

*Contributi/1*

## *Dal sistema al diastema*

### **Il postumanesimo secondo Cary Wolfe**

Alberto Giustiniano

---

Articolo sottoposto doppia *blind-review*. Ricevuto il 10/07/2016. Accettato il 20/12/2016

---

This article examines American philosopher Cary Wolfe's considerations on the need to redefine the notion of 'posthuman'. The analysis is focused on the reflection over the difference between *humanitas* and *animalitas* and, in the general theoretical framework, its epistemological effects related to the study of life. Moving from some paradigmatic positions emerged in the recent American debate concerning the possibility of delineating a political perspective for the posthuman, the author points out how the reformulation of the term 'posthuman' in 'posthumanism' may represent an alternative way to the opposition between normative essentialism and aporetic critic.

\*\*\*

Fra gli chassidim si racconta una storia sul mondo a venire, che dice: là tutto sarà proprio come è qui. Come ora è la nostra stanza, così sarà nel mondo a venire; dove ora dorme il nostro bambino, là dormirà anche nell'altro mondo. E quello che indossiamo in questo mondo, lo porteremo addosso anche là. Tutto sarà com'è ora, solo un po' diverso.

Ben Lerner, *Nel mondo a venire*

#### **1. La politica del discorso**

Non c'è, e non ci sarà mai, una politica o un'etica che possa legittimamente chiamare se stessa post-umana, solo una politica e un'etica che saranno state più o (uno spera) meno umaniste, più o meno violente nel trattamento dell'alterità sia umana che non umana<sup>1</sup>.

Questa netta affermazione di Christopher Peterson si presenta come una sfida per chiunque si interroghi sulla possibilità di elaborare un orizzonte politico per l'impianto teorico del postumanesimo. Nonostante possa apparire ingenua nella sua perentorietà, questa presa di posizione emerge da un'analisi

---

<sup>1</sup> C. Peterson, *The Posthumanism to Come*, «Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities», XVI, 2011, 2, pp. 127-141.

attenta. Potremmo infatti considerare il postumano come il tentativo filosofico di superare la distinzione tra *humanitas* e *animalitas*, opposizione fondamentale da cui trae origine l'altra grande distinzione del pensiero occidentale, quella che vede uomini civilizzati contrapposti a barbari. Il problema di una rielaborazione politica, secondo l'autore americano, risiederebbe proprio nella convinzione *teleologica* di poter giungere a un definitivo superamento di queste dicotomie. Tuttavia, come suggerito dalle riflessioni di Jacques Derrida e Donna Haraway, le opposizioni binarie non si risolvono attraverso l'eliminazione dei due termini antitetici ma attraverso l'apertura di una prospettiva indefinita, di uno scarto che rompe la *stasis*<sup>2</sup>. Per Peterson il postumano assumerebbe dunque i caratteri della «democrazia a venire» delineata dal filosofo francese nei suoi ultimi lavori. Se il postumano si presenta come il riconoscimento del fatto che ogni identità è abitata dall'alterità, allora non potrà cristallizzarsi in un programma politico delimitato, in una posizione, ma dovrà piuttosto rimanere cifra dell'incompletezza di *qualunque* posizione per poter essere fedele a se stesso. Così come il perseguimento della purezza dell'*humanitas* risulta un obiettivo vano e inopportuno, ugualmente il ritorno all'*animalitas* finisce per riproporre le stesse controindicazioni. Ne risulta una concezione etica aporetica, che non potendo tradursi in un discorso prescrittivo circoscriverebbe il campo del postumanesimo a quello della critica.

In antitesi a questa prospettiva si pongono le argomentazioni di Anthony Burke. Secondo il filosofo australiano è dalla vita stessa che dovremmo ricavare le risorse normative per dare un carattere propositivo al discorso del postumanesimo. Se le riflessioni foucaultiane sulla biopolitica si sono concentrate sull'azione della politica *sulla* vita, è ora necessario ripensare la questione a partire da un'idea di politica *per* la vita. Questo significa individuare nell'elemento vitale il fondamento per un nuovo concetto di dignità umana, basato su una visione dell'essere umano interdipendente bisognoso e disperso, irriducibile all'io o al soggetto<sup>3</sup>. In questa comune esperienza della dipendenza (dai nostri simili e dall'ambiente) è inscritto un imperativo morale relazionale in grado di configurarsi come primo passo per un programma normativo. Ma una tale impostazione sembra prospettare una forma di essenzialismo, seppur mitigato dalla natura relazionale della sorgente normativa. Secondo Burke infatti la nozione di vita è definibile solo a partire dal suo rapporto di interdipendenza con l'alterità. In altri termini, se per Peterson *humanitas* e *animalitas* sono due nozioni opposte che danno origine a un reciproco avvicendamento aporetico, per Burke la loro è invece un'interrelazione che ci permette di riconoscere che il presupposto della dignità umana è inscritto nella natura stessa. Tuttavia, alla luce di quest'ultima considerazione, non è chiaro in quale misura sia possibile

---

<sup>2</sup>Cfr. J. Derrida, *Margini della filosofia*, Torino 1997, pp. 27-57; D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano 1995.

<sup>3</sup>A. Burke, *Humanity After Biopolitics*, «Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities», XVI, 2011, 4, p. 102.

fondare una politica vitalista su un principio morale inscritto nella natura senza cadere in rischiose forme di naturalismo politico.

Considerando queste due interpretazioni paradigmatiche nell'identificare due direzioni opposte per l'elaborazione di un discorso politico che prenda le mosse da una prospettiva postumanista, ci proponiamo di esaminare la proposta teorica di Cary Wolfe, elaborata in *What is Posthumanism?*, per comprendere se e in quale misura essa possa configurarsi come itinerario alternativo in grado di rappresentare una possibile via d'uscita dall'*impasse* generata dall'opposizione tra essenzialismo normativo e critica aporetica.

In polemica con il significato prevalente che il termine *posthumanism* ha progressivamente assunto nel dibattito internazionale a partire dagli anni Ottanta<sup>4</sup> – favorito anche dalle ambiguità concettuali provocate dall'utilizzo del termine *posthuman* come suo sinonimo – Wolfe propone una visione alternativa a partire da due punti cruciali. Per prima cosa se il dogma antropologico fondamentale associato all'umanesimo risiede nella convinzione che 'l'umano' potrà essere pienamente realizzato soltanto attraverso la trascendenza dal legame con la propria materialità e dal superamento dei limiti generati dal suo essere incarnato, allora qualunque forma di transumanesimo – in quanto promotore di una purificazione tecnologico-ingegneristica di tali limiti – dovrebbe essere intesa come una forma estrema di umanesimo (*intensification of humanism*), poiché non abbandona l'idea di un soggetto autonomo e potenzialmente isolabile da un contesto che è destinato a dominare ma la riafferma con forza<sup>5</sup>. Inoltre, in questo senso il transumanesimo sarebbe associabile a una sorta di trionfo della disincarnazione, accezione che è stata nel tempo sempre più assorbita dal campo semantico proprio del termine *posthuman*, che ben si presta a suggerire un 'andar oltre l'umano' dai caratteri fortemente escatologici<sup>6</sup>. Il postumanesimo di Wolfe si colloca invece esattamente all'opposto di questo uso del termine 'postumano':

posthumanism in my sense isn't posthuman at all – in the sense of being 'after' our embodiment has been transcended – but is only posthumanist, in the sense that it opposes the fantasies of disembodiment and autonomy, inherited from humanism itself<sup>7</sup>.

Il postumanesimo dovrebbe quindi essere inteso come un orizzonte di senso che allo stesso tempo viene *prima e dopo* l'umanesimo. Prima poiché la condizione di stretta interdipendenza e radicamento (*embeddedness*) dell'essere umano non deriva solamente dalla sua condizione biologica ma anche dal suo essere immerso in un mondo tecnologico. La tecnica, lungi dall'essere un recente prodotto del progresso scientifico in grado di farci uscire da un'originaria condizione di

---

<sup>4</sup> Per un resoconto generale sulla nozione di postumano, cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino 2002.

<sup>5</sup> Cfr. J. Savulescu, N. Bostrom, *Human Enhancement*, Oxford 2011.

<sup>6</sup> Sulla portata spirituale della filosofia del postumano, cfr. G. Leghissa, *Postumani per scelta. Verso un'ecosofia dei collettivi*, Milano 2015.

<sup>7</sup> C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2010, p. xv.

minorità, è una delle modalità costitutive di interrelazione dell'animale umano col mondo, da sempre. L'utilizzo di strumenti tecnici di vario genere tra cui dispositivi di archiviazione esterna della memoria, come il linguaggio e la scrittura, indicano la sua intrinseca natura protesica che, attraverso effetti di azione e retroazione, gli permette di coevolversi *insieme* al suo stesso ambiente biotecnico<sup>8</sup>. Ma il postumanesimo viene anche dopo nel senso che è utile a inquadrare un momento storico in cui il decentramento dell'umano, dovuto alla sua sempre più fitta embricatura con le tecnologie tecnico-informatiche, mediche ed economiche, è divenuto così pervasivo da manifestare la necessità di una nuova grammatica concettuale rispetto alle categorie ereditate dall'umanesimo considerato come specifico fenomeno storico.

Il secondo aspetto cruciale della proposta di Wolfe è strettamente legato al primo e scaturisce dal richiamo foucaultiano alla tensione insita nel rapporto tra umanesimo e Illuminismo, esposta in *Le parole e le cose*. Queste due correnti di pensiero si rivelano tutt'altro che equivalenti per il filosofo francese: non bisogna infatti confondere il sospetto nei confronti di ogni rivelazione o autorità religiosa tipico dell'*ethos* umanista con l'assunzione *dogmatica* di questo stesso sospetto in forma di principio critico permanente, inteso come fondamento autonomo del soggetto su se stesso, proprio del gesto illuminista. È precisamente su questa giuntura che dovrebbe operare una qualsiasi forma di pensiero che si definisca postumanista; secondo Wolfe inoltre è necessario proseguire l'itinerario di Foucault realizzando un'ulteriore decentramento epistemologico. Dopo il sospetto nei confronti di ogni autorità e rivelazione religiosa, e dopo il rifiuto della possibilità di una loro sostituzione con 'universali antropologici' sia politici che scientifici, dobbiamo compiere un passo ulteriore volto a cambiare la natura del pensiero stesso nel suo essere e nella sua struttura. Accedere a un orizzonte di senso postumanista non significa semplicemente occuparsi di quei discorsi riguardanti il decentramento umano evolutivo, tecnico o ecologico ma anche, e soprattutto, comprendere *come* ripensare questi temi attraverso categorie alternative a quelle ereditate dalla tradizione umanista<sup>9</sup>. Ciò non per rifiutare l'umanesimo *tout court*, ma per mostrare da una parte in che modo le vecchie categorie filosofiche minano dall'interno ogni nostro tentativo di rispondere ai dilemmi etici del nostro tempo (bioetica, disabilità, crudeltà verso gli animali, politiche ecologiche), dall'altra per attingere a nuove risorse concettuali capaci di fornirci un quadro più preciso delle modalità attraverso cui costruiamo noi stessi in relazione al contesto in cui operiamo (biologico, tecnico, sociale che sia), e che contribuiamo in tal modo a costituire. In altri termini, è necessario tenere conto del fatto che qualsiasi nozione di postumanesimo che si ponga l'obiettivo di superare le aporie umaniste deve premettere la sua propria immanente trasformabilità. Divenire postumanisti significa dunque *partecipare a*, nel senso di essere consapevoli della propria inclusione in processi che non possono

---

<sup>8</sup> Sulla relazione uomo-tecnica, cfr. B. Stiegler, *La Technique et le Temps*, 3 vol., Paris 1994-2001.

<sup>9</sup> C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. xvi.

ridursi semplicemente a un modello o paradigma standard<sup>10</sup>. Per questa ragione, secondo Wolfe, le posizioni postumane e transumaniste, nel loro porsi come epocali cambiamenti di paradigma, dimostrano di non uscire pienamente dalla grammatica dell'umanesimo da cui ha origine l'idea stessa di successione storica di modelli. È dunque la riformulazione del concetto di *mutamento* dei sistemi fisici e sociali uno dei punti cardine del postumanesimo. Non più inteso come forza esterna che interviene in un modello o sistema stabile ma l'accidentalità (*randomness*) già sempre immanente a ogni processo grazie alla quale il sistema riproduce se stesso trasformandosi.

## 2. La ricostruzione del senso

Alla luce di queste considerazioni la riflessione in merito alla distinzione tra *humanitas* e *animalitas* va ricollocata nel più ampio contesto teorico relativo alla portata epistemica dei saperi il cui oggetto di studio è la vita<sup>11</sup>. La questione diviene nel contempo epistemologica e politica nella misura in cui le distinzioni poste da e operanti nella prassi disciplinare contribuiscono direttamente a includere o escludere gruppi e individui da provvedimenti, azioni, privilegi ecc. Prima ancora che trattare nello specifico la natura della differenza tra organico e inorganico, vita e morte, persona e cosa, il postumanesimo deve risalire ai meccanismi stessi della *distinzione* e comprenderne il funzionamento. Dobbiamo iniziare a riflettere, sostiene Wolfe, sulla struttura delle discipline, riarticolarla e comprendere come e in che senso queste possano dirsi organizzate in un *sistema*<sup>12</sup>. L'impresa di Foucault – intesa come analisi storica delle procedure, dei termini, delle categorie e delle tecniche con le quali alcuni oggetti o idee sono divenuti centrali per un determinato periodo e per un determinato contesto – rappresenta il punto di partenza di tale indagine, il cui contributo fondamentale consiste nell'aver compreso che le discipline non producono i loro protocolli a partire dai loro oggetti ma al contrario costituiscono i loro oggetti attraverso le loro specifiche prassi teoretiche, i loro metodi e i loro scopi<sup>13</sup>. Conseguenza della genealogia foucaultiana è la presa di coscienza che il *senso* e le modalità della sua produzione per mezzo della prassi disciplinare non sono neutrali ma si presentano in forma di effetti di una storia di significazione che li precede e li supera. Tuttavia, se rifiutiamo il dogma illuminista e riconosciamo nella costruzione razionale del senso una specifica forma della modernità, siamo costretti a fare i conti con un nuovo modo di intendere l'insieme delle problematiche concernenti l'autoreferenza. Le categorie di soggetto e oggetto non sono più in grado di rendere conto della prassi teoretica poiché ne divengono il prodotto:

---

<sup>10</sup> Ivi, p. xviii.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 99 ss.

<sup>12</sup> Ivi, p. 109.

<sup>13</sup> Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Torino 1972, pp. 40-46.

l'osservatore cartesiano viene meno così come la possibilità di comprendere il sistema sociale come una collettività<sup>14</sup>.

Non senza ironia Wolfe ritiene che una proficua riarticolazione in senso postumanista della messa in discussione della nozione canonica di sistema provenga proprio dalla teoria dei sistemi di secondo ordine elaborata da Niklas Luhmann. Il funzionamento dei campi disciplinari, la loro formazione e il loro comportamento possono essere compresi considerando le singole discipline come sistemi *autopoietici*. Appropriandosi del concetto utilizzato in biologia da Humberto Maturana e Francisco Varela<sup>15</sup>, Luhmann dimostra che i sistemi, nel nostro caso le singole discipline, sono al contempo aperti e chiusi. Per esistere e riprodursi devono essere in grado di mantenere la loro integrità attraverso processi ricorsivi autoreferenziali e solo sulla base di questa chiusura essi possono produrre accoppiamenti strutturali con il loro ambiente. La logica ricorsiva che li caratterizza consiste nell'utilizzare i loro stessi output come input. In altri termini il sistema genera il proprio ambiente attraverso l'introiezione della complessità esterna per mezzo della propria *differenziazione interna*. Poiché la complessità esterna è sempre enormemente maggiore, ogni sistema per conservarsi si impegna costantemente a controbilanciare questo squilibrio rispetto alla propria complessità attraverso strategie di *selezione interna* della grande quantità di stimoli che riceve sotto forma di perturbazioni. Queste ricorsive selezioni di certi stimoli piuttosto che altri non avvengono sulla base di una conoscenza diretta di ciò che sta fuori ma attraverso un meccanismo di inclusione dell'esterno nella forma di 'ciò che non fa parte del sistema', ovvero dell'ambiente *posto* come proprio. Quel che viene incluso dentro il sistema non è altro che la stessa differenza sistema/ambiente, al fine di raggiungere una risonanza adattativa con l'indeterminato 'fuori'. Attraverso tale torsione si produce una serie di effetti retroattivi sul sistema che favoriscono la sua autoreferenziale riorganizzazione attraverso la propria differenziazione in sottosistemi. Questi, aumentando progressivamente la complessità interna, rigenerano il sistema e garantiscono la sua autopoiesi. Dunque la relazione tra sistema e ambiente non definisce in senso ontologico due ambiti differenti ma si presenta come *forma di una distinzione funzionale*<sup>16</sup>. Allo stesso modo operano i campi disciplinari producendo autonomamente gli elementi costitutivi necessari alla propria autopoiesi, ovvero i prodotti della ricerca (riviste, articoli, convegni, metodologie) che ne garantiscono la sopravvivenza nel tempo. Per Wolfe proprio questa caratteristica determina l'importanza della differenziazione disciplinare:

---

<sup>14</sup> Sulle problematiche direttamente connesse ai problemi della rappresentazione in riferimento al linguaggio e alle scienze cognitive a partire dal lavoro di Jacques Derrida e Daniel Dennett, vedi C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., pp. 31-47.

<sup>15</sup> Sul legame tra il lavoro di Niklas Luhmann e di Humberto Maturana e Francisco Varela in relazione al concetto di autopoiesi, cfr. W. Rasch e C. Wolfe, *Observing Complexity: System Theory and Postmodernity*, Minneapolis 2000.

<sup>16</sup> N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, Milano 2003, pp. 16-40.

From this vantage, disciplines would deploy the distinction that is fundamental to all systems – the distinction ‘system/environment’ – but would articulate it in their own specific form, thus (and this is a basic postulate of system theory) using it to reduce and process the overwhelming complexity of an environment that is by definition always already exponentially more complex than any particular system itself<sup>17</sup>.

A determinare l'importanza di ogni specifica disciplina è proprio il modo particolare che ognuna di esse ha di dispiegare la propria ricorsività autoreferenziale, producendo *informazioni*, ovvero distinzioni che fanno differenza nel sistema e per le quali nell'ambiente non c'è corrispondenza<sup>18</sup>. Il sistema legale, per esempio, per far fronte alle pressioni del contesto sociale in cui opera si conserva differenziandosi in sottosistemi giuridici che rappresentano l'ambiente ‘nel suo darsi al sistema legale’ sotto forma di diverse e via via sempre nuove tipologie di reato. A loro volta questi sottosistemi sono frutto di un processo di reintegrazione della distinzione sistema/ambiente, divenendo essi stessi sistemi in un ambiente più ampio, il sistema legale nel suo complesso. Solo operando in termini autopoietici il sistema legale è dunque in grado di comprendere sempre nuove tipologie di reato precisandosi come disciplina. Secondo la teoria dei sistemi, costruendo la propria complessità attraverso l'incremento della differenziazione interna il sistema legale aumenta la propria capacità di ‘connettersi’ al proprio ambiente e così a rispondere alla sua rapida trasformazione rallentandola. Ma poiché ogni campo disciplinare è a sua volta parte dell'ambiente di tutti gli altri campi, così facendo ognuno di loro incrementa la complessità ambientale altrui producendo ipercomplessità. Tuttavia, fa notare Wolfe, poiché tutte le diverse osservazioni (economiche, giuridiche, biologiche, sociologiche e così via) sono autoreferenziali, ovvero contingenti e selettive costruzioni/riduzioni di un proprio ambiente che non può essere afferrato completamente, non è possibile fare riferimento a un ambiente complessivo ‘dato’ che possa essere cognitivamente rappresentato nella sua totalità. Questo paradossalmente significa che anche la stessa differenza tra autoreferenza ed eteroreferenza deve essere intesa come prodotto dell'autoreferenzialità del sistema. Il punto interessante è che tale fatto non può essere ‘osservato’ dal medesimo sistema che impiega questa distinzione: solo un sistema di secondo ordine, che osserva il primo utilizzando un differente codice, può osservare la sua distinzione funzionale costitutiva<sup>19</sup>. La dimensione paradossale che caratterizza i sistemi autopoietici è data dall'unione della differenza tra i due lati della distinzione fondamentale utilizzata per stabilizzare la propria logica interna. Tornando all'esempio del sistema giuridico, è la distinzione tra legale e illegale ad assumere questo ruolo ma essa stessa è un prodotto della logica autoreferenziale interna del sistema, non viene acquisita dall'esterno. Entrambi i lati della distinzione sono istituiti da un lato solo, nel nostro caso ‘la legalità’ corrispondente alla tautologia ‘è legale ciò che è legale’. Soltanto un osservatore

---

<sup>17</sup> C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. 112 (corsivo nostro).

<sup>18</sup> N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, cit., p. 21.

<sup>19</sup> C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. 113

esterno è in grado di risolvere tale paradosso, mentre il sistema osservato deve rimanere necessariamente 'cieco' rispetto alla sua intrinseca natura paradossale per operare. Questa costitutiva «perdita del referente» si riverbera su tutti gli osservatori, su tutti i campi disciplinari (compresa la teoria dei sistemi la cui performatività può sorgere storicamente solo come prodotto della distinzione funzionale dalle premesse della metafisica ontologica).

Prima di approfondire le conseguenze prodotte dall'applicazione della teoria dei sistemi al campo disciplinare e in che modo ciò contribuisca alla definizione di un orizzonte postumanista, è utile precisare che la disarticolazione delle nozioni di referente e di verità non ha come effetto la perdita dell'oggetto indagato e il solipsismo. Al contrario la sua comprensione è accresciuta attraverso un processo di «sovraccarico semantico»: il sistema osservante riproducendo il sistema osservato secondo la propria logica ne incrementa la complessità più di quanto quest'ultimo potrebbe fare per mezzo di autonome differenziazioni interne. Attraverso questo processo di 'virtualizzazione' più complessità diviene accessibile all'osservatore che in tal modo può aumentare le proprie connessioni con l'ambiente (in questo caso l'oggetto stesso dell'osservazione) producendo maggiore sensibilità nei suoi confronti. In tal modo la scienza nelle sue analisi utilizza astrazioni concettuali, come la ricostruzione matematica di fenomeni fisici, che non fornisce una diretta e concreta esperienza del sistema osservato ma proprio sulla base di questa ricostruzione può accedervi sovraccaricando il proprio ordine autoreferenziale<sup>20</sup>. Tale dinamica viene definita da Wolfe «*principle of openness from closure*» poiché tutte le osservazioni possono essere costitutivamente effettuate solo sulla base della propria chiusura autoreferenziale ma proprio a partire da tale chiusura è possibile produrre quelle maggiori possibilità di connessione con l'ambiente necessarie alla sua osservazione. In tal modo Luhmann ci fornisce una teoria che non assume una posizione riduzionista in merito alla relazione tra fenomeno da spiegare e meccanismo che lo ha generato<sup>21</sup>.

L'analisi condotta finora dimostra che la differenziazione disciplinare non è qualcosa di dannoso bensì una condizione strutturale di ciò che nella modernità viene definito conoscenza. *Solo* attraverso la specificazione – secondo le forme di selezione ricorsiva caratteristiche di ogni disciplina intesa come sistema osservante – è possibile perseguire asintoticamente un ideale di universalizzazione del sapere. Ciò di cui abbiamo bisogno, sostiene Wolfe, non è una maggiore interdisciplinarietà piuttosto una maggiore *transdisciplinarietà*. Questa però non va intesa come un più alto livello di riflessività capace di fornire una sorta di autotrasparenza a partire dalla tematizzazione delle proprie condizioni di possibilità in quanto discorso, piuttosto va accolta come un tipo di riflessività

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 114.

<sup>21</sup> C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., pp. xxi-xxiii. Su questo punto cruciale dell'argomentazione, significativo il riferimento dell'autore al lavoro di H. Maturana, *Science and Daily Life: The Ontology of Scientific Explanations*, in *Research and Reflexivity*, a cura di F. Steiner, London 1991.



distribuita, necessitata dal fatto che per definizione nessun discorso può rendere trasparente le condizioni della sua stessa osservazione<sup>22</sup>. La transdisciplinarietà sarebbe una sorta di rete diffusa di osservatori (le discipline) di primo e di secondo ordine che, operando secondo le loro *specifiche* modalità teoretiche, si mettono reciprocamente in dubbio. Viene così proposto un modello di funzionamento dei campi disciplinari che, invece di configurarsi secondo la classica forma ordinatrice del *sistema* che presuppone sempre un fuori occupato da un soggetto ordinatore, si delinea secondo una figura che può essere definita *diastema* o *diastematica*. Il complesso dei campi disciplinari si presenta come un insieme di interazioni reciprocamente disturbanti che producono una continua serie di *scartamenti* il cui esito è il continuo moto di approfondimento complessivo delle specifiche autoreferenze sistemiche. Ogni disciplina aumentando la propria complessità interna contribuisce all'aumento del livello di complessità ambientale in cui operano le altre, costringendole a rispondere in modo proficuo alla crescente pressione adattiva per rimanere risonanti con il loro ambiente. In ciò consisterebbe quel processo che nella modernità viene definito conoscenza o costruzione del senso. La nozione di pluralismo di matrice umanistica deve essere invece superata poiché pur concedendo a ogni soggetto il proprio caratteristico modo di vedere, pensare, interpretare finisce per ricomprenderli all'interno di un orizzonte di senso 'oggettivo' e conciliante a causa della rinuncia alla decostruzione della distinzione tra soggetto e oggetto.

### 3. *Animal Studies* e soggettività

Questo modo di comprendere la disciplinarietà risulta proficuo, secondo Wolfe, se applicato a quelle forme di specializzazione accademica recentemente costituite e definibili sotto l'etichetta comune di *Animal Studies*. Il loro statuto epistemologico è di per sé problematico sia se inteso come studio degli animali, sia se concepito come riflessione sulla natura della distinzione tra umani e animali non umani. Il rischio di conservare una posizione antropocentrica è presente anche in una disciplina che si prefigge di mostrare gli errori fatti in passato proprio su questo aspetto; è infatti caratteristica dell'umanesimo l'inclinazione a occuparsi di ciò che è marginalizzato senza destabilizzare la dinamica che lo ha reso tale<sup>23</sup>. In quest'ottica, non senza un'eco rispetto alle questioni poste negli ultimi anni dalla riflessione sulla biopolitica<sup>24</sup>, un'interpretazione diastematica dei campi disciplinari diviene utile alla comprensione della relazione tra disciplinarietà e soggettività. L'idea secondo cui il soggetto conoscente in carne e ossa possa trascendere i campi disciplinari facendo appello alla sua personale coscienza critica, applicandola agli assunti consolidati dalla tradizione, e inoltre

---

<sup>22</sup> C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. 116.

<sup>23</sup> Ivi, p. 99.

<sup>24</sup> Sul recente dibattito in merito alla biopolitica, cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, e *Le persone e le cose*, Torino 2014. Vedi anche C. Wolfe, *Before the Law. Human and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago 2013.

condividendo intersoggettivamente il significato possa in qualche modo garantirlo attraverso istituti di controllo della sua genesi e della sua accettabilità, va rigettata. Al soggetto cosciente non è data la possibilità di accedere a una pura coscienza critica, dal momento che esso stesso va concepito come un sistema autoreferenziale selettivo che deve alla sua costitutiva cecità l'acquisizione di conoscenza. L'idea umanista dell'autonomia del soggetto riflettente si dimostra dunque un'assunzione ideologica, che opera fissando distinzioni e proponendo criteri che sovradeterminano le stesse prassi disciplinari<sup>25</sup>. È questa premessa, spesso tacita, che reinstalla quella cesura tra umano e non umano che gli *Animal Studies* si prefiggono di superare. Lo status antropocentrico non è quindi solo imputabile agli esiti di uno specifico discorso ma alla forma di soggettività cui essa fa riferimento, che ne definisce i protocolli operativi e da cui scaturiscono le sue conclusioni. Quel che dovremmo prendere in considerazione per rimanere all'interno di un orizzonte postumanista è il tipo di soggettività sottesa alla prassi teorica, per comprendere se in essa sia in qualche modo all'opera una riproposizione della nozione di *umano* ereditata dall'umanesimo.

La difficoltà di questa disamina si rivela in tutta la sua portata se, come mostra Wolfe, ci soffermiamo sui più accreditati tentativi di superare la dicotomia umano/animale. In particolare l'appello alla comune finitezza risulta insufficiente nonostante appaia a un primo sguardo una corretta strategia. A dimostrarlo sono le proposte di Martha Nussbaum e Cora Diamond, fondate sullo sforzo di costruire una legittimazione morale del giusto trattamento degli animali non umani riconoscendo nella comune esperienza rispettivamente della vulnerabilità e della mortalità il legame etico fondamentale. Nel caso di Nussbaum è chiaro come, nonostante l'autrice abbia il merito di aver riarticolato con successo l'originaria concezione aristotelica che situa la moralità e la razionalità umana all'interno e unitamente alla sua componente 'animale', insistendo sul fatto che l'animalità umana ha in se stessa una dignità che deriva dall'essere dipendenti da altri, finisca per ricadere nel modello umanista applicando una serie di capacità fondamentali e considerando contraddittoriamente gli animali non umani soggetti di giustizia in quanto agenti morali<sup>26</sup>. La riflessione di Diamond si sofferma invece sulla stretta connessione tra vita e morte nel suo darsi nella traumatica esposizione al mondo, inteso come attrito non comprensibile attraverso l'indagine linguistico-argomentativa della filosofia. La connessione tra vita e morte si presenta dunque come la connessione tra il nostro essere esposti al mondo sia in senso gnoseologico, nel modo in cui lo sono i nostri concetti quando cercano di afferrarlo senza successo, sia nel senso dell'esposizione fisico-ontologica in quanto dotati di corpo e soggetti alla sofferenza come gli animali. Questo essere in un corpo e condividere tale condizione con gli animali rappresenta quell'esperienza di doloroso attrito con il mondo che non può essere

---

<sup>25</sup> C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. 118.

<sup>26</sup> Ivi, p. 68. Sulla riformulazione della concezione aristotelica cfr. M. Nussbaum, *La Fragilità del bene*, Bologna 1986; in particolare sulla costruzione di una teoria della giustizia animale si veda *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna 2007, pp. 341-424.

ridotta a un semplice dato di fatto, ma la cui natura è quella volta a destabilizzare le nostre ragioni provocando quel forte senso di *isolamento* che definisce in maniera più autentica la nostra condizione. Per questo la giustizia non può essere compresa dal discorso sul diritto, il cui intento definitorio mostra la volontà di eludere l'esposizione alla complessità morale in cui l'altro può presentarsi a noi in modo destabilizzante. La differenza umano/animale deve essere dunque rivoltata su se stessa estendendo il grande significato morale che attribuiamo alla nozione di *uomo* così intensa a tutti gli animali non-umani. Ma il significato di questa estensione è reso possibile solo dall'idea di cosa significa *per noi* la vita umana; la nozione di 'essere umano' diviene così fondamentale per poter immaginare le altre specie animali come qualcosa verso cui riporre aspettative morali. Eliminare questa particolare forma di antropocentrismo in negativo significherebbe distruggere la possibilità stessa di riconoscerli come degni di valore<sup>27</sup>.

Nonostante la sottigliezza delle sue analisi anche Diamond, sostiene Wolfe, ricadrebbe nel paradigma umanista in un modo che ci aiuterà a giungere alla conclusione del nostro discorso. Come mostrano gli ultimi lavori di Jacques Derrida, c'è uno stretto legame tra il nostro modo di concepire erroneamente il linguaggio e la cecità concettuale nel cercare di comprendere la vita. Come per Diamond anche per l'autore francese quello che deve contare eticamente nel nostro rapporto con gli animali non umani è la dimensione passiva, «il non essere abili» proprio della sofferenza. Ma i problemi sorgono quando proviamo a servizi di questa nostra esperienza della morte e della vulnerabilità per incontrare l'animale non umano. Per Derrida ciò non è possibile poiché la morte si presenta a noi esattamente come ciò che non può essere solamente *nostro*, l'impossibilità di farne esperienza è esattamente ciò che ci rende finiti e vulnerabili: essa è sempre morte di un altro, per un altro<sup>28</sup>. Dunque la riflessione sulla morte come limite è sempre riflessione sull'altro e dell'altro, un limite in cui reciprocamente si impossibilizza il nostro incontro. Per queste ragioni non è eticamente utilizzabile dal momento che è soltanto nostra, possiamo solo comprenderla come dono ricevuto. In questa dinamica, secondo Wolfe, opera un altro tipo di finitezza non riconducibile alla nostra corporeità ma direttamente legata alla natura differenziale del nostro linguaggio. Ponendo l'accento sull'importanza del *poter* «non essere abili», Derrida mette in evidenza i limiti della riflessione di Diamond nel rapporto tra la nozione di *umano* e l'etica<sup>29</sup>. Nel lavoro dell'autrice americana sarebbe in atto un processo di ontologizzazione e ipostatizzazione della divisione tra l'umano e il suo altro attraverso la conversione della vulnerabilità in qualcosa di attivo. In questo modo la nostra stessa *capacità* di essere finiti e mortali renderebbe possibile la giustificazione del nostro agire morale verso gli animali non umani attraverso la benevola estensione di questa stessa caratteristica. Ma in questo

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 77. Cfr. C. Diamond, *The Difficulty of Reality and Difficulty of Philosophy*, in *Philosophy and Animal Life*, a cura di AA.VV., New York 2008, pp. 1-26.

<sup>28</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Milano 2006, pp. 199 ss.

<sup>29</sup> Ivi, p. 84.

modo l'essere umano ritorna a essere inteso come qualcosa di essenzialmente omogeneo, trasparente a se stesso e in grado di compiere consapevoli atti di benevolenza verso l'altro concepibile solo a *sua* immagine<sup>30</sup>. Il dovere etico di porre al centro di noi stessi quell'eccedenza che rappresenta la nostra più profonda verità si rivela così un'operazione ancora una volta ambigua, poiché la nostra abilità di estendere l'immagine di noi stessi all'animale fallisce. Sono le parole stesse a farci fare esperienza della nostra costitutiva impotenza, che non è derivata da un errore grammaticale del nostro particolare linguaggio ma dalla sua stessa struttura differenziale. Lungi dal presentarsi come una magica via d'accesso al mondo, il linguaggio si presenta come una tecnica radicalmente *a-umana*, caratterizzata non dalla decifrabilità da parte del soggetto ma dall'iterabilità stessa del segno, dalla sua possibilità di essere ripetuto e inserito all'interno di una rete composta da altri segni. Il suo carattere tipico è quindi proprio l'assenza del ricevente empiricamente determinato, che diviene così virtuale. In termini luhmaniani, la sua natura propria, si potrebbe dire, è l'autoreferenza<sup>31</sup>. L'insieme dei concetti di cui ci serviamo per auto-definirci, essendo esprimibili solamente per mezzo di un linguaggio, segnano dunque la radicale distanza da noi stessi in quanto prodotto di una tecnica. A ciò è connessa la nostra impossibilità di accesso alla comprensione pura della vita e di noi stessi. Siamo allo stesso tempo il soggetto della nostra autoriflessione e qualcosa di radicalmente *a-umano* in quanto costituiti dalla tecnicità del linguaggio, preconditione della nostra stessa soggettività<sup>32</sup>. È questo il solo tipo di passività e soggezione condiviso da umani

---

<sup>30</sup> Ivi, pp. 85-86.

<sup>31</sup> Cfr.: «Un segno scritto, nel senso corrente del termine, è, dunque, una marca che resta, che non si esaurisce nel presente della sua iscrizione e che può dare luogo a una iterazione in assenza al di là della presenza del soggetto empiricamente determinato il quale l'ha, in un determinato contesto, emessa o prodotta. [...] Allo stesso tempo un segno scritto comporta una forza di rottura col suo contesto, cioè con l'insieme delle presenze che organizzano il momento della sua iscrizione. Questa forza di rottura non è un predicato accidentale, ma la struttura stessa dello scritto. [...] Questa forza di rottura riguarda la spaziatura che costituisce il segno scritto: spaziatura che lo separa dagli altri elementi della catena contestuale interna (possibilità sempre aperta del suo prelievo e del suo innesto), ma anche da tutte le forme di referente presente (passato o *a-venire* nella forma modificata del presente passato o *a-venire*), oggettivo o soggettivo. La spaziatura non è la mera negatività di una lacuna, ma l'emergere della marca» (J. Derrida, *Limited Inc*, Milano 1997, pp. 14-15). «Il significato della scrittura consiste in una organizzazione affatto nuova della temporalità dell'operazione comunicativa. Solo se ci si ferma all'evidenza, però, si può descrivere ciò che si è acquisito con la scrittura mediante concetti come permanenza, stabilità, memoria. [...] La scrittura non cambia nulla nel fatto che tutto ciò che accade, accade nel presente e accade contemporaneamente. E infatti nessun sistema può operare al di fuori del suo presente e in un modo non-contemporaneo. Ma proprio questa catena del presente conferisce alla scrittura il suo significato. Perché ora, attraverso la scrittura, in ogni presente (e solo così) è possibile una combinazione di diversi presenti i quali sono di volta in volta l'uno per l'altro passato o presente. [...] La scrittura realizza una presenza affatto nuova del tempo, cioè l'illusione della contemporaneità del non contemporaneo. Il tempo semplicemente virtuale del passato e del futuro è presente in ogni presente, anche se per esso è contemporaneo qualcosa di completamente diverso che per il presente» (N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, cit., p. 85).

<sup>32</sup> C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, cit., p. 89.

e non umani dal momento in cui si trovano a interagire attraverso la costruzione di significati, indipendentemente dal loro sistema semantico.

Se torniamo ora alla problematica relazione tra disciplinarietà e soggettività, comprendiamo come il lavoro di Luhmann e di Foucault possa essere utile per chiarire le conclusioni di Derrida nelle sue implicazioni rispetto alla struttura e allo sviluppo delle scienze umane. Molte delle confusioni legate all'interdisciplinarietà, sostiene Wolfe, sono prodotte dalla nostra abitudine a pensare secondo categorie semantiche soggetto-centriche. Ma il soggetto, definito 'persona' in termini umanisti, come ci ha mostrato Derrida non è propriamente se stesso, non corrisponde precisamente alla sua autobiografia umanista. La sua natura corporea e linguistica è intrinsecamente protesica ed exteriorizzata oltre che strutturalmente condivisa, di conseguenza va inteso come effetto di un processo che lo precede e lo supera. La centralità degli *Animal Studies* all'interno della più ampia questione del postumanesimo diviene così evidente in quanto disciplina che si pone l'obiettivo di indagare proprio la natura di questa doppia forma di finitudine e i suoi effetti. Il postumanesimo di Wolfe si rivela dunque caratterizzato da due aspetti. In primo luogo esso non assume una posizione antistorica ma antistoricista, dal momento che se il passato risulta più eterogeneo e complesso del resoconto che ne abbiamo ereditato allo stesso modo ogni presente è *in se stesso* eterogeneo e complesso. Qualsiasi tentativo di una sua rielaborazione risulterà una forma di semplificazione indebita, che non rende conto del suo costitutivo eccedere la condizione di oggetto di riflessione, ma nel contempo ogni tentativo di precisazione e approfondimento conserverà un valore di emancipazione grazie alla sua natura *specificata*. In secondo luogo, questa riformulazione si basa sulla radicale asimmetria tra le coppie umanesimo/postumanesimo e storicismo/formalismo. In contrasto con le formulazioni transumaniste, questa interpretazione richiede di considerare ciò che chiamiamo *umano* (mortalità, finitezza, vulnerabilità, corporeità) con maggiore attenzione, consapevoli della costitutiva interpenetrazione tra materiale e simbolico. Per concludere il postumanesimo secondo Wolfe può essere definito come:

the necessity for any discourse or critical procedure to take account of constitutive (and constitutively paradoxical) nature of its own distinctions, forms, and procedures – and take account of them in ways that may be distinguished from the reflection and introspection associated with critical subject of humanism. The 'post-' of posthumanism thus marks the space in which the one using those distinctions and forms is not the one who can reflect on their latencies and blind spots while at the same time deploying them. That can only be done by other observer, within the general economy of autopoiesis and iterability, need not be human (indeed, from this vantage, never was 'human'). It is only on this basis (which is not, strictly speaking, a 'basis' at all, but a nonplace, a form of difference) that a first-order observer (the 'subject' in humanist parlance) is opened, and unavoidably so, to the alterity of the other: not by 'taking thought' or by benevolent reflection but by very conditions of cognition

and communication, conditions that, in their constitutive 'blindness', generate the necessity of the other<sup>33</sup>.

La prospettiva così delineata sembra riconfigurare in senso profondo la relazione tra critica e normatività attraverso una ricomposizione delle nozioni di soggetto e oggetto. Se è vero che non è possibile assumere coerentemente una posizione essenzialista in campo normativo, poiché questa presupporrebbe un punto di vista che non ci è dato, è nello stesso senso impossibile rifugiarsi nel comfort di una concezione etica aporetica, dal momento che la pura dimensione critica cela la medesima natura del suo reciproco, questa volta in senso negativo. Il divieto dell'ignavia diviene in questo modo condizione strutturale del lavoro epistemologico e l'etica una forma di conoscenza. Lontano da rivoluzionarie visioni fantascientifiche del futuro, il postumanesimo così presentato si delinea come riformulazione discreta ma tenace delle nostre nozioni fondamentali, prefiggendosi una trasformazione silenziosa ma virale delle nostre categorie. Non per superarle definitivamente o per stravolgerle ingenuamente, ma per renderle solo un po' diverse, quanto basta per riformarne, questa volta sì radicalmente, gli effetti.

Alberto Giustiniano  
✉ [alberto.giustiniano@gmail.com](mailto:alberto.giustiniano@gmail.com)

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 122 (corsivi nostri).