: lo *homo data* è il precipitato immaginale di un'umanità che, angosciata dalle possibili esiziali implicazioni delle proprie azioni, confida nelle tecnologie dell'informazione per scrollarsi di dosso colpe e responsabilità troppo gravose con cui convivere. Lo *homo data* può considerarsi filiazione materiale e

¹² È possibile, per chi voglia approfondire da una prospettiva filosofica particolarmente critica le implicazioni di questo stato di cose, trovare spunti originali nel lavoro di Michel Puech (2018). Questi, significativamente, battezza l'individuo contemporaneo occidentale col nome di "*Homo sapiens technologicus*" riconoscendogli caratteristiche talmente inedite da scavare tra lui e l'*Homo sapiens* una distanza superiore a quella che intercorre tra quest'ultimo e l'*Homo erectus* e l'*Homo neanderthalensis*. Utile per inquadrare il discorso nelle griglie interpretative del filosofo – il cui approccio è differente da quello qui utilizzato – la agile introduzione all'edizione italiana di Massimo De Felice (2018).



simbolica del Ventesimo secolo, il parto di una società incapace di fare i conti con un'eredità pesante, assai difficile da elaborare: esso rappresenta dunque una "creatura" figlia della rimozione collettiva e della fascinazione del "sublime tecnologico" (Nye, 1994; Le Bel, 2012). Un ulteriore "salto" rispetto alla "utopia della comunicazione" di cui parla Breton (1996) in virtù del potenziamento immaginale assicurato dai "data" i quali paiono marcare un ulteriore decisivo passaggio d'epoca...

Questa peculiare immagine dell'uomo rivela la trasfigurazione del pensiero magico attivata da un incontenibile carico affettivo e a cui segue la persuasione che l'intera esistenza sociale possa fare a meno dell'umano: sembra dunque possibile – ecco il "sublime tecnologico" all'opera – mettere in congedo l'uomo rimpiazzandolo con un più rassicurante governo informatizzato, una *ipermatematizzazione* dell'esistente capace di garantire una gestione dell'universo sociale che sia meritocratica, equa, disinteressata e *superpartes*. Insomma, l'ennesimo travestimento salvifico – oggi in salsa supertecnologica e digitale – del sogno mai sopito della creazione di un mondo nuovo puro e giusto, abitato da un uomo spogliato per intero "dell'animale", delle "qualità" che ne corrompono la condotta rendendola imprevedibile e pericolosa: ridotto a somma di dati quantificabili questo appare come una minaccia meno inquietante in un mondo percepito dai più come fatalmente fuori controllo.

4. *Homo neo-religiosus*: il fascino dell'assoluto e la «ikeificazione» dell'immaginario sacro

Il problema del ritorno del religioso nella società contemporanea è straordinariamente complesso e non è certo possibile esaurirlo in questa sede. Si tratta qui solo di segnalare un altro robusto indicatore della "notte dell'umanesimo". La religione, che sembrava destinata ad abbandonare il mondo in conseguenza dei successi della modernità, viene invece ritagliandosi oggi un posto sempre più rilevante nella vita collettiva. Ma, siccome qui si vuole solo accennare alla questione, è sufficiente porre in evidenza le peculiarità dell'immaginario sacro postmoderno, di cui lo *homo neo-religiosus* fa quotidiana esperienza. È evidente che anche la costituzione di questa particolare costellazione immaginale non sfugge alle istanze simboliche proprie della produzione industriale di massa e, più in generale, al tentacolare universo del consumo. Per queste ragioni, anche la sfera del sacro rivela la penetrazione dei valori tipici dell'immaginario contemporaneo di cui, lo sviluppo accelerato delle tecnologie della comunicazione e l'ampliamento dell'offerta delle attività del tempo libero e dell'intrattenimento, rappresentano importanti vettori (Grassi, 2003).

Va innanzitutto sottolineato quanto la parte del pianeta interessata dal processo di secolarizzazione sia assai meno ampia di quella predetta dalle teorizzazioni sociologiche della seconda metà del Ventesimo secolo e, anzi, è possibile probabilmente circoscrivere questo fenomeno – assai ridimensionato dunque rispetto



alla misura in cui lo prendevano in carico tali previsioni – al solo continente europeo (Berger, Davie e Fokas, 2010). A ogni buon conto i modi con cui gli uomini oggi si relazionano alla vita religiosa sembrano replicare le più ampie logiche del mercato. La scelta di adesione a una confessione rappresenta, per quanto essa possa costituire un convincimento morale assai intimo, sempre il frutto di un'opzione tra le altre disponibili sul mercato religioso. La fede diviene quindi, in termini strettamente sociologici, espressione di una preferenza individuale, un oggetto di consumo in uno scenario plurale, in cui è possibile inclinare indifferentemente verso una dottrina o verso un'altra (Berger, 1973). È anche lecito nonché molto diffuso, naturalmente, professarsi laici, atei o agnostici al netto delle implicazioni affettive che questa scelta comporta (Camorrino, 2015b; Cavicchia Scalamonti, 2015). È per queste ragioni che l'appartenenza alla fede rappresenta oggi uno status *acquisito* nel corso delle esistenze personali, talvolta uno stadio temporaneo e non già – come invece è accaduto per millenni – il precipitato di uno status ascritto, durevole dalla culla alla tomba (e, quantomeno a livello immaginale, persino oltre). È per questi motivi strutturali che in Occidente finanche le fedi più tradizionali risultano essere, *volens nolens*, il prodotto di una scelta, un "imperativo eretico" cui è impossibile sfuggire (Berger, 1987).

In definitiva, la mercificazione della vita sociale – come precisa anche David Lyon – implica contestualmente che la fede religiosa acquisisca i tratti peculiari di un bene da consumare. L'*appeal* di una determinata proposta confessionale dipende dalla capacità di quest'ultima di intercettare i gusti del fedele/consumatore. L'istituzione religiosa, in un campo di offerte sempre più differenziato, subisce una crescente relativizzazione, inglobando i diktat di un mercato centrato sulla repentina soddisfazione delle pulsioni individuali e su una crescente mediatizzazione del reale. Una frammentazione esponenziale dell'universo religioso tradizionale che si risolve in una ricomposizione alla bell'e meglio di un puzzle di credenze anche in decisa e vicendevole contrapposizione. Un *collage* di motivi che trasudano spiritualità di origine e contenuti non di rado assai conflittuali tra loro. Essi confluiscono poi in un quadro incoerente ma che, nonostante ciò, rappresenta – in assenza di "grandi narrazioni" – un utile dispositivo di senso capace di integrare i significati delle biografie individuali (Lyon, 2002). È forse giusto parlare, in relazione alla società postmoderna, di una "ikeificazione"¹³ dell'immaginario sacro. Il mercato religioso contemporaneo offre infatti l'opportunità di assemblare a prezzi relativamente modici un rifugio spirituale il cui arredo simbolico può contemplare elementi provenienti dalle più disparate tradizioni. Un *design* dell'interiorità che pretende un relativo sacrificio economico in termini di

¹³ Magnus Lindkvist – studioso di futurologia – ha coniato il termine "IKEA-ification" volendosi riferire alla attuale tendenza di livellamento verso il basso dei costi e dei prezzi di prodotti tecnologici un tempo accessibili solo agli strati elitari della società e oggi invece nella disponibilità di masse di consumatori. Qui invece al termine ikeificazione – il cui suono, certamente non straordinario è quantomeno migliorato dall'espunzione della "a" – si attribuisce un significato completamente diverso per quanto resti fermo il riferimento all'immaginario della nota multinazionale.



rituali da celebrare, astinenze cui sottoporsi e regole da osservare, ma che assicura comunque un qualche ancoraggio di senso, per quanto di non imperitura affidabilità, a una coscienza altrimenti “senza fissa dimora” (Berger, Berger e Kellner, 1974; Camorrino, 2016b). In un mondo percepito come sempre più oscuro e minaccioso ciò che conta è sentirsi a casa, soggiornare in un luogo accogliente che sappia mostrarsi come il più possibile ospitale, poco importa se al prezzo di un effetto finale che a un occhio estraneo può apparire inconsistente se non addirittura *kitsch* (Camorrino, 2018f). La *ikeificazione* dell'immaginario sacro riflette, in buona sostanza, le tensioni della vita postmoderna: l'individuo rivendica una crescente autonomia della sua sfera privata e la massima libertà delle sue opzioni morali ma, congiuntamente, anela ardentemente a un riconoscimento collettivo, a veder gratificato il suo desiderio di adesione comunitaria. Tale immaginario non fa altro che nutrire, in ultima istanza, la “nostalgia dell'assoluto” (Steiner, 2003) e i livelli emotivi del vivere associato (Maffesoli, 1988) attraverso una proposta magica, trasfigurata dal *fallout* della “mediamorfosi” del mondo (Ragone, 2015).

In tal senso un fenomeno assai interessante e che pare confermare quanto qui si sta affermando, è quello della “*digital religion*”, universo ibrido di cui l'*homo neo-religiosus* fa concreta esperienza. Tale scenario sembra corroborare l'ipotesi di un ritorno della religione, seppure nelle sue declinazioni *neo*. È vero che, in epoca postmoderna, il sentimento del sacro si propaga in ambiti di significato tradizionalmente estranei alle sue incursioni, al punto che Michel Maffesoli (2018) preferisce parlare di “*sacrale*” per segnare una differenza (che per amore di sintesi si potrebbe definire) *allocativa* del fenomeno: il “*sacrale*” rappresenta una qualità costitutiva dei rapporti sociali, la colla emotiva della vita sociale, potenzialmente presente in ogni espressione del “*societale*”. La constatazione circa il “reincanto” del mondo contemporaneo pare dunque rafforzata dalla ricerca inesausta da parte degli individui – seppure operata nelle modalità originali che la postmodernità mette a disposizione – di domini dell'esperienza in cui sia infine possibile sperimentare l'ebbrezza derivata dal tocco e la visione della “interezza dell'essere” (Maffesoli, 2018, p. 10).

Il cyberspazio negli ultimi anni sta conoscendo una crescente colonizzazione a opera di movimenti religiosi più o meno istituzionalizzati. Internet sta contribuendo – come afferma Heidi Campbell – alla diffusione di particolari forme di spiritualità¹⁴ in cui elementi sacri della vita *offline* e *online* si contaminano vicendevolmente, sino a trasformare i confini fissati dalle gerarchie, dall'autorità e dalle dottrine delle religioni tradizionali. Comunità *online* devote ai credi più disparati rappresentano inedite “risorse” cui gli individui possono attingere ai fini della costruzione di quelle sezioni dell'identità consacrate ai significati ultimi dell'esperienza. Le nuove tecnologie incrementano in modo esponenziale le opportunità di tracciare, in termini di fede,

¹⁴ È piuttosto accettata in letteratura la differenza tra spiritualità e religiosità nei termini di una minore strutturazione formale e istituzionale della prima a dispetto della seconda (Cfr. Berger, 2005; Taylor, 2005; Giordan e Swatos Jr., 2011).



personalissime traiettorie biografiche: la Rete, grazie alla sua amplissima offerta religiosa, consente al soggetto di plasmare a piacimento la propria vocazione spirituale, modellandone il profilo in ossequio ai desideri personali, coagulando credenze, significati, simboli e rituali di orientamenti religiosi anche antitetici, in sincretismi autoprodotti e poi condivisivi coi popoli nomadi del cyberspazio. È così possibile – conclude Campbell – che a leader religiosi *online* più o meno improvvisati venga riconosciuto un certo credito simbolico, cui possono seguire finanche fenomeni di proselitismo. A ogni modo una certa dialettica si instaura tra il mondo *online* e quello *offline* la cui tensione produce processi di rinegoziazione dei tradizionali concetti di autorità religiosa e una riarticolazione tutta individuale della fede, in cui è il soggetto a comporre pezzo a pezzo il proprio universo spirituale (Campbell, 2012). Le “*digital religions*” – sostiene Enzo Pace – concorrono dunque a reincantare il mondo soprattutto delle nuove generazioni, offrendo scenari dematerializzati e virtuali in cui è possibile esperire un peculiare rapporto col sacro. Va sottolineato quanto questa insolita dimensione del religioso si connoti, però, per una spiccata ambivalenza. Da un lato infatti il profluvio di opzioni di fede determina una penetrazione ubiquitaria del sacro in Rete che talvolta sfocia in manifestazioni simboliche anche violente: non è raro che comunità *online* insorgano contro altre in difesa feticistica del proprio “totem”; dall’altro, proprio questa moltiplicazione delle *chances* spirituali, produce una frammentazione dei significati, una relativizzazione dei valori e, conseguentemente, un certo disincanto (Pace, 2018, pp. 62-63). Assai significativo l’episodio del “*pastafarisme*”, religione inventata su internet da un fisico americano attraverso l’improbabile accostamento dei termini “pasta” e “rastafarianesimo”. Questi intendeva lanciare un’ironica offensiva allo Stato del Kansas in seguito alla direttiva che prevedeva l’obbligatorietà dell’insegnamento delle teorie creazioniste al pari di quelle evoluzionistiche. Così, concepì e diffuse attraverso la Rete una inverosimile “nuova religione”, non facendo i conti con lo spirito del tempo, per così dire: molti, riconoscendosi nella cornice dei valori del *pastafarisme*, manifestarono esplicitamente la volontà di aderirvi (Pace, 2018, pp. 68-70). L’originale creazione di quest’involontario profeta assume, in virtù della constatazione di tale sintomatico processo di risignificazione, una spiccata rilevanza sociologica e pare confermare le caratteristiche distintive dell’*homo neo-religiosus*. Trovatisi all’incrocio delle linee di forza del postmoderno il *pastafarisme* ha generato, come ha notato lo stesso Enzo Pace, risultati opposti a quelli sperati dal suo ingegnoso ideatore: mi sembra che questo caso paradigmatico rinforzi il concetto di “*ikeificazione*”, rivelando, anzi, i risvolti oggettivanti e prescrittivi dell’immaginario e della dimensione simbolica della vita associata. Più in generale, l’incipiente processo di spiritualizzazione che ha interessato alcuni strati della popolazione del mondo contemporaneo – che per molti versi riflette un montante rifiuto di alcune qualità proprie della società capitalistica come la “mercificazione”, il “consumismo” e la visione rigidamente economicistica del reale – collima, talvolta confondendosi, con rivendicazioni di matrice più politica, relative a



questioni ambientaliste, di “giustizia sociale” e legate ai “beni comuni” (Rähme, 2018, p. 75).

In conclusione di questo paragrafo si potrebbe affermare che lo *homo neo-religiosus* armonizza in un sol tempo la necessità di una dimensione trascendente dell'esistenza – e quindi sovraperpersonale e che presiede a uno spossessamento delle coscienze (Gauchet, 1992) – e la centralità cosmica di una individualità in continua espansione. Questa la decisiva differenza con l'uomo religioso della premodernità. Qui l'esigenza antropologica di un senso superiore dell'esistenza non si esaurisce nella credenza di un regno sacro cui rimettersi totalmente e cui immolare la propria soggettività (Eliade, 2009b; Otto, 2009), ma si fonde con la figura di un “uomo-divinizzato” (Ferry e Gauchet, 2005) cui è concesso il beneficio dell'inventario, l'affrancamento dai limiti imposti da ogni dogma, la riarticolazione di un'architettura sacra a propria immagine e somiglianza, l'affiliazione a un universo di senso a proprio uso e consumo resosi possibile anche grazie agli strumenti messi a disposizione dalle nuove tecnologie dell'informazione. Al di là del ritorno contemporaneo dei fondamentalismi (Pace e Guolo, 2001), fenomeno della massima importanza ma cui qui non è possibile destinare la giusta attenzione, e al successo contemporaneo delle teorie della cospirazione che rispondono per alcuni versi alle medesime domande di senso (Camorrino, 2018g), è possibile rintracciare più in generale una certa tendenza esotizzante nel campo del religioso¹⁵. Un sincretismo tutto postmoderno, un mosaico polimorfico, i cui singoli tasselli faticano a comporre un quadro unitario di senso. Siamo al cospetto di un incipiente processo di “orientalizzazione dell'Occidente” (Campbell, 2010) in cui la *New Age* ha giocato il ruolo di cavallo di Troia. Una sorta di religiosità *à la carte*, cui si presta fede nell'auspicio del raggiungimento di una qualche sospirata unità dell'essere. Ai presunti fallimenti della modernità dualistica e assoggettatrice si replica con la promozione di un “nuovo” e contrapposto immaginario fondato sulla ricerca di orizzonti di senso omnicomprensivi e fusionali per la cui conquista qualsiasi mezzo spirituale è concesso, in barba a qualsivoglia patente contraddizione e incoerenza di base.

5. Conclusioni

La notte dell'umanesimo, in ultima istanza, prescrive che l'uomo per come l'ha conosciuto la storia dell'Occidente negli ultimi quattro o cinque secoli si ritiri dal palcoscenico sociale abdicando in luogo di sue versioni postmoderne – abbiano loro la maschera dello *homo naturalis*, dello *homo data* o dello *homo neo-religiosus*. Il diffuso sentimento di insicurezza e impotenza misto all'indebolimento dei significati ultimi tipico della società contemporanea, apre la strada all'affermazione di immaginari che

¹⁵ Questo fenomeno concorre a informare anche l'immaginario dello *homo naturalis*.



non contemplano più la figura dell'uomo come centro simbolico del mondo. E esso, potremmo dire, è stato spodestato, messo alla porta come si fa con un debitore in protesto, colpevole di aver vantato un millantato credito, reo di aver, in ultima istanza, fallito l'impossibile missione di mimare le gesta di Dio in terra. Se è vero che "l'orgoglio precede la caduta", non è obbligatorio però che si debba gettare il bambino con l'acqua sporca: la modernità ha lasciato in dote agli uomini straordinari successi così come tragiche eredità; spetta solo a questi saper discernere tra ciò che è giusto conservare e migliorare e ciò che è necessario elaborare e abbandonare alla spietata "critica roditrice dei topi". Nessun estremismo, per quanto allettante nella sua riduzione del reale a somma di monocausalità, è mai venuto in soccorso dell'umanità, quale ne sia il seppur convincente travestimento momentaneo. Certo è che l'analisi dell'immaginario aiuta a gettar luce in questa "notte", fornendo alcuni utili strumenti di comprensione. Questa sorta di "bussola" – al cospetto di una mappa del reale sempre più complessa – appare probabilmente necessaria per l'attraversamento "incolume" di una giungla di simboli, giungla infestata dalle pericolose trappole della semplificazione e dell'ideologia. Occorre impegnarsi in una indagine distaccata dell'immaginario contemporaneo: il rischio, altrimenti, è quello di trascorrere l'indefinita *notte dell'umanesimo*, in un ingannevole – per quanto consolante – "Grande Hotel Abisso"¹⁶.

Bibliografia

Alexander J. C. (1990), *The Sacred and Profane Information Machine: Discourse about the Computer as Ideology*, *Archives de sciences sociales des religions*, 35, 69, *Relire Durkheim*: 161-171.

Anders G. (1992), *L'uomo è antiquato. La terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino

Aragona B. e Camorrino A., *The myth of data in data intensive societies*, in attesa di pubblicazione.

Bachelard G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Cortina, Milano.

Balbi G. (2016), *La bugia del cloud*, *Segnali*, 3: 5.

Baudrillard J. (2009), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano.

¹⁶ Tale espressione, com'è noto, è stata coniata da György Lukács. Qui viene utilizzata in senso lato.



- Bauman Z. (1992), *Modernità ed Olocausto*, Il Mulino, Bologna.
- Beck U. (2003), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Benz E. (2013), *Teologia dell'elettricità*, Milano, Medusa.
- Berger P. L. (1973), *The Social Reality of Religion*, Penguin Books, Great Britain.
- Berger P. L. (1987), *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elle Di Ci, Torino.
- Berger P. L. (1996/1997), *Secularism in Retreat*, *The National Interest*, 46: 3-12.
- Berger P. L. (2005), *Religion and the West*, *The National Interest*, 80: 112-119.
- Berger P. L., Berger B. e Kellner H. (1974), *The homeless mind*, Pelican Books, Great Britain.
- Berger P. L. e Luckmann T. (1991), *The Social Construction of reality. A treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, Great Britain.
- Berger P. L., Davie G. e Fokas E. (2010), *America religiosa, Europa laica*, Il Mulino, Bologna.
- Breton P. (1996), *L'utopia della comunicazione. Il mito del "villaggio planetario"*, UTET, Torino.
- Breton P. (2002), *La société de l'information: de l'utopie au désenchantement*, *Revue européenne des sciences sociales*, 40, 123, *La société de l'information état des lieux: XVIIIe colloque annuel du Groupe d'Étude "Pratiques Sociales et Théories"* Actes édités par Gérard Berthoud: 35-39.
- Bucchi M. (2010), *Scientisti e antiscientisti. Perché scienza e società non si capiscono*, Il Mulino, Bologna.
- Cadelo E. e Pellicani L. (2013), *Contro la Modernità. Le radici della cultura antiscientifica in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz).
- Camorrino A. (2015a), *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Camorrino A. (2015b), *Nulla cade fuori dal mondo. La rivoluzione copernicana del pensiero laico*, in P. Zuckerman, (a cura di), *Ateismo e laicità. Espressioni globali*, 7-30, Ipermedium Libri, S. Maria C. V. (Ce).

Camorrino A. (2016a), *L'immaginario tecnologico. Un'analisi sociologica della cosmologia contemporanea*, *Im@go*, 7, V: 36-55.

Camorrino A. (2016b), *Socialization of the «Homeless Mind». An Analysis of Contemporary Society through the Contribution of Peter Berger*, *Italian Journal of Sociology of Education*, 8, 3: 269-287.

Camorrino A. (2017), *Un'apparente immaterialità. Analisi sociologica dell'immaginario digitale*, *S&F_scienzaefilosofia.it*, 18: 135-146.

Camorrino A. (2018a) *Bella, buona, autentica e incorrotta. La natura nell'immaginario postmoderno*, in G. Limone (a cura di), *Kalòs kai agathòs. Il bello e il buono come crocevia di civiltà, L'era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Scienze Politiche "Jean Monnet"*, 167-177, Milano, FrancoAngeli.

Camorrino A. (2018b), *Nostalgia della natura. Un'analisi sociologica dell'immaginario green*, in R. Paura, F. Verso (a cura di), *Antropocene. L'umanità come forza geologica*, 91-104, Roma, Future Fiction/Italian Institute for the Future.

Camorrino A. (2018c), *Il tribunale della Natura. Introduzione alla fenomenologia delle catastrofi nel mondo contemporaneo*, in A. Camorrino, *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo. Con un nuovo saggio introduttivo dell'autore*, 7-24, Napoli, Edizioni Libreria Dante & Descartes.

Camorrino A. (2018d), *La "grande narrazione ecologista". La "scoperta" dell'inquinamento digitale e il ritorno della Natura nell'immaginario della società contemporanea*, *Quaderni di teoria sociale*, 1: 107-133.

Camorrino A. (2018e), *La «Global Warming Generation». Aspetti della società contemporanea nell'analisi di Ulrich Beck*, *La Critica Sociologica*, LII, 207, Fabrizio Serra Editore: 29-39.

Camorrino A. (2018f), *Green Spirituality and Physical Culture. Extreme Sports and the Imagery of Wilderness*, *Societies*, 8, 4, 96: 1-13.

Camorrino A. (2018g), *Paura della fine. Cospirazioni e complotti nell'immaginario della società contemporanea*, *H-ermes J. Comm.*, 12: 107-126.



Campbell C. (2010), *The Easternisation of the West: Or, How the West was Lost*, *Asian Journal of Social Science*, 38, 5: 738-757.

Campbell H. (2012), *Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society*, *Journal of the American Academy of Religion*, 80, 1: 64-93.

Caramiello L. (1987), *Il medium nucleare. Culture, comportamenti, immaginario nell'età atomica*, Edizioni Lavoro, Roma.

Caramiello L. (2016), *La comunicazione libera. Riflessioni intorno al progresso umano*, in V. Olita (a cura di), *Nutrire il pianeta di libertà*, Rubbettino, Catanzaro.

Carey J. W. e Quirk J. J. (1970), *The Mythos of the Electronic Revolution*, *The American Scholar*, 39, 3: 395-424.

Carroll J. (2009), *Il crollo della cultura occidentale. Per una nuova interpretazione dell'umanesimo*, Fazi Editore, Roma.

Castronova E. (2007), *Universi sintetici. Come le comunità online stanno cambiando la società e l'economia*, Mondadori, Milano.

Cavicchia Scalamonti A. (2007), *La morte. Quattro variazioni sul tema*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Cavicchia Scalamonti A. (2015), *L'illusione senza avvenire*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

D'Andrea F. (2013), *Un posto nel mondo. Considerazioni immaginali sul problema ambientale*, *Bachelardiana*, Il Melangolo, 8: 51-61.

Davis E. (2001), *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

De Felice Massimo (2018), *Introduzione all'edizione italiana*, in M. Puech, *Homo sapiens technologicus*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.

Durand G. (2013), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari.

Eliade M. (2009a), *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.

Eliade M. (2009b), *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino



Elias N. (1956), Problems of Involvement and Detachment, *The British Journal of Sociology*, 7, 3: 226-252.

Elias N. (1988), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna.

Fattori A. (2015), Narrare la natura. Ecologia ed emergenze del sacro, <http://www.agoravox.it/Narrare-la-Natura-Ecologia-ed.html> (ultimo accesso gennaio 2017).

Ferry L. e Gauchet M. (2005), *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium, Napoli.
 Gauchet M. (1992), *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino.

Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna.

Giordan G. e Swatos Jr. W. H. (2011) (a cura di), *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York.

Gleick J. (2015), *L'informazione. Una storia. Una teoria. Un diluvio*, Feltrinelli, Milano.

Grassi V. (2003), *Immaginario*, in A. Abruzzese (a cura di), *Lessico della comunicazione*, 264-270, Meltemi, Roma.

Harvey D. (2002), *La crisi della modernità. Riflessioni sull'origine del presente*, Net, Milano.

Hu T. H. (2015), *A Prehistory of the Cloud*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts London.

Hudak M. (2001), The "Disneyfication" of Nature True Wilderness or Mickey and Goofy?, *Newsletter of Earth Day Southern Tier*, Binghamton, NY USA, p. 1.

Husserl E. (2008), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano. Jameson, F. (1989), *Il postmoderno, o logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano.

Jaspers K. (1996), *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano

- Latour B. (2000), *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano.
- Latour B. (2009), *Non siamo mai stati moderni. Saggio d'antropologia simmetrica*, Elèuthera, Milano.
- LeBel S. (2012), Wasting the Future: The Technological Sublime, Communications Technologies, and E-waste, *communication +1*, 1, 7: 1-19.
- Lecerclé J. J. (2002), *Frankenstein mito e filosofia*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
- Lyon D. (2002), *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, Editori Riuniti, Roma.
- Lyotard J. F. (1986), *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Gallimard, Paris.
- Lyotard J. F. (2008), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Maffesoli M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società di massa*, Armando, Roma.
- Maffesoli M. (2009), *Apocalisse. Rivelazioni sulla società moderna*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
- Maffesoli M. (2018), Considérations sur le «sacral» postmoderne, *Sociétés*, 1, 139: 7-17.
- Marquard O. e Melloni A. (2008), *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Roma-Bari.
- McLuhan M. (1964), *Understanding Media. The Extension of Man*, McGraw-Hill, New York.
- Mosco V. (2004), *The Digital Sublime Myth, Power, and Cyberspace*, The MIT Press, Cambridge, London.
- Musso P. (2007), *L'ideologia delle reti*, Apogeo, Milano.
- Nye D. E. (1994), *American Technological Sublime*, The MIT Press Cambridge, London.
- Otto R. (2009), *Il sacro*, Se, Milano.



- Pace E. e Guolo, R. (2001), *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari.
- Pace Enzo (2018), Les cyber-religions entre dématérialisation du sacré et réenchantement du monde, *Sociétés*, 1, 139: 61-72.
- Pecchinenda G. (2003), *Videogiochi e cultura della simulazione. La nascita dell'“homo game”*, Laterza, Roma-Bari.
- Pecchinenda G. (2009), *La narrazione della società. Appunti introduttivi alla sociologia dei processi culturali e comunicativi*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
- Pecchinenda G. (2018), *L'Essere e l'Io. Fenomenologia, Esistenzialismo e Neuroscienze Sociali*, Milano, Meltemi.
- Pellicani L. (2010), *Scienza e Natura, Divenire*, 4, <http://www.divenire.org/articolo.asp?id=34> (ultimo accesso 14 ottobre 2018).
- Puech Michel (2018), *Homo sapiens technologicus*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.
- Ragone G. (2015), Radici delle sociologie dell'immaginario, *Mediascapes Journal*, 4: 63-75.
- Rähme B. (2018), Digital religion, the supermarket and the commons, *Sociétés*, 1, 139: 73-86.
- Sféz L. (1999), Le réseau: du concept initial aux technologies de l'esprit contemporaines, *Cahiers Internationaux de Sociologie, nouvelle série*, 106, Nouvelles évaluations, Nouveaux programmes en science sociale: 5-27.
- Steiner G. (2003), *Nostalgie de l'absolu*, Éditions 10/18, Parigi.
- Taylor B. (2005) (ed. by), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Thoemmes Continuum, Bristol, England.
- Van der Leeuw G. (2017), *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Vitiello G. (2013), *Prefazione*, in E. Benz, *Teologia dell'elettricità*, Milano, Medusa.

Una struggente nostalgia dell'intero. La tentazione dell'androgino come ricomposizione dell'umano

Authors Emanuela Susca

emanuela.susca@uniurb.it

Dipartimento di Economia, Società, Politica | Università degli studi di Urbino "Carlo Bo"

Abstract *A poignant nostalgia for the oneness. The temptation of androgyny intended as reunification of the Human.* At the end of the nineteenth century, Giddens proposed a new kind of androgyny intended as a way to resolve the conflict between the sexes and democratise societies starting from the most intimate area of our lives. In so doing, mainstream sociology made use of an ancient idea that is central in a set of founding myths with reference both to the West and to the rest of the world and is subsequently visible in several literary works, artistic creations and cultural trends. All these elements, in fact, reveal at least two aspects: firstly, human beings unconsciously think themselves as painfully ruptured creatures and therefore tend to some kind of completion; secondly, androgyny can represent both a way to criticize old sexual stereotypes and a more general attempt to differently think and live. This is particularly true nowadays, when so-called postmodernity seems to yearn for androgyny intended as lightness of thought and life but also as illusory and narcissistic self-sufficiency.

Keywords Androgyny | Female | Gender | Love | Male





Parlare dell'idea di umanità e dell'auto-rappresentazione degli esseri umani significa necessariamente imbattersi nella polarità tra il maschile e il femminile e, quindi, in quella sconfinata questione del genere che è stata ed è l'oggetto di un caleidoscopio di chiavi interpretative: genere come risorsa, vincolo, destino, costruzione, fonte di disuguaglianza, struttura.

Nel suo celebre studio sulla *domination masculine*, a ragione Pierre Bourdieu poneva in rilievo la lunga durata e la pervasività della dicotomia uomo/donna e al contempo mostrava come questa opposizione binaria stabile fosse interna a una maniera generale e pressoché universale di pensare mediante una serie di dualità fondamentali, ovvero per coppie di elementi tra loro opposti sulla cui base viene organizzata la realtà sociale: alto/basso, attivo/passivo, duro/molle, secco/umido, luminoso/oscuo, fuoco/acqua, sole/luna, ecc. E per questo parlava di una «differenza tra i sessi biologici» che è apparentemente naturale, ma che è in realtà socialmente costruita «conformemente ai principi di una visione mitica del mondo» e sulla base di un «programma sociale e di percezione» radicato nelle profondità inconsce e da lì applicato «a tutte le cose del mondo» stesso (1998: 18).

Il sociologo francese, insomma, indicava in modo convincente la ragione primaria della forza e durata della società androcentrica nella piena consonanza tra il modo in cui vengono pensati il maschile e il femminile (subordinando il secondo elemento al primo) e il modo in cui viene sistematicamente pensato e posto in essere tutto il resto. E però, nelle pagine che seguono vorremmo centrare l'attenzione su un modo di sentire e vedere la compresenza dei generi e che sembra vivere *a latere* o, se si vuole, al di sotto della gerarchizzazione e opposizione dicotomica. Ci riferiamo all'androgino, archetipo di fusione e superamento delle differenze di genere dalle sembianze cangianti e che non necessariamente si contraddicono reciprocamente: nostalgia di un'antica pienezza, ricerca anche spasmodica dell'altro/a, fantasia narcisistica di purezza e autosufficienza, gioco della seduzione e del mascheramento, rottura eversiva dello stereotipo sessista, riconciliazione dell'uomo e della donna e dell'Uomo con Dio, mostruosità che altera l'ordine armonico delle cose, capacità di ragionare con fluidità e di vivere con leggerezza e molto altro ancora.

Seguiremo le tracce di questo androgino prendendo le mosse da Anthony Giddens e, più precisamente, dal suo studio sull'affettività e la sfera intima e sessuale che si concludeva auspicando e insieme prevedendo un mutamento nel rapporto tra i sessi dalla portata autenticamente rivoluzionaria, ovvero il diffondersi su larga scala e a partire dalle società occidentali di una nuova androginia intesa come parità ed equo bilanciamento sia sul campo economico sia su quello dell'espressività e della cura domestica. Dalla proposta giddensiana, quindi, risaliremo seppure in modo sintetico e non certo esaustivo alla dimensione del mito o, meglio, a un nucleo di miti parzialmente intrecciati che, con particolare riferimento a quello che si usa definire "Occidente", fondano l'androgina facendone una componente essenziale tanto della coscienza durkheimiana quanto dell'inconscio junghiano.



Accenneremo poi a Freud e ancor più allo stesso Jung, con i quali si compie idealmente un ciclo e, da presenza marginale e non di rado rimossa, l'archetipo del doppio viene ad assumere piena cittadinanza nell'orizzonte di senso contemporaneo in forma scientifico-psicanalitica come «bisessualità psichica» o come «psiche androgina» e compenetrazione di Animus e Anima. E successivamente, anche in questo caso senza pretesa di completezza o sistematicità, seguiremo alcune manifestazioni della mobilità del confine tra i generi o della fusione tra i generi stessi nelle produzioni culturali e artistiche e anche semplicemente nel costume.

Emergerà così come l'androgino sia pure ed effettivamente un modo e se si vuole una moda in perfetta sintonia con lo spirito dei nostri tempi e con la sua speciale miscela di velocità, ibridazione e "liquidità". E, per tale via, si manifesteranno anche un dubbio e una domanda che avanziamo nelle nostre considerazioni conclusive. Una volta inteso come mentalità flessibile, ricerca di sintonia ed estetizzazione della vita e dei consumi, l'androgino non diventa forse un modello per i nuovi lavoratori e consumatori, vale a dire per tutti noi? Si tratterebbe certo di un rovesciamento significativo e forse addirittura epocale: da messa in questione oggettiva dell'ordine sociale sessuato e dell'ordine sociale *tout court* a ideologia della docilità e compiacenza pienamente funzionale al «nuovo spirito del capitalismo» (Boltanski e Chiapello 2014).

1. Il discorso sociologico *mainstream*

Erano gli inizi degli anni Novanta quando Giddens, già voce tra le più autorevoli della sociologia mondiale, pubblicava il suo *Transformation of Intimacy* (1995), libro che contribuiva a "sdoganare" e a immettere nella dimensione del "macro" un argomento apparentemente destinato a rimanere nella penombra dell'ottica puntuale e localizzata qual era ed è appunto l'intimità della coppia unita dal legame d'amore.

Le tesi sostenutevi sono ormai più che note. Giddens auspicava e insieme ottimisticamente salutava l'avvento di un nuovo modo di stare insieme, finalmente svincolato dal peso oppressivo della tradizione e soprattutto libero dagli steccati imposti dall'assunzione acritica di ruoli e modelli di genere ereditati dal passato e divenuti obsoleti sotto la spinta della storia e dell'emancipazione femminile *in primis*. Per orizzonte, poi, additava la «relazione pura», modello di rapporto finalmente fondato sulla parità sessuale e sentimentale dei componenti e reso possibile da una negoziazione creativa del legame reciproco verso una «riconciliazione dei sessi» (1995: 169). E ravvisava come manifestazione del nuovo bilanciamento ormai possibile un «allentamento del codice binario maschio/femmina» e, più precisamente, una «tendenza delle forme preesistenti di mascolinità e femminilità a convergere verso una qualche versione del modello androgino» (1995: 211).

Veniva così posto un tassello importante di quello che appariva e forse appare tuttora come una sorta di senso comune del sociologo (e, almeno in una certa parte, della sociologa): il riconoscimento *politically correct* di un millenario conflitto tra l'uomo



e la donna rendeva omaggio al pensiero femminista e della differenza, ma la scienza del sociale poteva dichiarare, se non archiviato, almeno sul punto di concludersi quel conflitto perché ne stavano sparendo i contendenti.

Si dirà che la sociologia ufficiale e più accreditata è stata lontana dal fare propria questa visione e che all'androginia come norma di comportamento ha preferito il discorso densamente teorico sull'amore come «mezzo di comunicazione generalizzato simbolicamente» avanzato già alcuni anni prima da Luhmann (2006: 2016) o l'idea di relazioni affettive e sessuali ridotte a un qualcosa di effimero e inguaribilmente «liquido» (Bauman 2004). Tuttavia, ci sembra che quello giddensiano rappresenti il punto di vista tutto sommato maggioritario fra quanti si interrogano sul mutamento sociale e, per di più, costituisca una soluzione che può bene illustrare pregi e limiti di un approccio puramente interazionista al genere (Crespi 2008). Infatti, per un verso Giddens ha il merito di rifuggire da concezioni essenzialistiche e sociologicamente sterili del maschile/femminile, ma per l'altro sembra anche eludere o tematizzare con eccessiva disinvoltura le differenze nell'impatto che il genere continua ad avere nelle biografie dei soggetti (tra donne e uomini, tra ricchi e poveri).

Per di più e soprattutto, ed è appunto su questo che vogliamo concentrare ora l'attenzione, lo stesso Giddens mostra chiaramente di attingere con scarsa consapevolezza a una secolare componente dell'immaginario qual è appunto l'androginia.

2. Dai miti fondatori alla scienza ri-fondatrice

L'androginia evocata quasi frettolosamente nella proposta sociologica della de-genderizzazione è un'«umana nostalgia dell'interezza» (Zolla 1989b) con una lunga storia alle spalle e che ha attraversato storie e culture contribuendo a plasmare la rappresentazione e auto-rappresentazione dell'umanità. Ripercorreremo almeno per sommi capi questo cammino cercando di tenere a mente quanto interessi nel profondo ciascuno/a di noi. Infatti,

Intraprendere la storia dell'androgino, rintracciata nei miti, nelle religioni ufficiali o esoteriche, nelle teorie filosofiche o scientifiche, significa riconoscere, sia pure in forme diverse e contrastanti, un mito perenne che esprime e testimonia l'inquietudine 'arcaica' dell'uomo sulla sua condizione di divisione con sé, di separazione con l'altro, di finitezza nella relazione all'essere; l'ansia di abolire il conflitto e la dualità della separazione ontologica, esistenziale, sessuale, in cui non si può non riconoscersi, assumendola come situazione "attuale" di cui si richiede il superamento (Scalia 1995: 299).

Ricapitolare tutto ciò, seppure sinteticamente e senza pretese di esaustività, significa necessariamente prendere le mosse dai miti fondatori su cui poggia l'androgino e, più precisamente, dal celeberrimo racconto platonico narrato nel *Simposio* per bocca di Aristofane.



[...] i sessi umani erano tre e non due come ora, maschio e femmina, ma ce n'era in più anche un terzo che partecipava di entrambi e di cui ora è rimasto solo il nome, mentre esso è scomparso: esisteva allora unico l'androgino, partecipe di entrambi, maschio e femmina, sia nella forma sia nel nome, mentre oggi non esiste che il nome attribuito per oltraggiare (Platone 1981: 108).

Come Atlantide, l'androgino si è inabissato. Al suo posto, resta una struggente nostalgia per quello stato di perfezione perduto che si esprime mediante l'impulso dell'«amore reciproco, che ricongiunge la nostra antica natura, tentando di fare di due esseri uno solo e di risanare così la natura umana» (Platone 1981: 110).

Scisso con una violenza che ha lasciato tracce dolorose, «ciascuno di noi» è insomma «tessera [*symbolon*] di un uomo, dato che è stato tagliato come le sogliole, da uno in due: per questo ognuno è sempre alla ricerca della propria tessera». E uomini e donne si rincorrono cercandosi reciprocamente e tra loro componendo una geometria di inclinazioni e preferenze e in ciò ubbidendo solo indirettamente, e non in tutti i casi, all'istinto naturale della riproduzione della specie:

Tutti gli uomini che sono una sezione dell'essere comune, che allora si chiamava appunto androgino, sono amanti delle donne e da questo sesso proviene la maggior parte degli adulteri; e da questo sesso, d'altra parte, provengono tutte le donne che sono amanti degli uomini e adulate. Tutte le donne invece che sono una sezione di donna, non prestano molta attenzione agli uomini, anzi sono orientate piuttosto verso le donne e da questo sesso provengono le tribadi. Quanti invece sono una sezione di maschio corrono dietro ai maschi e finché sono ragazzi, essendo pezzetti di maschio, amano gli uomini e godono a giacere e a congiungersi con gli uomini. [...] Ma quando sono giunti alla virilità, amano i ragazzi e per loro natura non prestano attenzione a nozze e a procreazioni di figli, ma ne sono costretti dalla legge (Platone 1981: 110).

Se dalle ricerche di Zolla possiamo apprendere che vi sono paralleli del mito platonico in tutte le storie delle origini del mondo, non possiamo non riconoscere che il secondo dei miti fondatori dell'androgino ci conduce al cuore della genealogia occidentale e ha per alcuni influenzato lo stesso Platone del *Simposio*. Protagonista è infatti l'Adamo androgino, creatura perfetta (quindi sia uomo sia donna) di un Dio anch'esso necessariamente androgino in quanto figura suprema in cui si realizza la *coincidentia oppositorum* (Eliade 1971: 73-77). Ebbene, questo Adamo sperimenta la separazione tra i sessi solo dopo il peccato originale e, si direbbe quasi disgraziatamente, cede poi il passo nell'interpretazione prevalente della *Genesi* a un altro Adamo, quello che resta collocato su di un gradino più alto rispetto a un'Eva secondaria, subordinata e macchiata per di più della colpa originale.

Segue, come terzo mito fondativo, la vicenda fascinosa e orribile narrata nelle *Metamorfosi* di Ovidio, che sembra quasi il rovesciamento dell'esposizione platonica e che ne è stata di recente interpretata come la versione più inquietante ma al contempo più attuale (Franchi 2012). Figlio di Hermes e Afrodite, Ermafrodito disdegna il



desiderio della ninfa Salmace, la quale però riesce comunque a consumare la propria passione stringendosi al giovane e, grazie a una preghiera che viene accolta dagli dei, letteralmente fondendosi con lui per dar vita a un essere in cui si avvinghiano e contorcono il maschile e il femminile. E, apparentata al mito del mostruoso che rovescia il potere positivo dell'androgino tanto da apparire parte di «un unico ciclo» (Zolla 1989a: 55; 1989b: 63), va da ultimo richiamata la vicenda di Narciso e il rimando di questa al tema del doppio. Figlio di un dio-fiume e di una ninfa, Narciso è un bellissimo giovane che non ricambia le attenzioni né delle donne né degli uomini e che, come è a tutti noto, si innamora della propria immagine riflessa nell'acqua scorgendovi l'incarnazione di se stesso nel genere opposto. Di qui il suo cadere in uno stato di estraniamento e stupore e il suo essere trasformato in un fiore di narciso.

È dunque per lo meno a partire da questi miti, almeno in parte tra loro concatenati, che prende avvio la lunghissima storia dell'androginità e insieme il suo essere quasi costantemente messa al margine come un fantasma inquietante perché intrinsecamente destabilizzante dell'ordine sociale, cognitivo e morale.

Suggestiva è certo la narrazione di tutto ciò fornita da Zolla, che muove dall'idea per cui una divinità perfetta non può che essere donna e uomo per descriverci il progressivo occultamento della natura androgina dello stesso Dio cristiano, via via identificato esclusivamente come padre severo per riservare le qualità più femminili alla figura di Maria (1989a: 70; 1989b: 76-77). E, distinguendo tra una Roma che perde ogni ancoraggio all'androgino e una Bisanzio che riesce invece a mantenere vivo quel legame (1989a: 77; 1989b: 81), lo stesso Zolla individua in un'ambivalenza in senso lato androgina la condizione per la durata ed efficacia di ogni potere: «il sovrano deve apparire insieme ricco e povero, magnifico e bisognoso»; «un sovrano potente dev'essere onnivagante e nel contempo facilmente ingannabile»; «lo stato dev'essere insieme la Regina Celeste e il principe spietato e severo» (1989a: 73; 1989b: 80).

E però, questa storia non è completa senza l'incontro tra mito e psicanalisi. Quasi ironicamente e certo non a caso, infatti, il fantasma dell'androginità riemerge e riprende corpo in quell'indagine razionale e terapeutica dei sogni e appunto dei fantasmi di cui fu iniziatore Freud. Ed emergono così dapprima il riconoscimento freudiano della «bisessualità psichica» che alberga in ogni essere umano e successivamente, per opera dell'ex-allievo Jung, il ritratto di una «psiche androgina» e di una reciproca compenetrazione tra i generi espressa nella teoria di «Animus» e «Anima» come «demone prepotente dell'opinione cieca e ostinata nella donna e come seduttrice, abbagliante, mutevole, possessiva, sentimentale, nell'uomo» (Jung 1976: 251).

Jung in particolare, dunque, non è solo colui che supera l'approccio ego-centrico ancorando a forze e principi che lo trascendono e rimandano a una dimensione sociale e comunque sovra-individuale (Singer 2000: 197-198). È anche colui che pone l'androgino platonico tra i contenuti dell'inconscio collettivo e, quindi, chiude una sorta di cerchio ideale con il mito indicando nell'eros una possibilità di trascendere la nostra manchevolezza (Schiavone 1997: 76-77).



Ciò detto, è bene tenere a mente che al riconoscimento compiuto dalla psicoanalisi non ha corrisposto e non corrisponde un allentamento della sanzione severa e anche propriamente fisica che anche oggi continua ad essere riservata alla gamma di manifestazioni variamente accostabili all'ermafroditismo. A tale proposito, si pensi al trattamento medico dell'intersessualità, ovvero delle situazioni in cui le caratteristiche dei genitali rendono difficoltosa l'attribuzione secca di un genere alla nascita. In questi casi, si provvede comunemente e precocemente a trattare ogni anomalia mediante una correzione chirurgica (Ghigi e Sassatelli 2018: 142) che non può non ricordare la risposta perentoria della Francia ottocentesca all'ambigua deformità di Herculine, l'ermafrodito costretto a divenire da donna legalmente uomo e autore del libro di memorie divulgato e reso celebre da Foucault (Barbin 1979).

3. I segni di una presenza millenaria

Se, seguendo la suggestiva definizione di Zolla, vogliamo pensare all'androgino come «fermento nascosto» dell'Occidente (1989a: 56; 1989b: 64), dobbiamo anche dire che questo fattore di effervescenza si è reso e si rende ben visibile nell'arte, nella musica, nella letteratura e nel costume. Per farsene un'idea, si possono tenere a mente interessanti e talvolta fondamentali interpretazioni come quella sull'"insospettabile" Wagner, autore di componimenti che inneggiano all'androgina come forma di palingenesi e di antidoto alle spinte disgregatrici della modernità (Nattiez 1997), o come le analisi sull'androgino nel mondo del simbolismo (De Villena 2001) o su Leonardo da Vinci, già protagonista di uno studio di Freud che ne rivelava l'omosessualità più o meno latente ma riscoperto anche per l'omaggio all'archetipo che dissemina in tutte le sue creazioni e non solo nell'ambigua Gioconda (Bottoni 2002).

Anche in questo caso, nella materiale impossibilità di un resoconto puntuale, preferiamo concentrarci su soli tre riferimenti nell'ambito della letteratura che ci appaiono particolarmente significativi anche e soprattutto perché vicini alla nostra epoca e sensibilità e al percorso che stiamo qui cercando di tracciare.

In primo luogo, è praticamente d'obbligo citare il romanzo che è divenuto una sorta di monumento alla libertà femminile ed è stato per di più assunto a manifesto da parti significative del movimento lesbico. Stiamo parlando del famosissimo *Orlando* di Virginia Woolf, dove il/la protagonista è un giovane uomo dotato di una bellezza preziosa e delicata che, misteriosamente ma con "naturalzza" e senza alcun dolore, va incontro alla propria trasformazione:

Orlando-sarebbe vano negarlo-era diventato una donna. Ma sotto ogni altro rapporto, Orlando rimaneva tale e quale quello di prima. Il mutamento di sesso poteva bensì alterare l'avvenire dei due Orlando, ma per nulla affatto la loro personalità. [...] Egli-ma d'ora innanzi sarà bene, per convenzione, dire "ella" invece di "egli"-ella poté dunque, nella sua memoria, risalire il corso degli eventi del suo passato senza incontrare alcun ostacolo [...]. La metamorfosi sembra essersi compiuta senza alcun dolore, nel modo più completo, e con



tanta perfezione che Orlando stessa non ne fu minimamente sorpresa. Numerosi sono gli scienziati i quali, nel constatare questo fatto, sostengono che un mutamento di sesso è una cosa contro natura, e hanno sudato non poco per provare: 1. Che Orlando era sempre stato una donna; 2. che Orlando era tutto tranne un uomo. Lasciamo il dilemma ai biologi e agli psicologi. A noi basterà constatare il fatto nudo e crudo. Orlando era stato un uomo fino ai trent'anni; dopo di allora, diventò una donna, e tale è rimasto (Woolf 1933: 131).

Nonostante l'inequivocabile mutamento dell'apparato genitale, quella di Orlando non è insomma una sostituzione di un genere a un altro nella logica dell'*aut aut*: nell'eroe/eroina permangono tratti "maschili" e "femminili" in una miscela seducente che la penna anche ironica dell'autrice sa dipingere come esito armonico di un reciproco completamento. E al tema sono dedicate anche alcune considerazioni della stessa Woolf sulla «mente androgina» affidate a *Una stanza tutta per sé*:

Forse una mente puramente maschile non può creare, e lo stesso vale per una mente puramente femminile (...) Evidentemente Coleridge, quando disse che una mente androgina è superiore (...) voleva dire che la mente androgina è risonante e porosa; che trasmette emozioni senza ostacoli; che è naturalmente creatrice, incandescente e indivisa (Woolf 2011: 137).

Il superamento del genere in quanto condizionamento sociale e insieme l'assunzione di entrambi i generi che si vorrebbero opposti sono pre-condizioni per un ampliamento dello sguardo e, quindi, perché un punto di vista necessariamente localizzato si universalizzi e renda possibile l'atto autenticamente creativo.

Vogliamo poi anche fare riferimento a quella sorta di dolente e incompiuto affresco dell'anima novecentesca che è *l'Uomo senza qualità*. Musil, infatti, vi fa riecheggiare chiaramente e mirabilmente il mito dell'androgino nell'incontro tra Ulrich e la sorella gemella Agathe, un vero e proprio doppio femminile che la vita ha portato lontano ma che, dopo la morte del padre di entrambi, si riavvicina al protagonista per una reciproca attrazione magnetica e si abbandona a una fusione armonica, asessuata e casta (potremmo dire "platonica"). E vale la pena riportare il monito che lo stesso Ulrich muove appunto ad Agathe:

Creature simmetriche di un capriccio della natura, d'ora in poi avremo la stessa età, la stessa statura, gli stessi capelli e andremo per le strade degli uomini con gli stessi abiti a righe e lo stesso fiocco sotto il mento; però ti avverto che essi ci guarderanno mezzo commossi e mezzo ironici come sempre accade quando qualcosa gli ricorda i misteri della loro creazione [...]. Questo bisogno di un doppione nell'altro sesso è antichissimo. Esso vuole l'amore di una creatura che ci somigli perfettamente, ma che sia un'altra da noi, una figura magica che è noi stessi, ma che è tuttavia una figura magica (Musil 1962: 877).

Parti di un tutto che si riunificano dopo la scissione in un appagante completamento reciproco, i due gemelli sono oggetto di attrazione e insieme repulsione perché rinviano a qualcosa di antico, di sempre desiderato e sempre negato.



Da ultimo, non si può che per lo meno menzionare *Morte a Venezia*, dove l'attempato protagonista, già intellettualmente invaghito delle rappresentazioni dell'ambiguità sessuale offerte dalla classicità, rimane avvinto dall'amore carnale e ovviamente inconfessabile per un ragazzino dall'acerba ed effeminata bellezza:

Tadzio sorride: gli sorride espressivamente, confidenzialmente, con amabilità e schiettezza, con le labbra che si aprivano soltanto lentamente al sorriso. Era il sorriso di Narciso che si china sull'acqua rispecchiante la sua figura, quel sorriso profondo, incantevole, attraente, col quale egli tende le braccia alla propria bellezza, un sorriso leggermente contratto dall'impossibilità di rispondere al bacio che le pure labbra della sua ombra gli offrono, civettuolo, curioso e leggermente addolorato, sedotto e seducente (Mann 1947: 103).

Con un rovesciamento che ne fa l'opposto del mito positivo della pienezza originaria, l'androginia palesemente evocata da Mann prende dunque le forme di un Narciso redivivo che diventa fonte di sciagura e di morte.

Ma alla letteratura vale anche la pena accostare il mondo del costume recente e di oggi, dove l'archetipo del doppio si fa presenza apparentemente più lieve e certamente molto più che sporadica. Si pensi al mondo della musica e all'ambiguità o talvolta al vero e proprio travestitismo di *performance* come quelle di Mick Jagger, David Bowie, Iggy Pop, Lou Reed, Marilyn Manson o dell'efebico Michael Jackson o ancora della trasformista «eroina postfemminista» Madonna (de Diego 2018: 258).

E ancor di più si può guardare alla moda, che ci mostra in maniera inequivocabile come gli abiti abbiano cessato di essere strumento per il riconoscimento del genere. Ciò è stato vero in primo luogo per la moda femminile, dove l'indossare abiti maschili ha dato visibilità al lesbismo come scelta e stile di vita ma ha anche e principalmente significato occultamento giocoso e seducente della differenza e, a un livello più generale, «diluizione dei caratteri sessuali femminili più appariscenti» rivolta a «evidenziare [...] soprattutto le somiglianze tra i sessi, alludendo così a un'unità primordiale (il mito dell'androgino, appunto) che ne cancelli il dismorfismo» (Gardellini 2005: 272). Ma è anche vero, almeno in parte, per gli abiti pensati per gli uomini ma impreziositi da forme e trame tradizionalmente considerate femminili e, soprattutto, vale in pieno per la recente affermazione del *genderless*. Quest'ultimo, infatti, è un «incrocio dei generi per un'uscita dai generi» e dai ruoli rigidamente ascritti e bipartiti (Longoni 2015: 125) che è sempre più presente sulle passerelle e nelle foto pubblicitarie ma anche nella semplice quotidianità dei giovanissimi, forse poco disposti a sperimentare le provocazioni più estreme del *fashion system* ma comunque inclini a scardinare consuetudini e formalismi e a ricercare nell'abito più la cifra distintiva della propria età e molto meno un significante dell'appartenenza di genere. D'altra parte, è proprio guardando *in primis* a loro che negli Stati Uniti, nel bene o nel male avanguardia di stili di vita e consumi, si è parlato di una «morte» del genere canonicamente inteso e di un «*gender bending*» per il quale le caratteristiche e manifestazioni sessuate distintive di ragazzi e ragazze, un tempo divergenti, andrebbero ora convergendo verso pratiche e modelli di mezzo (Thurer 2005).



Anche solo a partire da un abbigliamento spesso *unisex*, le nuove e nuovissime generazioni sembrano insomma muoversi su di una traiettoria di de-genderizzazione e androgenizzazione che, a seconda dei giudizi di valore, fa di loro le vittime di una società che sa sempre meno guidare i propri membri nell'attribuzione di senso e nelle assunzioni di responsabilità o, in alternativa, gli alfieri del benefico riscatto da una pesante eredità culturale fatta di stereotipi. Ed è precisamente in questo secondo modo che li vedono quanti salutano l'avvento dell'androgino già preconizzato da Zolla:

L'archetipo dell'androgino si aggira per le terre. Gli uomini, toccati dalla sua ombra, si addolciscono e allentano la presa sui loro rudi e contratti ruoli e convincimenti maschili. Le donne si risvegliano a nuovi spazi, nitidi e glaciali, a piani di precisa coordinazione in cui cominciano a tracciare con calma il proprio cammino (1989a: 11, 1989b: 7).

Espressa con linguaggio poetico e sognante, l'androgenia è dunque un orizzonte desiderabile e prossimo non troppo dissimile da quello di Giddens con cui abbiamo preso le mosse: uomini che allentano la corazza della propria virilità e donne finalmente capaci di disciplinare la propria interiorità magmatica e irrequieta.

4. Emancipazione, differenza e doppia ambivalenza

Con l'avvento del tempo etichettato come "postmoderno", si fa anche largo l'idea di vivere in una nuova epoca che necessita di abbandonare veri o presunti eccessi del maschile come la razionalità calcolatoria, il mito aggressivo del successo e lo sfruttamento dell'altro e della natura per ritrovare «le qualità femminili [...] dell'arte di ascoltare le premonizioni, di accettare la fragilità, di provare tenerezza nei confronti del cosmo» (1989a: 87; 1989b: 92).

È quindi ancora una volta Elémire Zolla a condensare in una prosa efficace e insieme immaginifica e ironica quanto l'androgino, a lungo messo da parte o addirittura rifuggito con orrore, possa essere ora modello e fonte di ispirazione per una nuova umanità che vive all'insegna del nomadismo e dell'ibridazione:

Oggi, mentre declinano legami familiari e l'etica del lavoro, ad essi si va sostituendo un ideale di vita più nomade, fatto di legami fluttuanti, della ricerca di esperienze religiose e di insegnamenti metafisici. L'eroe dei nostri tempi non si identifica con alcun ruolo ed è sempre pronto a entrare in trance e a esplorare livelli inconsueti dell'essere. È in grado di disattivare le strutture di pensiero concettuali, binarie, ed è perciò capace di reggere le situazioni di non dualità, di massima simmetria, che dominano l'immaginazione letteraria 'post-moderna' (1989a: 12; 1989b: 9).

Le considerazioni conclusive che esporremo tra breve ci consentiranno di tornare sul senso complessivo e, quindi, pure sulle ombre di questa rivisitazione dell'archetipo come promessa di libertà e patrimonio a cui attingere per il nostro nuovo modo di vivere. Prima, però, vorremmo rilevare come questa variante della «mente androgina»,



assumendo i generi in chiave metaforica e in modo funzionale a una più generale critica culturale, rischi di importare e assumere inconsapevolmente una visione stereotipata se non francamente sessista sia del maschile sia del femminile. In effetti, posto che si auspica una fusione dei due elementi, come stabilire quale sia l'apporto dell'uno e dell'altro senza appoggiarsi alla trasfigurazione essenzialistica di dati storici e culturali? Chi può, insomma, dire con giusto titolo e soprattutto dimostrare che la razionalità e la logica alberghino presso la componente maschile? E chi per converso provare che cuore e ricchezza interiore siano appannaggio speciale del femminile?

Non c'è dunque da stupirsi se, nel variegato mondo che costituisce il pensiero femminile e femminista, non mancano considerazioni scettiche quando non apertamente critiche nei confronti dell'ideale o modello androgino. Infatti, sono soprattutto le teoriche più intransigenti della differenza (e probabilmente tra di esse le teoriche italiane) a vedere nella convergenza dei generi e nell'ideologia *unisex* manifestazioni di una tendenza culturale alla "bisessualità", ovvero della pretesa di neutralizzare la dualità irriducibile in seno al genere umano con un «bel mescolamento» tra le due parti (Muraro 1994: 14).

La relazione di dominio e subordinazione di un genere all'altro (inevitabilmente fatta anche di conflitto e tensione) cederebbe così il posto a un'irenica quanto illusoria idea di complementarità tra i sessi che riporta in vita il mito platonico:

In quest'ottica, [...] la differenza sessuale renderebbe l'uomo e la donna differenti proprio perché fatti l'uno per l'altra: due parti complementari di un intero. Tipica espressione di questo concetto di complementarità è la figura dell'androgino: modello ideale di una totalità in cui la differenza sessuale giunge a un'armonica integrazione. Non lontano da questo immaginario è, non a caso, l'orizzonte teorico che, ispirandosi soprattutto alla psicoanalisi junghiana, individua un principio maschile e uno femminile presenti in ogni essere umano e capaci di completarlo. Ciò che rimane spesso indiscusso, in questo tipo di posizioni, è appunto un'accezione del maschile e del femminile che [...] ricicla l'immaginario androcentrico in versione pacificata (Cavarero e Restaino 2002: 85).

Sono parole di Adriana Cavarero, pensatrice tra le più autorevoli del femminismo della differenza, che qui giustamente denuncia la riproposizione dello stereotipo sessista spesso veicolata nei comuni riferimenti al mito androgino e che, più in generale, si è misurata per decenni con il filosofo che è appunto tra i padri di quel mito.

Si è detto del celeberrimo discorso sulla passione amorosa che avvince le due metà di una totalità lacerata affidato dalle pagine di Platone ad Aristofane. Ebbene, con questa profonda e assieme brillante protagonista della teoria femminista la lente viene spostata anche su un altro dei personaggi del *Simposio*, Socrate, e per il tramite di questi sulla figura assente di Diotima, profetessa e donna sapiente che, proprio in quanto donna, resta per nascita esclusa da un convivio tutto al maschile e che può quindi farsi udire solo nell'evocazione di uno dei commensali.

Ne nasce un'analisi che illumina il lato forse meno evidente ma non per questo meno vero del racconto aristofaneo/platonico, ovvero la sua sostanziale denigrazione



sia dell'esperienza dell'amore vissuta dalla donna sia dello stesso amore eterosessuale, che in fin dei conti appare ora condannato alla necessità quasi bestiale della procreazione e ora esposto alle continue tentazioni dell'adulterio. E, parallelamente e non a torto, viene fatto notare come l'orizzonte culturale e storico del filosofo greco ravveda nell'eros omosessuale maschile la forma di attrazione superiore perché propedeutica alla conoscenza filosofica e propriamente umana (Cavarero 2018: 80-81).

Tuttavia, e anche a prescindere dal terreno sessista e misogino in cui pure affondano almeno parte delle sue radici, l'androgino sembra avere avuto e avere ancora qualcosa da dire anche al femminismo. Lo dimostrano le tante voci di donne che, ponendosi più o meno consapevolmente nel solco tracciato da Virginia Woolf, hanno portato e portano avanti il punto di vista femminile esprimendo interesse e a volte entusiasmo per un archetipo e una narrazione che scavalcano la dicotomia uomo/donna e la stessa organizzazione binaria del pensiero e, così facendo, pongono in una comunicazione fluida sia i generi sia i concetti con cui tentiamo di afferrare il mondo.

D'altra parte, l'androgino non è il *queer* o sessualmente indefinito teorizzato ormai quasi trent'anni fa da Judith Butler (1990), ma non è neppure necessariamente un'omogeneizzazione che appiattisce e neutralizza entrambi i generi. Piuttosto, stando almeno alla teoria della rassomiglianza di Badinter, esso è o almeno può essere l'orizzonte più appropriato dove far vivere «l'espressione di tutte le differenze personali», dal momento che consente di non vedere più uomini e donne come divisi in due gruppi contrapposti e omogenei al loro interno ma come «una molteplicità di individualità che al tempo stesso si assomigliano e si distinguono con ogni sorta di sfumature» (1987: 230).

Più in generale, per molte esponenti del femminismo l'archetipo del doppio appare come una possibilità che è stata un tempo accantonata e che ora si ripresenta provvidenziale e suadente, o come un varco verso alternative inesplorate. Si spiega così anche una certa tensione utopistica per ciò che l'androgino può rappresentare per il suo essere ibrido, permeabile e metaforicamente posto su di un luogo di confine:

L'androgino si propone come una figura di critica radicale contro ogni forma di rigidità, regolazione e discriminazione sessuale una figura rappresentata prevalentemente attraverso personaggi, miti, che rendono esplicita la loro contestazione in forma ironica, talvolta irridente e umoristica, ma soprattutto l'androgino diviene – presentandosi al di qua e al di là della soglia su cui non si può che esitare e che poi si varca con una sorta di leggerezza riflessiva – l'apertura verso la possibilità di *un altro mondo* (Mapelli 2015: 47).

E però, come si è visto, l'androgino è quanto meno parente stretto di Narciso, il ragazzino che si paralizza nell'illusorio raggiungimento di una perfezione conchiusa in sé stessa. E questo significa che all'ambivalenza di cui si è detto, e per cui quella androgina è sia una creatura superiore che addita una pienezza perduta o futura sia una figura de-genere e portatrice di disgrazia, si unisce come ulteriore ambivalenza la possibilità che l'androgino sia da una parte curiosità e apertura al dialogo e all'innovazione e, dall'altra parte, una condizione di «autoreferenzialità tipica della



solitudine» in cui il soggetto riversa «sulla propria individualità gli aspetti di alterità non consumata nelle relazioni quotidiane» (Berto 2012: 56).

D'altra parte, come si può ben capire, l'idea di contenere in sé maschile e femminile può anche facilmente alimentare una patologica illusione di controllo e di autosufficienza, «una sorta di fantasia di totipotenza: essere tutto e il contrario di tutto, essere dunque bastanti in assoluto a sé stessi», essere «chiusi in una sorta di rispecchiamento narcisistico», insomma essere o meglio sentirsi un'entità che può eludere l'alterità, evitare il confronto, sottrarsi alle relazioni (Mariotti 2015: 107).

Considerazioni conclusive

L'idea che la distinzione tra generi e la conseguente divisione del lavoro sociale e specializzazione siano state tra i veicoli e gli alimenti dello sviluppo capitalistico non è certo nuova. Infatti, tanto il lato della produzione quanto quello del consumo hanno potuto beneficiare di una ripartizione dei compiti e delle relative aspettative che impegnava all'esterno gli uomini come attori della concorrenza economica o semplici procacciatori di reddito e, per converso, assegnava alle donne mansioni interne di estetizzazione della vita quotidiana, manifestazione del rango o anche solo mantenimento di uno standard di decoro (Ghigi e Sassatelli 2018: 33-35). Quindi, guardando all'oggi, è più che legittimo, domandarsi se vi sia un qualche rapporto tra l'androginia intesa come tendenza culturale e l'affermarsi di un modello sociale che, come ha tra gli altri rilevato efficacemente Bauman guardando ai contesti occidentali e data la crescente disoccupazione tecnologica, può fare a meno di arruolarci in massa nell'esercito dei lavoratori ma non ci esenta dall'essere o almeno voler essere tutti consumatori instancabili.

Si può tentare di rispondere al quesito tornando ancora una volta alle due facce dell'androginia, questa volta focalizzandoci sul senso che la compenetrazione tra i generi può assumere in una descrizione del nostro presente e di ciò che dovremmo fare o essere per divenire più felici e cogliere le opportunità della vita. Per un verso, dunque, possiamo vedere che si può suggerire alla donna di essere più "maschile" (e ciò sembra perfettamente in sintonia con una fase in cui la generale precarietà lavorativa ed esistenziale sconsiglia di investire troppo in un progetto nuziale e di maternità) e per l'altro verso, come forse accade anche più spesso, che si può consigliare all'uomo di "riscoprire la propria parte femminile" mettendosi in ascolto di sé e degli altri, rinunciando agli impulsi aggressivi e quindi alla brama di emergere per divenire più collaborativo e ritagliandosi spazi per coltivare il proprio benessere interiore e magari anche esteriore. E anche in questo secondo caso, il messaggio appare tutt'altro che inattuale se appena si considera che la disponibilità delle donne da emulare è troppo spesso ricerca della compiacenza altrui, che una biografia lavorativa fatta di esperienze discontinue e spesso fini a se stesse offre ben poco appiglio all'ambizione ma fa abbondare il tempo libero non richiesto e che, maestresse necessitate



del *multitasking* e quindi del “ritagliarsi spazi”, le donne sono (ancora) superiori agli uomini quando si tratta di consumare con zelo e competenza i beni di moda e quelli per la cura del sé e della casa.

La possibilità tutt'altro che remota, in conclusione, è quella che il nuovo capitalismo postindustriale e l'economia neoliberista facciano un «uso strumentale» delle donne (Simone 2012) e, ancor più in generale, procedano a una *valorizzazione* del femminile intesa in senso letterale e deteriore, ovvero come estrazione di valore economico da stereotipi di genere sessisti. E in questa prospettiva, a rischio di strumentalizzazione ci pare a propria volta anche la stessa androginia, messa alla porta come contestazione oggettiva dell'ordine sociale e cognitivo e ora riaccolta e perfino propagandata nella variante «new-age» (Hopkins 2018: 271-281) come un ambiguo invito al dis-ordine, alla flessibilità e all'assunzione del rischio.

Bibliografia

- Badinter E. (1987), *L'uno è l'altra*, Milano, Longanesi.
- Barbin H. (1979), *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, Torino, Einaudi.
- Bauman Z. (2004), *Amore liquido*, Roma-Bari, Laterza.
- Berto A. (2012), Sul transgender o dell'archetipo androgino post-moderno, *Rivista internazionale di filosofia on line*, 14: 1-20.
- Boltanski L., Chiapello È. (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano-Udine, Mimesis.
- Bottoni L. (2002), *Leonardo e l'Androgino*, Milano, Franco Angeli.
- Bourdieu P. (1998), *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli.
- Butler J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London, Routledge.
- Cavarero A. (2018), *Platone*, Milano, Raffaello Cortina.
- Cavarero A., Restaino F. (2002), *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori.



Crespi I. (2008), *Processi di socializzazione e identità di genere. Teorie e modelli a confronto*, Milano, Franco Angeli.

De Diego Otero E. (2018), *El andrógino sexuado. Eternos ideales, nuevas estrategias de género*, Madrid, Machado.

De Villena L.A. (2001), *Los andróginos del lenguaje*, Madrid, Valdemar.

Eliade M. (1971), *Mefistofele e l'Androgine*, Roma, Edizioni Mediterranee.

Franchi F. (2012), *L'immaginario androgino. Migrazioni di genere nella contemporaneità*, Bergamo, Sestante Edizioni.

Freud S. (1974), Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci, in S. Freud, *Opere* (1909-1912), 213-237, Torino, Boringhieri.

Gardellini G. (2005), Dall'androgino all'unisex: femminilità disvelata e negata attraverso l'abito maschile, in G. Franci e M.G. Muzzarelli (eds.), *Il vestito dell'altro. Semiotica, arti, costume*, 271-283, Milano, Lupetti-Editori di Comunicazione.

Ghigi R., Sassatelli R. (2018), *Corpo, genere e società*, Bologna, Il Mulino.

Giddens A. (1995), *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna, Il Mulino.

Hopkins B.P. (2018), *Being Male, Being Female, Being Both. Debunking stereotypes*, CreateSpace Independent Publishing Platform, USA.

Jung C.G. (1976), Struttura e dinamica del Sé, in *Opere*, vol. IX, tomo II, Torino, Boringhieri, 251-254.

Luhmann N. (2006), *Amore come passione*, Milano, Bruno Mondadori.

Luhmann N. (2016), *Amore. Un seminario*, a cura di R. Prandini, Milano-Udine, Mimesis.

Mann T. (1947), *La morte a Venezia*, Milano, Garzanti.

Mapelli B. (2015), L'androgino, l'immaginario infinito, desideri e finzioni, in B. Mapelli (ed.), *L'androgino tra noi*, 17-68, Roma, Ediesse.



Mariotti G. (2015), *Antigone, o delle leggi infrante*, in B. Mapelli (ed.), *L'androgino tra noi*, 101-110, Roma, Ediesse.

Muraro L. (1994), *Tre lezioni sulla differenza sessuale*, Roma, Edizioni Centro Culturale Virginia Woolf – Gruppo B.

Musil R. (1962), *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi.

Nattiez J.-J. (1997), *Wagner androgino. Saggio sull'interpretazione*, Torino, Einaudi.

Platone (1981), *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, Torino, Utet.

Scalia G. (1995), *Paragrafi di un poscritto*, in A. Marchetti A. (ed.), *L'androgino. Invenzioni sul mito*, 295-302, Milano, Crocetti 1995.

Schiavone G. (1997), *L'androgino tra realtà e mito*, Foggia, Bastogi.

Simone A. (ed.) (2012), *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*, Milano-Udine, Mimesis.

Singer J. (2000), *Androgyny. The opposites within*, York Beach-Maine, Nicolas-Hays.

Thurer S.L. (2005), *The End of Gender. A Psychological Autopsy*, New York, Routledge Taylor and Francis Group.

Woolf V. (1933), *Orlando*, Milano, Mondadori.

Woolf V. (2011), *Una stanza tutta per sé*, Milano, Feltrinelli.

Zolla E. (1989a), *Incontro con l'androgino. L'esperienza della completezza sessuale*, Como, Red.

Zolla E. (1989b), *L'androgino. L'umana nostalgia dell'interezza*, Como, Red.

Zodiaco (o bestiario?) del Terzo millennio. Crepuscolo del moderno – aurora del neoterico

Authors Adolfo Fattori

adolfofattori@libero.it

Accademia di Belle Arti di Napoli

Abstract *Zodiac (or Bestiary?) of the Third Millennium. Dusk of Modernity – Aurora of the Neoteric Age.* Image of the *human* – so as defined by Humanism – is been represented in several ways during all the course of Modernity. Those representations relate to evolving vision, both exterior and interior, of human, previously inspired to Marco Vitruvio Pollione, then passing by the works by Leonardo da Vinci, Diego Velázquez, at last by the XX century arts and *media*, reaching a threshold that – temporarily – we name “posthuman”. The current trend gives a largely progressive connotation to idea of posthuman. I think, instead, that posthuman may be the extreme reinforcement of that the same humanistic ethics considers as the worse elements of humanistic individualization, like egotism and self-referentiality, that are related to a “centripetal” self, a sort of “black hole” that swallows and annihilates any form of empathy, solidarity, sympathy. I think we are in front of a new historic phase, the age – with a neologism – of *Neoteric*: the historic phase of the absolute exasperation of individualism.

Keywords Umanesimo | individualizzazione | corpo | immortalità | postumano





Noi siamo [...] spinti a formare concetti assurdi come quello “di individuo e di società”, che fanno apparire l’individuo e la società come due cose diverse [...]. È così che ci si trova impigliati in discussioni senza fine, per determinare quale relazione può esistere fra due oggetti apparentemente separati.

Norbert Elias, 1989

L'amalgama chimerico di organismo e macchina incarna attualmente la trasmutazione dal corpo che utilizza strumenti tecnologici al corpo che diventa tecnologia e che, eludendo le leggi naturali, persegue lo scopo di ricreare la vita secondo leggi artificiali.

Linda De Feo, 2013

La traccia può essere il noi occidentale che fa parlare la nostra persona, la nostra maschera, il nostro vuoto.

Alberto Abruzzese, 2017

[Neoterico]: discorsi, pratiche, credenze, tendenze che sembrano sostanziare la “visione del mondo” della nostra epoca, fatte di riflessi più o meno distorti di teorie scientifiche banalizzate, psicologia d’acatto, tecniche di “autoaiuto”, pulsioni etiche, emergenze “etniche”, sociologismi, pratiche salutiste, esoterismi da salotto, derive di slogan politici [...] rimescolato e shakerato sotto l’ombrello effervescente dell’avanzante egemonia della Rete.

Adolfo Fattori, Gennaro Fucile, 2013

Ombre scozzesi

Al suo *Macbeth* – composto fra il 1605 e il 1608 – William Shakespeare faceva dire:

La vita è solo un’ombra che cammina, un povero attorello sussiegoso che si dimena sopra un palcoscenico per il tempo assegnato alla sua parte, e poi di lui nessuno udrà più nulla: è un racconto narrato da un idiota, pieno di grida, strepiti, furori, del tutto privi di significato! (Atto V, Scena V).

Un’ombra, un idiota: la dimensione tragicomica di questa metafora lucida e spietata sottolinea una delle contraddizioni interne al lascito dell’Umanesimo: da un lato l’orgoglio dell’Umano, padrone del mondo, dall’altro la consapevolezza disincantata della sua finitudine (Carroll, 2009).

Perché possiamo forzare un po’ la mano – l’interpretazione del pensiero del “Bardo” – e assumere che la “vita” sia il *vivente*, in particolare l’*umano* consapevole di sé – e delle



forze laceranti che si combattono al suo interno, e ne determinano l'agire, quindi quella sequenza di eventi che ne compongono la storia, la *vita* (Schapp, 2018).

Nel caso dei protagonisti della "tragedia scozzese", Macbeth e Lady Macbeth, possiamo affermare che in azione è il Fato, forza esterna, priva di volontà e di scopo – almeno per la comprensione dei mortali – quindi ineffabile, ingovernabile: l'esempio del *sacro* più arcaico e primitivo, disumano, oscuro, immateriale. Si abbatte sugli umani come una tempesta, senza che questi possano opporvisi, addirittura esserne coscienti: agiscono illudendosi di seguire la propria volontà, le proprie ambizioni, i propri scopi, i propri sentimenti: amore, lussuria, potere... niente di tutto ciò, solo l'agitarsi del Fato.

Pure, in una tragedia che appare così legata al passato – il Basso Medioevo, il Feudalesimo, la stregoneria – emerge la sensibilità moderna del "Bardo", il suo mettere in gioco temi che seguiranno il percorso dell'umano fino ai nostri giorni. In questo caso, in controluce o sottotraccia, a guardar bene emerge un tema preciso: Macbeth *decide* delle sue azioni in prima persona? O queste sono conseguenza dell'effetto che hanno fatto su di lui le profezie delle tre streghe che ha incontrato? O, ancora, le tre profezie sono il *racconto*, oggettivo, per così dire, di ciò che gli accadrà?¹ Dubbio che non è esplicito nella tragedia, ma che legittimamente può sorgere riflettendo sulla struttura dell'universo narrativo messo in piedi da Shakespeare, a pochi decenni dalla polemica fra Martin Lutero e Erasmo da Rotterdam sul *libero arbitrio*, e nel pieno delle divaricazioni fra i due grandi motori che misero in movimento la Modernità: l'opzione religiosa del Protestantismo – la testimonianza della grandezza di Dio attraverso il lavoro; l'opzione laica dell'Umanesimo – l'occupazione del centro del cosmo da parte dell'individuo sovrano.

Shakespeare scriveva nel pieno centro di questa dinamica, ed è per molti versi il *cronista* del groviglio di interrogativi e conflitti che accompagnano lo sconvolgimento strutturale che conduce dal Medioevo all'Età Moderna. E che riguardano la visione che gli umani hanno del mondo, ma *anche quella che hanno di se stessi*.

Una visione che investe una dimensione interiore, che comincia a espandersi e che si impone in termini di crescente autoconsapevolezza, e la dimensione fisica dell'immagine esteriore con cui ci si presenta nel mondo – dinamicamente intrecciata con quella interiore. Siamo agli esordi dell'affermazione di un *Sé* pienamente "riflessivo" (Giddens, 1999), consapevole di *essere* un corpo, di *avere* un corpo, di essere un *Sé* che si pensa come corpo e coscienza di sé (Pecchinenda, 2018).

Il *Macbeth* potrebbe essere considerato ai margini di questa dialettica, se ci si ferma al conflitto fra il Bene e il Male, o all'etica del potere, ma in realtà, evocando il Fato, pone l'accento sulla *responsabilità* dell'individuo sovrano, e sul ruolo che svolge nel mondo, sulla possibilità o meno di condurre la propria esistenza liberandosi dalle catene di forze esterne, superiori, e riconducendo tutto alla propria dimensione, e al proprio primato nel mondo: l'umano diventa il centro del tutto, liberandosi della soggezione, della

¹ Viene in mente il breve, bellissimo saggio che Alfred Schütz (2013) dedica all'indovino Tiresia, e al nostro modo di immaginare il futuro.



sudditanza al soprannaturale in qualsiasi forma, che sia quella ancestrale di entità come il Fato o il Destino, o quella ormai istituzionalizzata del monoteismo cristiano. Sudditanza da cui Macbeth non riesce ad emanciparsi, per andare incontro alla propria perdizione. Non come il Bruto del *Giulio Cesare*, ad esempio, che invece afferma dolorosamente e tragicamente l'obbligo per l'uomo di stato di servire l'etica del potere e non gli affetti personali, dando corpo ad un altro dei gangli critici della Modernità, il conflitto fra pulsioni personali e valori collettivi.

Questa centralità dell'uomo rispetto al mondo, anzi al *cosmo*, è perfettamente simbolizzata da un'immagine: l'*Uomo vitruviano*, disegnato agli albori dell'Umanesimo da Leonardo da Vinci nel 1490 ispirandosi al trattato *De architectura* di Marco Vitruvio Pollione, a far da ponte fra i tratti, ampiamente "moderni", della cultura della Roma Augustea (Landsberg, 2002) e quella dell'Umanesimo e del Rinascimento.

Vitruvio dedicò la sua opera, scritta fra il 29 e il 23 a.C. e unico lavoro del genere dell'intera romanità, a Cesare Ottaviano Augusto, imperatore "moderno", costruttore di acquedotti e monumenti, restauratore dell'Urbe, modello di quella civiltà Romana cui si ispirano il Rinascimento e l'Umanesimo riscoprendo la cultura classica, la sua arte, la sua cultura, la sua idea di umano,

In ogni caso, il trattato di Vitruvio, trascurato nel Medioevo, viene riscoperto e rivalutato a partire dal XV secolo da Leon Battista Alberti, uno dei campioni dell'Umanesimo (cfr. Carroll, 2009:19-),² e "commentato", se si vuole, da Leonardo da Vinci, che evoca l'*Uomo* che immaginiamo abbia presente Vitruvio come abitante delle sue città. Un Uomo che, inscritto in un cerchio e in un quadrato, viene esaltato come il protagonista del cosmo (il cerchio) e della Terra (il quadrato), e padrone dell'arte e della scienza. È il trionfo dell'umano sul mondo naturale. Che diventa l'icona dell'immagine che l'uomo moderno proietta intorno e dentro se stesso.

Immagine che si conferma e si completa attraverso due passaggi: *Gli ambasciatori* (1533) di Hans Holbein il giovane, e soprattutto *Las Meninas* di Diego Velázquez (1656), a mostrare il progressivo trionfo dell'individuo moderno sul cosmo. Con le contraddizioni che già lo stesso individuo comincia a percepire, a confermare la dimensione conflittuale, dialettica, problematica del sistema uomo/società/natura.

Così, i due Ambasciatori di Hans Holbein da una parte riempiono completamente il campo della tela, e governano i simboli della loro grandezza – gli strumenti della scienza e dell'arte – ma non vedono, ai loro piedi, il monito terminale costituito dall'anamorfose di un teschio, che, così mimetizzato, è visibile solo da un certo punto di vista, visibile quindi a chi osserva la tela dall'esterno, ma non da chi ne occupa lo spazio. Una ripresa – una implicazione – dei temi laterali del *Macbeth*: le illusioni di quell'"attorello" che è la vita, destinate a sbriciolarsi all'impatto con la consapevolezza della Morte.

Ma l'umano è tenace, testardo, nell'illudersi sul suo primato – che almeno, nel mondo terreno, ha un suo senso in funzione dei processi di individualizzazione in sviluppo. E poiché la definizione della relazione fra individuo e realtà – sociale e naturale – la

² Per tutta questa parte faccio riferimento a Carroll.



“costruzione sociale della realtà” (Berger, Luckmann, 1969), insomma, va di pari passo con la definizione di “umano” e del lavoro di costruzione del senso, proprio negli anni in cui Shakespeare scriveva il *Macbeth* Miguel de Cervantes Saavedra pubblicava il *Don Chisciotte* aprendo la strada a Velázquez e alla sua rappresentazione del trionfo dell’individuo creatore.

Las Meninas, il quadro considerato come il più importante di tutta la pittura spagnola, rappresenta – almeno dovrebbe – la famiglia del Re di Spagna Filippo IV.

Al centro del quadro, l’Infanta di Spagna (la figlia del Re), circondata da vari personaggi. Sulla sinistra, il pittore stesso, che guarda fuori del quadro, verso di noi in pratica, che idealmente occupiamo lo spazio del soggetto del quadro: i sovrani, che possiamo intravedere solo in uno specchio sullo sfondo.

Ma è il pittore, Velázquez, il vero protagonista, mentre noi ci immedesimiamo nei reali, che guardano il retro della tela – ma in realtà guardano alla scena che Velázquez ha realmente dipinto, in un gioco di specchi in cui loro sono rappresentati soltanto sullo sfondo, nell’immagine virtuale dello specchio, mentre l’artista occupa lo spazio centrale. Velázquez è l’uomo del futuro: l’Io crea l’universo a suo piacimento. Dio non è necessario (Pecchinenda, 2018).

Il pittore spagnolo sembra quasi anticipare la stessa dimensione del rapporto fra regista, spettatore e schermo che si realizza al cinema, laddove il regista è il sovrano assoluto, che crea una realtà seconda manipolando oggetti ed eventi della realtà “naturale”, da cui è separato, proponendo poi ai suoi interlocutori di dividerla.

Diego Velázquez guarda a un nuovo modo di organizzare il rapporto fra il soggetto e lo spazio del reale. Come scrive – dopo aver condotto una raffinatissima analisi della composizione del quadro – Michel Foucault in *Le parole e le cose*,

Vi è forse in questo quadro di Velázquez³ una sorta di rappresentazione della rappresentazione classica e la definizione dello spazio che essa apre [...] Ma là, nella dispersione da essa raccolta e al tempo stesso dispiegata, un vuoto essenziale è imperiosamente indicato da ogni parte: la sparizione necessaria di ciò che la istituisce – di colui cui essa somiglia e di colui che ai suoi occhi essa non è che somiglianza. Lo stesso soggetto – che è il medesimo – è stato eliso. E sciolta infine da questo rapporto che la vincolava, la rappresentazione può offrirsi come pura rappresentazione (Foucault, 1978:30).

Il soggetto si fa da parte, ma per porsi all’esterno del suo oggetto, per “sciogliersi” dalla somiglianza con il suo prodotto, in posizione di dominio assoluto su ciò che costituisce il suo regno, il mondo, la realtà – realtà che nel momento in cui può essere rappresentata come separata dal soggetto, viene completamente oggettivata, diventa lo spazio della sua azione: la conseguenza estrema della visione prospettica inventata/scoperta da Leon Battista Alberti. Come scrive José Ortega y Gasset,

E il fatto indiscutibile è che i suoi tre grandi quadri – *Le lance*, *Le meninas* e *Le filatrici* – sono altrettante creazioni impreviste per la pittura, e rivelano le più geniali capacità di invenzione.

³ Così nel testo.



Le meninas ne sono l'esempio (Ortega y Gasset, 2015:116).

Affermando la centralità del proprio ruolo nel mondo – e quindi la *responsabilità* nei confronti dello stesso: quello degli uomini e quello della natura – attraverso Velázquez l'Uomo rinascimentale risolve prima di tutto i conflitti di Macbeth, il suo senso di impotenza, ma anche di colpa, per i delitti commessi: siamo *noi* i soli responsabili della nostra storia, della nostra vicenda personale, delle nostre azioni, delle nostre decisioni. L'individuo umanista/rinascimentale mette al centro della sua vita – e delle responsabilità che ha nei confronti di chi e di ciò che gli sta intorno – l'onore, come il Bruto di Shakespeare e il Principe di Nicolò Machiavelli, pubblicato nel 1513.

L'autoritratto di Diego Velázquez, che troneggia al centro del suo dipinto, del *campo* che definisce i confini della tela, ci dice ancora di più. È l'arte che trionfa, che rende appieno il senso dell'Uomo vitruviano di Leonardo e risponde agli Ambasciatori di Holbein il giovane: le due figure geometriche che lo circoscrivono ma nello stesso tempo lo costringono svaniscono per lasciare spazio al mondo esterno, o meglio, al mondo dell'artista, che si circonda di figure che da soggetti principali diventano figure vicarie, e, ritraendo se stesso, ribadisce il procedere della crescita dell'autoconsapevolezza di sé: la tela dipinta dal genio spagnolo è uno specchio, lo specchio attraverso cui mostra al mondo l'immagine che ha di sé. E se i due dignitari ritratti dal pittore tedesco mettono in mostra il bisogno di controllo sui prodotti dell'uomo, lo spagnolo mette in scena ed esalta la capacità umana di espandersi all'esterno di sé, di diffondersi nella realtà.

Credo che questi tre momenti – e queste tre immagini: l'Uomo di Leonardo, i due dignitari di Holbein, e l'artista di Velázquez – siano le tre tappe fondamentali della autodefinizione dell'umano della Modernità: la sua nascita e la sua presa di coscienza. Da allora ad oggi, queste si sono perfezionate, approfondite, hanno raggiunto il loro apice: la completa articolazione del sé riflessivo: l'individuo pienamente consapevole di sé (Giddens 1999; Pecchinenda, 1999, 2008), contemporaneamente dentro e insieme al suo corpo, cosciente di sé, del suo essere corpo e coscienza (Pecchinenda, 2018) – e il loro esito: la crisi dell'idea di umano moderno (Abruzzese, 2015), la sua declinazione e diffrazione in innumerevoli forme e sostanze.

Se proprio si volesse, si potrebbe aggiungere a queste tre una quarta tappa, che opera per contrasto, per così dire: la "Creatura" cui l'inglese Mary Wollstonecraft Shelley fa dar vita dal Dottor Frankenstein nel romanzo omonimo nel 1818, il deforme e mostruoso frutto della presunzione del protagonista che con i mezzi della scienza "moderna" prova a creare artificialmente la vita. Passaggio importante anche questo nella storia della definizione dell'uomo contemporaneo, perché pone per primo alcune domande fondamentali (Bory, 2018; Fattori, 2018a), prima fra tutte, "Cos'è che ci rende umani?": seppur messa insieme con pezzi di cadaveri diversi, la Creatura pensa, sente, vive. Il suo senso del Sé, il senso dell'essere e dell'avere un corpo (Pecchinenda, 2018) da dove proviene? Non lo chiedo certo al romanzo, o all'autrice – la finzione narrativa ha diritto alle sue libertà – ma il solo fatto che dopo due secoli il *Frankenstein* continui a parlarci significa che dà voce a domande cruciali.



Domande che – specchiandoci nei simulacri di noi stessi che popolano la nostra immaginazione – accompagneranno e ossessioneranno nei due secoli trascorsi dalla “nascita” della Creatura ad oggi le nostre riflessioni. E che ai nostri giorni acquistano ancor più urgenza.

Diffrazioni del postumano

Dopo il *Frankenstein*, con lo sviluppo dei processi che condussero alla nascita della società e della cultura di massa, le articolazioni e riarticolazioni degli effetti della riflessione dell’umano su se stesso⁴ si declinarono in diverse direzioni che in vario modo espressero la dialettica fra *individuo* e *massa* e in contemporanea fra *interno* ed *esterno*, dimensione interiore e immagine esteriore – dove l’identità individuale, il senso del *Sé*, diventano sempre più espliciti. Basta pensare alla ridefinizione dello statuto del corpo – e dell’*anima* – maschili e femminili lungo tutta l’esperienza delle avanguardie storiche e poi del cinema (Abruzzese, 2003, 2008; Kandel, 2012; Morin, 2016), agli interrogativi posti dall’emergere del Web e della nostra relazione col digitale (Abruzzese, 2017), mentre in parallelo ai progressi della ricerca scientifica e tecnologica, in particolare a partire dalla nascita della fabbrica e all’uso generalizzato dell’elettricità, si è sviluppata tutta una teoria di simulacri dell’umano, via via più articolati e mimetici, che ci hanno fatto da *specchio*, ma anche da *Altro*: automi, robot, androidi, *cyborg*, fino ai cloni (Baudrillard, 2007) – e al loro opposto, gli zombie (Abruzzese, 2017; Brancato, 2014).

Luoghi di esplorazione, per la ricerca scientifica e per quella narrativa, di visioni simulacrali che coprono tutto lo spettro delle combinazioni fra naturale e artificiale, fra organico e macchinico – mentre si sviluppano, in parallelo, le riflessioni sul funzionamento della coscienza (Kandel, 2012; Pecchinenda, 2018) e le ricerche sulla creazione di cervelli artificiali, dalla cibernetica all’intelligenza artificiale, alle realtà “virtuali” e “aumentate” e all’intreccio degli umani con queste (De Feo, 2013).⁵

Senza ripercorrere in dettaglio le tappe attraverso cui si è svolta la vicenda della maturazione della Modernità nel Novecento – nei termini del conflitto fra pulsioni e istanze dell’individuo e costrizioni e vincoli della società – si può ritenere che tutte queste dinamiche si riflettono sull’*immagine* che l’umano costruisce di se stesso, in relazione al suo *essere-mondo-e-nel-mondo*, e alla sua dimensione di entità – l’*unica* – autocosciente, *corpo senziente* e *coscienza di sé* (Schütz, 1974; Pecchinenda, 2018),

⁴ La letteratura sociologica sul tema della nascita della società di massa e delle trasformazioni connesse è talmente ampia che parrebbe perfino superfluo richiamare, ma giusto a titolo di esempio ricordo Simmel, 1995; Benjamin 1966; Abruzzese 1973, 2003; Brancato, 2014.

⁵ Se si accettano le considerazioni di Norbert Elias riportate in *esergo* sulla inestricabile *unicità* di individuo-e-società, non si vede perché non debbano essere tradotte dalla dimensione della realtà “naturale” a quella delle realtà “artificiali” (si veda anche Baudrillard, 1976, 1996).



invischiato in *storie* che sono la sua esistenza, e che ne descrivono il percorso interiore e pubblico (Schapp, 2018).

Accettata questa premessa, veniamo all'oggi, all'esito dei fenomeni cui ho accennato, quindi al traguardo – e al *terminus* – della vicenda dell'umano moderno e della Modernità stessa, per esplorare la dimensione attuale del "sistema" individuo-società, la *postmodernità* (o *tarda modernità*, o *alta modernità* che dir si voglia) *postumana*.

Partendo da una premessa, se si vuole, di metodo. Si è scritto – giustamente, per rimanere agli ultimi decenni – che l'introduzione del termine "post" di fronte alla percezione di tratti e tracce che si immaginano come elementi di fenomeni, magari non ancora del tutto emersi o evidenti, ma che ci indicano l'urgere di qualcosa di *nuovo*, è stata connessa alla mancanza di sostantivi che ci permettano di definire in modo originale quei fenomeni stessi (Brancato, 2014) – e alla necessità di sfuggire al rischio di far ricadere in categorie già in uso ma inadeguate, appunto, questo "nuovo".

Eventualità che si è puntualmente verificata con l'introduzione del termine "postumano", come luogo in cui precipitano le immagini che da qualche tempo associamo alla discussione sullo statuto del *senziente*⁶ nella nostra epoca.

Il termine "postumano" entra nell'uso già con due declinazioni: quella più strettamente definibile come "transumanista", che guarda alle tecnologie digitali come strade per oltrepassare i vincoli della mortalità del corpo umano; quella che riflette sui portati della progressiva integrazione fra materia organica e artificio meccanico/informatico; quella filosofico/radicale, che evoca e sostiene un superamento dell'umano inteso come "uomo, razionale, bianco, colto, proprietario" (cfr. Giuliani, 2016), quello dell'Umanesimo, per intenderci, canale per l'affermazione di una ideologia di dominio e oppressione nei confronti di tutti coloro che non corrispondono ai parametri citati – donne, non-indoeuropei, omosessuali, e così via...

Il risultato è che da "postumano" irradiano figure diverse, parallele ma anche divergenti, che hanno in comune *solo* la presa di distanza – o la contrapposizione – dall'idea di "umano" nata con l'Umanesimo (cfr. anche Abruzzese, 2015; Braidotti, 2014; Giuliani, 2015; Tirino, 2016), fino all'estremo tentativo di superamento di questa distinzione operata dagli esponenti dei *critical life studies* (Colebrook – Weinstein, 2017).

Va da sé che questo spettro di definizioni – di *attribuzioni*, verrebbe di dire – dovrebbe riflettere, e riflettersi in, mutazioni radicali, profonde, nell'*immaginare* il senziente stesso, tagliando corto e rinnegando i modelli con cui ci siamo raffigurati finora l'umano: noi stessi, naturalmente, e gli altri intorno a noi: nuovi corpi, nuove interiorità.

Ma – mi sembra – c'è qualcosa che non torna nel campo di sensi e di intenzioni connesse a *questi* usi del termine: ho l'impressione che si lascino dietro un residuo di incompletezza, di ambiguità.

⁶ Evito volutamente di usare la parola "umano", anche se "senziente" non rende giustizia a quegli studiosi che propugnano la promozione di una "*flat ontology*", una ontologia "piatta" (Bennett, 2010; Bryant, 2011), che si applichi anche ai senzienti non umani e agli oggetti inanimati, e che involontariamente, forse, riprendono i ragionamenti di Wilhelm Schapp (2018).



Provo a riarticolare il quadro.

Se riduciamo la questione ai minimi termini, le varie accezioni di “postumano” hanno come minimo denominatore l’idea che il percorso dell’*umano* come definito dall’Umanesimo si sia esaurito, sia arrivato al suo tramonto, anzi, al suo crepuscolo.

Questa conclusione nasce da due linee di pensiero differenti.

La prima, quella sostenuta da Haraway e da coloro che seguono la sua impostazione e continuata da Rosi Braidotti, guarda al superamento dell’umano sì, come effetto delle trasformazioni indotte proprio dagli sviluppi delle tecnologie e delle scienze nate con la Modernità, ma su questo innesta (*deve* innestare), a partire dalla sua biologia, un ripensamento del rapporto dell’*Homo* con la realtà, e l’abbandono di tutte le gerarchie e differenze fra i vari appartenenti alla specie umana – e, con Braidotti, l’emergere, anzi, di quelle categorie finora emarginate, sfruttate, dominate dall’umano occidentale (abitanti del cosiddetto “terzo mondo”, migranti, LGBT, donne...), come egemoni e portatrici di valori più libertari, democratici, collettivi.

La seconda linea di riflessione guarda sempre alla dialettica che si è istituita fra scienza, tecnologia e umano, ma ne esalta e privilegia gli aspetti connessi al *potenziamento* di quest’ultimo, in termini di integrazione sempre maggiore fra organico e artificiale (meccanico e digitale: *cibernetico*, volendo), spingendosi a riflettere sulle trasformazioni – del corpo, certo, ma anche del senso del *Sé* – che promanano da una sempre maggiore integrazione, fusione, ibridazione fra corpo organico e protesi tecnologiche – fino a considerare, coerentemente, in questo ambito quello del web e delle sue articolazioni (Abruzzese, 2017; De Feo, 2013; 2017).

Queste due linee, che potremmo considerare principali, si intrecciano e ibridano fra loro, a produrre ulteriori varianti *meticce*.

Bene, ma sono possibili alcune obiezioni, sia a proposito della matrice più “scientifico/tecnologica”, sia di quella più “politico/ideologica” delle proiezioni sul postumano.

L’idea che – se pensiamo alla prima opzione di ricerca – il potenziamento dei nostri attributi *fisici* grazie a protesi tecnologiche sempre più raffinate, o la soluzione a invalidità, handicap, malanni di vario genere grazie alla ricerca scientifica, fino al superamento della barriera terminale, quella della nostra *mortalità*, porti a una frattura *qualitativa* che modifichi a tal punto il nostro *Sé* tanto da trasformarci in qualcosa di profondamente *diverso* dall’umano definito dall’Umanesimo, superandone i limiti non solo fisici, ma ontologici, e non si dispieghi semplicemente in un puro potenziamento *quantitativo* dell’umano stesso è tutta da dimostrare e mi sembra più una speranza fondata su petizioni di principio che un’ipotesi basata sull’osservazione di tendenze in corso.

Altrettanto mi sembra si possa dire per la seconda linea di analisi: pensando ai migranti, ad esempio, non mi pare che per ora siano riconoscibili dimensioni del fenomeno che portino – se non negli occidentali più “*liberal*”⁷ fra quelli che vivono

⁷ Giusto per usare un termine ampio.



l'impatto di questi movimenti – *anche* nuovi modi di interpretare la realtà, il mondo sociale, quello interiore, che non siano quelli tradizionali delle culture di provenienza, o modi tributari delle culture dei paesi di destinazione – che hanno avuto peraltro almeno due secoli di tempo, prima con la forza delle armi poi con quella delle comunicazioni di massa, di penetrare in profondità le visioni del mondo dei paesi extraeuropei.

O ancora, riflettendo sulla galassia LGBT,⁸ al di là delle professioni di fede e delle petizioni di principio, non vedo – se non nei termini della sacrosanta critica allo scarto fra intenzioni dichiarate e pratiche concrete della cultura umanistica e dei suoi esiti contemporanei – un decisivo e convincente disegno di un “del tutto nuovo”⁹ che starebbe per apparire all'orizzonte.

Mi sembra, anzi, che sia la ricerca (ad es., Giddens, 2008) sia la fiction (ad es., Lloyd, Levitan, 2009-; Soloway, 2014-), contraddicano questa posizione, con l'eccezione, forse, di prodotti come *Sense8* (Wachowski, Wachowski, Straczynski, 2015-2018), che però – e forse non è peregrino notarlo – innesta nell'impianto narrativo “realistico” la dimensione fantascientifico/extrasensoriale della telepatia.

Rispetto alla loro realistica, più – nel complesso – pragmatica la seconda opzione che la prima, potremmo sostenere: una società più aperta nei confronti delle “diversità”, piuttosto che un mondo popolato di ibridi organico/artificiali...

In ogni caso, c'è un'immagine che può funzionare da sintesi di questi percorsi: l'essere *post-vitruviano* che fa da icona della serie tv *Westworld Dove tutto è concesso* (Nolan, Joy, 2017-): una figura umanoide, ancora incompleta, che rimanda all'androide, al *cyborg*, al clone, circoscritto e sostenuto (o incatenato?) in un cerchio di metallo. Da Vitruvio a Leonardo a Velázquez, attraverso Mary Shelley, fino a noi.

Derive del *taken-for-granted*

Negli stessi anni in cui si sviluppano queste due direzioni di ricerca e di analisi se ne sviluppano altre, adiacenti ad esse, che intercettano o sfiorano lo stesso tema di fondo – il declino dell'immagine dell'umano nata con l'Umanesimo – anche se da altri punti di vista e con diverse strumentazioni: sono gli studi che si occupano del percorso dell'identità occidentale, sempre a partire dalla nascita dell'Età moderna, che forse possono portare dei contributi alla soluzione dei dubbi che ho espresso sopra.

Penso in particolare ad uno storico della cultura, il canadese Charles Taylor, ad un sociologo “eretico”, l'australiano John Carroll, e con una declinazione leggermente diversa, ai due sociologi austro-americani Peter Berger e Thomas Luckmann.

In *L'età secolare* (2009), pubblicato nel 2007, Taylor traccia il percorso del Sé occidentale a partire dall'alba della Modernità intrecciandone il percorso con gli sviluppi e le tappe della cultura filosofica e scientifica, mostrando come da un Sé percepito come “poroso”

⁸ Anche qui, giusto per usare un termine ampio.

⁹ Rubo di nuovo il termine a Nicolò Machiavelli, che lo usa nel *Principe* (2008).



alle intrusioni prima *caotiche*, poi *cosmiche* del soprannaturale, sia emerso un Sé “schermato”, consapevole della sua centralità nell’universo del reale, fino alla fase attuale, dominata da un diffuso “relativismo”,¹⁰ esito estremo della “schermatura” del Sé, frutto di un egocentrismo sempre più radicale, coincidente con il declino della religiosità.¹¹

Alle stesse conclusioni perviene Carroll nel già citato *Il crollo della cultura occidentale*, pubblicato nel 2004, ispirandosi ad alcune tappe del percorso delle arti visive dal XV secolo al Novecento. Anche John Carroll scrive di “relativismo”, rivelando – con garbo e discrezione – le sue radici cristiane.

Anche se non concordo sull’idea che il declino della religione cristiana sia la *causa* dell’avanzare del “relativismo”,¹² credo che i due studiosi evidenzino una circostanza, la radicalizzazione dell’attenzione alla propria individualità a scapito della dimensione collettiva, di quello che Georg Simmel (2011) definisce “altruismo”, su cui vale la pena riflettere.

Con circa un decennio di anticipo, Peter Berger e Thomas Luckmann, in *Lo smarrimento dell’uomo moderno* (2010), pubblicato nel 1995, riflettevano sulla condizione umana delle ultime decadi in termini di “pluralismo”.

E la differenza terminologica fra Taylor e Carroll da un lato e i due sociologi americani dall’altro è cruciale: se il “relativismo” dei primi due studiosi rimanda al lessico della religione cristiana e ai suoi dettami, il “pluralismo” di Berger e Luckmann definisce una condizione di erosione dei valori connessi non solo alla fede o alle ideologie (quelle che Jean-François Lyotard [1981] definisce “grandi narrazioni”), quanto piuttosto la circostanza che oggi le scelte, per un grandissimo numero di individui, afferiscono alla sfera delle opinioni, piuttosto che a quella dei valori o dei principi.

Per spiegarsi, Berger e Luckmann scrivono:

Quando in una società si accumulano crisi di senso soggettive e intersoggettive, al punto da determinare un problema sociale generale, le cause di tale situazione non possono essere ricercate né nel soggetto né nell’intersoggettività della vita umana. È invece da ritenere che esse vadano ricercate nella struttura sociale (ivi:36-37).

Per i due austro-americani è l’intera organizzazione della società a essersi incrinata – sotto i colpi delle profonde trasformazioni che hanno segnato il passaggio dal fordismo al post-fordismo e oltre, potremmo aggiungere. E i pilastri del senso comune che reggevano – almeno nei paesi occidentali – il sistema individuo/società, quel *world-taken-for-granted* di cui scrive Alfred Schütz (1974), si stanno sbriciolando, lasciando

¹⁰ Considerazione che Taylor aveva già scritto nel 1991 (2006).

¹¹ Altrove (Fattori, 2013) ho proposto l’idea di un Sé “blindato” per definire questa ulteriore tappa nel percorso del Sé occidentale.

¹² Piuttosto, considererei avanzare del “relativismo” e declino dell’*appeal* della religione cristiana come *effetti* di fenomeni più profondi e vasti. E, ammesso che sia vero (cfr. Gauchet, Ferry, 2005), forse identificare la fine della religiosità con il distacco dalla religione cristiana è una forzatura. Spero di riuscire a mostrare in seguito perché.



ognuno libero di immaginarsi e immaginare i parametri delle sue azioni, del suo essere-nel-mondo – e i modi per realizzare le proprie istanze, con tutto il possibile seguito di rivendicazioni, recriminazioni, paure, incubi.

Ma forse le cose sono ancora diverse: lo sgretolamento della società novecentesca – quella definita dal “modernismo”, dalla fiducia nella scienza, nella tecnologia, nelle istituzioni, e nell’idea di progresso connesso ad esse – ha prodotto un vuoto nella dimensione che fonde individuo e società, che ha minato anche la fiducia nella propria progettualità, nella capacità di costruire il proprio futuro nell’ambito delle idee “forti” della Modernità.

Questo vuoto tende però a riempirsi con il ricorso a sfere di pensiero, a visioni del mondo che si configurano come *in opposizione* alla cultura occidentale classica, secondo varie direzioni e varie opzioni, tutte legate in diversa misura al ritorno dell’*irrazionalismo*. Dal ritorno al sacro (quel sacro approssimativo e posticcio afferente alla cultura *New Age*), fino al complottismo più esagerato e fantasioso, così da riarticolare le strutture del senso comune – il tessuto che fa da connettivo alla realtà come costruzione sociale – in direzioni nuove.

Sono gli effetti, forse, anche del senso di *rischio* che sembra dominare la visione del mondo degli ultimi decenni (Beck, 2013; Giddens, 1999; Camorrino, 2015) degli individui della tarda modernità.

E, per inciso, se l’impetuoso sviluppo della Rete e dei canali di comunicazione “personalizzati” ha un rapporto con i fenomeni in corso, è forse non solo, ma prima di tutto quello di far emergere e rendere evidenti le torsioni e i rivolgimenti che impegnano la riorganizzazione delle visioni del mondo di questo primo scorcio di Terzo millennio.

L’alba del Neoterico

Mettiamo ordine – o almeno proviamoci – in questo groviglio di fenomeni che ho provato a descrivere disordinatamente – come mi appare effervescente e caotico il loro presentarsi sulla scena del nostro mondo.

Che le strutture conoscitive moderne che uniscono il sistema individuo/società alla realtà – che *costruiscono* la realtà – siano in profonda crisi e trasformazione appare evidente. Che questo stia provocando anche una riarticolazione del senso dell’identità, della percezione del Sé, è perlomeno plausibile.

Possiamo ipotizzare che il fermentare, il gorgogliare di questo movimento sia da rimandare in ultima istanza alla certezza del nostro limite terminale, la ineluttabilità della morte (Bauman, 1995; Cavicchia Scalamonti, 2007) che, con lo sfarinarsi degli ancoraggi sociali che ci tenevano centrati su plausibili e condivisi progetti di vita, con la perdita del “senso del senso” di cui scrive Charles Taylor (2009:392), provoca una ricerca affannosa di nuovi sensi per la condizione umana, di nuove strade da praticare.



Ma in quale direzione? E pescando da quale magazzino di storie, modelli, visioni? Da un qualcosa di “del tutto nuovo”? O da qualcosa che appartiene al nostro passato, anche recente?

Sembrano evidenti due direzioni di fondo (che si intrecciano variamente fra loro in termini di obiettivi, scopi, fini), una che riguarda la ricerca e l’immaginazione narrativa scientifico/tecnologiche, una che riguarda il mondo del senso comune.

La dimensione della ricerca – che viene ben illustrata da serie tv come *Westworld* (2017-; cfr. Fattori, 2017a) o da romanzi come *Zero K* di Don DeLillo (2016; cfr. Fattori, 2017b) – ha come motore la spinta a vincere la potenza distruttrice del tempo, l’invecchiamento e la morte (Boncinelli, Sciarretta, 2005; Baudrillard, 2007). Androidi, *cyborg*, cloni, corpi e cervelli ibernati, coscienze trasferite in rete sono i segni, le *immagini* che incarnano questa “sezione” – *post-irrazionale* – di un nuovo zodiaco in formazione su cui incombe in ultima istanza, come minimo comun denominatore, la visione epifanica dell’Intelligenza Artificiale.¹³ Una dimensione che appartiene tuttora, ampiamente, alla sfera dell’immaginazione, narrativa e scientifica.

Diversa, e da approfondire, è invece la direzione che riguarda la condizione umana come si sta riorganizzando in termini di senso e luoghi comuni.

Se accettiamo la premessa che tutto l’Occidente stia attraversando un periodo – come scrivono Berger e Luckmann – di crisi “soggettiva e intersoggettiva”, e ipotizziamo che sia conseguenza di quel “crollo della cultura occidentale” descritto da Carroll, e che si sia prodotta una perdita del “senso del senso” come scrive Taylor, allora dobbiamo inferire che si sia creato un vuoto di significati, di valori, di progetto. E il vuoto tende a riempirsi.

Ma, e qui è il fulcro degli interrogativi che possiamo – *dobbiamo?* – porci, cos’è che sta riempiendo questo vuoto?

Questa sensazione di vuoto che sembra accompagnare – e rafforzare – la tendenza all’individualizzazione, pare condurre a individui *centripeti*, tutti ripiegati su se stessi e su pulsioni e istanze personali, insoddisfatti e smarriti, che sentono la spinta a “essere se stessi”, a realizzare il proprio “vero sé”, che esprimono con violenza, rancore, rabbia, diffidenza le proprie istanze, colmi di sfiducia in ciò che rappresenta la cultura dell’Occidente: dai paradigmi della razionalità, ai valori della solidarietà, alla propensione a “vivere in prospettiva”. Come in un *selfie* interiore, lo sguardo sul mondo da prospettico diventa specchiato, in un parossismo di autoreferenzialità.

Possiamo individuare un’immagine per questo individuo dotato di un sé *centripeto*, ancor più chiuso del sé *blindato* della tarda modernità? Forse possiamo cercarla provando a fare qualche passo indietro, individuando le origini – prossime – della realtà sociale del tempo in cui viviamo.

Partiamo da una premessa: la “visione del mondo” in cui siamo immersi e che condividiamo è profondamente impregnata da decenni – quasi un secolo, ormai – di immagini, visioni, storie che provengono dagli Stati Uniti: cinema, narrativa seriale,

¹³ Non voglio dilungarmi: cito, al volo, Gibson (1996), Marshall Smith (1997); DeLillo (2016).



fumetti, serie tv sono stati i canali attraverso cui si è diffusa – non solo in Europa, ma praticamente in tutto il mondo – non solo la cultura di massa *mainstream* ma anche quella più *underground*, marginale, periferica, fatta non di storie e figure che hanno riattualizzato il Mito, bensì di immagini e visioni minori, disincantate, sgradevoli (Banti, 2017).

Attraverso i personaggi e le storie – *mainstream* e *underground* – di cui costoro sono fatti (Schapp, 2018) le visioni americane sono arrivate fino a noi, insieme ai movimenti e alle mode che si sono susseguite nel XX secolo, diffondendo il calco della “personalità americana” (Ehrenberg, 2010), fondata su un conflitto irrisolvibile, quello fra *diritto* e *dovere* alla realizzazione personale – col carico di sensi di colpa e rivendicazioni che porta con sé. Un “tipo” di personalità che si concretizza in un vero e proprio idealtipo, *l'uomo psicologico*, il prodotto di quella psicoterapia americana “umanistica” che si è trasformata in una vera e propria “visione del mondo” (*ibidem*). Visione del mondo – direi – costruita attorno ad una vera e propria “grande narrazione”, che riempie il vuoto lasciato dalle narrazioni otto-novecentesche, la “narrazione psicologica” (Illouz, 2007) – tutta concentrata sull’interiorità, sulla “scoperta del vero sé”, sul diritto-dovere di “essere se stessi”.

Una battaglia inane e senza speranza, visto che fra l’altro la mia ipotesi è che questa configurazione del rapporto dell’identità con se stessa – così per dire – si innesti su un nucleo precedente, ancor più profondo, che rimanda al fulcro della “Religione Americana” (Bloom, 1992), una radice gnostica importata dall’Europa sin dal tempo dei Padri Pellegrini, riconoscibile nelle varie sette e chiese nate dal protestantesimo originale e ibridata con i culti provenienti dall’Africa, importati dagli schiavi neri: l’idea di fondo è che il divino sia già dentro i singoli individui, che sono in diretto contatto con Cristo (principalmente i bianchi) o con il proprio “piccolo sé” (i neri). Un’idea essenzialista (cfr. Pecchinenda, 2008) tradizionale, mistica, che però permette di immaginarsi come tramite o depositari delle *verità* che, attraverso un “percorso” di “crescita interiore” e di “presa di contatto” con il proprio “vero sé”, permettendoci di liberarci dei falsi doveri impostici dalla società, possono condurci alla felicità (Fattori, 2018b).

Questo groviglio di idee, immagini, illusioni è anche alla base del canale forse più evidente, palese, della diffusione dell’immagine di un individuo disincantato, scettico nei confronti della cultura istituzionale, della scienza, della razionalità: quella “spremuta d’arancia” (Bloom, 1992) che è il movimento e l’immaginario *New Age* in tutte le sue articolazioni, propaggini, declinazioni, che ha trovato nella Rete uno scontato canale di diffusione.¹⁴

Un individuo che, almeno in alcuni casi, negli ultimi anni – ipotizzo – ha prodotto un soggetto sociale rabbioso, rivendicativo, insofferente – ma non per questo meno vulnerabile alle tentazioni di un soprannaturale “desacralizzato” fatto di complottismo,

¹⁴ Stando attenti a non confondere cause ed effetti: penso che *non* sia la Rete a nutrire i fenomeni, bensì che li renda più evidenti – e analizzabili.



esoterismo e altre fantasticherie. Un'altra figura – forse impreveduta, certo non seducente – nello zodiaco del postumano.

Possiamo ritrovarne i tratti, mentre nasceva, in due narrazioni degli anni Ottanta del Novecento – per inciso, quelli dell'“edonismo reaganiano” negli Usa e dell'avvento delle tv commerciali in Italia (Morando, 2016; Mattera, 2017) – il romanzo (Groom, 1994) del 1986 da cui fu tratto il film *Forrest Gump* (Zemeckis, 1994), la raccolta di racconti *Brevi interviste con uomini schifosi* (Foster Wallace, 2000) del 1987.

Di *Forrest Gump*, ai fini di questo ragionamento, non mi interessa il protagonista – un personaggio fuori del tempo, quasi un osservatore neutrale e inconsapevole della commedia umana¹⁵ – quanto la folla sempre più numerosa che si aggrega progressivamente al suo seguito mentre compie il suo viaggio a piedi in lungo e in largo per gli Stati Uniti. Quando Forrest decide di fermarsi, dicendo: “Sono un po' stanchino. Credo che tornerò a casa, ora”, uno di loro gli – si – chiede: “E adesso noi che cosa facciamo?”

Credo che questa sia un'immagine straordinaria: quella di una massa di individui – straniati, sradicati, inconsapevoli, alla ricerca di un qualsiasi stimolo per illudersi di avere un progetto, una prospettiva – nel vuoto generale dell'America reaganiana. Persi in un “deserto del reale” in formazione, per loro – che ne hanno saputo dell'esistenza dai media – Forrest è un *simbolo*, a cui ognuno di loro attribuisce un *suo* significato, ritagliato sui propri sogni, sui propri desideri.

Individui che vivono in ordine sparso, coagulati solo da una circostanza, le proprie istanze incommensurabili l'una con quelle di tutti gli altri, pronti, una volta perso il loro riferimento, a cercarsene un altro.¹⁶

Individui che ritroviamo, mutati, ancora più depurati da un qualsiasi legame sociale, nei racconti di Foster Wallace, scritti in forma di interviste di cui leggiamo solo le risposte: un coacervo di rancore, violenza, disprezzo, meschinità, intolleranza – tutto lo spettro possibile dell'uso manipolativo della comunicazione: il cascame strumentale dei frasiari da psicoterapia d'accatto o da predicazione televisiva – naturalmente in salsa *New Age*, forse la più autentica, seppur sotterranea, “grande narrazione” dei nostri anni, consolatoria e stimolante a un tempo, nel cui calco possono trovare cittadinanza tutte le varianti dell'irrazionalismo contemporaneo, dal terrapiattismo, alle discipline orientali, alle pratiche ginniche, al rifiuto dei vaccini, e, perché no, alla “democrazia in rete” (Dal Lago, 2013), al nazionalismo e al razzismo, come ricordo *in esergo* di questo scritto, proponendo il neologismo “neoterico”. Che forse potrebbe funzionare da vocabolo che sciogla il nodo gordiano del “post”.

Così, dopo l'*Homo communicans* (Pecchinenda, 2010) e l'*uomo neuronale* (Pecchinenda, 2018), siamo all'avvento dell'*Homo neotericus*: non un potenziamento e un miglioramento

¹⁵ Un “uomo postumo”, forse, come Massimo Cacciari (1980:16-7) ebbe a scrivere di Robert Musil?

¹⁶ Un po' come avviene nel finale di un altro capolavoro del cinema di fine millennio, *The Truman Show* (Weir, 1998), nel cui finale i suoi fan, dopo averne festeggiato la libertà, si danno subito alla caccia compulsiva di un nuovo programma da seguire.



dell'umano, attraverso protesi meccaniche e interfacce digitali, ma un ripiegamento nel proprio sé, lo sguardo volto verso il proprio inferno privato.

E siccome non possiamo – seguendo Elias – separare *individuo* e *società*, viene di conseguenza da riflettere sull'ambiente, sulla formazione sociale abitata da questo nuovo individuo, estendendo il neologismo alla dimensione sociale attuale, l'era *neoterica*, che è quella della globalizzazione, della digitalizzazione, certo, ma accompagnate da forme di de-responsabilizzazione collettiva – e di rigurgiti di sacro rimasticato e di antichi terrori. Un'atmosfera, insomma, una "visione del mondo" sfilacciata e sincretica, come in un vortice che assorbe e centrifuga tutto ciò che cade nelle sue spire.

Ragioniamo su individui le cui identità sono *molteplici, flessibili, frammentarie, eterogenee, superficiali, fluide, polverizzate, liquide, virtualizzate* (Pecchinenda, 2008:17) – e su un ambiente sociale che, come in un'"inversione di rotta" (Baudrillard, 1993:21) rispetto ai fasti e alle promesse "moderne" e all'effervescenza "postmoderna", appare al senso comune come indecifrabile, ingovernabile, imprevedibile nelle sue determinazioni e nei suoi effetti sugli umani.

Come nelle profilazioni dei siti web in cui siamo invitati a descriverci suddividendoci in tratti distintivi specifici, riducendo la continuità dell'analogico alla discrezionalità del digitale, sembra che la riflessività del Sé possa ridursi alla libera combinatoria di segmenti discreti (numerabili e valutabili?), che si mescolano e permutano disordinatamente e vorticosamente. Non più quindi identità coerenti rispetto a particolari paradigmi, ma sé *sincretici*, variabili, cementati da un profondo sospetto e una granitica diffidenza nei confronti delle istituzioni, dei sistemi di valori, dei "sistemi esperti" (Giddens, 1999:241) della Modernità.

Dalla tarda modernità il neoterico eredita e conduce a un suo primo traguardo i processi di *infantilizzazione* (Bruckner, 2001), innescati dagli esiti profondi dei movimenti e delle trasformazioni culturali (Fattori, 2008) ed economiche (Harvey, 2002:347) degli anni Sessanta/Settanta del XX secolo, quelli dell'"immaginazione al potere", della crisi energetica – e della riorganizzazione del mercato sulla base dell'allargamento dei consumi, di una prima finanziarizzazione, dell'istituzionalizzazione, se vogliamo, delle "strategie del desiderio" con cui il mercato accolse e assorbì le velleità libertarie delle "controculture" esplose negli anni Sessanta del Novecento.

Le istanze di liberazione emerse in quel decennio e maturate – e collassate – negli anni Settanta finirono per essere assorbite negli anni Ottanta da una dimensione di euforia "orgiastica", come scrive Jean Baudrillard all'ingresso negli anni Novanta:

"Se si dovesse caratterizzare lo stato attuale delle cose, direi che è quello del dopo orgia. L'orgia è tutto il momento esplosivo della modernità, quello della liberazione in tutti i campi. Liberazione politica, liberazione sessuale [...] Oggi tutto è liberato, tutti i giochi sono fatti e ci ritroviamo collettivamente di fronte alla domanda cruciale: CHE FARE DOPO L'ORGIA?" (Baudrillard, 1990:9).



Dimensione ben anticipata nel film *La febbre del sabato sera* (Badham, 1977), la cui locandina evoca parodisticamente l'“Uomo vitruviano” di Leonardo, aggiungendo un altro anello – difforme, eccentrico – alla teoria delle immagini dell'umano...

Negli anni Ottanta, insomma, della tensione alla liberazione e alla affermazione collettiva come mezzo per la realizzazione anche individuale rimane soltanto la dimensione individuale orientata al consumo generalizzato e all'affermazione del Sé. Le istanze di libertà e autonomia si ripiegano su se stesse e trovano la loro forma nelle modalità della “narrazione psicologica” (Illouz, 2007), per poi sfociare nel disincanto e nel disimpegno, mentre il digitale cominciava a permeare la vita quotidiana, le condizioni della postmodernità si affermavano definitivamente, e si diffondeva la percezione di una condizione umana sempre più a rischio. Una dimensione sempre più “weird”, se vogliamo usare uno dei concetti di cui si occupa Mark Fisher nel suo ultimo saggio, uscito postumo: “... una presenza – la presenza di *qualcosa che non è al suo posto*” (Fisher, 2018:72, corsivo nel testo), un fenomeno non complanare, ma almeno adiacente, anche se distinto dall'*Unheimlich* di cui scrive Sigmund Freud (Fisher, 2018: 9).

Il senso comune, non essendo più moderato dall'educazione formale, le cui istituzioni si sono sbriciolate nell'impatto col web (Abruzzese, 2006; Fattori, 2015),¹⁷ trionfa, trovando un canale di circolazione in più nel web, che annulla del tutto la differenza fra esperienza diretta e “sentito dire”.

Ecco, se volessimo trovare un'opera narrativa che rappresenta bene lo sbriciolamento dei paradigmi conoscitivi, dei valori e degli ancoraggi della Modernità e la deriva dei contemporanei verso una condizione di disorientamento, ripiegamento, paura dell'ignoto forse potremmo trovarla nelle tre stagioni di *Twin Peaks* (Lynch, Frost, 1990-91; 2017), che aprono e chiudono gli ultimi trent'anni. Il senso di frantumazione della realtà – e della possibilità di conoscerla – di solitudine esistenziale, di spaesamento in un universo che torna ad apparire ostile e ignoto che aleggia nel *serial* di David Lynch e Mark Frost è – proprio perché nasce all'inizio del periodo di cui sto scrivendo, per fermarsi e poi completarsi dopo un trentennio – è la rappresentazione più convincente della fase storica che ha seguito il compiersi della Modernità, il tracimare dell'identità moderna verso qualcos'altro.

Nello zodiaco del nostro presente allo spettro di segni definiti dalla fusione organico/artificiale si aggiunge – e si contrappone – l'immagine del postumano più conseguente: un *vivente* che è un buco nero, frutto dell'individualizzazione che collassa su se stessa.

Benvenuti nel cosmo del *Neoterico*.

¹⁷ Sia chiaro: lo sviluppo del digitale è stato talmente veloce e potente che difficilmente la scuola – e chi dovrebbe occuparsene – avrebbe potuto rispondere, ma è un dato di fatto che la vecchia istruzione formale non poteva nulla contro un sistema che forma divertendo e offre ciò che l'utente cerca...



Bibliografia

- Abruzzese A. (1973), *Forme estetiche e società di massa*, Marsilio, Padova.
- Abruzzese A. (2003), *Lessico della comunicazione*, Meltemi, Roma.
- Abruzzese A. (2006), *L'occhio di Joker. Cinema e modernità*, Carocci, Roma.
- Abruzzese A. (2008), *La grande scimmia. Mostri, vampiri, automi, mutanti*, Luca Sossella, Roma.
- Abruzzese A. (2015), *Punto Zero. Il crepuscolo dei barbari*, Luca Sossella, Roma.
- Abruzzese A. (2017), *Kolapsoj*, Luca Sossella, Roma.
- Banti A. M. (2017), *Wonderland La cultura di massa da Walt Disney ai Pink Floyd*, Laterza, Bari-Roma.
- Baudrillard J. (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano.
- Baudrillard J. (1990), *La trasparenza del male*, Sugar, Milano.
- Baudrillard J. (1993), *L'illusione della fine O lo sciopero degli eventi*, Anabasi, Milano.
- Baudrillard J. (1996), *Il delitto perfetto La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina, Milano.
- Baudrillard J. (2007), *L'illusione dell'immortalità*, Armando, Roma.
- Bauman Z. (1995), *Il teatro dell'immortalità*, Il Mulino, Bologna.
- Beck U. (2013), *La società del rischio Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Benjamin W. (1966), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino.
- Bennett J. (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Usa.
- Berger P. L., Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.



Berger P. L., Luckmann T. (2010), *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Il Mulino, Bologna.

Bloom H. (1992), *La Religione Americana*, Garzanti, Milano.

Boncinelli E., Sciarretta G., *Verso l'immortalità? La scienza e il sogno di vincere il tempo*, Raffaello Cortina, Milano.

Bory S. (2018), *Frankenstein. Il mostro, il mito, la soglia*, in *EXaggere* n. 3-4 III, marzo/aprile 2018, Retrieved on 21 august 2018 from <http://www.exagere.it/frankenstein-il-mostro-il-mito-la-soglia/>.

Braidotti R. (2014), *Il postumano*, DeriveApprodi, Milano.

Brancato S. (2014), *Fantasmia della modernità*, Ipermedium, S. Maria C. V.

Bruckner P. (2001), *La tentazione dell'innocenza*, Ipermedium, Napoli.

Bryant L. R. (2011), *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press, Usa.

Cacciari M. (1980), *Dallo Steinhof*, Adelphi, Milano.

Camorrino, A. (2015), *La natura è inattuale Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Ipermedium, S. Maria C. V.

Carroll J. (2009), *Il crollo della cultura occidentale Per una nuova interpretazione dell'Umanesimo*, Fazi, Roma.

Cavicchia Scalamonti A. (2007), *La morte Quattro variazioni sul tema*, Ipermedium, S. Maria C. V.

Colebrook C. Weinstein J., ed. (2017), *Posthumous Life Theorizing beyond the Posthuman*, Columbia University Press, New York.

Dal Lago A. (2013), *Clic. Grillo, Casaleggio e la democrazia elettronica*, Carocci, Napoli.

De Feo L. (2013), *Per un'ermeneutica del cyberspace*, ad est dell'equatore, Pollena Trocchia.

De Feo L. (2017), *Il raggio verde: una metafora del confine*, Mimesis, Milano-Udine.

DeLillo D. (2016), *Zero K*, Einaudi, Torino.



- Ehrenberg A. (2010), *La società del disagio*, Einaudi, Torino.
- Elias N. (1989), *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Fattori A. (2008), Viaggio psichedelico all'alba dell'era neoterica, *Quaderni d'Altri Tempi* 14, retrieved on 24 september 2018, from http://www.quadernidaltritempi.eu/rivista/numero14/03mappe/q14_psichedelia01.htm
- Fattori A. (2013), *Sparire a se stessi Interrogazioni sull'identità contemporanea*, Ipermedium, S. Maria C. V.
- Fattori A. (2015), Lumpencomplotti patafisici: logiche e ambiguità del sistema scolastico digitale, *FUTURI* 5, Italian Institute for the Future, Napoli.
- Fattori A. (2017a), L'essenza spettrale delle cose. L'immaginario moderno nella post-serialità e nel postumano, *Funes. Journal of narratives and social sciences* 1, retrieved on 21 august 2018 from <http://www.serena.unina.it/index.php/funes/article/view/5194>.
- Fattori A. (2017b), *La tua morte, la mia morte Precedenze narrative: Crash di James G. Ballard e David Cronenberg*, in Napoli A., Santoro A. (ed.).
- Fattori A. (2018a), Dall'Uomo Vitruviano all'uomo Neoterico La "Creatura" di Mary Shelley due secoli dopo, in *EXġgère* n. 3-4 III, marzo/aprile 2018, Retrieved on 21 august 2018 from <http://www.exagere.it/dalluomo-vitruviano-alluomo-neoterico-la-creatura-di-mary-shelley-due-secoli-dopo/>.
- Fattori A. (2018b), Sotto la superficie del contemporaneo. Ansietà escatologica, senso del mistero, blindatura del Sé, *Futuri*, 10, maggio 2018, Retrieved on 20 august 2018 from <http://www.futurimagazine.it/scenari/sotto-la-superficie-del-contemporaneo-ansietas-escatologica-senso-del-mistero-blindatura-del-se/>
- Fattori A., Fucile G. (2013), Apocalisse neoterica, *Quaderni d'Altri Tempi*, 42, Retrieved on 20 august 2018 from http://www.quadernidaltritempi.eu/rivista/numero42/orienta/q42_orienta.html.
- Foster Wallace D. (2000), *Brevi interviste con uomini schifosi*, Einaudi, Torino.
- Ferry L., Gauchet M. (2005), *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium, Napoli.
- Fisher M. (2018), *The Weird and the Eerie*, minimum fax, Roma.



- Foucault M. (1978), *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano.
- Gibson W. (1996), *Aidoru*, Mondadori, Milano.
- Giddens A. (1999), *Identità e società moderna*, Ipermedium, Napoli.
- Giddens A. (2008), *La trasformazione dell'intimità*, il Mulino, Bologna.
- Giuliani, G. (2015), *Zombie, alieni, mutanti. Le paure dall'11 settembre a oggi*, Le Monnier, Firenze.
- Groom W. (1986), *Forrest Gump*, Transworld Publisher Ltd, Usa.
- Harvey D. (2002), *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano (1990).
- Illouz E. (2007), *Intimità fredde Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano.
- Kandel E. R., *L'età dell'inconscio Arte, mente e cervello dalla grande Vienna ai nostri giorni*, Cortina, Milano, 2012.
- Landsberg P.-L. (2002), *Teoria sociologica della conoscenza*, Ipermedium, Napoli.
- Liotard J. F. (1981), *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.
- Machiavelli N. (2008). *Il Principe*. Einaudi, Torino.
- Marshall Smith J. (1997), *Ricambi*, Garzanti, Milano.
- Mattera R. (2017), *Dall'Italia videocratica all'impero del clic*, Mimesis, Milano – Udine.
- Morando P. (2016), *'80. L'inizio della barbarie*, Laterza, Bari-Roma.
- Morin E. (2016), *Il cinema o l'uomo immaginario Saggio di antropologia sociologica*, Raffaello Cortina, Milano.
- Napoli A., Santoro A. (ed.) (2017), *Indelebili tracce I media e le rappresentazioni della morte ai tempi della rete*, Ipermedium/Funes.
- Ortega y Gasset J. (2015), *Velázquez*, Ibis, Como – Pavia.
- Pecchinenda G. (1999), *Dell'identità*, Ipermedium, Napoli.



Pecchinenda G. (2008), *Homunculus*, Liguori, Napoli.

Pecchinenda G. (2010), *Videogiochi e cultura della simulazione La nascita dell'«Homo game»*, Laterza, Bari-Roma.

Pecchinenda G. (2018), *L'Essere e l'Io. Fenomenologia, esistenzialismo e neuroscienze sociali*, Meltemi, Milano.

Schapp W. (2018), *Reti di storie. L'essere dell'uomo e della cosa*, Mimesis, Milano-Udine.

Schütz A. (1974), *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna.

Schütz A. (2013), *Tiresia ovvero la nostra conoscenza degli eventi futuri*, Ets, Pisa.

Simmel G. (2011), *Frammento postumo sull'amore*, Mimesis, Milano.

Taylor C. (2006), *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari-Roma.

Taylor C. (2009), *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano

Tirino M. (2016), *Tecnoimmaginari postumani, segnocinema*, 202: 18-20.

Videografia

Badham J. (1977), *La febbre del sabato sera*, Paramount, Usa.

Lloyd C., Levitan S. (2009 -), *Modern Family*, Fox, Usa.

Lynch D., Frost M. (1990-91), *I segreti di Twin Peaks*, Abc, Usa.

Lynch D., Frost M. (2017), *Twin Peaks 3*, Showtime, Usa.

Nolan C., Joy L. (2017-), *Westworld Dove tutto è concesso*, Hbo, Usa.

Soloway J. (2014-), *Transparent*, Amazon, Usa.

Wachowski L., Wachowski L., Straczynski J. M. (2015-2018), *Sense8*, Netflix, Usa.

Weir P. (1998), *The Truman Show*, Paramount, Usa.



Zemeckis R. (1994), *Forrest Gump*, Paramount, Usa.

Fixing Being with Likeness: Facial Recognition as the Stage for Global Per-Formance

Authors Chris Campanioni

chriscampanioni@gmail.com

Department of English | The Graduate Center/CUNY

Abstract This contribution uses a phenomenological and psychoanalytic framework to rethink the porous boundaries between *being* and *likeness*. I move from a Surrealist advertising pamphlet produced in 1919 to the facial surgery techniques of 2018, contextualizing theories of the dyadic relationship between text and reader (Iser) with practices of image-solicitation and digital intimacy on the Internet. In unpacking self-surveillance techniques and state-run biometric technologies, this paper examines how our use of faces informs the ways our faces are used against us. Through analyzing how the performance of fantasy and the realization of authorship are imbricated through images of humankind, I research new developments in Augmented Reality avatars, linking the language of the face (Lévinas) as a staging ground for potential empathy and conversely, systematic exclusion. In tracing the data double while looking at the biopolitical function of social media, this paper considers how our images of humankind fix our embodied nature while fixing others in place.

Keywords facial recognition | digital intimacy | Internet studies |
algorithmic governance | migration | surrealism



Day by day the new interests and activities of modern life are prolonging the youth of our souls, and day by day we are becoming more aware of the necessity for our faces to express that youthfulness [...]

Mina Loy, *Auto-Facial Construction*

Introduction

What does it mean to exercise or exorcise the face? In its pursuit of a “fitting esthetic revelation” (Loy, 52: 2018), *Auto-Facial Construction*, an advertising pamphlet produced by Mina Loy in 1919, provides a useful entry point into a larger discussion of the social imaginary premised upon self-image and its intersection with technology, the endeavor to both converge and confer face and personality, body and essence. At stake in its author’s increasingly pictorialized world of the twentieth-century is self-determination and self-alienation, and the ever-present negotiation between being and becoming. We read the face, in the Lévinas sense, so as to be invited to a relation (2007: 198). But today the face also reads us, and to be read always also means to be written, to be formed in one’s image but also to correspond to a likeness that belongs to a normative value. In this and all scenarios, we should remember that we don’t have a face so much as slide into one; it is because the face is not universal that our cultural apparatus, what Félix Deleuze and Gilles Guattari call “the abstract machine of faciality” (1987: 177), always assumes a selective response based on conformity and the celebration of a specific ideal. In this way the face assembles and is also assembled by structures of power; the face is both a language and a politics articulated as such.

By rethinking the relationship of facial-recognition—in other words, by repositioning the face, not as the fleshy fact which forms the self but as the blanket visage upon which all intentions and determination can be continually superimposed—we can better understand how our use of faces informs how our faces are used against us. In this way, fantasy and fabrication re-member themselves as physical forms, a touching allegory for today’s Post Internet culture grounded in both self-surveillance and state-run biometric technologies, in which faces are first rendered as data before their conversion into both currency and keycard, granting access or forbidding persons to pass.

What does the *mise-en-scène* of personification and impersonation offer to viewers when mediated through the Internet and its economy of images? Loy’s advertising pamphlet of 1919 should also be put into context with the Surrealism movement to which she belonged. Surrealism, more so than any prior literary revolution, harnessed the imagination and the image while imploring each of their ruptures, an opening-up and unfolding so as to will one’s interior desires into the external world. For the



Surrealists, prediction or performance became the first step toward production,¹ the abstract turned into actuality; in the aim and emblem of collective emancipation, the personal necessarily became political, a re-orientation of the self that signaled a radically different social subjectivity. “Different systems of beauty culture,” Loy writes, “have compromised our inherent right not only to *be* ourselves but to *look like* ourselves [...]” (2018: 52). In her recognition of the performative personality, we can behold not only Loy’s call to the social player—“the society woman, the actor, the actress, the man of public career [...]” (2018: 53)—but moreover, her desire for self-autonomous interaction, the ability to *control* one’s self, or more specifically, one’s appearance. In heralding our current curatorial networks, Loy also prefigures a radically different subjectivity initiated in the embodiment of self-distortion. By positing a distinction between *to be* and *to look like*, Loy does not merely show the contours of subject-image divergence, but in fact suggests that appearance can supersede reality when we proceed from a counterfeit model.

Claude Cahun, like Loy, a Surrealist writing during the Interwar Period, provides us with another useful lens for exploring our own cultural practices informed by the exigency of fabrication as a form of self-transformation. Cahun’s memoir, *Disavowals*, begins on this very moment of staging and framing: the filmic techniques that were becoming increasingly more common at the turn of the twentieth-century.

The lens tracks the eyes, the mouth, the wrinkles skin deep ... the expression on the face is fierce, sometimes tragic. And then calm—a knowing calm, *worked on*, flashy. A *professional smile*—and voilà! The hand-held mirror reappears, and the rouge and eye shadow. A beat. Full Stop. New paragraph. *I’ll start again*. (Cahun, 2018: 1; my emphasis)

Here we see not only the degree to which a face is alternately tracked and detached—the eyes, the mouth, the wrinkles—but also how the human expression reduces to a ritual of labor within its increasing industrialization. The human fabric of a face has turned commercial; the image of humankind has turned into its advertisement. And yet the attention remains on an ever-revolving newness. The opportunity of always-beginning-again is only made possible because the scene itself is mediated through role-playing and its technology. In being recorded, it can be repeated. The fact of its fabrication means very little, and in spite or maybe exactly because of its value as art, or artifice, the embodied performance “trains the eye [...] what comes after, what a waste of time!” (Cahun, 2018: 2)

Post Internet culture has largely meant a movement from acceleration to synchronicity. No longer do images simply reproduce, but they overlap and pile atop each other, bleeding into the edge of now-ness which purports to present everything all the time and at the same time. Cahun, known for her staged self-portraits that

¹ One need only look at Victor Brauner’s “Self Portrait with a Plucked Eye” (1931) in which the Surrealist artist portrays himself with his right eye detached, to glean the gravity of his real-life eye-gouging seven years later.



manifested her gender-fluid persona, insists that to show herself means to show her outermost layer—“[o]nly ever travel in the prow of myself” (2), she writes, a reminder to herself and instructions for readers—yet modernization has also meant increasing interiorization: the domestic space of the home, or the home screen from where to represent the universe and sustain the illusion of mankind within mankind’s images. What comes after—what is produced or fails to—is subverted by the anticipation engendered by the performance. In our current culture of impersonations, too, and our continuous negotiation of intimacy and distance rendered through self re-presentation, it is always the *before* which both precedes but also takes precedence over every after.

By employing a phenomenological framework to update theories of the relationship between text and reader, we can also better grasp not only the intention of so much self(ie)-directed virtual foreplay, but also its residual returns. We can connect seemingly disparate subjects—the solitude of reading and image-based social interaction—because both depend on a process of imagination and ideation, each of them rooted in visualization on behalf of the active viewer-reader. Wolfgang Iser’s theory of the dyadic relationship between text and reader is located in a theory of response that relies upon the invisible experience inherent in all interpersonal relations. In modeling his own argument on R.D. Laing’s phenomenological research, especially Laing’s assertion that humankind, in our recognition of always being seen, and always being seen in particular ways, are “constantly acting in the light of the actual or supposed attitudes, opinions, needs, and so on the other has in respect of [us]” (Laing and Lee, 1966: 4), Iser is able to demonstrate how all contact begs the act of continually filling in this central gap of experience: what remains invisible and unknown to us, and yet what begs to be written. Communication in literature, Iser clarifies, “is a process set in motion and regulated, not by a given code, but by a *mutually restrictive* and magnifying interaction between the *explicit and the implicit*, between *revelation and concealment*. What is concealed spurs the reader into action, but this action is also controlled by what is revealed [...]” (2014: 111; my emphasis).

Communication does not curtail in the gap between two bodies but in fact begins there, reconstituting us as social beings only *because* it breaks down. In literature and life, in the absence of knowability or the ability to *share experience*—a precursor to any endeavor of intimacy and empathy—experience becomes, paradoxically, shared. The magnification of pleasure corresponds to the degree of its restriction; consent consummates in no act except the act of interpretation. We need not move any further than the screens we carry with us and which we carry within us to recognize how exposure and abatement work in tandem to produce an attraction propelled by an image of ourselves that is itself based on what others imagine us to be. After the multiplication of self-modifications, we would be hard-pressed to know the difference between who we are and what we look like, or whether *being* has in fact wholly been replaced by its imitation. To escape the face is to arrive into something that better resembles one’s self.



In vastly different ways, the work of interdisciplinary artists Juliana Huxtable and Frances Stark, on view at the Institute of Contemporary Art's *Art in the Age of the Internet* exhibition (2018), negotiate the realm of fantasy while actualizing autonomy. Huxtable's *Untitled in the Rage (Nibiru Cataclysm)* depicts the transgender African-American artist as a deracialized cyborg princess, calling to mind the hybridity of Donna Haraway's 1985 "Cyborg Manifesto," and both the inherent pleasure and the political method produced through the confusion of boundaries, a self constructed in "the self-knowledge of a self-who-is-not" (Haraway, 2001: 299). And just as "'women of colour' might be understood as a cyborg identity" while "cyborg writing" relocates the master's tools to "mark the world that marked them as other" (Haraway, 2001: 311), Huxtable explains her hybridity by calling attention to the intermingling of our online and IRL presences, the face in flux, molding or mending it to match our personality: "I used to feel a bit powerless, and it was actually through playing with my body as an image file that could be manipulated, distorted, rendered, decorated, and placed in new contexts that I came to accept and feel at home in my body as it is currently, but also to imagine how it might move into the future" (Huxtable, 2018).



Figure 1. *Untitled in the Rage (Nibiru Cataclysm)*

'realness' of knowing each other. There was no real need to ever think about what might happen in real life" (Stark, 2018; my emphasis). The eroticism of absence is here

Experience involves the recognition of social life's inherently invisible—and artificial—nature. It's not that we believe the lie; it's that we believe the act of lying, and at stake is not just the truth of our present reality, but the future we hope to pave through our proliferation of selves. In imagining how one's body "might move into the future" one necessarily has to wait. It is this ritual of anticipation—and its function for the exchange of intimacy—that Stark's animated video, *My Best Thing*, interrogates. Following two computer-generated avatars who speak by returning a series of questions, the film itself is a virtual re-visitation of the relationships the artist had formed with two Italian men she met during her excursions in video sex chat rooms. "I got fascinated by feeling so intensely for people I didn't know," Stark explains. "One of the things that made the intimacy possible was the fact that there was no interest or expectation in gauging the

manifested in absenting one's self from the physical body and its tangible reality of consequence and consummation, but also in allowing possible interiorities to remain undiscovered and undiscoverable to each other and one's self.

Hannah Arendt, in her discussion of private property and the public realm in *The Human Condition*, accounts for intimacy's inherent reliance on privacy, its relegation to remaining hidden "if it is not to lose its depth in a very real, non-subjective sense." Intimacy's power is located, in other words, not by being recognizable, but by "rising into sight" (Arendt, 1998: 71; my emphasis). What is most

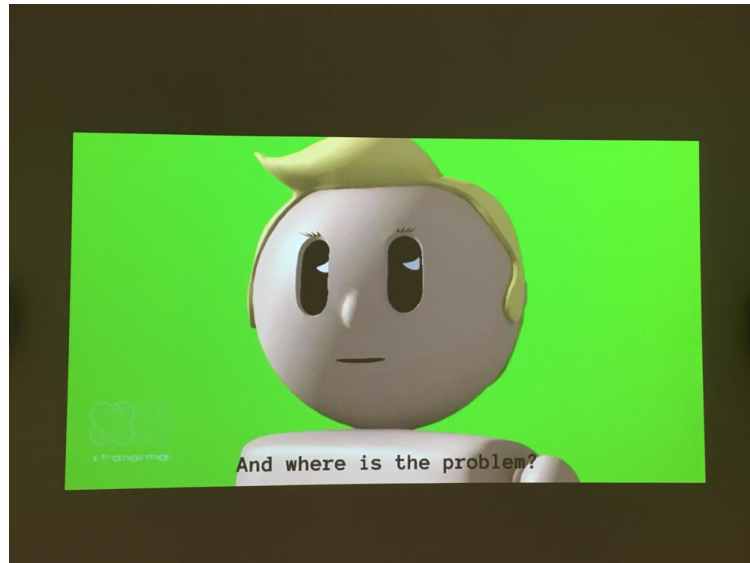


Figure 2. Film still from *My Best Thing*

useful to this analysis is that any representation of

intimacy is always supplanted by the inert image's potential to provoke an active experience—not arisen or raised but the measureless, indefinite horizon of *rising*, which is both a lengthening and an intensification, a magnification toward the future outside the frame. And yet, in today's traversals of likeness and being, do we still have to choose between image and action, the wish and its fantasy-fulfillment? Earlier in the same chapter, Arendt provides her own counterpoint when she admits that "even the greatest forces of intimate life [...] lead an uncertain, shadowy kind of existence unless and until they are transformed, deprivatized and deindividualized, as it were, into a shape to fit them for public appearance" (1998: 50).

The pleasure, and power, as in Iser's theory of reading, becomes reified in the exchange itself; our imaged and imagined encounters with one another recall both the interaction between text and reader, and also the "shifting blank" (Iser, 2014: 118) of a fictional text which both induces *and* guides the activity. The phatic communion born through art, and moreover, the art of self-creation, has so often made possible the arrival of intense, and unlikely, connections, an intimacy or self-sovereignty that may arrive through "auto-facial construction" or from an imaginary encounter but which offers something very real.



It's important, too, to mark our affinity for auto-fiction² while situating it within a history of self-liberation and the collective realizations of freedom. Even Hegel, notoriously silent about extant slavery in the articulation of his master-slave dialectic, acknowledged during his Berlin lectures, more than ten years after the Battle of San Domingo and the birth of Haiti, that freedom can only be fulfilled "when what a human being ought to be appears as the external world that he makes his own" (1995: 228). And yet today, it is often the case that "what a human being ought to be" has been conditioned to appear, and moreover, to unconditionally correspond with a world of one's own making. The realization of Plato's divine demiurge also provides a window into the increasing insularity of human existence and its dangers that move beyond interpersonal relations.

Self-Customization and its Codified Body

The current Chinese fixation with often dangerous facial procedures predicated on their own avatar aspirations, what I've elsewhere described as a move from manufacturing digital desire to materializing it in the physical (Campanioni, 2018) is not a phenomenon limited to China and its social media giant Meitu. The compulsion to curate flawless images of one's self has propelled an increasing desire to form photogenic faces from which to photograph in the Western world too, evidenced most recently in a *New York Times* report that credits videoconferencing and social media with the rise of jawline reconstruction in the United States. The quantity of encircling images, and our ability to see our own face in continual constellation has led to a sensitivity at odds with skeletal aging; the ways in which the human face resorbs bone over time, the ways our facial scaffolding shrinks as our lifespan lengthens. Revealingly, the *Times* article focuses less on our cultural fascination and more on its own contribution to the growing phenomenon, evaluating different options, ranging from FaceTite—a procedure that delivers radio frequency energy beneath the skin—to makeup demonstrations from professional cosmeticians available, coincidentally, on YouTube.

I am less concerned with adding to this body of reviews for the care of facial manipulation and reconstruction and more interested in asking how images of humankind make and unmake us into simultaneous creator and created, embodied and interpreted, authors and inscribed, a dialectic that can help us map our own progression from selfhood to the transubstantiation of subject/object/self, and the insecurity it determines and is determined by. What does it mean to be "camera-ready" in a world where cameras, too, have been integrated with our own body? It is no

² I am using this term outside of its literary context while drawing attention to its popularity as an art form, or what Arendt calls the "artistic transposition of individual experiences" (1998: 50).



coincidence that AirSculpt, one of the most popular procedures cited in the *Times* report, is a method likened to “using Photoshop on the face” (Boncompagni, 2018: D4). The collapse between digital and physical, photo-editing applications and facial alterations, is the inevitable upshot of a wish fulfillment that has found in social media its ideal medium, only to rematerialize as an alternating current of passion and impassibility, self-security and inequality, in the offline world.

It is important now to step back, to see ourselves outside ourselves, if only to reckon more closely with our data double. Although the term was coined in 2000 (Haggerty and Ericson), its literal traces can be found in Alan Westin’s 1967 term “data shadow” (84) and nineteen years later, in Kenneth C. Laudon’s (1986) “data image,” the repercussions of the “dossier society” of his book’s title. Our own understanding of the socialization inhering any data double finds its origins in Deleuze and Guattari’s “dividual” (1987: 341), alluding to the individuation of data and its use as a subsequent mechanism of social control. Borrowing from Foucaultian biopolitics, Julio Cesar Lemes de Castro calls this mode of management “algorithmic governance” (2018: 166): the regulation and relegation of self which characterizes social networks today. What distinguishes algorithmic governance from eighteenth-century biopower is precisely that its interest lies not only in the individual, but what’s *inside* of each person, what leaks *out*: our human traits which can be counted and quantified by machines. How does this assessment react to and re-form our images of humankind? How has this corresponding pattern altered the ways we map the territory of our everyday life, or the ways we imagine our co-presence inside a geography that is also increasingly costumed and customizable?

Iser, writing in 1980, is quick to point out the “obvious and major difference between reading and all forms of social interaction [...] the fact that with reading there is no *face-to-face situation*. A text,” he argues, “cannot adapt itself to each reader it comes into contact with” (2014: 109). In contradistinction, we should acknowledge the many different ways in which the very occasion for *reading* requires the presence of faces converging and corresponding. Ultimately, we should acknowledge the many different ways in which texts today readily adapt themselves to each reader in a customizable, curatorial silo situated in the predictive analytics made possible by the images we first put out to the world. Perhaps with this assessment in mind, Castro likens Google Maps to the company’s own search engines, in which “algorithmic governance presents itself in the experience of each user” (2018: 180). Google Maps, too, requires and relies upon the same kind of hyperspecialization, fundamentally altering our reality by trading in objective public space for a global vision of the world that is different for each user, a profitable company *over-sight* that goes beyond the semantically superficial, and the recent furor over the rendering of “fake names” passed off as real neighborhoods across Google Maps’ pixelated cityscape (Nicas, 2018), an increasingly common occurrence in which the counterfeit replaces the original.



If it's true, as Google co-founder Sergey Brin told the editor-in-chief of *MIT Technology Review* in 2005, that "the perfect search engine would be like the mind of God" (Ferguson, 2005), then God, too, becomes no longer a set-apart singular entity which rationalizes and orders life but an omniscient, crowd-sourced heterarchy of power and influence, reverberating in every keystroke or thumb print we offer or leave behind. At stake in either scenario is not just our embodied subject position in the world, but how the world is imagined and interpreted in turn; how the world performs for our image-rich human theater. Loy's assertion that auto-facial construction augurs a newfound vitality for actors in everyday life needs to be balanced with the stipulation that actors depend on writers, directors, and producers, not to mention other actors. They are at the mercy of others who control their movements and dictate their scripts from which to perform. There is a limit, a threshold, from which one cannot always pass within the self-made space fostered by social media and other virtual encounters. It's important to understand how these inevitable barriers arise not merely from the ways in which we write ourselves or are written, but largely because of systemic inequality.

Because AI software is still largely written by affluent white men, it will inevitably reflect and reproduce their assumptions and biases, along with their cultural worldview. However, unlike human beings, algorithms can't be asked to engage in any kind of meta-critique; we ask nothing of algorithms except that they are both created in our image and re-create our images. And yet, the March 2018 vehicular manslaughter by a self-driven Toyota Camry reminds us that, although information travels around algorithmic systems set free from human creators and free of human oversight, there are moments in which algorithms portray human-like fallibility, a disfigurement or defect programmers call "spaghetti code" (Smith, 2018). If our image of objective reality has been reframed under the mathematical detachment of algorithms, it is important to also recognize a parallel development within our collective images of humankind, and consequently, an empathy deficit premised on infrastructure and security, the ensuing archetypal and architectural demands of our conquest of images.

Georg Simmel, writing in 1903, probed the effect of the metropolis's *intensification of nervous stimulation*—its "rapid crowding of changing images, the sharp discontinuity in the grasp of a single glance, and the unexpectedness of onrushing impressions" (1969: 48). Emotions, in Simmel's analysis, give way for sensations; feelings are superseded by awareness. Yet the money economy which characterizes the metropolis also exchanges empathy for intellect. Revealingly, it is the *anonymity* of modernity's market production—transactions between consumers who, as Simmel says, never "personally enter the producer's field of vision" (1969: 49)—which debases humanity, having the effect of reducing intimacy and genuine individuality, and promoting "an inconsiderate hardness" (Simmel, 1969: 49) that itself reduces to the calculating exactness of schematized existence—today's aggregated algorithms—and the casual indifference of desensitization—a world so accustomed to looking at its own image, it



can't bear to look inside for the reality such images blow-up, which is to say, the reality that is both enlarged and annihilated.

The alienation borne by the proliferation of images is perhaps nowhere more explicitly traced than in Martin Heidegger's influential essay, "The Age of the World Picture." By characterizing the human sciences as an ongoing activity measured by its institutionalization as well as its being "circumscribed by means of its results" (Heidegger, 1977: 124), Heidegger is able to contrast his moment of "the research man" (1977: 117)—and the disappearing scholar—with the Ancient Greeks, for whom nothing was exact, nothing *set in place*; in being unknown, earlier phenomena could remain a rigorous object of study. When all things can be calculated completely—and we might add, immediately—Heidegger contends that things become suddenly incalculable. What counts, then, in a system of self-security and foreclosed investigations? The "struggle of world views" (Heidegger, 1977: 135) and "the decision concerning what must be allowed to count as an object" (Heidegger, 1977: 151) are each at stake, in Heidegger's time as in today, and it is useful for us to position Heidegger's 1938 analysis with Walter Benjamin's "Task of the Translator" seventeen years earlier, in which Benjamin called for a concept of life that includes everything which "has a history of its own, and is not merely the setting for history" (1968: 71).

Hugo Ball, founder of the Cabaret Voltaire in Zurich on the eve of the first World War, characterized the everyday life of 1913 in his diary by equating technology's subconscious influence to the destruction of human rhythm, a reproduction that counterfeits not only originals, but life itself (1996: 4). The ethical issue of technology's dispossession of authenticity recurs years later, in Benjamin's more well-known "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" a treatise concerned with the ritualization of art-reproduction but also art's emancipation from its parasitical dependence on ritual, a turn from the private sphere of the collector to the public enjoyment of mass culture (Benjamin 2008). It's also useful to look ahead, to better understand how Heidegger's argument informs Arendt's hypothetical supposition in the prologue to *The Human Condition*, that "knowledge [...] and thought have parted company for good" (1998: 3) for all modern persons who can no longer understand the things that, nevertheless, we are able to do. It is no wonder then that Heidegger ends his own essay by ruminating on the *shadow* of what remains impenetrable today: a shadow that partly obscures a subject while at the same time testifying to the fact of its existence. Heidegger says that we are denied this knowledge because we are so consumed by our own self-deception. By contrast, it is only through "heedlessness" (Heidegger, 1977: 153) that mankind can reclaim a level of insecurity and uncertainty that is central to actual representation, a history that is not self-assured but stochastic, liminal, productively unstable. What better way for man to "overcome himself as subject" (Heidegger, 1977: 154) than by surrendering to ourselves, and to the silence, if not also the secret that offers itself to exposure and revelation: a being-with-another that becomes a being-*for*-another.

Tracing Faces Within Social Security

I've taken a photo of my face; I took a photo of my face and blotted out all my features. It was the subject of my first hybrid book—a generic marker that says more



Figure 3. *Double Vision*

about its half-and-half author than anything inside the text. Poetry, prose, essay, uncategorizable. The faceless portrait on a page without any numbers, *unlocatable*. It became my author photo; it travels with me, as all photographs have always done, wherever I go. The difference is only that today, our photographs speak to us: each image calls us by our name.³

Joseph J. Atick, founder and CEO of Visionics and the inventor of face recognition technology never predicted where his algorithm-rich software would go. I am not talking about location but distance. I am talking about the depths. I am talking about the insidious forms of control and manipulation. Face It, the first application was called, in 1995. *Face it.*

"I grew up in Jerusalem, where it was necessary to always

³ Exchangeable Image File Format data is written into your camera or cell phone's storage every time you take a photo. Besides the superficially obvious (the actual picture), it records all sorts of other information as well, including date, time, camera settings, copyright information, and even GPS coordinates. *No EXIFF*: a sequel, a play. A photograph has always told me so much more about the person behind the camera, instead of the subjects in front of it—but how much more remains to be seen. The future, with all of its geo-tagged prerequisite possibilities, is bent on *full disclosure*.



travel with an ID, to present it two or three times a day, to go from one town to the other,” Atick says, from my vantage point on the couch as I watch his flickering image on television. As he talks, footage flashes from 2017 Joseph Atick to black and white, intentionally grainy video of women, children, men all lined up to have their identities checked by stern-looking officers. Black and white to color, Atick to an audience of extras, and back again. “I believed that we needed something that was more effective in securing the world” (Costrell, 2017).

It is important again to contextualize this demand for security based on social coercion and state-mandated law, each of which have had pervasive effects on a person’s *right to move*. Soon after France’s Declaration of the Rights of Man and of the Citizen in 1789 came a passport law (*Loi relative aux passeports*), a new constitution, and a new civil code, all within the span of thirteen years. The law of “card and code” (Noiriel, 1996: 76) was born, with it came the discourse of foreignness and alienness. And two centuries later, Atick’s phone rang. The Federal Bureau of Investigation, the Criminal Justice Information Services, and North America’s Biometric Center all kept calling, wanting to learn more about this new technology, wanting to know how they might purchase it, adopt it into their own operations. Atick’s phone kept ringing. But even as the world’s desire to speak with him intensified, it was expression itself that was—and continues to be—at stake, a contingency that Atick himself recognizes, in comparing contemporary Western society to oppressive regimes of the past:

I grew up in a world where identity was part of our daily experience at a time when the world was in conflict. In societies where there was an oppressive regime, there was a chilling factor. People did not express themselves freely, because there was a fear they would be persecuted. Now we have a different kind of chilling factor and it is driven not by governments necessarily, but by the surveillance camera. And that chilling factor, it means we are going to change our behavior and we no longer live in a free society. Will that be a society that we accept? (Costrell, 2017)

On the first day of class, in the “Identity, Image, & Intimacy in the Age of Internet” course I designed and teach at Baruch College in New York City, I introduce something unusual into a seminar meant to fulfill expository writing requirements for undergraduates: Quantum Mechanics. Taking the “Observation Effect” (Buks, Schuster, Heiblum, Mahalu, Umansky, 1998) as a starting point, students are urged to consider the explicit ways the self is formed in another’s gaze. Researchers in the late Nineties coined the “Observer Effect” after building a tiny device that measured less than one micron in size, which had a barrier with two openings. They sent a current of electrons towards the barrier; the electrons inevitably shifted course after being seen. In effect or affect, the simple act of observation dictates behavior. But today, when are we *not* being observed? As Joseph Atick continues to speak on the screen before me, I am observing my own aptitude for recording the evidence in real time: hyper-curation and self-archival in our aggregate of identity.

“There are more cameras now than humans in the world,” Atick says, while more stock footage rolls of people walking in Times Square, phones and cameras out. And



whether or not we believe him, it's not the actual cameras that concern me about Jeremy Bentham's modern-day Panopticon, it's what we decide to do with the footage; the ways in which we are connected to our cameras; the ways in which our cameras connect us with the world. Atick's original aim to facilitate the everyday processes of access has now inhibited passage, while obscuring the examination from ever formally occurring within our line of sight.

Atick might not have been able to predict the effect of the technology he helped create, but he was certainly motivated in the years prior to its ritual exploitation by governments across the world. In an Israeli news article titled "The changing face of airport security," published a little over a month after the attack on the World Trade Center in 2001, Atick links security with defense and conflates a desire for comfort with the need for protection:

We feel we're doing something to help this country defend itself. Terrorists aren't born overnight. They are indoctrinated, schooled. Somebody checks your credit card when you buy something. Why can't we check if you're a terrorist or not when you're boarding a plane? (ISRAEL21c, 2001)

Mariella Pandolfi, in her discussion of the "Age of Intervention," writes of a space where "the different moments of military intervention, humanitarian operations, security concerns, and foreign investments are seamlessly implicated in one another, ironically all in the name of 'good governance' and its alleged principles of transparency, responsibility, and technical efficiency" (2013: 166). Pandolfi, in exploring the relationships between state institutions, NGOs, and multilateral agencies—forces which claim to represent different interests but which all concern themselves with the management of freedom, which is to say: the freedom of the consumer—is also positioning our emerging moment of everyday emergency and international security, the upshot of neoliberal strategies imposed upon "a strategy of risk management" (Pandolfi, 2013: 167) between "threats" as far-ranging as poverty and crime to migratory flows. If the new politics of empire is global biopolitics, as Antonio Negri, Michael Hardt, and several others have argued, then this totalizing grid consumes the individual in all aspects of their life, eating away outmoded notions of privacy and self-sovereignty until it consumes the body, too, turning flesh into just another object, or worse, a new form of subjectivity that desires its own biometric control. We know this is true because we have seen the process move through each successive stage within our own lifetime, nowhere as rapid as during the last decade.

And yet, how to destroy one's population without destroying one's self? If the normal state of the world is war, as Negri argues in his *Reflections on Empire*, then our current war is unlike any war of the past. Just as there are no longer any nation-states within a transnational neoliberal logic, there are also no longer any nation-state enemies. Thus, in place of a sovereign enemy, there is simply the citizen-suspect, "ungraspable and continually disappear[ing] in the crowd [...] an elusive and amorphous network that [can]not be contained within boundaries—a contagious virus



[...] [a] pervasive, invisible enemy” (Negri, 2008: 52). If for Lévinas (2007) the face yields an encounter that necessitates accountability to the other, technology inverts this trajectory; in every repetition of facial recognition, we are held accountable for ourselves.

In response, war becomes a series of civil, or internal, wars, the threat of which requires security; security requires surveillance. An enemy without or within borders folds in upon an empire without a center—decentered, pervasive; the center cannot hold—empty except for its expansive reach into our inner lives. Negri reminds us that war is inherently destructive, and in being destructive, war has the capability of destroying itself. Transnational capitalism needs consumers for capital flow; to prevent the mass death of its *target population*—in every sense of the word—war reduces but also expands into prevention, policing. We bow down for that kind of security.

India, which has added tens of millions of Internet users in the last few years but remains without substantial data protection laws, has become a case study for the rest of the increasingly biometric world. In late September of 2018, India’s Supreme Court placed restrictions on the government’s national biometric identity system while alternately declaring that the program did not violate the privacy rights of India’s 1.3 billion residents. Aadhaar, which means “foundation” in Hindi, was conceived with the intention of saving taxpayer money, identifying potential fraud in welfare programs by scanning fingerprints, irises, and faces of every Indian citizen. The shift from saving to security, and protection to detention, is often porous. Earlier in the same month, news reports began to circulate about China’s mass arrest of ethnic Uighur Muslims in Hotan, in the western region of Xinjiang. Charged with nothing other than being a minority culture and practicing Islam, hundreds of thousands of Chinese Muslims have been detained or disappeared within a vast network of camps called “transformation through education” centers (Buckley, 2018). Not coincidentally, the towns that stretch along Xinjiang are wired with the same surveillance technology that has increasingly become mainstreamed into our Western entertainment: facial and voice recognition. As we turn from being arrested by a personal device from which to see ourselves and see the world, to being subject to a gaze that literally prohibits our mobility, we need to further examine how our images of humankind produce human inequalities.

The Crisis of Visuality

News images and cultural representations of refugees within our current “migration crisis”—a term that elides both the perpetual nature of passage, and also many of the reasons for moving—present certain forms of visibility that mobilize various actions from viewers, none of which, I argue, are productive. In portraying the flow of migration as a crisis, the media articulates, also, a concomitant humanitarian emergency that needs to be acted upon; we are invited to participate, both as voyeurs



and as activists working within the realm of compassion and empathy. What is also obscured by this invitation is not our own contribution to the industry of humanitarianism but on the contrary, a critical response to the political structures and policies that generate displacement and the extraction of labor. Resisting the common and dangerous rhetoric of the “migration crisis,” I argue instead that we are today experiencing a crisis of moral responsibility. In this miasma, the collective imagination of many migrants is circumscribed around an image of threat or victimization, antithetical caricatures that are in fact fungible. Consequently, refugees become either victim or perpetrator, and sometimes both, but never what’s underneath the cultural persona: human. Roger Silverstone’s work on the moralizing issues at play in the media’s reductive representations of victim or evil-doer is especially pertinent to this analysis; each role, he insists, arises from an image that reflects our own attraction. In this way, representations of migrants say more about us than about them, and media representations structure our desires through cultivating “simplicity, comfort and order in our everyday lives” (Silverstone, 2002: 777) while relieving viewers—us—of engagement and ethical responsibility. Recall the same base desires—comfort, security—that instigated our adoption of facial-recognition technology in 2001; in subjecting ourselves to biometric control, we, too, have objectified others under the same dizzying influence of order and objectivity, the marketable fabrication hawked by companies like Facebook and Google who sell and defend their algorithms on promises of rationality (Smith, 2018).

Inherent in any claim of a reality is a claim to a truth, and what is circulated by the media is not merely the images of self and other, but a complicity of mediation, which, Silverstone points out, always involves “not two but three parties: the represented, the representing, and the witnesses to the representation” (2002: 777). Whereas a politics of “play” might have helped stimulate both self-recognition and intimacy with the other in the work of Huxtable and Stark, here we must reckon with the game and our role as participants while comprehending our own personal accountability, which requires not that we drop out, but on the contrary, that we reorient our practices and our critical understanding within this shared activity. “For there are no innocent witnesses in the world,” Veena Das makes clear, “in which Empire creates and then feeds on images of disaster” (2016: 177).

In any discussion of the images of humankind who are viewed as sub-human, it is important to limn the distinction between visibility—what we see—and visibility—the *politics* of such representation, which necessarily implies a struggle over what, and who, gets to be represented (Mirzoeff, 76: 2006). Threat and victimization, each in their own way, adjust viewers’ attentions toward an ethics of care or a policy of denunciation while static migrants paradoxically become vehicles for discussion and study in popular culture and in academia, spoken about and spoken for but never permitted to speak for themselves, possessed as objects or objectified images and yet dispossessed of what Arendt calls “the relevance of speech” (1998: 3), the precursor for becoming a political being. Arendt’s ethics of public participation necessitates a greater



understanding of our vastly different subject positions in the world. “Being seen and being heard by others,” Arendt remarks, “derive their significance from the fact that everybody sees and hears from a different position” (1998: 57). And yet the mediation of everyday life instills an individualism that is alternately rooted in difference without commonness and commonness without difference, having neither the proclivity nor any capacity for communicating the nuances, complexities, and contradictions inherent in the human experience.

Arendt’s “common world” as a form of history that transcends the past and future, a world that is literally before us and that will be there after us; a world that moreover depends on the presence of publicity against the ruins of time, meets its counterpart in the marginalized self. In this notion of commonality, slavery was not just a life sentence but an after-life sentence; being deprived of visibility and the access to the public realm, the slave passes away leaving no traces of ever having lived. Wholly unlike ancient Greece and Rome, when the public realm provided the only place for mankind to show who they really and inextricably were, today’s ubiquitous public space and its increasing domestication have facilitated only a greater degree of normalization, conformity, and the reduction of the singular to a universal model.

In the migrant’s dual appropriation by the state—first as a body of labor, and then as an image requiring state security or state-sanctioned humanitarian engagement—we are forced to return to the borders between being and likeness, humankind and its images. “To live an entirely private life means above all to be deprived of things essential to a truly human life,” Arendt writes (1998: 58) and we need only to glance at our screens to see how today’s migrants live an existence that is at once private and public. In summarizing the liberation of the working classes and women as characteristic of a modern age “which no longer believes that bodily functions and material concerns should be hidden” (1998: 73), Arendt forgets the figure of the migrant, an elision that speaks to the migrant’s larger removal from our collective consciousness—we who depend on the migrant’s body as an immediate (scopic) or eventual (consumer) source of pleasure while failing, largely, to limn such body labor, or its contribution to our commonwealth.

What is most striking about the “Auto-Facial Construction” with which I opened this analysis is not that, in being produced in 1919, Loy’s “facial integrity” prophesizes our own “Complexion Culture” (Loy, 2018: 53), but that our complexion culture, armed as we are with sophisticated technology, has not yet delivered on the promise of a personality that transcends the body. Silverstone, too, recognizes both the imaginative and the aesthetic entrenchment in bodily experience, and ultimately, the face-to-face interactions which both require and reproduce comfort and security. Growing developments between social interaction and Augmented Reality remind us of the efficacy of our bodies, and the need and desire to express one’s self—to authenticate one’s personality online—through the emotions conveyed by the face.



Augmented Reality and Diminishing Returns

It begins, invariably, on self-expression, self-apprehension. Rendering of location, relinquishing of one's position. The exchange of an image for an augmented reality. They return by taking video to the face, converting it from 2-D to 3-D in real time by attaching a head that can morph. Misha Leybovich, who founded digital start-up Meograph in 2012, believes that this method will also transform our cultural norms, spurring an industry-wide shift in transparency and empathy (personal communication, July 17, 2018).

Morf itself grew out of another Meograph app called Flippy, which allowed users to swap faces on a celebrity's body to play out scenes from Hollywood films or music videos. But the shift from wish fulfillment to personal projection was also driven by availability and cost. "We can only produce bodies so much," Leybovich says. "They're expensive and they take a lot of time to produce."

Compounding the problem of body-production is the reality that creating full 3-D scenes also requires a lot of money and time. With that understanding and the experience gained from Flippy, Leybovich thought: Why not make use of your own environment? Why not turn yourself into an avatar and fly around your apartment or the street? Injecting faces into environments presents its own challenge: body control. Leybovich's ultimate aim is to allow users the ability to animate their body based on facial expressions, departing the analytical world of cognition for the bodily reflex and intuition.

"We are going to want all the best things for our digital selves that we want for our physical selves—probably even better things," Leybovich says, "since our digital selves can do things our bodies can't." And yet in order to achieve "all the best things for our digital selves" it is necessary to use all of what the physical body has to offer. Before Meograph created Meo, there were two ways to build an avatar: cartoons—like Bitmojis and Animojis—and puppets, which are limited by a single static facial capture. Faced with the option of expressing one's self as a cartoon or an animal, or through a puppet that can't replicate the dynamics of our faces—the expressions based on minute facial reactions that give ourselves to the other, and give ourselves away—all the things we do without thinking about it disappear or become distorted. Lévinas reminds us that our affinity for "putting on poses" (1995: 86) arises from the essential poverty of our surface value—our face's ability to expose us, to betray us. Being and likeness are inextricably linked, not only in the performance of fantasy but to its ultimate *composition*, the authorization of identity, the ideation of authorship. Meograph's own origins, rooted in what was hailed as "four-dimensional storytelling" with a debut product that allowed users to create, share, and watch interactive multimedia stories, exemplifies the fundamental confluence between our psychic and aesthetic impulses, narrative creativity and the creation of self.

Avatars are a big business; self-curation will only increase their market value, already exemplified by Fortnite, the free-to-download massive multiplayer shooter and



the world's most popular video game today, already accounting for over three hundred million dollars a month on customizations of characters that aren't even you (Feldman, 2018). A lot of very real money passes hands in the cosmetics-quest to adorn characters with looks that represent their users, despite the fact it's only just recently become possible to use video to render a face, to blend that face into a head, to blend that avatar into an environment regardless of its lighting, or the skin tone of the user within it. Meograph is hoping not only to be at the forefront of AR facial technology, but in doing so, actively work in re-orienting our social and cultural norms, responding to catfishing and a culture of fake information and fake users by building data-structures into its technology that have a "real score" and a "lie score," championing transparency and allowing users to answer their own self-interrogation, an inquiry that will likely become increasingly common: *To what degree was this person morphed?*

The language of the face is about being able to express ourselves, but it's also about being able to understand another person. The Internet has decoupled us from our bodies; the flip-side is that it's given people free reign to be their worst selves. If it were our faces on Twitter—our real faces—perhaps trolling would recede; maybe shaming would begin to diminish too. Leybovich's supposition is exactly this: the more that we engage with each other, the more we have an opportunity to use some approximation of our faces, the more we will become our real selves online. Being able to see how other people are reacting in real time when interaction occurs will foster a need and a desire not only for radical transparency but also radical empathy.

Nevertheless, we remain faced with the ethical question of how our images of humankind fix our embodied nature while fixing others in place. What does the popularity of Augmented Reality and its pairing with a reconstruction of the face indicate to us except that we have eyes to see, and yet the image we most desire is the idealized interpretation of ourselves, and our world, obscuring the systematic processes of exclusion and dehumanization that are abstracted from reality through concurrent representations.

In the alternate present of Netflix's miniseries *Maniac*, goods and services are traded to the penniless for "ad buddies," human pop-ups that accompany destitute customers—on the train, in the pizza parlor—to sell them more goods and services they can't buy. In this truly post-consumer world, publicity has wholly overtaken the private realm; ultimately, what's traded for the opportunity to acquire things is not money but solitude. The ability to be by one's self, in the show as outside of it, has been exchanged for the ability to buy one's self. Advertising for advertising's sake reinvests itself in the assembly line of perpetual proxies, in which autonomy, too, is just another substitute for our fiction of the freedom of the consumer. In this speculative present, the irony of selling things to people who can't afford to buy them is in fact the point; publicity, which has always played off of the possible acquisition of an impossible fantasy, has now overtly become only what it always implicitly was: a vacant gesture. Yet today's public paradox only begets another, still greater one: the blurring between



companionship and slavery, the consumer and the object of consumption. What is most striking about *Maniac*'s sci-fi cityscape is not that "friend proxies" are available to purchase for the public manifestation of popularity, but that this pay-for-play socialization already exists in our everyday life founded on both appearance and likeness.

The citizens of *Maniac* may have the peculiar opportunity to eat lunch or ride the subway in exchange for being advertised to, but the only difference between their world and ours is consent; in our Post Internet culture awash in algorithmic governance, no formal transaction occurs whenever we are sold to and ultimately sold as products. Whereas the characters that populate *Maniac*'s version of Manhattan know what they, in foregoing payment, are paying for, our loss of self-sovereignty is assumed and absolute, a prerequisite for the privilege of not only "getting the picture" in the Heideggerian sense but getting inside of it too. Today's miraculous circulation of faces brings also the circular vision of gaining entry into the sphere of social capital for those who are currently excluded, the potential for radical reversal or re-view beginning and ending always on the same self-gaze: the mirror of one's machine as a real optical illusion.

References

Arendt, H. (1998), *The Human Condition* (1958), Chicago, University of Chicago Press.

Ball, H. (1996), *Die Flucht aus der Zeit* (1974); En. tr.: *Flight out of time: a Dada diary*, Berkeley (CA), University of California Press.

Benjamin, W. (1968), Vorwort über die Aufgabe des Übersetzers, von Walter Benjamin (1921); En. tr.: The Task of the Translator, in H. Arendt (ed.) *Illuminations*, New York, Schocken Books, 69-82.

Benjamin W. (2008), *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1954); En. tr.: *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 19-55.

Boncompagni, T. (2018), They Have to Worry About Their Jawlines Too? *New York Times*, 27 Sep. 2018, D4.

Buks, E., Schuster, R., Heiblum, M., Mahalu, D., and Umansky, V. (1998), Dephasing in electron interference by a 'which-path' detector, *Nature*, 391.6670: 871-874.



Cahun, C. (2018), *Aveux non avenues* (1930); En. tr.: *Disavowals*, Cambridge (MA), MIT Press.

Campanioni, C. (2018), An Era of AI-Personation & Self(ie) Surveillance, *Interações: Sociedade E As Novas Modernidades*, 34: 9-22. Retrieved from <https://www.interacoesismt.com/index.php/revista/article/view/407/422>

Costrel, F. (2017), My Identity, *Dark Net*, season 2, episode 5, directed by Jeremy Siefer, Showtime, 4 May 2017.

Das, V. (2016), The Boundaries of the 'We': Cruelty, Responsibility and Forms of Life, *Critical Horizons*, 17.2: 168-185.

De Castro, J.C.L. (2018), Social networks as a model of algorithmic governance, *MATRIZES*, 12.2: 165-191. Retrieved from <http://www.revistas.usp.br/matrizs/article/view/140890/147058>

Deleuze, F. and Guattari, G. (1987), *Mille plateau* (1980); En. tr.: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minnesota, University of Minnesota Press.

Feldman, B. (2018), The Most Important Video Game on the Planet, *New York Magazine*, 9 July 2018, <http://nymag.com/selectall/2018/07/how-fortnite-became-the-most-popular-video-game-on-earth.html>

Ferguson, C.H. (2005), What's next for Google. *MIT Technology Review*, 1 Jan. 2005, <http://www.technologyreview.com/s/403532/whats-next-for-google/>

Haggerty, K.D. and Ericson, R.V. (2000), The surveillant assemblage, *British Journal of Sociology*, 51. 4: 605-622. Retrieved from <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1080/00071310020015280>

Haraway, D. (2001), A Cyborg Manifesto: Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century (1985), in D. Bell and B.M. Kennedy (eds.) *The Cybercultures Reader*. New York, Routledge, 291-324.

Hegel, G.W.F. (1995), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (1817/1818); En. tr.: *Lectures on Natural Right and Political Science*, Berkeley (CA), University of California Press.

Heidegger, M. (1977), Die Zeit des Weltbildes (1938) in *Die Technik und die Kehre, Holzwege, and Vorträge und Aufsätze*; En. tr.: The Age of the World Picture, in *The*

Question Concerning Technology and Other Essays, New York, Garland Publishing, 115-154.

Huxtable, J. (2018), *Untitled in the Rage (Nibiru Cataclysm)* (2015) in *Art in the Age of the Internet: 1989 to Today*, 7 Feb. 2018, Institute of Contemporary Art, Boston.

Iser, W. (2014), *Interaction between Text and Reader* (1980), in S.R. Suleiman (ed.), *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*. Princeton, Princeton University Press, 106-119.

ISRAEL21c (2001), The changing face of airport security, *ISRAEL21c*, 1 Nov. 2001, <https://www.israel21c.org/the-changing-face-of-airport-security/>

Laing, R.D., Phillipson, H., and Lee, A.R. (1966), *Interpersonal Perception: A Theory and a Method of Research*. New York, Routledge.

Laudon, K.C. (1986), *Dossier society: value choices in the design of national information systems*. New York, Columbia University Press.

Lévinas, E. (2007), *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* (1961); En. tr.: *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Duquesne University Press.

Lévinas, E. (1995), *Ethique et infini* (1982); En. tr.: *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, Pittsburgh, Duquesne University Press.

Loy, M. (2018), *Auto-Facial Construction* (1919), in M.A. Caws (ed.) *The Milk Bowl of Feathers: Essential Surrealist Writings*, New York, New Directions, 52-53.

Mirzoeff, N. (2006), *On Visuality*, *Journal of Visual Culture*, 5.1: 53-79.

Nicas, J. (2018), *As Google Maps Renames Neighborhoods, Residents Fume*, *New York Times*, 2 Aug. 2018, <https://www.nytimes.com/2018/08/02/technology/google-maps-neighborhood-names.html>

Noiriel, G. (1996), *Le Creuset français. Histoire de l'immigration* (1988); En. tr.: *The French Melting Pot: Immigration, Citizenship, and National Identity*, Minnesota, University of Minnesota Press.

Pandolfi, M. (2013), *From Paradox to Paradigm: The Permanent State of Emergency in the Balkans*, in D. Fassin and M. Pandolfi (eds.) *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*. Brooklyn, Zone Books, 153-172.



Silverstone, R. (2002), *Complicity and Collusion in the Mediation of Everyday Life*, *New Literary History*, 33.4: 761-780.

Simmel, G. (1969), *Die Großstädte und das Geistesleben* (1903); En. tr.: *The Metropolis and Mental Life*, in R. Sennett (ed.) *Classic Essays on the Culture of Cities*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 47-60.

Somerville, P. (2018) *Maniac*, directed by Cary Joji Fukunaga, Netflix, 21 Sep. 2018.

Smith, A. (2018), *Franken-algorithms: the deadly consequences of unpredictable code*, *The Guardian*, 30 Aug. 2018, <https://www.theguardian.com/technology/2018/aug/29/coding-algorithms-frankenalgos-program-danger>

Stark, F. (2018), *My Best Thing* (2011) in *Art in the Age of the Internet: 1989 to Today*, 7 Feb. 2018, Institute of Contemporary Art, Boston.

Westin, A. (1967), *Privacy and freedom*. New York, Atheneum.

Glory to new mankind: transferts du sujet de l'humanisme

Authors Marianne Celka

marianne.celka@live.fr

Département de sociologie | Université Paul-Valéry de Montpellier

Abstract *Glory to new mankind: transfer of the subject of humanism.* The “Promethean shame” (Günther Anders) is propitious to understand the collective sensibility which accompanied the deliquescence of Enlightenment humanism. After two critical events over twentieth century (extermination camps and Hiroshima), we attend two main “escape way”. The first concerns the self-engineering; the second the becoming-animal as “absolute deterritorialization”. In hollow of this “imaginative tension” we can catch the new imaginary of humanity growing from modern values debris. In this article it will be question of exploring imaginary relating to these “escape way”, on the one hand the becoming-thing of humanity (for example the video game NieR Automata), on the other hand, the becoming-animal of humanity (for example the fur fandom). We propose a sociological analysis of saturation of Enlightenment humanism and ways in which it tries to persist through the absorption of non-human.

Keywords Becoming-object | becoming-animal | absolute deterritorialization | cultural products | imaginary



1. Introduction

Lorsque Günther Anders, dans les années 1950, introduit la notion de Honte prométhéenne, cette "honte d'être devenu plutôt que d'avoir été fabriqué" (2002), il saisit une sensibilité collective qui n'aura de cesse de se développer, accompagnant la lente déliquescence (ou à tout le moins la renégociation profonde) de l'humanisme des Lumières. Après les deux événements critiques majeurs du siècle passé – les camps d'extermination et les bombardements sur Hiroshima et Nagasaki –, cristallisant la crise plus globale du mythe du Progrès ainsi que la grande majorité des croyances et des espoirs qui en émanaient, nous avons assisté à l'irruption, dans le champ du social, de deux lignes de fuite principales, la première concernant le processus d'auto-réification de l'homme par l'homme, la seconde concernant le retour de l'animal dans l'homme ou le "devenir-animal". Après l'Holocauste, Théodore Adorno et Max Horkheimer ont fait la critique de la raison dans la mesure où elle aurait "renoncé" à son autonomie : "Selon un processus qui serait implicitement contenu dans l'*Aufklärung*, la raison ne mène qu'à sa propre négation à travers la violence et l'horreur, comme le montre cette folie raisonnée que fut le nazisme" (Pujol, 1998 : 271-279). Aussi, suivant l'analyse de Walter Benjamin, l'humanité s'est à ce point "aliénée à elle-même pour être capable de vivre sa propre destruction comme une jouissance esthétique de tout premier ordre" (2000 : 113). Il s'agit donc ici des deux écueils – la saturation de la raison poussée à son paroxysme dans l'industrialisation de la mort et l'esthétisation de la fin de l'humanité par elle-même – au cœur de la déliquescence de l'humanisme classique. Ils représentent en même temps des sortes de moteurs pour une reconfiguration multiple et, pourrait-on dire, viscérale de ce qu'est et signifie être humain à l'aube du XXI^e siècle. Pour comprendre davantage le climat social dans lequel s'est amorcée cette crise de l'humanisme, il ne semble pas inutile de relire un texte en particulier qui fait discuter deux personnalités historiques cruciales : *Pourquoi la guerre ?* Le dialogue faisant interagir Albert Einstein à qui l'on attribue, à tort ou à raison, les germes du développement civil et militaire du nucléaire¹ et Sigmund Freud à qui l'on attribue la "troisième blessure

¹ Ce qu'Einstein a introduit, au-delà de ce qui concerne le nucléaire, l'arme atomique et tout ce qui s'en suit, c'est surtout la mise en cause des théories de Newton quant à la gravitation et ce qu'implique sa "théorie de la relativité" dans nos manières d'envisager non seulement la géométrie (ou architecture) de l'univers (la courbure de l'espace-temps) mais aussi la conception du "bord du monde" à partir de la "singularité de Schwarzschild" et *in fine*, l'idée selon laquelle les étoiles naissent, vivent et meurent. La

narcissique" de l'humanité, c'est-à-dire la découverte de l'inconscient, du "ça" et de l'inextricable relation entre les pulsions érotiques et thanatiques.

En 1933, Einstein s'inquiète de l'accroissement des techniques faisant craindre l'annihilation des espoirs humanistes : "D'une façon assez générale, on s'entend aujourd'hui à reconnaître que les progrès de la technique ont rendu pareille question proprement vitale pour l'humanité civilisée"². Aussi se pose-t-il la question d'un possible "besoin de haine et de destruction"³ qui, multiplié par la technique moderne, fait redouter la fin de l'humanité en elle-même et par elle-même. Freud répond que : "L'intervention de l'arme marque le moment où déjà la suprématie intellectuelle commence à prendre la place de la force musculaire"⁴, donc, l'arme – et qui plus est l'arme atomique – consiste en une "intellectualisation" de la violence un processus de fond initié depuis les Lumières et perpétué par la Modernité qui est en même temps une mise à distance⁵. Celui qui appuie sur le bouton pour que la bombe se déclenche à des milliers de kilomètres de là, ne prend part au conflit que d'une manière pourrait-on dire "télé-pathique", c'est-à-dire que la distance entre son action et le résultat de son action abolit en quelque sorte son rapport empathique aux événements. Freud poursuit : "Si paradoxal que cela puisse paraître, force nous est d'avouer que la guerre pourrait bien n'être pas un moyen inopportun pour la fondation de la paix « éternelle », car elle s'avère capable de constituer les vastes unités au sein desquelles une puissance centrale rend de nouvelles guerres impossibles"⁶. Le psychanalyste anticipe ici le cœur de ce que sera la "guerre froide", une guerre nerveuse, de posture, qui instaurera une paix paradoxale fondée sur la menace permanente. Dans ses échanges avec Claude

mort des étoiles est ici à envisager comme étant à l'astrophysique ce que la mort de Dieu est à la métaphysique.

² Sigmund Freud et Albert Einstein, *Pourquoi la guerre*, version éditée à l'initiative de l'Institut International de Coopération Intellectuelle - Société des nations, en 1933. Édition numérique réalisée le 27 août 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada: http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/pourquoi_la_guerre/pourquoi_la_guerre.html.

³ Idem.

⁴ Idem.

⁵ En un sens, cela rejoint les propos de Norbert Elias sur le "processus de civilisation", la mise à distance des pulsions et des affects s'applique à l'exercice de la guerre qui – depuis l'invention du projectile, de la fronde jusqu'aux drones militaires – s'intellectualise et s'aseptise de manière à réaliser l'oxymore d'une "guerre propre". Cette intellectualisation qui est en même temps abstraction croissante, révélée tant par Émile Durkheim que Max Weber (désenchantement ou démagification du monde) et Georg Simmel (*Philosophie de l'argent*), s'est appliquée à toutes les sphères de la vie sociale, matérielle et idéale. Le travail d'Einstein a lui aussi participé à cette abstraction de notre rapport au temps, à l'espace et aux objets de l'univers. Les processus d'abstraction et de mise à distance, qui se recouvrent l'un l'autre en même temps que l'expérience sociale, se sont accélérés depuis le début du XXe siècle.

⁶ Sigmund Freud et Albert Einstein, *Pourquoi la guerre*, Op. Cit.



Eatherly (*Hiroshima est partout*), le pilote qui a donné le signal d'une météorologie favorable pour le premier bombardement atomique, Anders évoque la notion de "décalage prométhéen" (2006 : 149). Inauguré à l'époque industrielle, ce décalage s'intercale si l'on peut dire, entre nos facultés de fabrication – ce que nous sommes capables de faire – et nos facultés d'imagination – ce que nous sommes capables de penser. Ce qui fait alors de nous des "utopistes inversés" écrit-il, qui, au lieu de se représenter un monde que nous ne pouvons encore produire, en produisons un que nous ne pouvons encore représenter. C'est à partir de ce décalage caractéristique de l'homme de la condition post-atomique qu'une profonde reconfiguration opère, presque à tâtons, et redessine ce que nous sommes désormais plus ou moins capables de comprendre comme "être humain". C'est bien le concept d'humanisme classique qui, après avoir été atomisé, se retrouve pour ainsi dire pulvérisé en une myriade de potentialités (virtualités) significantes. Cela ne veut donc pas dire que l'humanisme en lui-même se soit définitivement exilé des représentations occidentales mais qu'il est en proie à une crise profonde du point de vue du consensus social. Il est clair que l'avènement des réseaux, tant matériels qu'électroniques, a tout en même temps précipité un certain malaise humaniste (et le consensus sur lequel il reposait) et permis qu'il se reconstitue à partir de bribes d'informations et d'images continuellement partagées et circulant sans destination ou sans "projet" à travers les mailles de notre réalité sociale contemporaine. C'est à partir des fragments de l'humanisme classique que l'on peut tenter de suivre ces deux lignes de fuite consécutives de la ruine de l'homme moderne. La première, analysée par Anders lui-même dans son *Obsolescence de l'homme*, concerne le désir d'auto-réification, soit le devenir-chose de l'homme ; la seconde, relevée à leur manière par Gilles Deleuze et Félix Guattari, concerne le devenir-animal de l'homme en tant que "déterritorialisation absolue" (1980). C'est au creuset de cette tension imaginative que se dessinent de nouveaux imaginaires de l'humanité, non plus un imaginaire hégémonique capable de s'imposer aux masses désormais "éclatées" – par les réseaux et autre média dit "démassifié" (Toffler, 1980) – mais plutôt des constellations (ou multivers) d'images qui participent à la renégociation des significations individuelles et collectives à partir des débris des Lumières.

2. Devenir-objet

Les personnages de cire étaient l'unique chose authentique, eux seuls faussaient la vie de manière ostentatoire et appartenaient, par leur étrange et artificielle immobilité, au monde réel.

Blecher M. (2014)

Les fictions de l'écrivain Bruno Schulz⁷ semblent figurer des créatures étranges qui évoluent sur "des chorégraphies parfois animales, parfois mécanisées" (Néau, 2013). Plus encore, c'est la matière tout entière qui semble à chaque instant capable d'être animée : "Le Démon, dit mon père, n'a pas eu le monopole de la création : la création est le privilège de tous les esprits. [...] Dans les profondeurs de la matière se dessinent des sourires imprécis, des conflits se nouent, des formes ébauchées se condensent. Elle ondoie tout entière de possibilités inachevées qui la traversent de frissons vagues. Dans l'attente d'un souffle vivant, elle oscille sans fin" (Schulz, 2017 : 67). La littérature de Schulz, de même que celle de Max Blecher et Franz Kafka, insuffle, comme un secret chuchoté entre les lignes, ce qui taraude les consciences collectives occidentales au tout début du XXe siècle et qui deviendra l'une des trames narratives majeures de notre temps. L'évocation de figures dont on ne sait plus tout à fait si elles sont humaines ou seulement techniques, résonne en effet dans nombre de nos productions culturelles. *Real Humans*⁸, *Detroit : Become human*⁹ ou encore et de manière sans doute plus signifiante *Westworld* (saison 1 et 2)¹⁰ témoignent des contours flottants de notre rapport à l'humain et à l'humanisme. Dans son *Obsolescence de l'homme* encore, Anders développe l'intuition fondamentale selon laquelle, suivant le sentiment de Honte prométhéenne, les hommes désirent vivre "d'une même vie" avec leurs créations techniques à l'intérieure d'une parfaite "consubstantialité instrumentale" (2002). À mesure que les hommes modernes ont fait croître leur environnement technique (extérieur et domestique), ils en sont venus à "envier" les objets dans leur perfection et leur semblant d'immortalité. Aussi, c'est sur ce sentiment – vécu individuellement et collectivement – que le processus d'auto-

⁷ Bruno Schulz, *Les boutiques de cannelle* (1934) et *Le Sanatorium au croque-mort* (1937).

⁸ *Real Humans* (initialement *Äkta människor*) est une série de science-fiction suédoise de Lars Lundström, 2 saisons, 20 épisodes, diffusés entre 2012 et 2014.

⁹ *Detroit, Become Human* est un jeu-vidéo développé par Quantic Dream et édité par Sony Interactive Entertainment sorti en 2018 sur Playstation.

¹⁰ *Westworld* est une série télévisée américaine de science-fiction de Jonathan Nolan et Lisa Joy, 2 saisons, 20 épisodes, diffusés depuis 2016.



réification a pu s'installer. Les premières tentatives d'artificialisation (le *make-up* par exemple) sont les prémices de la renégociation du corps biologique au prisme de la technique, qui de la chirurgie esthétique¹¹ prolifère jusqu'aux tentations post-humanistes. Quand nous discutons du "devenir-objet" de l'homme de la condition post-atomique, il est question de saisir les manières dont la notion d'humanisme "voyage" pour ainsi dire, du corps organique au corps technicisé. L'exemple de *NieR Automata*¹², en tant que narration vidéo-ludique, semble particulièrement pertinent pour saisir ce transfert dans la mesure où est mise en jeu toute la complexité des rapports qui se tissent entre le concept d'humanisme et les créatures mécaniques.

En 2017, *NieR Automata* de Yoko Taro (œuvre vidéo-ludique reconnue comme littérature expérimentale) met en scène des androïdes – qu'il ne saurait ici confondre avec de simples machines animées ou robots – capables de réfléchir par eux-mêmes, de s'interroger sur le sens de la vie, d'être émus et d'émouvoir en retour. La thématique – c'est-à-dire l'humanité des androïdes – n'est évidemment pas inédite, elle a été magistralement exposée par Philip K. Dick (*Les androïdes rêvent-ils de moutons électriques ?*), mais dans *NieR Automata*, l'espèce humaine n'est déjà plus. L'originalité du scénario repose sur cette absence – presque ostentatoire – qui hante à la fois toute la narration et les rapports de plus en plus complexes qui s'établissent entre les androïdes (garants de ce qui reste de l'humanité et dont le joueur pense, comme les androïdes, qu'elle s'est exilée sur la lune) et les robots (des machines animées qui sont des outils au service d'une altérité extraterrestre intelligente et belliqueuse, à l'origine de l'exil des humains). Les robots, complexifient en effet les relations entretenues avec les androïdes, parce qu'eux aussi s'éveillent aux sentiments, à la beauté, à la nature, à la parenté, à la politique et à la philosophie. Nous sommes donc dans un monde post-apocalyptique dans lequel trois androïdes (2B, 9S et A2), créés et missionnés par les humains, se livrent à un combat acharné contre les machines (robots), créées et envoyées quant à elles par des ennemis extraterrestres pour conquérir la Terre. Les androïdes – suivant la multitude des confrontations engagées contre les robots – découvriront le "secret" des machines et la nature de cette guerre qui se livre par procuration. Les premiers mots du prologue, prononcés par 2B, rendent compte du fond métaphysique qui tient toute la trame narrative : "Everything

¹¹ Voir Susca V. (2014), "Il n'y aurait jamais eu la chirurgie esthétique de masse dans la bombe atomique", *Les Cahiers européens de l'imaginaire*, 6: 40-45.

¹² *NieR Automata* est un jeu-vidéo développé par PlatinumGames et édité par Square Enix, sorti en 2017 sur consoles et PC.

that live is designed to end. We are perpetually trapped in a never-ending spiral of life and death. Is this a curse? Or some kind of punishment? I often think about the god who blessed us with this cryptic puzzle... and wonder if we'll ever get the chance to kill him"¹³. Pour les androïdes, lui (dieu) c'est l'humanité, or les hommes ne se sont pas exilés sur le satellite lunaire, ils sont déjà morts et les androïdes sont orphelins. Dès le début donc, nous sommes placés sous des auspices nietzschéens : Dieu est mort. Tel est le contexte de l'œuvre, tel est le nôtre.

L'histoire se complexifie encore lorsque deux personnages, Adam et Ève (deux frères), nés de l'union improbable des robots, entrent en jeu. Leurs dialogues, souvent ubuesques, relèvent des tourments relatifs à l'origine : "Leurs tergiversations nous enseignent sur les sentiments profonds de l'humanisme et parlent de cet homme de la condition post-atomique, soit après que Dieu demeure mort"¹⁴. Et si Adam insiste particulièrement au cours de ces échanges, sur le fait que son frère et lui portent des vêtements pour paraître plus humains alors que les premiers hommes ne l'ont fait que par honte, il témoigne d'un sentiment effectivement profond. Les deux personnages, asexués ne peuvent pas détenir "le sens de cette honte", c'est-à-dire, suivant les analyses d'Anders, cette honte "d'être nu" ou "d'être né" (les deux occurrences se confondent presque) – au lieu d'avoir été fabriqué. Plus encore, les deux frères peuvent se permettre en quelque sorte de célébrer cette "honte originelle" ou "honte de l'origine" parce qu'elle révèle, au fond, toute la nature de la condition humaine. Cette honte, célébrée par les Adam et Ève de *NieR Automata* constitue à la fois le stigmat et la preuve de l'humanité. Pour ce qui concerne les androïdes – réceptacle de ce qui reste effectivement de l'antique humanité – la destruction (*never-ending spiral*) des machines animées constitue le sens de leur existence et ce conflit, très justement, correspond à un "ordre sans donneur d'ordre" (Anders, 1990 : 117 et suiv.). Ce dernier, le donneur d'ordre, l'humanité, n'étant plus. Cette idée renvoie directement à la 47^e réflexion de Kafka (citée par Anders) dans laquelle il se définit lui-même comme "le courrier qui fonce à travers le monde et qui, puisqu'il n'y a pas de roi [il est déjà mort], proclame des mensonges qui ont perdu tout leur sens. Et comme quelqu'un qui

¹³ Ce prologue fait à sa manière écho aux propos de Kafka au sujet du déclin de l'humanité : "« Nous sommes, disait-il, des pensées nihilistes, des idées de suicide qui naissent dans l'esprit de Dieu », propos rapportés par Max Bord et cités par Walter Benjamin dans son texte (2005), "Franz Kafka. Pour le dixième anniversaire de sa mort", *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Gallimard : 417.

¹⁴ Voir traduction française d'après la version originale publiée le 25 Avril 2017 par Hunter Galbraith : <https://planckstorytime.wordpress.com/2017/04/25/nier-automata-analysis/>, <https://analysenierautomata.wordpress.com/2018/06/23/premier-article-de-blog/>



ne demanderait pas mieux que de mettre fin à sa vie lamentable, ce qu'il n'ose faire, toutefois, à cause de son serment professionnel" (Anders, 1990 : 117 et suiv.)¹⁵. Cette description sied parfaitement à l'homme de la condition post-atomique en tant qu'il est devenu le réceptacle d'ordres sans qu'il n'y est plus de donneur d'ordre, de la même manière que les androïdes de *NieR automata* sont devenus le réceptacle d'une humanité qui n'est déjà plus et perpétuent – suivant leur engagement "professionnel" – le conflit qui les oppose aux robots. La question posée par Martin Heidegger revient alors comme un écho : "Qu'est ce qui apprivoise encore l'être humain lorsque l'humanisme échoue ? " (Sloterdijk, 2010 : 34-35). Autrement dit, c'est ce qu'écrit Peter Sloterdijk, "À quoi bon célébrer de nouveau comme solution l'être humain et la présentation philosophique déterminante qu'il donne lui-même de l'humanisme, alors que l'on a justement vu, dans la catastrophe du temps présent, que c'est l'homme lui-même, avec ses systèmes d'auto-surélévation et d'auto-proclamations métaphysiques, qui constitue le problème ? " (2010 : 25). C'est ce goût empreint de nostalgie et d'amertume qui envahit le joueur de *NieR Automata* ; dans la vacuité engendrée par ces questions en suspens, résonne la distance qui non seulement s'est installée mais semble encore se creuser entre l'humanisme et ses sujets.

La pièce de théâtre d'Oriza Hirata, *Sayônara ver.2*¹⁶ (2012) faisant dialoguer une femme et un "Geminoid féminin" (Gem F) nous interpelle sur cette sensibilité collective qui doucement se déploie dans le contexte post-atomique. L'épilogue à la dernière version s'instaure après que Gem F se taise et qu'on ait éteint la lumière. Une lumière de service cependant s'allume. La jeune femme n'est plus là et le robot (abandonné, désormais orphelin comme les androïdes de *NieR Automata*) reprend le cours d'un poème qu'il énonce machinalement : "Je suis allée plus loin que Yochan. Je suis allée plus loin que Tadashi...". Qu'est-ce que cette expérience dit de nous et de l'humanisme ? La réponse tient dans la possible "vocation" que l'on attribue aux androïdes. Zaven Paré, auteur de *L'âge d'or de la robotique japonaise* (2016), assiste à la représentation et raconte comment "Un sentiment de compassion semble saisir certains spectateurs" (cité par Agnès Giard, 2018). Ce sentiment s'accroît dès lors qu'un acteur – jouant le rôle d'un agent de transport – entre en scène, apparemment insensible aux

¹⁵ L'idée d'abandonner la tâche confiée au joueur à travers l'incarnation des androïdes se révèle de manière paroxystique à la toute fin du scénario, celui-ci est alors comme "harcelé" de questions qui justifieraient sa démission, or, les androïdes (le joueur) comme le courrier de Kafka, ressent à sa manière le "sens" ou plutôt les obligations liées à sa "profession".

¹⁶ Voir le descriptif de la pièce : <https://www.theatreonline.com/Spectacle/Sayonara-ver-2/39087>.



questionnements qui taraudent le robot. Alors que l'agent débranche le Gem F, il prononce ces quelques mots : "« Je veux que là-bas tu continues à dire tes poèmes », dit-il, « Oui », répond-elle sans comprendre. « Parce que là-bas, il y a eu beaucoup de morts... On ne peut plus y aller et personne ne peut plus y dire de poèmes », dit-il. Il lui explique que « là-bas » personne ne peut plus se rendre. Elle y sera transportée par un autre robot puis laissée sur place, afin qu'une voix continue de résonner" (Idem). Voilà le sens possible de cette vocation ("profession"), réciter des poèmes comme les androïdes de *NieR Automata* font la guerre, précisément là où l'homme n'est plus. Préserver et répandre les bribes de l'humanité (les bribes des Lumières) alors qu'elle a disparue, alors que Dieu est mort et demeure mort. Au-delà des tentatives d'auto-réification, pourrait-on dire, ordinaires que nous rencontrons dans l'expérience matérielle, les deux produits culturels évoqués ici témoignent des manières dont l'humanisme semble se "réfugier" dans cette nouvelle étoffe, attendrissante bien que robotique. Cela pourrait expliquer en partie les multiples élans – produits et pratiques culturels – qui nous engagent toujours davantage vers l'auto-réification, comme autant de tentatives de pallier la distance qui s'est faite entre le donneur d'ordre (qui est mort) – qu'il soit Dieu ou l'humanisme des Lumières – et nous.

3. Devenir-animal

Vous voulez savoir si Anansi avait l'air d'une araignée ?
 Évidemment. Sauf quand il avait l'air d'un homme.
 Non, il n'a jamais changé d'apparence. Ça dépend juste
 de la manière dont on raconte l'histoire. C'est tout.

Gaiman N. (2005)

Une autre manière, non pas de répondre, mais de renseigner la question heideggerienne consiste à confronter l'humanisme des Lumières aux "déterritorialisations absolues" suggérées par Deleuze et Guattari. C'est le cheminement vers la seconde ligne de fuite, soit le devenir-animal. C'est encore chez Anders que nous trouvons, dans la manière dont il "capte" l'univers de Franz Kafka, quelques éléments prémonitoires. Les "déformations" de Kafka écrit-il, nous "informent" (Anders, 1990 : 30). Elles nous informent non seulement sur les sentiments collectifs qui infusent le corps social au début du XXe siècle mais aussi et surtout sur les qualités du vivre-ensemble de notre temps présent. Les labyrinthes des récits de Kafka, teintés de cette "familiarité

de l'absurde" (Barthes, 1964), nous conduisent à la rencontre de socialités post-atomiques qui expriment cette distance dont on discute ici les conséquences. Elles semblent en effet signifier des tentatives de résolution du paradoxe actuel relatif à la persistance d'ordres après la disparition du donneur d'ordre, c'est-à-dire la continuité de l'humanisme après que les Lumières se soient éteintes. En premier lieu, le rapport aux images de Kafka (les images "au carré", les images dans l'image) témoigne de l'abandon du "verbe" pour mieux laisser s'exprimer une réalité complexe et, dans une certaine mesure, "absconde" (au sens du *deus absconditus*¹⁷) et pour mieux saisir aussi les manières dont "l'existence fragmentée de l'individu isolé [ne peut trouver] son image fidèle que dans le fragment" (Anders, 1990 : 84). Nous pouvons poser dès l'abord que le "devenir-animal" s'inscrit en plein dans une réalité (ou culture) "éclatée" par les réseaux. À partir de la saturation des masses et de leur idéal hégémonique (*mass culture*), s'est développée une myriade de sensibilités collectivement partagées, en petits groupes de pairs, en ligne ou IRL, et souvent dans ces deux dimensions. Il s'agit ici d'examiner une passion "zoophile"¹⁸ capable non pas de solutionner la déliquescence d'une morale devenue acéphale, mais plutôt d'expérimenter d'autres manières d'être-au-monde et d'être-ensemble. Un sentiment zoophile diffus mais tenace qui tend à la "zoophrénie"¹⁹, c'est-à-dire le désir de se perdre dans l'animal. Tant dans les représentations culturelles telles que la publicité, la mode, les séries, le cinéma, les jeux-vidéo, etc., que dans certaines subcultures contemporaines – la communauté furry – il est possible de déceler les manières dont ce sentiment, celui d'une connexion (éventuellement reconnexion) avec l'altérité animale, "ricoché", pour ainsi dire, sur les bribes humanistes.

Depuis la fin des années 1970, la communauté furry (fur fandom) se caractérise par le partage d'une passion pour les animaux anthropomorphes. Ses membres spécifient leur identification individuelle et collective par l'intime

¹⁷ Extrait du journal de Søren Kierkegaard : "L'omnipuissance [de Dieu] devrait rendre dépendant. Mais si l'on veut bien réfléchir à l'omnipuissance, on verra bien qu'il faut précisément qu'elle implique en même temps le pouvoir de se retirer, afin que par-là même la créature puisse être indépendante", cité partiellement par Sartre J. P. et al. (1966), *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard : 47 ; voir Lamboley R. (2007), "La foi, aux chances de l'incroyance. À propos de Dieu existe-t-il encore ? ", *Revue d'éthique et de théologie morale*, 245 : 61-89. Ce qui nous importe ici réside dans l'idée selon laquelle l'indépendance des créatures (les hommes) par rapport au créateur (Dieu caché ou mort) implique en même temps une mise à distance.

¹⁸ Non pas au sens strictement réservé à la bestialité ou aux relations "zoo-sexuelles" mais bien plutôt dans le sens d'un intérêt et même précisément d'une *philia* pour l'animal.

¹⁹ Le terme est du photographe moscovite Oleg Kulik définit son "programme" zoophrénique : "Aimer un animal en vous-même, c'est comprendre et aimer tous les êtres qui vivent et respirent à vos côtés, qu'ils soient humain ou chien, lion ou tueur de baleines, [...]. Seul l'ascétisme de se dissoudre dans l'Autre et l'empressement de dissoudre l'Autre en soi-même peut sauver l'homme et le monde", *Ravages*, 3 : 134-137.



connexion avec une âme animale (*fursona*), qu'ils incarnent parfois, mais cela n'est pas strictement nécessaire, à travers un costume (*fursuite*), conçu et souvent réalisé par eux selon les modalités du *Do It Yourself*. La communauté s'est d'abord concrétisée via les canaux de partage *Usenet*²⁰ (dédiés aux passionnés d'animés et de mangas) avant de se réunir en marge, puis au cœur de conventions de type *Comic Con*. Cette communauté élective (potentiellement "tribu" au sens de Michel Maffesoli) semble s'inscrire (bien qu'il n'y ait à ce sujet pas de réel consensus) dans le cadre d'une subculture plus large dite "otherkin", soit un ensemble de catégories esthétiques et sociales motivées par des personnes qui se déterminent elles-mêmes comme "non-humaines". Le phénomène otherkin et le fur fandom en particulier, ont été compris par la sociologue Danielle Kirby au prisme des religiosités contemporaines : "Alternative form of religiosity, on an alternative world, a deity or creature combining the form on attributes of a human with those of an animal" (Kirby). Ces formes de religiosité relèveraient donc du néo-paganisme ou bien, pourrait-on dire, "techno-paganisme", une sorte de mysticisme électronique intimement lié à la recherche d'une connaissance de soi (*self knowledge*) en réseau. La plus ancienne mention du terme "otherkin" provient d'une liste de diffusion électronique universitaire "*Digest Elfin Kin*" destinée aux "elfes et observateurs intéressés". La liste se propage de groupe en groupe (Alt.fan.dragons puis Alt.Horror.werewolves, etc.) jusqu'en 1995, lorsqu'un manifeste "*Elven Nation Manifesto*" (que d'aucuns ont jugé naïf ou considéré comme une tentative de *trolling*) soit diffusé par un usagé du nom de Morning Star : "break down the dam that allows only a small trickle of the magical into dominant mundane reality. [...] The veil to the otherworld has thickened over the years. [...] To rend it to the point where magic in a free flowing as the oxygen we breath and as commonplace as technology". Les communautés otherkin font ainsi appel à la magie ou plutôt au "saut de paradigmes" associé à la "magie du chaos" et dont la tradition Wicca²¹ reste la plus répandue – mais d'une manière qui reste intrinsèquement liée aux réseaux électroniques. L'adhésion à la communauté otherkin repose sur la notion d'Éveil (*Awakening*) comme initiation à un nouvel

²⁰ Notamment le groupe de discussion "alt.horror.werewolves".

²¹ Culte à mystère néo-païen initié par Gerald Gardner, avec la participation de son ami d'Aleister Crowley, développé à partir des années 1950. Plus largement, la magie du chaos et la tradition Wicca s'inscrivent dans la sphère des croyances néo-païennes dont les origines – nous rappelle Stéphane François – sont diverses, "tant au niveau politique, historique que métaphysique". "Le paganisme religieux est sans aucun doute un héritier du romantisme par son refus des Lumières et du libéralisme" écrit-il dans son article : "Le néo-paganisme et la politique : une tentative de compréhension", *Raisons politiques*, 25 : 127-142.



état d'esprit. Les archétypes (ou *kintypes*) ensuite mobilisés par les membres de la communauté sont multiples : thérians, dragons, elfes, anges, vampires, démons, fées, nymphes, phœnix, griffons, *pookas*, licornes, sirènes, *starseeds* ("Enfants Bleus", "Indigo") ou encore gobelins. Otherkin et furries expriment quelque chose de central dans la manière dont les communautés de fans (fandom) constituent un univers complexe d'images et de récits qui fait sens pour les membres qui y adhèrent. Dans la mesure où les membres "fabriquent" ou "bricolent" leur univers de sens à partir du partage de "stocks de connaissances" (Alfred Schütz) spécifiques, où ils participent activement à la culture qui les environne, ils relèvent de "cultures de la convergence" (Jenkins, 2013). Les sources ou stocks de connaissances dans lesquels puisent les membres du fur fandom et otherkin rendent compte d'un syncrétisme popculturel associant des éléments issus des mythologies les plus élémentaires à d'autres, plus contemporains, issus de la science-fiction et de la fantasy.

L'esprit du renard en tant qu'archétype, le *kitsune* du folklore japonais, résonne tout particulièrement dans la sphère subculturelle furry. Le renard est considéré et apprécié en tant qu'animal symbolique à fort potentiel sémantique. Il renvoie non seulement à la ruse (à la Mètis animale, c'est-à-dire l'art de tendre des pièges) mais aussi à l'hybridation ou confusion, pourrait-on dire naturelle, en tant qu'il est "le plus félin des canidés". C'est d'ailleurs précisément sur les qualités du renard que se fondent les structures langagières du fur fandom. Un langage non verbal, langue renardienne (le *foxish* créé par Foxen, l'un des premiers contributeurs du fur fandom) ou *furspeech* est fait de gestes et d'attitudes qui font sens pour les membres de la communauté. Le *yiff*, au départ expression d'une sorte d'approbation heureuse (renvoyant au *yipping*, le glapissement du renard), peut se traduire par un grand "Oui !" ou "Yes !", une manière chaleureuse de dire bonjour. Au-delà de la complexité des subcultures furry et otherkin, des ramifications multiples (parfois antagonistes ou conflictuelles) qu'elles font éclore, des nombreux produits culturels qu'elles déclinent (fanzines, fan fictions, fan art, etc.) et des manières dont elles influencent en retour l'esthétique contemporaine (notamment dans les sphères de la publicité et de la mode), force nous est de constater leur potentiel subversif. Elles sont l'expression d'une "résistance symbolique" qui repose sur des sortes de ruptures "contre-nature" dans le sens où elles transgressent les lois de la "seconde nature", soit l'ensemble des codes et des normes auto-intégrés par l'individu moderne. Qu'est-ce qu'être furry ? "Ce n'est pas un masque ou une tête en fourrure que l'on se met dessus, c'est ce qui reste quand tu enlèves



le masque humain, c'est ce qui est à l'intérieur"²². Le sentiment de la présence animale en soi, telle est l'essence de ce "devenir-animal" en tant que ligne de fuite et déterritorialisation absolue. Revenons-en à Kafka, *La métamorphose* (1989) commence lorsque Gregor Samsa tombe du lit, rampe et piaule. Or, sa voix "n'était plus faite pour qu'il y ait personne qui le comprenne". Gregor, changé en cancrelat, exprime cette dimension "sub-humain[e]" du devenir-animal en tant que "déterritorialisation absolue". Deleuze rappelle une chose incontournable : "Le devenir-animal de l'homme est réel, sans que soit réel l'animal qu'il devient" (Deleuze et Guattari, 1980 : 291), ce qui compte, c'est ce mouvement vers le continuum dans lequel toutes les formes se défont, et où toutes les significations (signifiants/signifiés) se défont elles aussi "au profit d'une matière non-formée". Gregor piaule et révèle l'asphyxie du langage de la même manière que les furries lorsqu'ils usent de l'onomatopée et du *furspeech*. Alors que la métaphore repose sur la fonction de "re-présentation" du monde, la métamorphose "éclate", pour ainsi dire, les cadres du langage et privilégie la "présentation" du monde. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche propose trois métamorphoses, soit trois mutations de l'esprit et la dernière (celle du lion en enfant) nous interpelle tout particulièrement : "Créer des valeurs nouvelles – le lion même ne le peut pas encore : mais se rendre libre pour la création nouvelle – c'est ce que peut la puissance du lion", puis plus loin, "l'esprit veut maintenant sa *propre* volonté, celui qui a perdu le monde veut gagner son *propre* monde" (Nietzsche, 2010 : 39-41). Gagner son propre monde, C'est cela le moteur du devenir-animal.

La manière dont Kafka construit ses personnages peut-être appréciée comme un précieux indice ou repère pour comprendre la construction des identifications sociales contemporaines : "au cours de l'histoire, [un personnage qui] doit son existence à une certaine métaphore reçoit, tout à coup, une nuance métaphorique différente, le « ré dièse » devient pour ainsi dire, à l'improviste, un « mi bémol ». Mais comme, cependant, le personnage ou l'objet conserve à travers toute l'histoire, une certaine identité avec lui-même, sa « signification générale » devient incompréhensible" (Anders, 1990 : 70). En résulte une "ambiguïté fondamentale", écrit Anders, qui se présente là aussi comme un secret et comme clé interprétative de la condition post-atomique. C'est comme si Kafka, qui décrit de manière très "réaliste" le monde moderne (division du travail, bureaucratie, aliénation, les conditions d'existence de l'homme atomisé et réifié), faisant de ses personnages (étrangers perpétuels au monde) des

²² Propos tirés du documentaire de Della Negra, Alain et Kinoshita, Kaori, *The Den*, 2008, 29', mais aussi *The Cat, the reverend & the slave*, 2009, 80', Paris, Ecce Films.

tensions vers un ailleurs, était en train de décrire les ressorts de son temps dans la mesure où ils conduisent à l'avènement du nôtre. Comprenons que lorsqu'il n'est plus nécessaire de "re-présenter" le monde avec des métaphores (parce que ce monde est perdu : l'humanisme des Lumières, le mythe du progrès et ses multiples avatars) ou que cela soit devenu impossible (irreprésentabilité de la condition post-atomique), la métamorphose tente de faire la monstration de ce qui est tout en évitant les écueils de la description.

L'éclipse des structures narratives de la Modernité, la sclérose du langage face à une réalité devenue, pour le dire comme Anders, "surliminale", c'est-à-dire trop grande pour être perçue, nous renvoie directement à la notion de "décalage prométhéen". C'est que l'industrialisation de la mort et la menace atomique ont brisé les cadres d'une réalité industrielle moderne et saturé les promesses du Progrès. Lorsque Walter Benjamin analyse l'œuvre de Kafka en soulignant que son monde "qui est le nôtre" est un monde "d'avant le mythe" (Benjamin, 2005), cela fait écho aux "déterritorialisations absolues" de Deleuze et Guattari. Lorsqu'il écrit encore que "l'homme d'aujourd'hui vit dans son corps comme K. dans le village au pied du château : il est un étranger, un exilé" (2005 : 433), il nous donne les mots pour traduire le sentiment qui tient les socialités que nous avons évoquées plus haut, et plus largement ce qui motive le "devenir-animal". Il semblerait que les membres du fur fandom et otherkin se sentent eux-mêmes comme des étrangers au monde en même temps que des étrangers à leur propre corps. Au-delà des socialités alternatives dont il a été question, qui sont comme des points incandescents et paroxystiques dans l'ambiance sociale en train de s'installer, ce que la notion de métamorphose dit de nous c'est que nous sommes actuellement comme les K. de Kafka – depuis la vacance des grandes transcendances, après que les Lumières se soient éteintes comme dans la pièce d'Oriza Hirata –, nous sommes des "éternels exilés".

4. Conclusions provisoires

Nous avons tenté de mettre le doigt sur les dynamiques d'un processus de saturation de l'idéal humaniste tel qu'il avait été hérité des Lumières par la Modernité. Une saturation des normes et valeurs qui avaient été soutenues et entretenues par le mythe du Progrès et ses nombreuses florescences. Après que Dieu soit mort et demeure mort, la question posée à sa façon par Heidegger, et réanimée par Sloterdijk dans *Règles pour le parc humain*, implique et réclame quelques pistes de compréhension. Il s'est agi ici de saisir les manières dont

l'humanisme des Lumières, mis à mal par l'excès de Raison (industrialisation de la mort) et l'inversion de l'utopie (ne plus être capable de se représenter ce que nous sommes pourtant capables de faire, notamment depuis l'essor de l'arme atomique) tente de perdurer aux confins du "non-humain". Nous avons suggéré quelques éléments suivant deux directions – qui réactivent, il va sans dire, un triptyque ancestral – soit le "devenir-objet" et le "devenir-animal". "C'est de cette situation de la « mort de dieu » que part [...] tout ce qu'écrit Kafka" (1990 : 117), note Anders, et c'est de cette situation qu'éclos aussi la question de la mise à distance entre le « donneur d'ordres » et ceux qui sont sensés les recevoir et les satisfaire.

Les "devenir-objet" et "-animal" permettent par ailleurs de renouer avec la notion euristique de "créature" qu'affectionnait particulièrement Blecher. L'auteur d'une *Aventure dans l'irréalité immédiate* » (2014) y écrit que : "le réel n'est pas *tout le réel*", "il y a plus réel encore à quoi il n'est donné d'atteindre qu'à ceux que le réel ordinaire repousse, à ceux à qui il se refuse". Dès lors, dans les méandres d'une réalité sociale dont l'autorité n'est plus monocéphale (Tacussel, 1983) et dont les ordres se perpétuent sans que le donneur d'ordre ne soit plus, les sujets de l'humanisme ont dû nécessairement "renégocier" les contours de l'humain. Ils l'ont fait de deux manières principales, qui finalement, à bien y regarder, se répondent l'une l'autre. Les deux lignes de fuite dont il a été question, ont ceci en commun qu'elles sont le produit de l'homme lui-même en tant qu'il s'est investi dans la création de nouvelles créatures. Que l'on suive le transfert de l'humanisme dans des catégories mécaniques, androïdes ou robots (*NieR Automata* et *Sayônara ver.2*) ou que l'on suive l'humanisme – et les hommes qui l'incarnent – vers quelques déterritorialisations absolues (communautés otherkin et furry), il s'agit toujours d'un accommodement, d'un arrangement des sujets de l'humanisme à leur propre condition post-atomique, soit après que les Lumières aient vacillées. Michel Surya rappelle à sa manière que depuis la mort de Dieu, "c'est à toutes les ressemblances que l'homme [est] tout à coup prêté ou promis. À toutes les ressemblances donc à toutes les métamorphoses" (2004 : 135). Se transformer soi-même et non plus le monde, tel est le moteur de ces "devenirs". Se transformer soi-même, suivant les logiques paradigmatiques de la métamorphose, pour tenter de pallier la distance qui s'est insinuée et majorée entre le donneur d'ordre et ses sujets. Aussi, il semblerait que les conséquences sociétales qui émanent et qui se déclinent depuis le sentiment de Honte prométhéenne rejoignent *in fine* une sorte de nécessaire attraction pour l'"immondice ancestrale" et "l'immense majesté de la boue" (2014 : 108-109).

évoquées encore par Blecher, en tant qu'il s'agit là des conditions, pourrait-on dire essentielles ou primordiales, aux reconfigurations de nouvelles créatures et de ce que signifie encore être humain.

Bibliographie

Agamben G. (2006), *L'ouvert de l'homme et de l'animal*, Paris, Payot.

Anders G. (1990), *Kafka, Pour et contre*, Paris, Circé.

Anders G. (2002), *L'obsolescence de l'homme, sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Encyclopédie des Nuisances.

Anders G. (2006), *La menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, Paris, Le Serpent à Plumes.

Barthes R. (1964), "La réponse de Kafka", *Essais critiques*, Paris, Seuil, consulté le 21 octobre 2018 sur https://archive.org/stream/roland-barthes-essais-critiques/roland-barthes-essais-critiques_djvu.txt.

Benjamin W. (2000), "L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique", *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard : 67-114.

Benjamin W. (2005), "Franz Kafka. Pour le dixième anniversaire de sa mort", *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Gallimard : 284-295 et 410-455.

Blecher M. (2014), *Aventures dans l'irréalité immédiate suivi de Cœurs cicatrisés*, Paris, l'Édition de l'Ogre.

Kafka F. (1989), *La métamorphose et autres récits*, Paris, Gallimard.

Deleuze G. et Guattari F., *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.

Descola Ph. et Ingold T. (2014), *Être au monde, quelle expérience commune ?*, Paris, PUL.

Freud S. et Einstein A. (2006), *Pourquoi la guerre*, Québec, Édition numérique réalisée le 27 août 2006 à Chicoutimi, consulté le 20 octobre 2018 sur http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/pourquoi_la_guerre/pourquoi_la_guerre.html.

Dick P. K. (2011), *Do androids dream of electronic sheep?*, Paris, Emmanuel Proust Éditions.

Gaiman N. (2005), *Anansi Boys*, Paris, J'ai Lu.

Giard A. (2018), "Et si nous inventions des robots pour mourir ? ", *Libération*, consulté le 20 octobre 2018 sur <http://sexes.liberation.fr/2018/09/26/et-si-nous-inventions-des-robots-pour-mourir/>.

Jenkins H. (2013), *La culture de la convergence. Des médias au transmédia*, Paris, Armand Colin.

Kirby D., *Alternative Worlds: Metaphysical questing and virtual community amongst the Otherkin*, consulté le 21 octobre 2018 sur <https://openjournals.library.sydney.edu.au/index.php/SSR/article/view/259/238>.

Lambole R. (2007), "La foi, aux chances de l'incroyance. À propos de Dieu existe-t-il encore ? ", *Revue d'éthique et de théologie morale*, 245: 61-89.

Neau J. (2013), "La mannequination : un procédé moderne d'érotisme chez Bruno Schulz. Les Boutiques de cannelle et Le Sanatorium au croque-mort", consulté le 19 octobre 2018 sur <https://journals.openedition.org/slavica/1362>.

Nietzsche F. (2010), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Max Milo.

Paré Z. (2016), *L'âge d'or de la robotique japonaise*, Paris, Les Belles Lettres.

Pujol S. (1998), "L'humanisme et les Lumières", *Dix-Huitième siècle*, 30: 271-279.

Sloterdijk P. (2010), *Règles pour le parc humain suivi de La domestication de l'Être*, Paris, Mille et une Nuits.

Schulz B. (2017), *Les boutiques de cannelle*, Paris, Gallimard.

Surya M. (2004), *Matériologies : volume 3, Humanimalités précédé de L'idiotie de Bataille*, Paris, Éditions Léo Scheer.

Susca V. (2014), "Il n'y aurait jamais eu la chirurgie esthétique de masse sans la bombe atomique", *Les Cahiers européens de l'imaginaire*, 6: 40-45.

Tacussel P. (1983), *L'attraction sociale. La dynamique de l'imaginaire dans la société monocéphale*, Paris, Librairie des Méridiens.

Toffler A. (1980), *La troisième vague*, Paris, Denoël Éditions.

Focus



Glossari per i riflessi di *Black Mirror*

Authors Mariavita Cambria

mcambria@unime.it

Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne | Università degli Studi di Messina

Abstract *Glossaries on the Reflections of Black Mirror.* Defined as the “twilight zone of the 21st century” (Cirucci and Vaker, 2018) *Black Mirror*, the British anthology science fiction tv series created by Charlie Brooker, has reached the status of a sort of philosophical classic that echoes the angst of an era. Through an in-depth analysis of the volume *I riflessi di Black Mirror. Glossario su immaginari, culture e media della società digitale* (The Reflections of Black Mirror. A glossary of imaginaries, culture and media in the digital society) edited by Mario Tirino and Antonio Tramontana (2018), the paper sets out to investigate how the semantic nuclei of *Black Mirror* may be analysed in terms of a glossary confronting the existential conditions of modern technological civilization and the truly radical challenges we face.

Keywords Glossary | Lexicon | Imaginary | Morphology | Digital Society





Definito come la “twilight zone of the 21st century” (Cirucci and Vaker, 2018) *Black Mirror*, la serie televisiva britannica, prodotta da Charlie Brooker per Endemol, è stata oggetto di dibattiti teorici sin dalla sua prima stagione messa in onda nel 2011 (Garofalo 2012; Brooker, Jones, Arnopp 2018; Chiusi 2018; Bennato 2018; Tirino, Tramontana 2018). Si tratta di una serie antologica, in cui ogni episodio rappresenta una storia a sé con scenari e personaggi diversi per ogni episodio. Il filo conduttore è rappresentato dal genere narrativo e da una linea tematica che può essere sintetizzata nelle sfide poste dall'introduzione di nuove tecnologie nella società, ed in particolare nei media. Lo stesso titolo è emblematico delle tante trasformazioni avvenute oggi in questo campo concentrando, quasi ingoiando in un buco nero, le mille sfaccettature del rapporto tra media, società, oggetti e l'umano in generale.

Il recente volume *I riflessi di Black Mirror. Glossario su immaginari, culture e media della società digitale* a cura di Mario Tirino e Antonio Tramontana (Rogas Edizioni, Roma, 2018) ci consente di gettare una serie di riferimenti incrociati non solo sul successo di questa serie TV ma, soprattutto, sulla sua collocazione e morfologia (nel senso di studio delle forme organizzate in sistema così nel campo biologico come in quello sociale e linguistico) all'interno della società digitale. *Black Mirror* si presenta infatti come un'incredibile e rivoluzionaria chicca che sposa la distopia tecnologica con un'arcigna paura sottesa nell'animo umano. Il volume curato da Tirino e Tramontana è sicuramente un'ottima chiave di accesso a quel mondo ed i saggi in esso contenuti costituiscono un avvincente caleidoscopio delle numerosissime questioni sollevate dalla serie TV.

Come dichiara Alfonso Amendola nella prefazione: “[...] già dal titolo il volume dichiara la propria logica di dizionario – ci propone una rosa di diciassette autori (che mi piace definire esploratori-entomologi-sismologi) che, con un approccio multidisciplinare affrontano le distopie e le trame rizomatiche della serie britannica” (p. 12-13). Ed è proprio dal titolo, o meglio dal sottotitolo, che mi piace iniziare nel tentativo di aggiungere “traduttori” alla lista sopracitata.

1. Glossari

Il punto di forza, che costituisce anche l'ossatura del volume, è costituito dal sottotitolo *Glossario su immaginari, culture e media della società digitale*. I 17 saggi sono infatti disposti secondo un ordine alfabetico che rimanda a questioni ritenute centrali nella serie: “Algoritmo”, “Atmosfera”, “Audience”, “Corpo”, “Democrazia”, “Esperienza”, “Illusione”, “Interazione”, “Memoria”, “Morte”, “Paranoia”, “Pathos”, “Paura”, “Schermo”, “Serialità”, “Tecnica”, “Zootecnica”. Per entrare meglio nel



lessico, è opportuno aprire una parentesi di natura squisitamente linguistica sul significato e la valenza che riveste un glossario nell'ambito dell'attività traduttologica, attività che a mio avviso viene portata avanti sia dai curatori che dagli autori del volume.

Un glossario è una raccolta di termini appartenenti ad un ambito specifico e circoscritto; in alcuni casi il termine glossario è utilizzato per indicare la raccolta e relativa spiegazione dei termini desueti o specialistici utilizzati in un libro, generalmente collocato alla fine del testo. La creazione di glossari è centrale nel lavoro di traduzione specializzata sia scritta che orale; la qualità di una traduzione specialistica dipende in larga misura dal grado di equivalenza e di adeguatezza della terminologia usata. Il traduttore deve infatti usare un lessico coerente e conforme a quello normalmente utilizzato nel settore di interesse o, come spesso accade, dal cliente (termine che si collega in modo netto agli spettatori/clienti di Netflix) così che la sua traduzione possa essere considerata un riferimento per i lavori successivi (Scarpa, 2001). Nel caso della traduzione, un'accurata attività terminologica non solo assicura una qualità della stessa ma ne riduce sensibilmente i tempi. Essa rende, infatti, più veloci sia la ricerca dei termini da utilizzare sia il controllo di qualità del testo tradotto. La stesura di un glossario è quindi strettamente connessa all'attività terminologica, cioè a quella disciplina che studia sistematicamente i concetti e le loro denominazioni, cioè i termini, in uso nelle lingue specialistiche di una scienza, un settore tecnico, un gruppo sociale etc. con l'obiettivo di descriverne e/o presciverne l'uso corretto. Risulta importante inoltre operare una differenza tra lessicologia e terminologia. La prima è infatti lo studio del lessico, l'insieme delle parole e delle locuzioni di una lingua o di un ambito particolare, in tutte le sue forme: studia, registra e descrive le parole e i termini, sia del linguaggio generale sia delle lingue speciali. La terminologia, invece, è la disciplina che studia sistematicamente i concetti e le loro denominazioni, cioè i termini, in uso nelle lingue specialistiche di una scienza, un settore tecnico, un'attività professionale o un gruppo sociale, con l'obiettivo di descriverne e/o presciverne l'uso corretto (Cabré, 1993). Per terminologia si intende anche "l'insieme dei termini che rappresentano un sistema concettuale di un dominio particolare" (ISO, Norma internazionale 1087).

2. Riflessi

L'analogia tra il lavoro del traduttore e la cornice concettuale da cui parte *I Riflessi di Black Mirror* risulta essere particolarmente felice quando si osservano i titoli dei saggi: da "algoritmo" a "zootecnica" attraversiamo un universo in cui i termini



monosemici diventano parole polisemiche. L'esempio più lampante è proprio pensare alla parola "riflesso", ai due morfemi di cui è composta "ri-" e "flesso" e alla sua etimologia dal latino tardo "reflexus" che deriva da "reflectere" cioè riflettere ma anche alla sua definizione di "luce rimandata da un piano" o in fisica "respingimento di un'onda" o ancora in fisiologia "risposta immediata ad uno stimolo" (NDO, 2017). Ed è proprio questa la forza nella scelta e costruzione del volume. La focalizzazione su termini da tradurre o, meglio ancora, da definire per accedere, nel caso ne esista una, ad una lingua "alla Black Mirror", si può configurare come un'operazione di traduzione dell'anima stessa della serie TV nei confronti del lettore/spettatore. Ma di quale microlingua si sta parlando? In che modo si può declinare il linguaggio di Black Mirror (sempre ammesso che ce ne sia uno)?

Oltre ad essere voci di un glossario, i saggi incarnano infatti anche le voci di un dizionario, sono lessicologiche oltre che lessicografiche. Secondo la definizione di Serianni (2017: i) un buon dizionario:

[...] serve in primo luogo per precisare, arricchire, cogliere le sfumature di registro di una parola della quale già conosciamo il nucleo semantico, specie di quelle che appartengono al lessico astratto e che ci vengono a taglio in tutti i casi di uso non estemporaneo della lingua, in particolare quando scriviamo (o leggiamo) un testo di qualche impegno.

La caratteristica che accomuna i contributi del volume è appunto collegare il termine con una precisa matrice teorica rendendo quindi il saggio stesso terminologico nel senso dell'avere assegnato una lettura specifica a quel termine ma, nello stesso tempo, attraversarlo con richiami ed echi che quella parola investe negli immaginari, culture e media della società digitale. La relazione tra tecnica e società, ci ricorda Pier Luca Marzo in "Zootecnica", costituisce il centro di rotazione del mondo contemporaneo nel quale assistiamo da una parte ad un'evoluzione accelerata delle tecnologie e, dall'altra, ad una regressione della condizione umana (p. 242).

Se l'elemento terminologico condensa il macrotesto del volume, numerosissime sono le matrici disciplinari tra cui emerge con forza quella dell'immaginario sociale fornendo una ri-frazione su alcune tematiche. In "Paranoia" Mario Tirino rende tangibile la relazione con l'immaginario e di come esso miri, rifrasando Castoriadis (1966), ad esplorare in che misura le società creino immagini sociali della realtà e come tali immagini condizionino la vita comune. Vita comune che in *Black Mirror* è percorsa sia nello spazio sincronico di ogni singolo episodio, che in quello diacronico attraverso i riferimenti incrociati nel corso delle quattro stagioni. Seguendo la narrativa della serie, alcuni autori decidono quindi di dislocarsi sull'asse cartesiano orizzontale traghettando tra più episodi mentre altri su quello verticale sviscerando un solo



episodio. Muoversi tra l'asse orizzontale e quello verticale è del resto una delle operazioni meglio riuscite della serie TV che gioca su una temporalità sincrona allo spettatore, pur nella prospettiva di un futuro piuttosto *bleak* e cupo come emerge nei saggi di Fabio La Rocca ("Schermo") e Giulia Raciti ("Atmosfera"). Un futuro-presente nel quale, come osserva Mario Pireddu, diventa sempre più importante comprendere il "rapporto tra evoluzione degli algoritmi e gestione delle relazioni online" (p. 49). Il nostro presente, ovvero la narrazione orizzontale, mette in discussione trasversalmente il rapporto con l'"Audience" descritta da Antonella Mascio e rappresenta il tempo dello squilibrio su diversi fronti da quello politico, personale e sociale a quello delle interazioni personali o con oggetti. Si discute quindi di come l'interazione con oggetti possa cambiare la nostra visione del reale ma anche dell'interazione tra essere umani. Come sostiene Antonio Tramontana (pp. 141-142):

Si potrebbe quindi affermare con un certa facilità che quello schermo (elemento visibile di un sistema organico di oggetti fatto di telecamere, microfoni, server, antenne, cavi, centrali elettriche, etc... impiegati per realizzare e diffondere il video) costituisce una membrana che ci avvolge tutti e che ne determina il perimetro, entro cui si consumano le interazioni tra enti differenti. Risiede nel potere degli oggetti, infatti, riunire soggetti e interessi differenti tra loro. Ma, cosa ancora più incredibile, è la forma degli oggetti prima elencati che, agendo come se fosse un aggregato unitario, mette insieme e prescrive determinati comportamenti.

Tali oggetti si muovono in un contesto contemporaneo ed agiscono in modo e relazioni diverse con il "corpo" che può essere "corpo-prigione" "corpo-valutazione", corpo-memoria" o "corpo-umano", tematiche che vengono affrontate nel saggio di Claudia Attimonelli e che si intersecano con una delle questioni principali dell'intera serie TV: la "morte" come nell'intervento di Alessandra Santoro e l'"illusione" del superamento di essa (cfr. saggio di Federico Tarquini). Altri assi paradigmatici della serie sono percorsi dagli interventi di Damiano Garofalo sulla "memoria" e di Vincenzo Susca sull'"Esperienza". Ed è in effetti proprio su una sorta di dizionario dell'umano che ci si interroga in lungo e in largo.

Come fa notare Angela Maiello in "Serialità" alcune domande si muovono perpetue in *Black Mirror*: "Come possiamo giocare il nostro ruolo rispetto a cambiamenti velocissimi e inaspettati? In che modo possiamo diventare attori responsabili di un processo che non possiamo dominare interamente, come un oggetto a noi estraneo? Come gestire le nuove competenze e le inedite facoltà?" (p. 228). Questi rappresentano i nuclei tematici della serie che si riflette nella responsabilità digitale e di come essa possa avere riflessi sul nostro quotidiano (emblematico da questo punto di vista lo schermo rotto della sigla). A proposito di interattività, D'Andrea in "Paura" osserva



che quello che sembra essere messo in scena in *Black Mirror* è una sottrazione di competenze relazionali, emotive ed etiche per i protagonisti, quelle stesse caratteristiche che sembravano far parte del “bagaglio indiscutibile” (p. 206) dell’umanità in perpetua lotta con la “Tecnica” di cui ci parla Antonio Lucci. In questo scenario apocalittico, un ruolo importante viene giocato dai dispositivi che interagiscono con l’umano ma che, in perfetto accordo con Foucault (2005, 1975), riescono a controllarlo come mette ben in luce “Pathos” di Ivan Pintor Iranzo. Si mettono quindi in evidenza i meccanismi di enfasi sul controllo e si svelano i meccanismi biopolitici della contemporaneità attraverso meccanismi continui di controllo e di umiliazione sia politica che personale. L’universo di controllo digitale risulta così capace di controllare, colonizzare ed intervenire sulla mente e sul libero arbitrio. In “Democrazia” Milena Meo riflette su come il populismo di oggi sia “disincarnato” in continua oscillazione tra le immagini virali che ci provengono da *emoticon, hashtag, meme* tutte “rappresentazioni che denunciano una dittatura dell’uguale travestita da regno delle pluralità” (p. 109).

Ed è proprio questa apparente pluralità che svela l’anima narrativa di *Black Mirror* e di cui si fa portavoce il volume in un canto corale con voci lessicografiche delle mutazioni tecnoantropologiche e dei conflitti socioculturali che la serie svela ed in parte traduce.

Bibliografia

Bennato D. (a cura di) (2018), *Black Mirror. Distopia e antropologia digitale*, Catania, Villaggio Maori.

Brooker C., Jones A. and Arnopp J. (2018), *Inside Black Mirror*, London, Crown Archetype.

Cabré M.T. (1993), *La terminología. Teoría, metodología, aplicaciones*, Editorial Empúries.

Castoriadis C. (1996), *L’istituzione immaginaria della società*, Torino, Bollati Boringhieri [ed. or., *L’istitution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975].

Chiusi F. (2018), *Io non sono qui. Visioni e inquietudini da un Futuro presente. Black Mirror*, Milano, DeA Planeta Libri.



Cirucci A.M and Vacker B. (eds.) (2018), *Black Mirror and Critical Media Theory*, London, Lexington.

Foucault M. (1976), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi [ed. or. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975].

Foucault M. (2005), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1983)*, Milano, Feltrinelli.

Garofalo D. (2017), *Black Mirror. Memorie dal futuro*, Roma, Edizioni Estemporanee.

NDO (2017) = Serianni L., Trifone M. (a cura di), *Nuovo Devoto-Olii*, Milano, Mondadori Education.

Serianni L. (2017), Tra termini letterari e regionalismi. Il dizionario nelle mani del traduttore, *Italiano LinguaDue*, n. 2, pp. i-xv.

Scarpa F. (2001), *La traduzione specializzata. Lingue speciali e mediazione linguistica*, Milano, Hoepli.

Tirino M. e Tramontana A. (a cura di) (2018), *I riflessi di Black Mirror. Glossario su immaginari, culture e media della società digitale*, Roma, Rogas Edizioni.

Davvero può esistere un nuovo spirito scientifico?

Authors Vincenzo del Gaudio

delgaudio.vincenzo@gmail.com

Dipartimento di Scienze politiche e sociali (diSPS) | Università degli studi di Salerno.

Abstract *Can be a new scientific spirit ?* This paper intends to start from the recent reprint of the "new scientific spirit" of the French philosopher Gaston Bachelard. The questions we ask to the text are linked to the sociology of the imaginary and to the sociology of the media. To investigate the new scientific spirit means to highlight what innovation it contains and what (even today) can be useful both for the disciplinary fields from which we have decided to investigate the text, and for the question we have decided to be the central question of investigate: can there be a new scientific spirit?

Keywords Bachelard | Nuovo spirito scientifico | Sociologia dell'immaginario | Sociologia dei media | Epistemologia





1. Cosa può essere utile al sociologo dell'immaginario del nuovo spirito scientifico?

La ripubblicazione in Italia, a distanza di quarant'anni dall'ultima edizione italiana, del libretto *Il nuovo spirito scientifico* pubblicato la prima volta nel 1934 ad opera del filosofo francese Gaston Bachelard, per Mimesis edizioni e curata da Aurosa Allison impone una serie di domande.

La prima domanda è sull'attualità del pensiero del filosofo francese, sulla possibilità di leggere le posizioni del pensiero bachelardiano, soprattutto rispetto alla questione scientifica, alla luce delle logiche della scienza contemporanea, la seconda è di natura futuribile ed implica la possibilità di ripensare tali logiche alla luce della posizioni contenute nel libretto di Bachelard e soprattutto provare a capire se e a quali condizioni sia possibile oggi pensare ad un nuovo spirito scientifico chiaramente differente da quello che descriveva Bachelard nel 1934 ma che risponde alle stesse esigenze che muovono il filosofo francese alla stesura del testo, cioè una possibile teoria dello spirito scientifico alla luce non soltanto delle scoperte e innovazioni tecnico-scientifiche bensì anche alla luce dei cambiamenti sociali e culturali che da un lato le determinano e dall'altro sono da esse determinate. Prima di rispondere a queste domande però dobbiamo fare un passo indietro e provare a districare i fili contenuti nel testo di Bachelard al fine di provare a capire cosa può essere utile alla sociologia dell'immaginario, intesa come quella disciplina che studia i processi di produzione e sviluppo dell'immaginario sociale, e cosa altresì può essere utile al sociologo dei processi culturali, dalla cassetta degli attrezzi forgiata dal pensatore francese. Insomma bisogna provare a capire se, pur non essendo un testo specificamente rivolto allo studio dell'immaginario sociale il nuovo spirito scientifico può dirci qualcosa su di esso e può fornirci utili strumenti per il suo studio.

È utile chiarire subito che il nuovo spirito scientifico è un testo che può essere collocato all'interno del primo periodo della riflessione bachelardiana che si occupa principalmente dei cardini della conoscenza, dei suoi modelli epistemologici e da ultimo delle strutture logico formali alla base dello spirito scientifico moderno. Non ci troviamo ancora all'interno del secondo periodo della riflessione del pensatore francese dove l'oggetto di studio diventa a tutti gli effetti l'immaginario (a questo proposito la parola immaginario non compare mai per tutto il testo). Ma anche in questo testo ci sono alcune questioni fondamentali per lo studio sociale dell'immaginario che vanno approcciate sia in chiave sistematica che, soprattutto, in chiave fenomenica, ovvero sulla natura delle forme del pensiero e degli oggetti del mondo. Infatti sin dall'inizio del testo al pensatore francese è chiara la natura produttiva della conoscenza scientifica moderna e il suo intrinseco legame con le strutture sociali. Cioè a Bachelard è chiaro che la coscienza scientifica è figlia di un processo sempre aperto sul crinale del quale essa si sviluppa sempre sul piano sociale. Infatti per Bachelard l'oggettivazione al centro della dialettica propria del sistema moderno di produzione della conoscenza



scientifica è sempre doppia, da un lato reale, cioè ha a che fare con oggetti fenomenologicamente definiti, e dall'altro sociale, cioè si costituisce a partire dalle relazioni sociali che determinano la conoscenza:

Di fronte alla realtà più complessa, dal lato pittoresco, dal potere evocatore cercheremmo la conoscenza, se fossimo abbandonati a noi stessi: il mondo sarebbe la nostra rappresentazione. Al contrario, se fossimo abbandonati interamente alla società, cercheremmo la conoscenza dal lato generale, dell'utile e del convenuto: il mondo sarebbe la nostra convenzione. La verità scientifica è invero una predizione, o meglio, una predicazione. (Bachelard 2018: 39)

Tale predizione, predicazione non può mai essere costituita a partire da una conoscenza meramente soggettiva, la sua caratteristica principale, quella di fungere da verifica ed esplicitarsi nel passaggio dal soggetto al progetto, la conoscenza scientifica insomma, si determina come parte integrante di un progetto: "La meditazione dell'oggetto attraverso il soggetto assume sempre, nel pensiero scientifico, la forma del progetto" (Bachelard 2018: 40). L'epistemologia bachelardiana parte dalla possibilità di pensare alla conoscenza scientifica non come un dato, ma come un processo nel quale i dati sia sensibili che razionali sono solo una delle componenti della produzione del sapere che deve essere messo in un orizzonte sociale dato, ovvero deve interagire con i modelli attraverso cui si costituisce la società moderna. Detto in altri termini, la prima questione che Bachelard mette in campo rispetto dalla comprensione delle logiche del nuovo spirito scientifico è il fatto che il processo di verifica della conoscenza parte da un processo di validazione che si dipana attraverso una continua serie di rettifiche e che non può essere messo solo in relazione con i dati dell'esperienza ma anche e soprattutto con il piano sociale. A partire da questo processo l'idea bachelardiana della doppia cultura ovvero che la filosofia unifica all'interno del proprio campo di studio la cultura scientifica e la cultura poetica, intesi come due modi dello spirito di conoscere il mondo, è presente anche nel nuovo spirito scientifico. Tale idea si configura a partire da una complessa idea della dialettica che, come scrive Allison nell'introduzione alla nuova edizione italiana, è una dialettica "costruttiva e non discordante" (Allison 2018: 10) e soprattutto è sempre attenta alle caratteristiche formali del pensiero. La dialettica che Bachelard mette in campo è una dialettica di natura formale, si concentra intorno alle forme e alla produzione delle forme. È uno strumento del pensiero che si concentra sulla natura formale non soltanto del pensiero e della scienza ma altresì degli oggetti del mondo. Per Bachelard quindi un nuovo spirito scientifico non può che fondarsi su un modello dialettico che indaghi le forme del pensiero e gli oggetti del mondo. Insomma, rintracciare un nuovo spirito scientifico, o meglio la novità assoluta dello spirito scientifico moderno, significa, in prima istanza, comprendere la novità assoluta che esso mette in campo proprio nei termini di una nuova dialettica. Infatti Bachelard scrive: "Afferrare il pensiero scientifico contemporaneo nella sua dialettica, e mostrarne così l'essenziale novità, ecco il fine filosofico di questo libretto" (Bachelard 2018: 41). Questa nuova dialettica, oltre ad essere una dialettica formale, nel senso che è attenta all'oggettivarsi nel pensiero nelle forme concrete della conoscenza, è un



movimento che mostra l'incarnarsi nel "noumeno scientifico" del "fenomeno scientifico", cioè mostra come la ragione scientifica si muove attraverso prove e rettifiche verso "una realizzazione effettiva del noumeno" (Bachelard 2018: 40). Per tale ragione secondo Bachelard la fenomenologia scientifica è essenzialmente una fenomenotecnica intendendo con questo termine quel movimento tecnico-scientifico che tende a costruire "un mondo ad immagine della ragione" (Bachelard 2018: 41). La dialettica della scienza moderna, secondo Bachelard, quindi, si costituisce a partire da un procedimento tecnico-tecnologico che tende a costruire il mondo in ragione dei processi razionali di produzione del sapere. Tale fenomenotecnica, essendo sempre legata ai caratteri della validazione e della prova, non può essere svincolata dal carattere sociale della prova stessa; riconoscere una fenomenotecnica significa mettersi sempre nelle condizioni di produrre una validazione della conoscenza che tenda verso l'oggettività solo che "l'oggettività non può essere staccata dai caratteri sociali della prova" (Bachelard 2018: 40).

La fenomenotecnica, come strumento di conoscenza e produzione di conoscenza a partire dalla natura tecnico-scientifica dei fenomeni e degli oggetti del mondo, implica una serie di conseguenze sul piano dello studioso di scienze sociali e in particolare dello studioso di immaginario. In prima istanza dire che la fenomenotecnica si produce a partire da un'oggettivazione che avviene sempre sul piano sociale significa inquadrare il modello conoscitivo all'interno di quella "facoltà di simbolizzazione da cui tutte le paure, tutte le speranze e i loro frutti culturali zampillano continuamente dal milione e mezzo di anni circa che l'homo erectus si è innalzato sulla terra" (Durand 1998) che per Durand rappresenta l'immaginario. La natura formale e allo stesso tempo sociale della conoscenza scientifica moderna, così come Bachelard ce la mostra, è intrinsecamente legata a quel movimento di produzione delle forme che è proprio della società moderna (Simmel 1996); significa che se l'immaginario è lo spazio entro cui l'uomo simbolizza il mondo e se altresì l'oggettivazione della conoscenza avviene sul piano della produzione sociale di forme, che lungi dell'essere solo forme concrete sono sempre delle forme simboliche, allora l'oggettivazione della conoscenza scientifica che Bachelard ci mostra è sempre legata alle forme concrete dell'immaginario sociale. Non a caso lo studio della scienza moderna, quasi come se fosse consequenziale, porterà Bachelard a muoversi dallo studio delle discipline scientifiche allo studio dell'immaginario come spazio entro cui le discipline scientifiche si oggettivano e producono il loro spazio simbolico. Lo studio del nuovo spirito scientifico da parte di Bachelard quindi è decisivo per lo studioso sociale e dell'immaginario perché esso produce strumenti attraverso cui leggere il substrato immaginario del discorso scientifico.



2. Cosa può essere utile al sociologo dei media del nuovo spirito scientifico ?

Se quindi l'impalcatura discorsiva eretta da Bachelard deve essere considerata uno spazio privilegiato entro cui il sociologo dell'immaginario può trovare degli strumenti per produrre sempre nuovi modelli fenomenotecnici legati ai diversi aspetti dell'immaginario scientifico e, allo stesso tempo, la produzione di forme concrete entro cui l'immaginario si oggettiva è sempre più legata, nell'orizzonte contemporaneo, allo studio degli ambienti mediali (Montani, Checchi, Feyles 2018), allora è possibile provare a capire se all'interno del discorso bachelardiano ci siano anche degli strumenti utili allo studioso dei media. In altre parole, se è quasi scontato che il pensiero di Bachelard sia intrinsecamente legato allo studio dell'immaginario, studio che è stato decisivo per l'evoluzione della poetica dello stesso filosofo francese, lo stesso non si può dire per il sociologo dei media e della comunicazione. Per prima cosa dobbiamo tenere presente il fatto che secondo Bachelard il nuovo modello scientifico determinato dalla scienza moderna è un modello dialettico nel senso che esso si basa su processi di rettifica che hanno come fulcro l'oggettivazione della conoscenza. Tale conoscenza è minata da alcuni ostacoli di natura epistemologica e il testo può essere considerato come una sorta di mappa che serve all'individuazione e alla rimozione di tali inciampi:

Gli ostacoli epistemologici, infatti, sono effetti d'inerzia della scienza o di regresso della ragione che si attarda nella conoscenza comune. Fattori che alimentano gli ostacoli epistemologici sono per Bachelard: l'immaginazione e il coinvolgimento soggettivo dello scienziato. Contro questo blocco della ragione è urgente, quindi, erigere una costruzione razionale attraverso una continua vigilanza, preservando la conoscenza da un soggettivismo non scientifico (Allison 2018: 23).

Questi ostacoli sono lo spazio a partire da cui la dialettica si innesca e soprattutto l'oggettivazione razionale dell'esperienza della conoscenza scientifica passa attraverso un processo di incarnazione materiale. I principi e i concetti della filosofia della scienza bachelardiana si inseriscono in una complessa logica dialettica in cui la scienza moderna progredisce attraverso un movimento costruttivo, che progressivamente produce e costruisce i concetti e simbolizza gli oggetti del mondo. Insomma, per Bachelard, la conoscenza scientifica si produce attraverso un progetto che si manifesta come spazio di negoziazione tra i concetti e la loro validazione attraverso le fasi di rettifica e di oggettivazione. Questo significa mettere al centro del processo di produzione della scienza non soltanto il livello concettuale, che è alla base della scienza moderna, ma allo stesso tempo la materialità della scoperta scientifica, la materialità come modello sia di comunicazione che pedagogico della scienza. In altri termini Bachelard, in questo passaggio, sembra anticipare alcuni dei principi del materialismo digitale (Kittler 1986, Parikka, 2012, 2015; Cubitt 2014). Il materialismo digitale intende studiare le strutture materiali della tecnologia digitale. Paradigmatica a questo proposito è l'analisi che il mediologo e filosofo dei media tedesco Friedrich Kittler



propone dell'opera di Wagner. Secondo Kittler infatti il musikdrama di Wagner deve essere inteso come uno dei primi mass media in senso moderno (Kittler 2012) questo perché secondo il pensatore tedesco in Wagner avviene una importante focalizzazione di natura materiale intorno al canto. Per Kittler il fatto che Wagner si concentri sulla funzione fisiologica del canto, sul respiro come suo spazio materiale di produzione del sound (Kittler 2012: 12), implica la messa a fuoco del dramma wagneriano come spazio mediale. I media in questa prospettiva sarebbero tecnologie di incarnazione, di materializzazione, della conoscenza. In questa prospettiva ci sembra di poter dire che, anche se in forma assolutamente abbozzata, il pensiero che Bachelard esprime all'interno de il nuovo spirito scientifico contenga alcuni strumenti fondamentali per la messa a fuoco di un pensiero tecno-scientifico che si configuri come una fenomenotecnica, cioè come un pensiero che si concentri sul lato fenomenico del prodotto scientifico, non trascurando certo il lato noumenico e pensando al fenomeno come punto di partenza dello sviluppo della conoscenza scientifica. Se si analizza a questo proposito il primo capitolo del testo di Bachelard, quello in cui il filosofo francese mette sotto la lente d'ingrandimento teorica lo sviluppo delle geometrie non euclidee, in particolare gli statuti teorici del matematico russo Lobačevskij, si comprende il modo in cui il filosofo francese intende il movimento dialettico come spazio di produzione materiale della conoscenza. Infatti in questo capitolo Bachelard mostra come il progresso costruttivo delle geometrie non euclidee si basi esattamente sulla possibilità di rettifica e di modificazione dialettica della geometria euclidea. Insomma si tratta di mostrare il principio processuale della conoscenza scientifica in forma di immagine dialettica (l'immagine lobačevskijana di un universo geometrico non euclideo). Da ultimo quindi la conoscenza scientifica per Bachelard deve sempre tener conto delle condizioni materiali in cui si genera e da ultimo del valore comunicativo legato alla materialità delle prove e delle verifiche.

3. Davvero può esistere un nuovo spirito scientifico?

Infine è il momento di chiederci se sia possibile oggi ripensare ad un nuovo spirito scientifico a partire dalla filosofia della scienza che Bachelard abbozza ne il nuovo spirito scientifico. Abbiamo visto come, anche se forzando un poco il pensiero di Bachelard, sia possibile trovare alcuni strumenti utili sia per il sociologo della comunicazione che per il sociologo dei media. Adesso è il momento di chiedersi se la struttura dialettica della scienza moderna possa produrre una nuova simbolizzazione della scienza. Uno dei problemi principali della scienza contemporanea è il suo monoteismo (Marzo 2006), cioè la tendenza ad essere centrata su di un unico paradigma. Già Kuhn in un famoso testo della metà del secolo scorso aveva mostrato come le rivoluzioni scientifiche siano figlie di fattori esterni alla scienza stessa e che abbiano all'interno delle strutture e dei paradigmi sociali e culturali un'importante ancora di senso (Kuhn 2009). La questione del ripensare alla struttura dello spirito



scientifico è stata posta a più livelli e su più piani dalla filosofia della scienza novecentesca; oggi a nostro avviso è interessante l'approccio bachelardiano perché non si limita alla critica del processo di produzione della scienza, ma, come detto, si concentra su una progressiva dialettica di produzione e simbolizzazione della conoscenza scientifica. Ancora una volta a nostro avviso è necessario ripetere l'enorme sforzo bachelardiano cioè quello di pensare ad un processo di produzione scientifica che tenga insieme due mondi che sembrano distaccati nonostante essi siano chiaramente speculari, cioè il mondo delle scienze da laboratorio e quello delle scienze poetiche, parafrasando lo stesso Bachelard. Questi due mondi nella dialettica bachelardiana trovano uno spazio di intersezione e si legano vicendevolmente l'uno all'altro come modelli di produzione e simbolizzazione del mondo e degli oggetti del mondo. D'altra parte il testo si chiude non tanto sull'importanza del progresso scientifico inteso come telos della scienza, cioè come fine ultimo a cui l'intera fenomenotecnica deve tendere, ma piuttosto alla produzione della felicità. Bachelard sembra chiudere il proprio testo sulla figura poco scientifica della felicità in quanto in essa vede il modello attraverso cui la conoscenza incarna un nuovo spirito scientifico:

Ciascuno può d'altronde rivivere questi cambiamenti spirituali, ricordando la confusione e l'emozione prodotte nella cultura personale dalle nuove teorie; le quali esigono tanti sforzi da sembrare innaturali. Ma la natura naturante è attiva fin entro le nostre anime: un giorno ci si accorge d'aver compreso. A quale aspetto si riconosce a tutta prima il valore di quelle sintesi improvvise? A una chiarezza indicibile che dà alla nostra ragione sicurezza e felicità. Questa felicità intellettuale è il segno principale del progresso (Bachelard 2018: 151).

Insomma ogni mutamento dello spirito scientifico presuppone un cambiamento spirituale, questo cambiamento spirituale è strettamente legato alle immagini e agli oggetti del mondo che semantizziamo e che simbolizziamo, a quelle figure dell'immaginario (Frezza 2016) che incarnano lo spirito del mondo, per dirla ancora con Bachelard. Dunque un nuovo spirito scientifico è possibile a patto di uno sforzo di riunificazione, di messa in comunicazione, di ambiti che oggi sembrano essere slegati tra loro, regioni dello spirito che hanno smesso di comunicare, spazi di intersezione tra produzione scientifica, immaginari sociali e simbolizzazione del mondo. Questo vuol dire, da ultimo, ascoltare il grido bachelardiano, ripensare la dialettica produttiva di un nuovo spirito scientifico alla luce delle separazioni attuali.

Bibliografia

Allison, A. (2018), Prefazione, in Bachelard, G., *Il nuovo spirito scientifico*, Milano, Mimesis.

Bachelard, G. (2018), *Il nuovo spirito scientifico*, Milano, Mimesis.



Cubitt, S. (2014), *The Practice of Light: A Genealogy of Visual Technologies from Prints to Pixels*, Cambridge, The MIT Press.

Durand, G. (1998), "L'uomo religioso e i suoi simboli", J. Ribes (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, Milano, Jaca Book.

Durand, G. (1976), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo.

Kittler, F. (1986), *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin, Brinkmann & Bose.

Kittler, F. (2012), *Prepararsi alla venuta degli dei*, Milano, L'orma.

Kuhn, T. (2009), *La logica delle rivoluzioni scientifiche*, Torino Einaudi.

Marzo, P.L. (2006), *Le metamorfosi: natura, artificio e tecnica*, Milano, FrancoAngeli.

Montani, P., Checchi, D., Feyles, M. (2018), *Ambienti mediali*, Meltemi, Milano.

Parikka, J. (2012), *What is media archeology?*, Polity, Cambridge.

Parikka, J. (2015), *Geology of media*, Minneapolis, University Of Minnesota Press.

Simmel, G. (1996), *La metropoli e la vita spirito*, Armando, Milano.

Il visibile e l'immaginabile: cultura visuale, media e immaginario

Authors Mario Tirino

mario.tirino@gmail.com, mtirino@unisa.it

Dipartimento di Studi Politici e Sociali | Università degli studi di Salerno.

Abstract *The visible and the imaginable: visual culture, media and imaginary.* Visual Culture Studies represent an innovative approach to the study of visual culture, connecting Media Studies, sociology, aesthetics, history of art, iconography. The evolution of this field of study, thanks to authors such as W.J.T. Mitchell, M. Bal, J. Elkins and others, raises some relevant issues. Starting from the book *Epidemia visuale* (edited by Fabio La Rocca), this paper explores how visual culture can contribute to the evolution of media theories. Moreover, the vision is conceived as a social and cultural construction. In this perspective, different observation techniques produce new ways of knowing. The aim of the discipline is thus no longer the study of visual content, but the study of the connection between vision practices and forms of knowledge. A third set of questions addressed by the authors of this book deals with the evolution of visual culture within the conflicting and effervescent dynamics of contemporary digital social imaginaries.

Keywords Visual Culture | Media Theory | Epistemology | Imaginary | Digital Society





L'emergenza del concetto di *visual culture* ha alimentato un vasto insieme di ricerche, che, nella loro eterogeneità disciplinare, hanno contribuito a diffondere la consapevolezza dello statuto delle immagini come oggetti costruiti socialmente. Gli storici dell'arte hanno ripensato le metodologie per studiare il visuale, insieme a sociologi, mediologi, filosofi, pedagoghi, in un ampio processo di revisione dei tradizionali confini epistemologici tra produzione, distribuzione e circolazione delle arti e dei media visuali. Il recente volume *Epidemia visuale. La prevalenza delle immagini e l'effetto sulla società*, curato da Fabio La Rocca, costituisce una piattaforma di analisi ad ampio spettro. I numerosi saggi raccolti offrono una serie di indagini puntuali, da un'ottica multidisciplinare, il cui principale pregio è illuminare alcune questioni centrali del dibattito, che proveremo, qui di seguito, a evidenziare.

1. La *visual culture* e la teoria dei media

Nonostante l'ormai consolidato riconoscimento dei Visual Culture Studies nell'ambito delle *humanities* e delle scienze sociali, solo in maniera ridotta e spesso superficiale le teorie dei media hanno rivolto sufficiente attenzione a questo campo interdisciplinare di studi. Nell'attuale configurazione del panorama mediale, fortemente plasmato dalla sovrabbondanza delle immagini, l'obiettivo di ripensare i principali concetti dei Visual Culture Studies all'interno delle teorie della comunicazione sembra ineludibile. L'attuale *mediascape* è infatti segnato da un flusso di immagini che circolano a ritmo e intensità esponenzialmente crescenti. Le immagini diventano così la principale fonte di informazione, di *self-branding* (come nota Brancato in un saggio all'interno del volume), di comunicazione interpersonale e mediata. Strettamente interconnessa con lo sviluppo delle tecnologie digitali, questa cultura visuale si basa sulla celebrazione dell'immagine e dei dispositivi che ne rendono possibile produzione, manipolazione e condivisione come strumenti di potente mutazione di assetti socioculturali fondati sulla prevalenza del testo scritto (e delle fondamenta del pensiero analogico alla sua base).

La velocità di propagazione della cultura visuale ha riportato in superficie l'ambivalenza della cultura occidentale verso le immagini (Mitchell 1994). Per un verso, con la proliferazione iconica dell'era digitale sono riapparse angosce, nuove e antiche, sul potere delle immagini e sui loro effetti, generando ondate di panico spesso ingiustificato circa la diffusione di modelli violenti nei programmi di fiction e nell'*infotainment*, la dissoluzione degli spazi di privacy, la pervasività delle reti di marketing.

Ad un livello più radicale, le forme visuali della Social Networked Society (Boccia Artieri 2012) chiedono agli studiosi di ripensare radicalmente lo stesso concetto di



immagine e la sua autorità. Ne è un esempio il processo di trasformazione imponente del medium fotografico, che interroga la stessa capacità rappresentativa del medium.

Nonostante i fenomeni di esplosione dell'immagine digitale a livello globale, le teorie e le culture visuali restano marginali nel dibattito sulla teoria dei media (Becker 2004). Ad eccezione di alcuni tentativi nell'ambito della sociologia visuale, per molti teorici dei media, l'immagine resta un oggetto di ricerca problematico, spesso lasciato sullo sfondo o dato per scontato nelle ricerche. Analogamente, gli studi centrati sugli aspetti visuali dei media classici e digitali restano periferici nel campo della teoria della comunicazione. In realtà, una parte delle ragioni di questa *impasse* potrebbe essere attribuita al profilo epistemologico assai complesso dei Visual Culture Studies, come emerge anche dal saggio di Manolo Farci sull'*iconic power*. In realtà, è lo stesso termine "cultura visuale" a generare un campo di tensioni teoriche problematiche: per un verso, esso rinvia alla crescente trasformazione visuale della cultura, lasciando presupporre la necessità di teorie e metodologie innovative per la sua analisi; per l'altro, il termine rinvia agli artefatti visuali, con il rischio di isolarli da più ampi contesti e processi socioculturali. Come conseguenza di questi problemi, Mieke Bal (2003) individua il rischio di un "visual essentialism", che proclama la purezza delle immagini, rivendicandone l'assoluta alterità rispetto ad altre forme d'espressione. Nel campo degli studi mediologici, come nota Becker (2004), appunto si è assistito a lungo a una sorta di essenzialismo visuale, declinato in metodi di indagine generalmente poco attenti all'interazione dialettica tra aspetti visuali e non-visuali della comunicazione. Un punto di partenza utile per evitare un rischio del genere potrebbe essere l'attenta riflessione sull'oggetto di studio, individuato, da Bal (2003: 8), in tutto ciò che possiamo vedere, o la cui esistenza è motivata dalla visibilità, o, ancora, in "cose" le cui qualità visuali consentono di ricostruire i processi sociali e culturali con cui interagiscono. L'atto del vedere può essere concepito, dunque, come un'attività socialmente costruita: ciò che vediamo non è auto-evidente, ma è reso possibile da un insieme di condizioni culturali ed estetiche che consentono di soddisfare alcune esigenze sociali. In questo quadro, lo spettatore, per cogliere oggetti e fenomeni visibili, deve acquisire una serie di abilità e competenze. Comprendere come si articola questo processo di costruzione sociale del visuale, sia dal punto di vista della produzione di artefatti e costrutti visivi, sia da quello della ricezione e interpretazione dell'utente, è uno degli obiettivi dei Visual Culture Studies più in linea con gli indirizzi della teoria della comunicazione e dei Media Studies contemporanei.

In questa direzione il volume collettaneo curato da La Rocca indirizza spesso il lettore e lo studioso a interrogarsi sulla problematica dimensione della connessione tra studi culturali sulla visualità e teorie della comunicazione: ne è un esempio il lavoro di Emiliano Chirchiano, che esplora la visualità dei videogame all'interno delle evoluzioni tecnologiche e culturali dell'intero sistema dei media. La costruzione sociale del visivo,



in quanto processo articolato e stratificato, è la dimensione in cui si muove l'interessante contributo di Federico Tarquini, che parte intelligentemente dal concetto di esperienza mediale per indagare in che modo siano inestricabilmente coinvolti media, percezione e immaginari visuali. Al di là degli studi puntuali sui topoi visivi (per esempio quelli di André Gunthert sulla "rivoluzione" del ritratto espressivo, di Sergio Brancato sul selfie come strumento di autopromozione sulle piattaforme social e non solo, di Fabio La Rocca sulla dimensione schermologica del presente), le forme dell'esperienza mediale appaiono come altrettante opportunità per arricchire metodologie e approcci tradizionali con le teorie dei Visual Culture Studies.

2. La *visual culture* e le forme della conoscenza

Un'altra direzione di molti lavori del volume concerne il delicato rapporto tra cultura visuale e forme della conoscenza. Questi studi si concentrano sulla relazione tra visualità e modi di percepire e conoscere il reale. In questo senso, si concepisce la visualità, cioè i significati associati alla vista e alle forme visive di espressione, come incorporate e derivanti da una pratica culturale. Interrogare la cultura visuale richiede un'operazione di decostruzione critica del modo in cui una comunità vede, dei significati associati alle diverse forme visuali, delle relazioni di potere coimplicate in tali forme, delle pratiche di costruzione, distribuzione e disseminazione delle immagini. Un tale, ambizioso progetto di ricerca eccede, naturalmente, gli obiettivi di un singolo testo. Tuttavia, sembra chiaro che molti degli autori si interrogano, essenzialmente, sul modo in cui le forme visuali incidono sulla strutturazione della conoscenza nella vita quotidiana. Eppure tutte le culture hanno un aspetto visivo. In questa chiave, occorrerebbe individuare saperi condivisi, modi di conoscere e reti di significato, che anticipano, prefigurano o accompagnano le forme di espressione visuale. Si possono individuare modi specifici di vedere (Berger 1972), che sono espressi in forme visive e che rivendicano la loro autorità: è possibile ricostruirne genesi e modalità di funzionamento. Una delle strade percorribili, facendo tesoro dell'analisi di Michel Foucault (1969), sul "visibile" e sull'"articolabile" come distinte modalità di conoscenza, consiste nell'esaminare il rispettivo spazio di manovra di queste modalità, per rintracciare il fondamento dell'autorità della cultura visiva. In questo senso, la cultura visiva non riguarda primariamente né le immagini, né le tecnologie per generarle e distribuirle. Piuttosto, la cultura visuale sfida lo studioso a lavorare sul nesso cruciale tra il vedere e il conoscere. È all'interno di questa relazione che i significati sono sviluppati e attribuiti alla molteplicità di immagini generate e distribuite, come un aspetto sempre più accettato, per quanto problematico, della vita quotidiana contemporanea. In questa prospettiva,



pictures e *images* non costruiscono la cultura visiva, ma sono semplicemente i suoi artefatti. L'archeologia dei media offre un prezioso contributo per comprendere come la cultura visiva si evolva in funzione di nuove formulazioni del rapporto tra vedere e conoscere. Un esempio paradigmatico è lo straordinario lavoro di Erkki Huhtamo (2013) sulla lunga serie di artefatti e dispositivi che precedono la relazione schermica impostata dal cinema. L'analisi di Huhtamo attesta come l'emergenza di una cultura visiva sia legata all'insorgenza di bisogni sociali e culturali, a cui nuove relazioni tra il vedere e il conoscere danno risposta.

In aggiunta a queste osservazioni, un'altra questione problematica è legata al nesso tra sensi e testi. Come notava già Merleau-Ponty (1964), possiamo sperimentare diverse esperienze sensoriali legate a un unico testo: quando leggiamo un libro, possiamo "ascoltare" le parole dei personaggi, "sentire" odori e profumi, formare "immagini" di quanto viene raccontato. Il modo in cui il visivo e la visualità sono evocati nei testi letterari – per esempio con riferimento agli studi sulla metafora e sull'*ekphrasis* – può fornire utili indicazioni per comprendere il nesso tra esperienza e conoscenza in differenti contesti culturali. Tuttavia, nonostante i molti avvertimenti sul rischio insisto nel consolidamento di una gerarchia tra i sensi, possiamo riconoscere, con qualche ragione, che la vista occupa una posizione privilegiata in molti processi conoscitivi. Tale primato della vista è frutto di trasformazioni tecnologiche, culturali e sociali assai profonde. Com'è noto, Foucault (1975) riteneva che l'oculocentrismo fosse una prerogativa della prima era moderna, individuando nel *panopticon* di Jeremy Bentham – il dispositivo che al "vedente" conferiva una sorta di potere totale sul "visto" – il transito epistemologico dall'empirismo settecentesco all'uomo trascendentale ottocentesco. In questa prospettiva, allora, l'epidemia visuale che pervade i campi dell'agire umano nell'era digitale può essere studiata nel quadro di più ampie trasformazioni antropologiche: ciò che viene appreso attraverso gli occhi regola lo sviluppo cognitivo-comportamentale, alimenta le negoziazioni di significati sociali, articola gli scambi culturali e commerciali. Come insegna il capitale lavoro di McLuhan (1962), il medium tipografico nutre una cultura visuale particolarmente potente, da cui discendono assetti e processi comunicativi plurisecolari. Con la progressiva affermazione pervasiva dei media elettrici, si evolve l'esperienza dello spaziotempo, delle relazioni sociali e interpersonali: si sperimenta, così, la cultura visuale del "villaggio globale" (McLuhan 1964). Ma, come ha ben osservato Jonathan Crary (1990), il campo visivo si sviluppa in connessione con le tecniche di osservazione; in questo modo, le pratiche di visione consentono all'osservatore di produrre incessantemente nuovi punti di vista e, quindi, nuove conoscenze nelle scienze, nelle arti, nelle *humanities*. Per Crary le pratiche di visione incidono sulla soggettività dell'osservatore, che richiede tecnologie adeguate: in altri termini, la conoscenza – in ogni campo – si allea con l'occhio della cinepresa come



modello di verità oggettiva (Becker 2004), come avevano desiderato e intuito alcuni “visionari” come Vertov (Amendola 2012) e Majakovskij (Tirino 2012).

Queste nuove epistemologie, fondate su pratiche di visione tecnologica, hanno incontrato l'ostracismo di molte filosofie dell'Otto e Novecento, interessate a minimizzare il potere della visione oculocentrica come fondamento della conoscenza (Jay 1993). Nel ricostruire questa storia, Martin Jay (1988) elabora il concetto di “regimi scopici”, intesi come altrettante modalità alternative di vedere e rappresentare il mondo, nelle arti e nelle scienze. La visione prospettica cartesiana, così, costituisce solo uno tra i tanti regimi scopici che le società occidentali hanno costruito nel corso dei secoli. In questa prospettiva, l'ascesa della cultura visuale nella modernità è stata segnata da battaglie tra forme e tecniche di conoscenza. Secondo questi teorici, l'ascesa della cultura visiva nella modernità è stata contrassegnata da lotte tra varie forme e tecniche di conoscenza. La visione stessa come fonte di conoscenza è contestata. Tuttavia, se si vuole correttamente inquadrare il *pictorial turn* (Mitchell 2009) degli ultimi decenni, occorre ricordare come esso sia preceduto da numerose spinte teoriche verso una concezione denaturalizzata dell'atto del vedere. Il vedere e la vista non sono più concepiti esclusivamente come fenomeni biologici, ma come complesse costruzioni culturali. L'effetto principale di questa svolta nell'approccio alla visione è lo spostamento del focus dai contenuti della visione alla ricostruzione dei processi di formazione di determinati modi di vedere. A partire da queste premesse, gli studi culturali postcoloniali hanno decostruito le costruzioni visive occidentali, evidenziandone la connessione con forme di conoscenza e organizzazione culturale. Infatti, analizzare la relazione tra pratiche di visione e forme della conoscenza conduce inevitabilmente ad indagare il più complesso rapporto tra chi vede e ciò che è visto. Cosa succede quando guardiamo? Come argomenta Bal (2003), i due poli di questa relazione sono fortemente coimplicati: da un lato, la conoscenza orienta lo sguardo, spingendo l'osservatore a privilegiare proprietà, sfumature e aspetti dell'oggetto della visione, dall'altro le pratiche di visione ci consentono di formulare strategie in base alle quali selezioniamo aspetti e oggetti della visione.

Come si è cercato di sintetizzare in questo paragrafo, ci troviamo di fronte a una mole di implicazioni etiche, sociali, cognitive e psicologiche, implicate dal nesso tra cultura visuale e forme della conoscenza. Le ondate di mediatizzazione (Lundy 2009, 2014) che hanno stravolto le pratiche della vita quotidiana, così come le fondamenta dei processi economici, finanziari, sociali dell'era digitale hanno ulteriormente complessificato il quadro delle epistemologie fondate sulla visione. Un utile punto di partenza è la teoria della costruzione mediata del reale di Nick Couldry e Andreas Hepp (2017). Se l'accordo intersoggettivo che consente alla maggior parte dei membri di una società di identificare ciò che è reale è sempre più affidato alla mediazione digitale (e sempre meno alla comunicazione interpersonale) è del tutto evidente che la stessa cultura visuale è sempre



più alimentata da flussi di immagini sintetiche, algoritmiche, sganciate da un occhio che le orienta, definisce e genera. Seguendo le ricerche di Paul Virilio (1988) e, più recentemente, Simone Arcagni (2018), la visione umana si intreccia, connette, contamina e confronta con l'occhio della macchina, ovvero con nuove opportunità visive e, dunque, nuove epistemologie. Più precisamente, possiamo dire che il processo di tecnologizzazione delle pratiche di visione, che i media analogici come fotografia, cinema e televisione avevano avviato, avverte in epoca digitale una straordinaria accelerazione, in virtù della quale le macchine iniziano a generare, condividere e distribuire una quantità crescente di immagini in maniera sempre più autonoma.

Questa lunga contestualizzazione storico-culturale è finalizzata a inquadrare con più cognizione di causa il contributo fondamentale fornito da alcuni di saggi di *Epidemia visuale* alla riflessione sulla digitalizzazione del rapporto tra culture visive e modalità della conoscenza. Ne è un esempio il lavoro di Gianni Haver e Michaël Meyer, dedicato alle questioni, di notevole complessità, relative all'uso delle immagini negli impianti metodologici delle scienze storiche e sociali. Da un'ottica più ampia e affascinante, ma in ogni caso legata ai modelli epistemologici delle scienze moderne, si muove Pier Luca Marzo, che esplora coraggiosamente i momenti, le ragioni e i traumi che hanno segnato l'accidentato rapporto tra conoscenza scientifica e immagine. Sul versante delle modalità inedite di produzione di sapere, innescate dalle tecnologie dal *mapping* digitale, si orienta Giuseppe Losacco, nel cui saggio la questione capitale della georeferenziazione è analizzata alla luce delle mutazioni epocali del legame tra fotografia e indicalità. Affrontando il caso di una ricerca partecipata tra città e carcere, lo scritto di Lorenzo Natali, Cristiano Mutti e Glenda Acito ribadisce il peso degli approcci non-testuali alla conoscenza: in particolare, il riferimento è all'uso partecipativo di video, foto e disegni, in grado di stimolare, attraverso la discussione e concettualizzazione, il racconto di storie interiori da parte dei soggetti partecipanti.

3. Oltre le apparenze. L'immaginario e gli ordini di significato

Lo studio della cultura visuale consente di esaminare la relazione tra il soggetto e l'oggetto della relazione visiva da una prospettiva capace di svelare gli ordini di significato sviluppati in un contesto socioculturale preciso, da ambienti, comunità, istituzioni. Uno dei pregi del testo curato da Fabio La Rocca è il sistematico tentativo di coniugare, nell'intero libro ma anche all'interno dei singoli saggi, più approcci disciplinari, con una preponderanza di associazioni tra mediologia, sociologia dell'immaginario e studi culturali. Con una simile dotazione concettuale, si può imbastire una linea di ricerca che miri a rivelare l'organizzazione dei codici culturali di genere, generazione, etnia e così via. La vita quotidiana e la storia ufficiale, i grandi



movimenti generazionali e le routine familiari, all'interno della puntiforme e disseminata struttura delle iperconnessioni della Social Networked Society, tessono una tela potenzialmente infinita di immagini mentali e concrete, che, colte nel complesso, rappresentano la dialettica di costruzione/dissoluzione dell'immaginario contemporaneo (Wunenburger 1991).

La dicotomia tra pubblico e privato nei media contemporanei è molto più labile di un tempo. Non solo e non tanto perché i media digitali, com'è noto, hanno eroso i confini tra la sfera intima e l'esposizione del Sé in pubblico (Mayer-Schönberger 2009), quanto perché questa erosione avviene in termini soprattutto visuali, convogliando i materiali della vita privata quotidiana all'interno di un flusso di narrazioni mediali – ne è un esempio sufficientemente esplicativo il funzionamento di Instagram. La capillare condivisione di momenti, microeventi, pensieri, emozioni, frammenti di esperienza attraverso i media sociali attesta come la costruzione identitaria online sia un fenomeno strettamente interrelato agli sviluppi della cultura visuale contemporanea. Da un lato, Millennials e post-Millennials manipolano senza sosta i materiali dell'immaginario digitale e degli *old media*, punteggiando le proprie bacheche di artefatti culturali *grassroots*; dall'altro, attraverso gli usi e le manipolazioni della cultura visuale, si misura la necessità di attestare l'esperienza lasciando tracce di sé, per vari e differenziati pubblici e micropubblici, sulle piattaforme social del presente. In realtà, la costruzione visiva del proprio Sé online – che, come appare evidente, si fonda sul “farsi media” dei pubblici (Boccia Artieri 2006) – sviluppa una necessità più profonda, che precede i media digitali. Come spiega perfettamente Becker (2002), l'urgenza di generare, editare e far circolare documenti visivi personali di eventi già coperti dai media *mainstream* si può spiegare con una diffusa attribuzione di maggiore autenticità a fotografie private (invece di documenti visivi massmediali). Nello stesso tempo, la fotografia digitale si configura come un medium molto diverso da quella analogica (Fiorentino 2014), manifestandosi, essenzialmente, come un enorme campo d'espressione di tensioni relazionali e creative, più che come un mezzo di comunicazione usato per accumulare ricordi e memorie individuali, familiari e collettive.

Di fronte a un'espansione massiccia delle immagini nei contesti mediali che abitiamo ogni giorno, i Visual Culture Studies, combinandosi con approcci più squisitamente mediologici e sociologici, consentono di interrogare le forme visive che vanno oltre i confini dei singoli media. Inoltre lo studio della cultura visuale permette di bypassare la divisione, puramente astratta, tra produzione e ricezione nei contesti d'uso. A partire da queste premesse, si profila per gli studiosi della cultura visuale una molteplicità di percorsi d'indagine possibili tra le pieghe dell'esplosione dell'immaginario dei media digitali contemporanei. Per esempio, grazie a un approccio media-archeologico alla cultura visuale digitale, è nelle cerimonie voluttuose e voluttuarie in cui si manifesta la dimensione estetizzante e spettacolarizzante del consumo, che è possibile rintracciare la



genesì della contemporanea epidemia visuale digitale, concepibile come una diretta conseguenza di tumulti come “l’estasi festiva, il tripudio emozionale, l’agitazione erotica e l’afflato onirico [che] divengono tanto incontenibili da soppiantare le basi materiali e immateriali del sistema, costituendo un regime visuale insubordinato”, come scrive Vincenzo Susca all’interno del suo saggio sul divenire “mondo” dell’immagine. L’immagine trasuda in un coté effervescente di emozioni e relazioni mediali, segnando – tra gli ambiti sondati dagli autori del volume curato da La Rocca – la simbologia politica e le narrazioni del potere (ne parla in maniera assai convincente Milena Meo), il vivido immaginario della cucina italiana (doviziosamente analizzata come sistema di comunicazione sociale e culturale da Tito Vagni), il vivere metropolitano dall’era della modernità a quella delle iperconnessioni diffuse (nel saggio di Andrea Malagamba e Antonio Rafele), le palpitanti configurazioni schermiche dei miti dello schermo (ne scrive Massimo Canevacci) e dei corpi della pubblicità (se ne trova traccia nel denso saggio di Maria Angela Polesana). Una nota di merito va riconosciuta all’articolo di Claudia Attimonelli, che, dedicandosi alla lettura in termini socioculturali di un oggetto simbolico come il blue jeans, coglie nell’evoluzione dei significati a esso associati la trasformazione delle culture urbane, raccontata attraverso la mutazione delle forme espressive che ne rendono possibile l’assorbimento nei cicli del consumo e della dicibilità sociale.

Se, come scrive Fabio La Rocca nell’introduzione al volume, “la cultura visuale mette al centro la dinamica delle immagini come modalità percettiva, comunicazionale e di costruzione della realtà sociale”, operando “uno sviluppo della ‘mostrazione’, un’azione atta a produrre senso e conoscenza, a stabilire una visione estetica-sensitiva del mondo quotidiano”, allora *Epidemia visuale* può considerarsi un ottimo punto di partenza per riflettere sulla cultura visuale in termini di teoria dei media e della comunicazione, di epistemologia delle immagini e di sviluppo di immaginari esuberanti, eccedenti e sorprendenti. In questa cornice, i pregi di un’operazione scientifico-accademica come quella curata dall’antropologo italiano risiedono, a nostro avviso, nella capacità di evidenziare conflitti, questioni, possibili direzioni dell’indagine, percorsi eterodossi e problematizzazioni dei dati visuali, contaminando più approcci diversi (sociologia visuale, sociologia dell’immaginario, Media Studies, Cultural Studies, sociologia politica, estetica dei media, storia dell’arte, Digital Humanities e tanti altri ancora), spesso a partire da impostazioni metodologiche e impianti teorici innovativi.

Bibliografia

Amendola A. (2012), *Videoculture. Storia, teorie ed esperienze artistiche dell'audiovisivo sperimentale*, Latina, Tunué.



- Arcagni S. (2018), *L'occhio della macchina*, Torino, Einaudi.
- Bal M. (2003), Visual Essentialism, *Journal of Visual Culture* 2 (1), 5-32.
- Becker K. (2004), Where is Visual Culture in Contemporary Theories of Media and Communication?, *Nordicom Review*, Vol. 1-2, 149-157.
- Berger J. (1972), *Ways of Seeing*, London, Penguin.
- Boccia Artieri G. (2006), Farsi media. Consumo e media-mondo: tra identità, esperienza e forme espressive, in E. Di Nallo e R. Paltrinieri (a cura di), *Cum Sumo. Prospettive di analisi del consumo nella società globale*, Milano, FrancoAngeli.
- Boccia Artieri G. (2012), *Stati di connessione*, Milano, FrancoAngeli. Foucault M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard; tr. it. 1971, *Archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli.
- Couldry N. e Hepp A. (2017), *The Mediated Construction of Reality*, Cambridge, Polity.
- Crary J. (1990), *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, Cambridge, The MIT Press; tr. it. 2013, *Le tecniche dell'osservatore. Visione e modernità nel XIX secolo*, Torino, Einaudi.
- Fiorentino, G. (2014), *Il flaneur e lo spettatore. La fotografia dallo stereoscopio all'immagine digitale*, Milano, FrancoAngeli.
- Foucault M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard; tr. it. 1971, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli.
- Foucault M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard; tr. it. 1976, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi.
- Huhtamo E. (2013), *Illusions in Motion. Media Archaeology of the Moving Panorama and Related Spectacles*, Cambridge, The MIT Press.
- Jay M. (1988), Scopic Regimes of Modernity, in H. Foster (ed.), *Vision and Visuality*, 3-23, Seattle, Bay Press.



Jay M. (1993), *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Lundby K. (ed.) (2009), *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, New York, Peter Lang.

Lundby K. (ed.) (2014), *Mediatization of Communication*, Berlin, Walter de Gruyter.

Mayer-Schönberger V. (2009), *Delete: The Virtue of Forgetting in the Digital Age*, Princeton and Oxford, Princeton University Press; tr. it. 2016, *Delete. Il diritto all'oblio nell'era digitale*, Milano, Egea.

McLuhan M. (1962), *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press; tr. it. 2011, *La galassia Gutenberg*, Roma, Armando.

McLuhan M. (1964), *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York, McGraw-Hill; tr. it. 1967, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il Saggiatore.

Merleau-Ponty M. (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard; tr. it. 2007, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani.

Mitchell W.J.T. (1994), *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago and London, University of Chicago Press.

Mitchell W.J.T. (2009), *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, Palermo, Duepunti.

Tirino M. (2012), Majakovskij e il fantasma del Kinemo, in A. Amendola e A. Sapienza (a cura di), *Vladimir Majakovskij. Visione ed eversione di un'opera totale*, 91-150, Napoli, Liguori.

Virilio P. (1988), *La machine de vision. Essai sur les nouvelles techniques de représentation*, Paris, Galilée; tr. it. 1989, *La macchina che vede*, Milano, SugarCo.

Wunenburger J.-J. (1991), *L'imaginaire*, Paris, PUF; tr. it. 2008, *L'immaginario*, Genova, Il melangolo.

