

Nota introduttiva

In *Solar Catastrophe: Lyotard, Freud and the Death-Drive* Ray Brassier intesse una densa trama speculativa che lega insieme, in modo piuttosto originale, diversi orizzonti teoretici, filosofici e “non” (Lyotard, Freud, Laruelle)¹. Nella traduzione ho cercato di restituire l’originalità della sua proposta mantenendomi il più possibile fedele al pensiero di Brassier talvolta forzandone il testo o i riferimenti. In questa nota vorrei segnalare alcuni aspetti del testo che credo interessanti ed evidenziare alcune scelte fatte nel corso della traduzione.

Nel suo articolo, Brassier prende le mosse da un saggio di Jean-François Lyotard, ma la traduzione a cui fa riferimento, pubblicata dalla Stanford University Press a cura di Geoffrey Bennigton e Rachel Bowlby nel 1991, presenta differenze significative rispetto al testo francese di partenza, visibili anche attraverso un confronto con la traduzione italiana del saggio lyotardiano, pubblicata da Lanfranchi nel 2001, a cura di Federico Ferrari. Per evitare possibili equivoci ho scelto di non fare riferimento all’originale francese del saggio di Lyotard, né alla traduzione italiana, più aderente al francese, e di tradurre piuttosto le citazioni lyotardiane che Brassier riporta e commenta a partire dal testo di arrivo che lui stesso utilizza. Allo stesso modo, i riferimenti bibliografici riportati nel corpo del testo e in nota sono quelli dell’edizione americana.

Diversamente, data la sostanziale somiglianza dell’edizione *The Penguin Freud Library* con l’edizione Bollati Boringhieri delle *Opere*, nel caso di Freud il confronto è stato più semplice e ho potuto facilmente fare riferimento in nota alla traduzione italiana.

Segnalo gli aspetti più significativi della discrepanza tra il testo francese di Lyotard e la traduzione cui fa riferimento Brassier, per ciò che può interessare una considerazione linguistica del suo articolo.

Nell’edizione francese de *L’inhumain. Causeries sur le temps*, pubblicata da Galilée nel 1988, il saggio di Lyotard si intitola *Si l’on peut penser sans corps*. Invece, nella traduzione americana *The Inhuman. Reflections on Time*, il saggio si intitola *Can Thought go on without a Body?*. In effetti, l’origine di questa traduzione è un’altra. Come i curatori segnalano nella *Preface and Acknowledgements* (1991, pp. vi-viii) la traduzione in questione è la ristampa di una versione precedente, a cura di Bruce Boone e Lee Hildreth, pubblicata 1988 sul numero tematico della rivista *Discourse*, Vol. 11, no. 1, Fall-Winter 1988-1989 intitolato **BODY // MASQUERADE**.

Si l’on peut penser sans corps/Can Thought go on without a Body? – Sono almeno due le differenze nella titolazione che ritornano nell’articolo di Brassier e incidono sull’andamento del suo discorso, almeno in apertura. Nella versione francese del titolo abbiamo a che fare con un periodo ipotetico tronco, nella versione inglese con una proposizione interrogativa. Nel primo il verbo centrale è «pensare» (*penser*), nel secondo è «procedere» (*go on*). Nel primo paragrafo, introducendo l’argomento che intende affrontare, Brassier fa esplicito riferimento alla «domanda di Lyotard» (*Lyotard’s question*) come ad un «pretesto» (*pretext*) per porre un’altra domanda e sviluppare un altro tipo di ragionamento. In effetti, di questa domanda proporrà una serie di permutazioni, tutte in qualche modo incentrate su una riflessione teoretica a partire dal verbo che regge il titolo inglese, «procedere» (*go on*). Così mentre il

¹ R. Brassier, “*Solar Catastrophe: Lyotard, Freud and the Death-Drive*”, in *Philosophy Today*, Winter 2003, 47, 4, pp. 421-430.

testo di Lyotard riflette sul «pensare senza» (*penser sans*), quello di Brassier ragiona sul «procedere senza» (*go on without*).

Questa messa a tema della dinamica del pensiero, questa riflessione sul «procedere» (*go on*) del pensiero, in questi esatti termini grammaticali assente nel saggio lyotardiano, deriva da un equivoco nella traduzione di Boone e Hildreth, che in qualche modo viene ereditato dall'articolo di Brassier. L'espressione «*go on*» occorre solo una volta nella traduzione, in quel paragrafo conclusivo nel quale Lyotard ragiona sul nesso tra corpo inconscio e pensiero a partire dalla differenza sessuale. Nella traduzione proposta da Boone e Hildreth la differenza assume un valore "causale" in una dinamica del pensiero che diventa una "meccanica": «questa differenza fa [...] procedere» (*this difference makes [...] go on*) (1991, p. 23). Nel testo francese, invece, le espressioni utilizzate rimandano, come è uso in Lyotard, al § 49 della *Kritik der Urteilskraft*, dove Kant presenta l'idea estetica come eccesso "occasionale" e non meccanico-causale del pensiero. Qui Lyotard considera la differenza sessuale sul modello dell'idea estetica kantiana che "dà molto da pensare". Confrontiamo le due versioni.

Not only calculation, but even analogy cannot do away with the remainder left by this difference. This difference makes thought go on endlessly and won't allow itself to be thought. [...] [s]ince this difference causes infinite thought [...]. (1991, p. 23)

Le reste qui laisse cette différence-là, non seulement le calcul, mais même l'analogie n'en vient pas à bout. Elle fait penser sans fin, elle ne se laisse pas penser. [...] [p]uisqu'elle donne à penser infiniment [...]. (1988, p. 31)

Da una parte, la differenza sessuale «dà a pensare infinitamente» (*donne à penser infiniment*), dall'altra «causa infinito pensiero» (*causes infinite thought*). Brassier, che tra le altre cose propone una confutazione della "primordialità" della differenza sessuale e della sua causalità rispetto al pensiero, raccoglie questa eredità testuale. Ed è interessante notare, a tal proposito, che nella citazione da lui riportata nell'articolo, venga espunto quell'attributo, «infinito» (*infinite*) – nel testo di partenza un avverbio, «infinitamente» (*infiniment*) – che sganciato dal riferimento all'idea estetica kantiana come occasionalità assume, in effetti, un valore meramente retorico-poetico e non più teoretico. Così, nell'articolo di Brassier leggiamo che la differenza sessuale «causa il pensiero» (*causes thought*):

Thought is inseparable from the phenomenological body: although gendered body is separated from thought and launches thought. I'm tempted to see in this difference a challenge to thought that's comparable to the solar catastrophe. But such is not the case since this difference causes thought [...]. (2003, p. 424)

Questa differenza che occasiona/causa il pensiero, che dà da pensare, è la differenza sessuale; un altro aspetto da cui si evince la discrepanza tra la versione francese e quella inglese e che in qualche modo si riversa nel testo di Brassier. Lyotard pensa la differenza sessuale psicoanaliticamente come scissione duale di un corpo umano: «Infine, il corpo umano è sessuato» (*Enfin, le corps humain est sexué*) (1988, p. 28). La traduzione di Boone e Hildreth fa slittare la dimensione fantasmatica del corpo inconscio, di cui parla Lyotard, in qualcosa d'altro: «Infine, il corpo umano ha un genere» (*Finally, the human body has a gender*) (1991, p. 20).

Nell'uso inglese il sostantivo *gender* può indicare tanto il sesso "naturale" quanto il genere "culturale", tanto la sessuazione quanto la performance. Un'ambiguità, questa, che già da

sola illustra tutto il malinteso e il dissidio filosofico tra le concezioni della differenza sessuale e le teorie *queer*. Parlando della differenza sessuale come interna scissione duale del corpo (*le corps [...] est sexué*), il testo di Lyotard non intende forse riferirsi né alla sessuazione come proprietà del corpo biologico (*body has a gender*), né alla performance come costruzione del corpo culturale (*body is a gender*), come invece può trasparire dall'uso inglese.

Anche in ragione del suo interesse verso l'ipotesi freudiana della scissione organico/inorganico, nella sua lettura di Lyotard, Brassier svilupperà l'accento biologico del *gender* come sessuazione, piuttosto che quello culturalista. In questo senso, il testo di Brassier non assume affatto una prospettiva *gender-oriented*. Tuttavia, in italiano il sostantivo «genere» assume raramente un valore di distinzione sessuale, ad esempio, in riferimento al genere grammaticale maschile/femminile. Nel complesso, però, una traduzione letterale – «genere» (*gender*), «di genere» (*gendered*) – avrebbe creato più confusione che chiarezza. Ho deciso quindi di rendere le espressioni che fanno riferimento alla «distinzione di genere» (*gender distinction*), il più possibile vicine a quella che mi sembra essere l'intenzione testuale di Brassier: la sessuazione. Ad esempio, tenendo anche conto del fatto che nel dibattito cognitivista italiano si fa riferimento alle prospettive dell'*embodied cognition* con l'espressione «cognizione incarnata», ho preferito tradurre l'uso brassieriano di *gendered embodiment* con «incarnazione sessuata», piuttosto che con «incarnazione di genere». Questa scelta permette, d'altra parte, di mostrare il gioco di senso, invisibile a livello del significante, che nel testo di Brassier fa scartare «incarnazione» (*embodiment*), «disincarnazione» (*disembodiment*) e «escarnazione» (*excarnation*).

Un ultimo commento a proposito di questa sovrapposizione sesso/genere. Brassier contesta a Lyotard l'aver identificato in qualche modo la differenza sessuale con la differenza ontologica, o con un *Ur-grund* ancora più "primordiale", che intrattiene con il pensiero un rapporto strettamente "causale". Questa critica si fonda su motivi teoretici che dipendono dalla sua lettura della freudiana pulsione di morte e del trauma come traccia senza registrazione. Ma è anche possibile che Brassier sia stato spinto a questa interpretazione di Lyotard e a questa critica proprio dall'uso del termine *gender*, che nella prassi linguistica anglofona implica un effetto semantico di "naturalizzazione", dove la differenza duale del corpo diventa sessuazione biologica. Anche a partire da questi presupposti linguistici impliciti si può comprendere come e perché Brassier ontologizzi la differenza sessuale lyotardiana, a discapito della sua dimensione inconscia e fantasmatica. Colpisce, in effetti, che Brassier, pure molto interessato alla questione dell'*après-coup* in riferimento alla morte come «trauma aborigeno», trascuri quei passaggi del testo di Lyotard nei quali la differenza sessuale viene presentata esattamente come la freudiana *Nachträglichkeit*, la traccia senza registrazione di una scissione che non è mai stata esperita in quanto tale. Forse, allora, Brassier e Lyotard sono meno distanti di come *Solar Catastrophe* non lasci intendere in alcuni passaggi. Forse, il dissidio speculativo tra pulsione di morte e differenza sessuale è ancora aperto.

CATASTROFE SOLARE: LYOTARD, FREUD E LA PULSIONE DI MORTE

di Ray Brassier

Can Thought go on without a Body? di Jean-François Lyotard – il capitolo che apre *The Inhuman*, raccolta del 1991² – è brillante e incisivo esempio di un genere oggi apparentemente defunto: il saggio filosofico. Ad ogni modo, il mio obiettivo qui non è di fornire né una lettura né un'esegesi di questo notevole esempio di scrittura filosofica. La domanda di Lyotard, «può il pensiero procedere senza un corpo?», serve qui da pretesto per affrontare un'altra domanda che io credo sia forse più fondamentale, sebbene venga menzionata da Lyotard solo di passaggio. Quest'altra domanda è: può il pensiero procedere senza un orizzonte? L'uso della parola “orizzonte” è volto qui a sostenere un carico quasi-trascendentale. Per la filosofia europea fino a Nietzsche incluso – e dico “incluso” perché temo che Nietzsche sia fundamentalmente rimasto un pensatore cristiano³ – il nome per l'orizzonte era “Dio”. Poi, sulla scia del collasso di questo primo orizzonte, per un ramo essenziale della filosofia europea, dopo Nietzsche, i più significativi rappresentanti del quale includono figure assai diverse come Husserl, Heidegger e Deleuze, il nome per l'orizzonte diventa “Terra”. Il mio obiettivo qui è di mostrare che anche questo orizzonte necessita di essere spazzato via.

Così, il nesso tra la domanda di Lyotard, «se si possa pensare senza corpo», e la mia domanda «può il pensiero procedere senza un orizzonte?», è fornito da una domanda intermedia: «cosa accade al pensiero quando la terra muore?». È significativo che questa sia proprio la domanda con la quale inizia il saggio di Lyotard. Grosso modo 4,5 miliardi di anni da adesso, ci ricorda Lyotard, il sole esploderà, distruggendo la terra e l'intera vita terrestre. L'orizzonte terrestre del pensiero sarà spazzato via. Questa è la catastrofe solare, nell'originario significato greco della parola di “ri-volgimento” o “capo-volgimento” (*kata-strophê*). La morte del sole è una catastrofe perché capovolge l'orizzonte terrestre in riferimento al quale il pensiero filosofico si orienta. O, come Lyotard stesso ha detto: «[T]utto è già morto se questa infinita riserva dalla quale [la filosofia] attinge adesso l'energia per differire

² J.-F. Lyotard, *The Inhuman. Reflections on Time*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1991.

³ Il suo entusiasmo per la valutazione, la sua mania per la discriminazione, la sua incapacità per l'indifferenza lo testimoniano. C'è un senso in cui il nichilismo attivo rimane un'esacerbazione libidinale singolarmente rovesciata del nichilismo passivo. Fundamentalmente, il più grave errore di Nietzsche risiede nella sua acritica accettazione del sotterfugio cristiano, il quale esige che «Dio» debba essere un sinonimo di «verità». In realtà, il Dio cristiano è sempre stato un sinonimo di «redenzione», vale a dire: «significato», «senso», «intellegibilità», ma mai verità. L'incapacità di distinguere fra la verità e il senso è caratteristica del pensiero religioso in generale. Motivo per cui la fenomenologica rimane costitutivamente teologica.

le risposte, se in breve il pensiero come ricerca deve morire con il sole»⁴. *Tutto è già morto. La catastrofe è già accaduta.* La morte del sole è catastrofica perché invalida la temporalità filosofica, la costitutiva relazione orizzontale del pensiero al futuro. Lungi dall'attenderci nel lontano futuro, dall'altro lato dell'orizzonte terrestre, la catastrofe solare deve essere colta come trauma aborigeno che traina la storia della vita terrestre e della filosofia terrestre come una deviazione elaborata e tortuosa dalla morte stellare. La storia terrestre accade fra le strofe simultanee di una morte che è ad un tempo precedente alla nascita del primo organismo unicellulare e successivo all'estinzione dell'ultimo animale multicellulare. Parafrasando un'osservazione che Freud fa in *Al di là del principio di piacere*, potremmo dire questo: «In ultima istanza, ciò che ha lasciato l'impronta decisiva sull'evoluzione [della filosofia] deve essere la storia [...] della terra in cui viviamo e del suo rapporto con il sole»⁵. Questa impronta, questa traccia impressa sul pensiero dalla sua relazione con il sole, è la traccia della catastrofe solare, che insieme precede e succede, dà inizio e pone termine alla possibilità di una morte filosofabile.

Perciò, parte del mio scopo qui è di effettuare una radicalizzazione filosofica della “pulsione di morte” freudiana, rimodellandola nei termini della “catastrofe solare” di Lyotard. Il risultato sarà un interessante, quanto filosoficamente familiare tropo nel quale la morte solare figura come la condizione di possibilità e di impossibilità della terra (piuttosto che semplicemente della coscienza o della metafisica), intesa come orizzonte definitivo della filosofia. Ma, immediatamente, ciò solleva un'altra domanda (la quarta e ultima che intendo affrontare qui): se la filosofia non può andare al di là del pensiero della catastrofe solare come condizione di (im-)possibilità per via della sua relazione con la terra e del suo legame con l'organismo umano, significa che tutto il pensiero è legato alla terra e vincolato agli interessi dell'organismo umano? Questa domanda fa emergere l'altro mio obiettivo, quello di suggerire che anche se la filosofia rimane costitutivamente legata-alla-terra [*earth-bound*] e specie-specifica, il pensiero può liberarsi dall'orizzonte della terra e dall'interesse dell'organismo umano. Può farlo adottando una postura non-filosofica – e qui intendo “non-filosofico” nel senso di Laruelle⁶ – attraverso la quale diventa possibile scoprire l'*identità-(di)-morte*⁷. Questa identità-(di)-morte dischiude una dimensione non-orizzontale per il pensiero: quella dell'universale. *Contra* Nietzsche, il pensiero può e deve abbandonare la terra, per meglio ottenere accesso all'universale. E il pensiero effettua l'universale quando diventa capace di

⁴ Lyotard, *Op. cit.*, p. 9.

⁵ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere 1917-1923, L'Io e l'Es e altri scritti*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 224.

⁶ Né «anti-filosofica», né «post-filosofica», la «non-filosofia» di Laruelle è un'inedita pratica teoretica che propone di usare la filosofia in un modo che è irriducibile alle strutture, ai metodi e agli obiettivi della filosofia. Lo scopo è di processare le tesi filosofiche in maniera tale da effettuarne la loro universalizzazione trascendentale. Per un esaustivo resoconto di cosa implichi questa metodologia non-filosofica, cfr. in particolare F. Laruelle, *Philosophie et Non-Philosophie*, Mardaga, Liège 1989, e Id., *Principes de la Non-Philosophie*, P.U.F, Paris 1996.

⁷ La messa tra parentesi della preposizione «della» è volta a effettuare una sospensione sia del senso oggettivo che del senso soggettivo del genitivo: questo è ciò che Laruelle chiama una «identità non-tetica» o un'identità senza unità.

pronunciare intellegibilmente ciò che è sempre stata l'assurdità filosofica *par excellence*: «Io sono morte».

Ma senza far altre storie, permettetemi di ricapitolare brevemente la struttura filosofica del saggio di Lyotard. È diviso in due metà e ha la forma di uno scambio tra due anonimi protagonisti filosofici, semplicemente intitolati LUI e LEI. Ritorrerò più avanti sul significato di questa distinzione di genere. Per ora basti dire che LUI, che può darsi o non può darsi che sia il portavoce di Lyotard, adotta l'atteggiamento di un certo materialismo filosofico, mentre LEI, che di nuovo può darsi o non può darsi che rappresenti il punto di vista di Lyotard, abbraccia una prospettiva chiaramente fenomenologica. Permettetemi di cominciare reiterando il caso che LUI espone nella prima metà del saggio.

LUI

LUI, il materialista, insiste sull'*inseparabilità* fra il pensiero e il suo sostrato materiale per meglio schierarsi a favore della necessità di *separare* il pensiero dal suo radicamento nella vita organica in generale, e nell'organismo umano in particolare. Perché? Perché 4,5 miliardi di anni da adesso il sole esploderà, distruggendo la terra e tutta la vita terrestre. E la morte del sole, sostiene LUI, pone alla filosofia una sfida *sui generis*, che si distingue da quella posta da qualsiasi altra morte. A differenza del modello della morte che, al meno da Hegel in poi, è stato il motore della speculazione filosofica, la morte del sole non costituisce un limite per il pensiero, un limite che il pensiero possa oltrepassare, recuperare, rilevare. Il pensiero è perfettamente capace di trascendere i limiti che esso stesso ha posto. Ma la morte del sole non è un limite *del* o *per* il pensiero. Non appartiene al pensiero e non può essere appropriato da esso. Oltretutto, e ciò è adamantino, NON perché esso funzioni come un vertice quasi-mistico di ineffabile trascendenza. Al contrario, è un fatto empirico perfettamente immanente, del tutto banale. Ciò che il pensiero non può eludere è l'ottuso fatto empirico che «dopo la morte del sole non ci sarà un pensiero per sapere che la propria morte abbia avuto luogo»⁸. O, come LUI sostiene:

Con la sparizione della terra, il pensiero si fermerà – lasciando quella sparizione assolutamente impensata. È l'orizzonte stesso che sarà abolito e, con la sparizione di esso, anche la trascendenza nell'immanenza [dei fenomenologi]. Se la morte, come un limite, è davvero ciò che si sfugge ed è differito e, di conseguenza, ciò di cui il pensiero deve occuparsi sin dal principio – questa morte non è ancora solamente la vita delle nostre menti. Ma la morte del sole è la morte della mente perché è la morte della morte come vita della mente⁹.

Ciò nondimeno, continua LUI, c'è un modo per rendere concepibile questa morte, di rovesciare questa morte della morte come vita del pensiero in una morte come ogni altra: separando il futuro del pensiero dal destino del corpo umano:

⁸ J.-F. Lyotard, *The Inhuman*, cit., p. 9.

⁹ Ivi, p. 10.

Il pensiero senza un corpo è il prerequisito per il pensiero della morte di tutti i corpi, solari o terrestri, e della morte dei pensieri che sono inseparabili da quei corpi. Ma “senza un corpo” in questo preciso senso: senza il complesso organismo vivente terrestre conosciuto come corpo umano. Non senza *hardware*, ovviamente¹⁰.

Oltretutto, afferma LUI, il processo di separazione del pensiero dal corpo umano, vale a dire il processo che fornisca al software umano un hardware che funzioni indipendentemente dalle condizioni della vita sulla terra, e che assicuri la sopravvivenza della complessità morfologica attraverso la sostituzione del suo sostrato materiale, è in corso da miliardi di anni: è semplicemente la storia della terra. Il sogno di quella che John Haugeland chiamava ‘Buona vecchia Intelligenza Artificiale’, vale a dire il tentativo di realizzare una precisa codificazione digitale della complessità cognitiva in un modo che non sopravvenga sui dettagli dell’hardware biologico, è solamente l’ultima manifestazione di un processo tecnologico generalizzato già in corso con l’ameba. Così, la storia della tecnologia si sovrappone alla storia della vita sulla terra compresa come unità originaria di *téchne* e *physis*. Non c’è alcun dominio “naturale” sussistente in contrapposizione al dominio dell’artificio tecnologico perché la materia – organica o inorganica – già possiede la sua propria propensione all’auto-organizzazione. “Tecnologia” è il nome per il processo che cerca di trovare i mezzi per garantire che il processo di complessificazione neghentropica in corso sulla terra in questi ultimi miliardi di anni non venga annichilito dall’imminente maremoto entropico dell’estinzione solare.

Ora, è chiaro che, anche da una prospettiva strettamente materialista, alcune di queste affermazioni sono filosoficamente sospette. L’idea che la storia terrestre sia la storia della complessificazione allude pericolosamente a qualche sorta di assurda escatologia evoluzionista. L’evoluzione non è guidata da un’intrinseca tendenza alla complessificazione. E l’assunto che tutta l’IA abbracci il funzionalismo (indipendenza dal sostrato) e avalli il paradigma computazionale tradisce l’ignoranza del connessionismo, che ha seriamente compromesso se non addirittura interamente minato la distinzione software/hardware. Ciò nonostante, non dissentirò da queste affermazioni qui, nella misura in cui sono per lo più irrilevanti per i miei interessi. Invece, passerò adesso alla seconda parte del saggio di Lyotard e illustrerò la replica fenomenologica con la quale l’alter-ego femminile di Lyotard, LEI, controbatte la precedente polemica materialista.

LEI

LEI sfida l’affermazione che sia in linea di principio possibile separare il pensiero dal corpo astraendo un insieme di algoritmi cognitivi digitalmente codificabile dal loro sostrato materiale. Pensiero e corpo, sostiene LEI, sono intrecciati in una

¹⁰ Ivi, p. 14.

relazione di co-dipendenza analogica, piuttosto che estrinsecamente congiunti in una relazione di dualità ileomorfa. L'uno è *analogo* all'altro in relazione al loro rispettivo ambiente percettivo o simbolico. E la relazione stessa è analogica piuttosto che digitale. O, come sostiene LEI: «Una reale 'analogia' richiede un pensiero o una macchina rappresentativa che sia *nei* suoi dati *proprio come* l'occhio è nel campo visivo o la scrittura è nel linguaggio»¹¹. Il pensiero è costitutivamente incarnato, esattamente come l'incarnazione è costitutivamente vissuta come pensiero.

Oltretutto, se l'incarnazione come condizione del pensiero implica l'inseparabilità del pensiero e del corpo, allora questa stessa inseparabilità è a sua volta ancorata ad una separazione primordiale inscritta nella corporeità come tale: la separazione del sesso. Perciò, conclude LEI:

Il pensiero è inseparabile dal corpo fenomenologico: sebbene il corpo sessuato [*gendered body*] sia separato dal pensiero e lo lanci. Si sarà tentati di vedere in questa differenza una sfida al pensiero che è comparabile alla catastrofe solare. Ma non è questo il caso, dato che questa differenza causa il pensiero – tenuta in riserva com'è nel segreto dei corpi e dei pensieri. Essa annichilisce solamente l'Uno.¹²

Sembrerebbe, allora, che per LEI la differenza sessuale indichi una fenditura dell'unità metafisica ancor più primordiale della *Unterschied* heideggeriana o della *différance* derridiana. Quel che LEI chiama «l'irrimediabile dissidio dei generi» diventa il definitivo *Ur-grund* della differenza ontologica e l'originaria sorgente del fenomenologico mondo-della-vita. Ma per LEI, sebbene la separazione sessuale sembri porre una sfida alla filosofia almeno altrettanto radicale di quella della morte solare, la differenza chiave sta nel fatto che mentre quest'ultima minaccia di annichilire il pensiero, la prima lo *genera*.

Ora, di nuovo, ci sono alcune ovvie obiezioni a questa linea argomentativa. L'insistenza fenomenologica sull'inseparabilità di pensiero e corpo assume, in modo dubbio, che la nostra soggettiva esperienza incarnata del pensiero fornisca il miglior paradigma per definire che cosa il pensiero sia. Contro questo stravagante olismo fenomenologico, la cui eccessiva enfasi sul ruolo dell'incarnazione nella coscienza semplicemente rispecchia il classico ed egualmente ingiustificato disdegno dell'IA per la cognizione incarnata, si vorrebbe insistere sul fatto che c'è una differenza tra ciò che il pensiero è e cosa si prova nel pensare come organismi dotati di certe specifiche modalità sensoriali e cognitive. Ma, come prima, non è questa la mia preoccupazione qui e non svilupperò ulteriormente queste obiezioni.

Invece, procederò ricapitolando le due opposte tesi filosofiche esposte da LUI e LEI alternativamente:

Per LUI, la morte solare come “disgiunzione irreparabilmente esclusiva tra morte e pensiero” è la morte della morte che è la vita del pensiero. Affinché il pensiero sopravviva a questa morte deve separarsi dal corpo umano.

Per LEI, comunque, è l'irrimediabile disgiunzione dell'incarnazione sessuata che fa nascere la morte che è la vita del pensiero. A meno che il pensiero sforzandosi di

¹¹ Ivi, p. 17.

¹² Ivi, p. 23.

preservare sé stesso separandosi dal corpo umano non riesca a conservare una traccia di questa separazione primordiale, non sarà pensiero affatto. In altre parole, sarà semplicemente lo spettro del pensiero, un pensiero morto, e il pensiero vivente – espressione con la quale LEI intende la soggettività fenomenologica – sarà di fatto estinto.

La singolare sfida del saggio di Lyotard sta nel modo in cui sembra presentarci questi due insiemi incompatibili di affermazioni, la tesi materialista e la tesi fenomenologica, senza tentare di riconciliarle o fornire indizi su quale delle due egli abbracci. Come dobbiamo rispondergli? In effetti, nell'introduzione di *The Inhuman* (intitolata '*About Human*') c'è un indizio riguardo a come Lyotard veda la relazione tra LUI e LEI. Come rivela la seguente osservazione tratta dall'introduzione, li Lyotard chiarisce come lui consideri necessario distinguere tra due specie di inumano:

L'inumanità del sistema che attualmente si sta consolidando sotto il nome (tra gli altri) di sviluppo, non deve essere confusa con quella, infinitamente segreta, di cui l'anima è ostaggio. Credere, come è successo a me [un riferimento alla fase "materialista libidinale" di Lyotard], che la prima possa prendere il posto della seconda, dandole espressione, è un errore.¹³

Così, per tutto il libro Lyotard si sforza di distinguere tra un "buon" inumano, un'impropria proprietà che definisce la singolarità dell'umano come un'anomalia o una cesura nell'ordine ontologico (qui l'influenza segreta è Lévinas), e un "cattivo" inumano, che cancella l'anomala specificità dell'umano e lo riduce ad un inerte materiale, una 'roba' ontologicamente neutrale (es. il Progetto Genoma Umano, ecc.). Perciò sembrerebbe che in '*Can Thought go on without a Body?*' Lyotard stia implicitamente opponendo l'inumana singolarità della sessuazione contro l'anti-umana genericità del neutro tecnoscientifico.

Non credo che questa opposizione regga. Comunque, piuttosto che tentare di risolverla o sintetizzarla o integrarla filosoficamente, intendo radicalizzare il modello lyotardiano della catastrofe solare attraverso la nozione freudiana di pulsione di morte così da renderlo capace di capovolgere tanto la nascita quanto la morte che sono la vita del pensiero. Allora, questa catastrofica esacerbazione della pulsione di morte può essere universalizzata, nella modalità della non-filosofia, nella forma di un soggetto-(di)-morte non-umano che neutralizzi la distinzione tra un buono e un cattivo inumano.

La Pulsione di morte

Rivolgiamoci allora a Freud. In *Al di là del principio di piacere*, la preoccupazione iniziale di Freud consiste nel tentare di spiegare la coazione a ripetere indicata dal fenomeno della nevrosi traumatica, nella quale il malato rivive compulsivamente

¹³ Ivi, p.2.

l'incidente traumatico nei suoi sogni. Se la funzione dei sogni è innanzitutto quella di soddisfare il desiderio, in accordo con il principio di piacere, che si sforza di massimizzare il piacere – dove il piacere è definito come una diminuzione dell'eccitazione – e di minimizzare il dispiacere – dove il dispiacere è definito come un incremento di eccitazione –, allora la nevrosi traumatica pone un problema alla psicoanalisi perché si oppone ad una spiegazione nei termini del principio di piacere: perché il paziente è compulsivamente portato a rivivere un'esperienza disastrosamente spiacevole? La risposta di Freud è che il paziente che soffre di nevrosi traumatica è portato a ripetere il momento del trauma così che la sua psiche possa raccogliere l'angoscia necessaria a raggiungere con successo una *cathexis* (*Besetzung*: investimento, occupazione), o *rilegatura* dell'eccesso di eccitazione concomitante con il traumatico sfondamento delle difese psichiche dell'organismo. Così, la coazione a ripetere consiste nel rivivere l'incidente traumatico in una condizione di ansiosa anticipazione che in qualche modo giunge ad attutire lo choc traumatico – diversamente dal terrore impotente che rende l'organismo inabile di fronte a questo violento e inaspettato trauma. Questa pulsione inconscia ad effettuare un'ansiosa ri-esperienza del trauma è il tentativo dell'organismo di arrestare l'eccessivo afflusso dell'eccitazioni causato da un'intensa ferita psichica.

Oltretutto, la coazione a ri-esperire il trauma proviene dal fatto che l'originaria esperienza traumatica era sempre e solo registrata nell'inconscio. Non era mai 'vissuta' coscientemente. In senso stretto, non c'è 'esperienza originaria' del trauma perché il trauma marca il punto di un'obliterazione della coscienza. Il trauma accade come una ferita inconscia che continua a risuonare nell'economia psichica come una confusione irrisolta; un eccesso non attenuato di eccitazione. È perché esso indica un afflusso dell'eccitazione di molto in eccesso rispetto alle capacità di legatura esercitate da quello che Freud chiama 'il sistema percezione-coscienza' che il trauma lascia dietro di sé questa impressione permanente nell'inconscio. Oltretutto, è questa traccia inconscia che richiede di essere rinegoziata e che dà luogo alla ripetizione compulsiva, piuttosto che l'esperienza traumatica stessa, perché in senso stretto il trauma non è mai stato esperito in quanto tale. Non è mai stato originariamente registrato nel sistema percezione-coscienza perché, per Freud, la coscienza sorge sempre *al posto di* una traccia mnestica¹⁴. È per questo che il trauma è costitutivamente inconscio: esiste solo come traccia. E questa traccia traumatica persiste come un'impressione permanente e indelebile nell'inconscio perché testimonia di qualcosa di ingestibile per l'apparato di filtraggio del sistema percezione-coscienza: un'emorragia della psiche.

Freud allora propone una straordinaria ipotesi speculativa correlando le origini di questo apparato di filtraggio alla genesi dell'individuazione organica. Una primitiva vescichetta organica (es. una piccola sacca, una cellula, una bolla o una struttura cava) diventa capace di filtrare il continuo e potenzialmente pericoloso torrente di stimoli esterni, sacrificando parte di sé stessa allo scopo di erigere uno scudo

¹⁴ Cfr. S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, cit., p. 211, e Id., *Nota sul «notes magico»*, in *Opere 1924-1929, Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, 1978, p. 66.

protettivo contro l'afflusso eccessivo di eccitazione, in tal modo effettuando una definitiva separazione tra l'interiorità organica e l'esteriorità inorganica:

[La vescichetta] si procura lo scudo nel modo seguente: lo strato più esterno cessa di avere la struttura propria della materia vivente, diventa in certa misura inorganico e da allora in poi funziona come un rivestimento speciale o una membrana resistente agli stimoli. Di conseguenza, le energie del mondo esterno possono passare dei successivi strati sottostanti, che sono rimasti vivi, con solo un frammento della loro originaria intensità [...]. Con la sua morte, lo strato più esterno ha salvato quelli più profondi da un destino simile – vale a dire, a meno che non lo raggiungano stimoli così forti da spezzare lo scudo protettivo. Per l'organismo vivente, la *protezione contro* gli stimoli è una funzione quasi più importante della *ricezione* degli stimoli. [...] Negli organismi altamente sviluppati gli strati corticali ricettivi della precedente vescichetta si sono da tempo ritirati nelle profondità interiori del corpo, sebbene porzioni di essi siano stati lasciati dietro sulla superficie immediatamente contigua lo scudo eretto contro gli stimoli.¹⁵

Due aspetti dell'ipotesi freudiana sono particolarmente degni di nota.

Primo, che la separazione tra l'interiorità organica e l'esteriorità inorganica è guadagnata a costo della morte primordiale di parte dell'organismo primitivo stesso: è questa morte che dà luogo allo scudo protettivo che filtra fuori gli afflussi potenzialmente letali dell'energia esterna. La vita organica individuata è vinta a costo di questa morte aborigena tramite la quale per la prima volta l'organismo diventa capace di separare sé stesso dall'esterno inorganico. In tal modo, questa morte che fa nascere l'individuazione organica, condiziona la possibilità della filogenesi organica così come della riproduzione sessuale. Perciò, non solo questa morte precede l'organismo, essa è la preconditione dell'abilità dell'organismo di riprodursi e morire. Se per Freud la pulsione di morte in quanto coazione a ripetere è l'originaria, primordiale forza motrice che riporta indietro la vita organica alla sua originaria condizione inorganica, è perché il motore della ripetizione – l'istanza ripetente – è questa traccia del trauma aborigeno dell'individuazione organica. La pulsione di morte, la pulsione a ritornare all'inorganico, è la ripetizione della morte che ha fatto nascere l'organismo – una morte che non può essere soddisfacentemente ripetuta, non solo perché l'organismo che sostiene la sua traccia non è mai stato lì per farne esperienza, ma perché quella traccia indica una morte esorbitante, una morte che l'organismo non potrà ripetere con successo nemmeno nel morire. Così, la traccia di una morte aborigena cova una pretesa impossibile per la vita organica: è la traccia di un trauma che pretende di essere integrato nell'economia psichica dell'organismo, ma che non può esserlo perché indica l'originaria scissione traumatica fra l'organico e l'inorganico. L'organismo non può vivere la morte che ha dato luogo alla differenza tra la vita e la morte. La pulsione di morte è la traccia di questa scissione: una scissione che non sarà mai *legata* con successo (trattenuta, investita) perché rimane un eccesso *illegabile* che rende la rilegatura possibile.

¹⁵ S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, cit., p. 213.

Oltretutto, dato che questa morte che fa nascere la filogenesi organica precede e condiziona la nascita che consente la riproduzione e la differenza organica tra la vita e la morte, *la morte è più antica del sesso*. In altre parole, è necessario insistere, contro Freud eventualmente, che la morte come scissione traumatica tra l'organico e l'inorganico precede e condiziona la sessuazione e la riproduzione sessuale. La ripetizione della morte mette in moto la riproduzione del sesso. E, come vedremo, questo mina la tesi fenomenologica secondo la quale la differenza propria dei corpi sessuati è in qualche modo più originaria dell'irreparabile disgiunzione tra il pensiero e la morte solare.

Il secondo aspetto notevole dell'ipotesi freudiana sta nel fatto che la corteccia cerebrale e il sistema nervoso centrale negli animali superiori, che sarebbero delle sofisticate versioni dello strato corticale recettivo della primitiva vescichetta, sono parti dell'apparato di filtraggio che è stato sacrificato all'inorganico. In altre parole, sono cose morte. Cervelli e sistemi nervosi sono cose morte internalizzate necessarie al funzionamento di una varietà particolarmente complessa di cose viventi. Non nel senso di essere, come sostiene Freud, 'disfatti', completamente permeabili all'afflusso di stimoli e perciò indifferenziati – perché negli animali superiori, lo strato recettivo stesso è già altamente differenziato. Piuttosto, 'morte' nel senso di essere semplificazioni organiche, sottrazioni della torrenziale complessità inorganica: anche le funzioni connettive altamente differenziate all'interno del sistema mnestico operano per sottrazione dall'eccessivo grado di differenziazione dei canali dell'organismo, adattivamente specificati in senso neuropsicologico. Il punto è che l'organico è solamente una semplificazione temporanea dell'inorganico.

Consequentemente, se il pensiero è secreto da cose morte – la corteccia cerebrale e il sistema nervoso – allora sembrerebbe possibile insistere sul fatto che il pensiero stesso sia costitutivamente morto e che, contrariamente alla tesi fenomenologica, il domandare filosofico, o ciò che Lyotard chiama pensiero come ricerca interminabile, non sia originariamente generato dalla differenza sessuale. Piuttosto – e questa è un'osservazione familiare e tuttavia vigorosa – il pensiero filosofico è un disturbo psichico apportato dalla traccia traumatica dell'inorganico, una manifestazione sintomatica della pulsione di morte. Perciò, se il pensiero non è costitutivamente animato dalla sua incarnazione sessuata, non ci sono buone ragioni per supporre che rischi di perdere qualcosa di essenziale sforzandosi di dissociarsi dal corpo. Da un punto di vista filosofico, la domanda è piuttosto se lo stimolante disturbo del pensiero sopravvive alla separazione dal corpo organico e alla riunione con l'inorganico, così che il pensiero come ricerca proceda inostacolato, che è ciò che LUI sostiene; oppure se il ritorno all'inorganico prodotto dalla separazione del pensiero dal corpo organico sarà la sua morte, cosicché, come LEI afferma, il pensiero sarà ridotto ad un mero spettro digitale della sua vita fenomenologica.

Ma si noti come entrambi, LUI e LEI, continuino a pensare nei termini della vita e della morte del pensiero relativo ad un corpo, organico in un caso, inorganico nell'altro. Così, entrambi presuppongono ancora che la catastrofe solare comporti semplicemente una riconfigurazione dell'orizzonte, piuttosto che un totale abbandono dell'orizzontalità. LUI crede che sia semplicemente una questione di come re-inscrivere la pulsione di morte in un corpo inorganico – come se il pensiero

potesse continuare la propria ricerca posponendo indefinitamente il suo incontro con la morte. Di conseguenza, LUI suggerisce, su basi quasi-deleuziane, che il pensiero possa abbracciare una nuova vita inorganica superando la morte organica, abbandonando l'orizzonte terrestre a favore di quello cosmico. Similmente, LEI insinua, su basi fenomenologiche questa volta, che il pensiero può continuare a vivere della differenza sessuale re-inscrivendola nel contesto dell'incarnazione inorganica (c'è tutto un ramo del discorso cyber-femminista che avalla entusiasticamente questa singolare possibilità). In definitiva, allora, sia LUI che LEI credono che il pensiero come ricerca possa sopravvivere orientando sé stesso verso un nuovo orizzonte, in tal modo perpetuando la vita o la morte che spinge il pensiero.

Tuttavia, dal mio punto di vista nessuna delle due possibilità è soddisfacente. E se, invece di cambiare orizzonti e prevenire la morte, il pensiero potesse annichilire ogni orizzonte effettuando la morte che lo spinge? È con questo obiettivo in mente che adesso proporrò di rimodellare la pulsione di morte nei termini della catastrofe solare di Lyotard.

ESSO: Il soggetto-(di)-morte

Intendo suggerire che la traumatica scissione che divide la vita organica dalla morte inorganica abbia il suo analogo trascendentale nella disgiunzione irreparabile tra il pensiero e la morte solare. Si tenga a mente che ciò che è ripetuto nella pulsione di morte è qualcosa che non è mai accaduto: un non-evento che non può essere registrato all'interno del sistema percezione-coscienza. Perciò, la vita organica semplicemente ricapitola la non-occorrenza dell'aborigena morte inorganica. Similmente, la filosofia terrestre come ricerca è alimentata dalla non-occorrenza della morte solare come impossibile possibilità. La morte solare è catastrofica perché il collasso dell'orizzonte terrestre rimane inimmaginabile per il pensiero incarnato – a meno che il pensiero non possa passare da un'incarnazione organica ad una inorganica (a base di silicio) –, ed è proprio perché è inimmaginabile che la catastrofe solare capovolge la relazione tra il pensiero e l'orizzonte terrestre. Così, per il pensiero incarnato terrestre la morte solare non è un evento ma un trauma, qualcosa che non ha avuto luogo entro l'orizzonte terrestre del pensiero ma persiste come una traccia inconscia disturbando la coscienza filosofica incarnata. Ricordiamo la precedente dichiarazione del LUI di Lyotard: «Tutto è già morto se questa infinita riserva dalla quale attingete adesso l'energia per differire le risposte, se in breve il pensiero come ricerca deve morire con il sole». Tutto è già morto, non solo perché la catastrofe solare invalida lo statuto orizzontale della terra come infinita, presumibilmente inesauribile, riserva di possibilità noetiche, ma anche perché il pensiero come ricerca è spinto dalla morte, e si sforza di diventare uguale a quella morte di cui supporta la traccia, disincarnandosi da sé. Certo, l'assoluta disincarnazione rimane filosoficamente inconcepibile. Sebbene il materialismo sia meno refrattario sull'argomento di quanto non lo sia la fenomenologia, tutto ciò che LUI può suggerire è un cambiamento di incarnazione, un passaggio da un sostrato a

base carbonica ad uno a base silicea. Questo è solamente posporre il giorno del giudizio, perché presto o tardi il pensiero dovrà fare i conti con il collasso dell'orizzonte definitivo: l'asintotica morte del cosmo approssimativamente un trilione di trilioni di trilioni (10^{1728}) di anni da adesso, quando la materia stessa cesserà di esistere – assieme alla possibilità di qualsiasi tipo di incarnazione.

Poiché il pensiero disincarnato è filosoficamente inimmaginabile, LUI, il materialista di Lyotard, limita l'ambito della catastrofe rovesciando il collasso dell'orizzonte terrestre in un'occasione per cambiare orizzonte. L'infinita riserva orizzontale che alimenta il domandare filosofico è semplicemente estesa da una scala terrestre a una cosmica. Il cosmo è adesso il locus dell'irreparabile disgiunzione fra morte e pensiero. Ma, se il pensiero è già morto, questa estensione di orizzonte è fondamentalmente vana: a quale scopo si perpetuerebbe la vita incarnata del pensiero se ciò che viene perpetuato è la costitutiva inabilità della filosofia a risolvere, vale a dire *legare*, la disgiunzione traumatica fra pensiero e morte? Dato che la morte del cosmo è esattamente un *Faktum* per la filosofia tanto quanto la morte del sole, ogni riserva orizzontale dalla quale il pensiero incarnato attinge per alimentare la sua ricerca è necessariamente finita. Perché allora il pensiero continua a investire su un conto le cui riserve in esaurimento sono circoscritte dai parametri temporanei dell'incarnazione? Perché continuare a prendere tempo? Un cambiamento di corpo è solamente un modo per posporre l'inevitabile incontro del pensiero con la morte che lo spinge. E un cambiamento d'orizzonte è solamente un mezzo per occludere la natura trascendentale del trauma che alimenta il pensiero.

È perché abbiamo a che fare con una catastrofe trascendentale che la domanda di Lyotard necessita di essere specificata. Dovrebbe essere: può il pensiero *filosofico* procedere senza un corpo? Io credo di no, e che possa solamente continuare ad oscillare – forse indefinitamente – tra due possibilità: l'affermazione che c'è un orizzonte di tutti gli orizzonti, se non la terra allora qualche altro candidato, e l'affermazione che possiamo continuare a cambiare orizzonti per sempre. Perciò, voglio concludere delineando molto brevemente i requisiti minimi per un pensiero senza orizzonte. In altre parole, mostrare che è possibile per il pensiero effettuare una rilegatura del trauma trascendentale in un modo che consumi, piuttosto che aggiri, la pulsione di morte. Come ho detto precedentemente, questo tipo di pensiero sarà non-filosofico nel senso di Laruelle.

L'alternativa non-filosofica alla filosofica sublimazione orizzontale della pulsione di morte consiste nell'effettuare una desublimazione radicalmente immanente della morte. Questa desublimazione ha tre momenti: unidentificazione, unilaterizzazione ed escarnazione.

Il pensiero compie una rilegatura della catastrofe trascendentale diventando morte – non per fusione o sintesi, ma costruendo un soggetto che effettui la disgiunzione esclusiva tra il pensiero e la morte come *unidentificazione* (identità senza sintesi) della morte e del pensiero. Questo soggetto-(di)-morte è l'identità immanente della morte della morte che è la vita del pensiero. Inoltre, questo soggetto-(di)-morte *unilateralizza* la differenza sessuale così come la differenza tra organico e inorganico. Perciò, il soggetto non-umano della pulsione di morte non è né LUI, né LEI, ma ESSO: il clone trascendentale. Il soggetto-(di)-morte clonato è stabilito attraverso una forma di

partenogenesi che produce ESSO come soggetto non-umano e universale dell'inconscio – il soggetto inconscio con il quale io sono identico in ultima istanza. Ed ESSO neutralizza la differenza tra il buono e cattivo inumano, vale a dire tra la singolarità della sessuazione in-umana e la genericità del neutro anti-umano. Per di più, la desublimazione significa che la morte è già in effetto: la mia soggettivazione come ESSO pone la morte in effetto in quanto pensiero. Perciò, dato che io sono ESSO, il soggetto come inconscio *organon* universale, allora sono il soggetto-(di)-morte. Il pensiero non è il lavoro del negativo ma l'*organon* della morte. Come *organon*, ESSO, il soggetto-(di)-morte, abita l'universo non-tetico dell'inconscio autistico: ESSO è sordo, ottuso e cieco. Questa è la *escarnazione* del pensiero.

(traduzione di Enrico Schirò)