

e l'encefalica poltiglia; la fiduciosa, la quieta Laika, fino all'ultimo sorta di monaco buddista, fino all'ultimo respiro, quando è morta, urlando di immedicabile dolore, nel vedere, per prima, l'incurvarsi della superficie piatta della Terra.

45. Miéville: «Piangiamo per King Kong e per la Creatura della Laguna nera. Facciamo il tifo per Lucifero e soffriamo per Grendel». E, in questo momento, per un orso (o un'orsa?), con un codice per nome, in solitaria fuga dietro al profumo insondabile del pieno desiderio.

46. Mattina, poi sera, poi mattina. Ancora sera, ancora mattina. Un'altra sera, un'altra mattina. Resisto giorno per giorno, notte dopo notte. Vivo, per quanto posso ma fino in fondo, la mia personale morte.

47. Magistralmente il Comitato Invisible: «Al limite della sua demenza, l'Uomo si è addirittura proclamato “forza geologica”, al punto da dare il nome della propria specie a un'intera fase della vita del pianeta: si è messo a parlare di “Antropocene”».

48. Mondo, Terra, Pianeta è questa la nuova trinità. Mondo che fu per dei, umani, animali, mondo ordinato, funzionante, sferico. Terra che è di umani e animali, lussureggiante, ferita, piatta. Pianeta che sarà di animali e piante, opaco, brulicante, rizomatico.

49. M49: sfolgorante costellazione, immagine dialettica, vertiginoso, cosmico contrattempo, revenante anacronismo intempestivo, oscurità latente, *lucus a non lucendo*, limitrofia nella lontananza, prima che ci fossimo, dopo che non ci saremo. Orsa maggiore.

*Questo testo è stato scritto nei primi giorni di agosto 2019. M49 è ancora in fuga. Non posso che augurarmi che starà ancora correndo in libertà quando leggerete queste righe. Fino a quando morirà «per vecchiaia, malattia, caso o accidente».*

Alberto Giovanni Biuso

## ***Meglio non essere mai nati***

### **Riflessioni sul libro di David Benatar**

Un dispositivo logico del tutto plausibile e argomentato sino alla pignoleria mostra con evidenza che «venire al mondo non costituisce affatto un bene, ma sempre e comunque un male»<sup>1</sup>. Se infatti di coloro che non esistono non dobbiamo necessariamente dire che il non esserci è un bene, è sicuro che per coloro che esistono l'esserci è un male. Il risultato è che è meglio non esserci.

Questo non vale soltanto per la vita dell'animale umano ma per la vita senziente nella sua universalità. Parlare con lucidità della vita consapevole, senziente e capace dunque di sentire e sapere il dolore, significa comprendere che ai 106 miliardi di umani sinora vissuti – dei quali circa il 6% è vivo oggi – e alle più di 200.000 persone che ogni giorno si aggiungono si può applicare un principio di asimmetria anch'esso del tutto evidente e logico. Mentre, infatti,

è doveroso evitare di mettere al mondo persone sofferenti, non c'è alcun dovere di dare vita a persone felici [...]. Noi pensiamo che non vi sia alcun dovere di mettere al mondo persone felici perché, mentre il loro piacere sarebbe un bene per loro, la sua assenza non sarebbe per loro un male (dato che nessuno ne sarebbe privato)<sup>2</sup>.

Un individuo non venuto al mondo non subisce alcun danno per il fatto di non esserci. Al contrario, esserci significa subire sofferenze che possono risultare gravi sino alla insostenibilità e una certa misura delle quali sono in ogni caso inevitabili. La asimmetria tra piacere e dolore è dunque il fondamento logico del rifiuto di mettere al mondo altri esseri viventi. Si tratta di una posizione filantropica, che evita il dolore nell'unico modo nel quale esso può essere evitato con certezza poiché essendo l'esistenza la condizione di ogni sofferenza il potenziale soggetto del dolore non esisterà

1 David Benatar, *Meglio non essere mai nati. Il dolore di venire al mondo*, trad. it. di A. Cristofori, Carbonio Editore, Milano 2018, p. 11.

2 *Ibidem*, p. 43.

e quindi non potrà soffrire.

A chi risponde che in tal modo si priva qualcuno anche di potenziali gioie, si risponde facilmente che le gioie sono talmente incerte, lievi e transeunti da non poter essere seriamente messe a confronto con le sofferenze che invece sono certe, profonde, pervasive e costanti. Non solo: «Tutte le vite umane contengono molto più dolore di quanto si ammetta normalmente»<sup>3</sup> proprio perché abbiamo bisogno di nascondere a noi stessi una realtà che ci stritolerebbe.

Né si può attribuire al generare figli intenti altruistici. Non si genera mai un figlio per amore del figlio ma per ragioni che hanno a che fare con l'interesse del genitore su una varietà di livelli: gratificazione personale; impulso a compiere un dovere sociale; fornire allo Stato nuovi lavoratori, contribuenti, soldati; perpetuare la specie. Non bisogna neppure trascurare la quantità di persone che vengono al mondo a causa di errori nelle pratiche contraccettive.

Anche al di là dei casi – numerosi – di vite molto dolorose, la sola e “normale” vita quotidiana è intrisa di grandi difficoltà e sofferenze. Coloro che procreano giocano «alla roulette russa con la pistola *completamente* carica – puntata, ovviamente, non alla propria testa, ma a quella dei loro futuri discendenti»<sup>4</sup>. Si dà il fatto – meritevole di una riflessione sui limiti dell'autopercezione umana – che

le brave persone fanno di tutto per risparmiare sofferenze ai propri figli, ma pochi di loro sembrano rendersi conto che l'unico modo sicuro per evitare ogni sofferenza ai loro bambini è non metterli al mondo<sup>5</sup>.

Una simile consapevolezza non implica affatto la rinuncia alla vita, tantomeno il suicidio. Al contrario, una volta subito «l'inconveniente di essere nati»<sup>6</sup>, è un dovere cercare di diminuire quanto più possibile le sofferenze e moltiplicare invece le gioie nostre e di coloro che subiscono la nostra stessa sfortuna. Si può essere convinti che esserci sia un male senza dedurne che continuare a esistere sia peggior male che morire. Anche perché

che il suicidio faccia soffrire chi resta è parte della tragedia del venire al mondo. Ci troviamo in una specie di trappola. Siamo già nati. Porre fine alla

3 *Ibidem*, p. 71.

4 *Ibidem*, p. 105.

5 *Ibidem*, p. 16.

6 Emil M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, trad. it. di L. Zilli, Adelphi, Milano 1991.

nostra esistenza provoca un immenso dolore a coloro che amiamo e di cui ci curiamo. I potenziali creatori farebbero bene a considerare questa trappola che fanno scattare nel momento in cui producono dei discendenti<sup>7</sup>.

È fondamentale a questo proposito, ma più in generale per comprendere il significato di tesi come quelle di David Benatar, distinguere tra una vita *degn*a di cominciare e una vita *degn*a di continuare. Se le vite che già ci sono appaiono a se stesse e ad altri degne di continuare, questo non implica affatto che esse siano degne di cominciare. Tanto più questo vale per delle vite ancora non esistenti.

La morte è un universale, la morte dolorosa è anch'essa la norma, la morte violenta – guerre, omicidi, incidenti – è assai diffusa:

Secondo il *World Report on Violence and Health* ci sono stati 1,6 milioni di morti dovuti a conflitti nel sedicesimo secolo, 6,1 milioni nel diciassettesimo, 7 milioni nel diciottesimo, 19,4 milioni nel diciannovesimo e 109,7 nel ventesimo, il più sanguinario di tutti i secoli. L'Organizzazione Mondiale della Sanità stima che le ferite di guerra abbiano provocato 310.000 morti nel 2000, un anno che nella nostra memoria non si distingue per essere stato particolarmente sanguinoso<sup>8</sup>.

Non basta: l'umano è da solo una ragione di dolore continuo – di vero e proprio orrore – per le altre specie viventi, «compresi i miliardi che vengono messi al mondo ogni anno solo per essere maltrattati e uccisi per il consumo umano o per altri usi»<sup>9</sup>. Come è facile constatare e sapere – se lo si vuole sapere –,

ogni anno, gli esseri umani infliggono sofferenze a miliardi di animali che vengono allevati e uccisi per fornire cibo e altri prodotti utili per la ricerca scientifica. Poi ci sono le sofferenze inflitte agli animali il cui habitat viene distrutto dagli uomini usurpatori, quelle provocate dall'inquinamento e da altri danni all'ambiente, e quelle gratuite, dovute alla pura cattiveria. Benché vi siano molte specie non umane – soprattutto carnivore – che provocano molte sofferenze, gli esseri umani hanno la disgraziata peculiarità di essere la specie più distruttiva e dannosa sulla terra. La quantità di sofferenza nel

7 D. Benatar, *Meglio non essere mai nati*, cit., p. 237.

8 *Ibidem*, p. 104.

9 *Ibidem*, p. 102.

mondo potrebbe ridursi radicalmente se non ci fossero più esseri umani<sup>10</sup>.

A chi ritenga in partenza inaccettabili e assurde tesi come queste non è possibile portare nessuna prova, ragionamento, dubbio, poiché contro di esse vige un vero e proprio dogmatismo biologico dato dalla tendenza di ogni specie vivente a perpetuarsi. Ma questo non significa che simili tesi non espongano il semplice fatto – altrettanto evidente a chi rifletta *sine ira et studio* – che

ognuno di noi ha subito un oltraggio nel momento in cui è stato messo al mondo. E non si tratta di un oltraggio da poco poiché anche la qualità delle vite migliori è pessima – e notevolmente peggiore di quanto riconosca la maggior parte delle persone. Benché ovviamente sia troppo tardi per prevenire la nostra esistenza, non è troppo tardi per prevenire l'esistenza di potenziali persone future<sup>11</sup>.

Benatar dà prova di una straordinaria freddezza nell'affrontare un tema tanto ostico quanto delicato. La sua riflessione risulta alla fine ottimistica perché non sappiamo quando ma sappiamo con certezza che questa sofferenza finirà:

Nonostante le cose al momento non sono come dovrebbero – ci *sono* delle persone laddove non dovrebbero essercene – un giorno le cose saranno come devono – non ci sarà più nessuno. In altri termini, anche se le cose adesso vanno male, miglioreranno<sup>12</sup>.

In questo libro non ho trovato alcun ragionamento infondato o superfluo. Si tratta di una qualità filosofica davvero rara.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 241-242.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 212.

Claudio Kulesko

## Note dalla dimensione spettrale

### Anatomia dell'estinzione I

L'estinzionismo – promosso, in epoca moderna, da Schopenhauer e dai suoi allievi e, più recentemente, da autori quali David Benatar e Thomas Ligotti – è costretto a scontrarsi fin da subito con una potente obiezione, ad oggi dominante tra i critici del movimento: se non nascere, ossia non esistere, rappresenta il requisito fondamentale per l'eliminazione di ogni male e di ogni sofferenza umana e non umana, chi godrà, a conti fatti, i piaceri di questa condizione? In altre parole, qual è il soggetto di questa felicità negativa? Si tratta di uno dei primi problemi che Benatar affronta nel suo *Meglio non essere mai nati*, notando, a questo proposito, che:

C'è qualcosa di strano addirittura nel parlare di “non esistenti”, perché si tratta senza dubbio di un termine senza referente. È chiaro che non esistono persone non esistenti. È però un termine utile, a cui possiamo attribuire un certo significato. Con esso intendiamo le *persone potenziali* che non sono mai diventate reali<sup>1</sup>.

Ne consegue che, per Benatar, questo paradosso logico è solo apparente: l'errore non starebbe nel considerare le «persone potenziali» come un valido referente semantico ai fini dell'argomentazione, ma nel considerare queste stesse persone potenziali come “persone reali”, ossia come soggetti che potrebbero essere in qualche modo privati delle gioie della vita. L'“asimmetria” elaborata da Benatar chiarisce questo punto, mostrando come chi non viene al mondo non possa essere sostanzialmente privato di tutta una serie di “beni possibili”, in quanto beni potenziali di una persona potenziale. Al contrario, permanendo nella non esistenza, alla persona potenziale sarà risparmiato un certo quantitativo di male *reale* – o sarebbe più corretto dire, considerando il grado di incertezza che caratterizza ogni

<sup>1</sup> David Benatar, *Meglio non essere mai nati*, trad. it. di A. Cristofori, Carbonio, Milano 2018, p. 14 (enfasi aggiunta).

vita, ogni “male possibile”. È solo nel momento in cui la persona potenziale diviene reale che essa comincia a patire i mali dell’esistenza, mentre, d’altro canto, essa non è privata di alcunché finché “esiste” unicamente a livello speculativo, come referente vuoto.

In *The Conspiracy against the Human Race* anche Ligotti evidenzia, a suo modo, l’importanza del concetto di “non esistenza” per il programma estinzionista, localizzandolo – anziché in uno spazio logico, come nel caso delle persone potenziali di Benatar – in uno stato di cose futuro, successivo all’estinzione di ogni forma di vita. Scrive Ligotti: «Per i pessimisti, la vita è qualcosa che non dovrebbe esserci; ciò significa che quel che essi reputano *dovrebbe esserci* è l’*assenza* di vita, il nulla, il non-essere, la vacuità dell’*increateo*»<sup>2</sup>. Più avanti, Ligotti sembra voler ribadire le conclusioni di Benatar, asserendo che «in assenza di nascita, non vi è *nessuno* che possa essere deprivato della felicità»<sup>3</sup>.

Da un punto di vista ontologico, l’estinzionismo ripropone un problema classico, quello dell’esistenza e, in particolar modo, quello dell’esistenza degli oggetti astratti (il cerchio o lo Stato del Maine), possibili (un pianeta identico alla Terra o la laurea del mio amico) o impossibili (il cerchio-quadrato o il ferro di legno). Lo fa, tuttavia, da uno specifico punto di vista, quello dell’assenza – e del valore cognitivo ed esistenziale di tale assenza.

## Il peso dell’assenza I

È stupefacente constatare come l’assenza – la mera mancanza, la non-presenza o l’inesistenza – di qualcuno o di qualcosa sia in grado di esercitare un influsso causale sul mondo. Quando avvertiamo la mancanza di chi amiamo; quando le persone care vengono a mancare; quando ci disperiamo nell’attesa o, al contrario, quando ci crogioliamo in essa; quando facciamo progetti; quando desideriamo qualcosa, o quando temiamo che questo qualcosa ci venga sottratto; quando pensiamo a luoghi e a tempi remoti, o quando rabbriviamo per ciò che potrebbe nascondersi nel buio (o al di là di esso). In ciascuno di questi casi, l’assenza opera come una sorta di “spaventosa azione a distanza” – senza che vi sia ancora alcun modo di

specificare il grado o l’entità di tale distanza.

Da un punto di vista ontologico, l’assenza sembrerebbe avere dei punti di contatto con il concetto decostruzionista di “traccia”, ossia con quella catena di segni, significati, sensi e corpi che ogni cosa trascina più o meno invisibilmente con sé<sup>4</sup>. In questo senso, la parola “caldo” si scomporrebbe, come la luce in un prisma, nella sua triplice funzione di segno, significante e significato, nella sua componente fonologica e sonica, nella sua negazione (il freddo), nello sciame dei suoi vari sensi e delle sue applicazioni pragmatiche, tra le quali quelle che alludono a un corpo caldo o a un impersonale “fa caldo” – o, ancora, a un caldo essenziale o eidetico: il caldo in sé e per sé. Questi rimandi a dei “doppi” negativi o eidetici, a delle atmosfere non meglio definite, a un certo tipo di entità diffuse e scarsamente individuate, rivelano un’affinità tra assenza e traccia – benché quest’ultima faccia per lo più riferimento a una fitta rete di elementi nascosti, non-presenti o non disvelati.

Vediamo come, ai margini dell’essere, nei sobborghi più periferici del nostro piano di esistenza, vi siano delle “cose” che non sono esattamente cose, quanto piuttosto “ecccità” (dal latino *haecceitas*, “questa cosa”) impalpabili: astratte e tuttavia concrete, diafane e al tempo stesso vivide, riconoscibili e tuttavia non circoscrivibili. Questa serie di indizi, di tracce che si susseguono, inoltrandosi nell’oscurità, ci conducono in un luogo infestato da fantasmi. Dopotutto, esperire la presenza di un fantasma significa proprio vedere qualcosa, udire un sussurro o stralci di parole, protendersi per toccare con mano e incontrare il vuoto di una raggelante assenza. Il fantasma consiste di questa paradossale presenza di un’assenza: la forma incorporea di una presenza, un doppio spettrale di ciò che è scomparso (del non-presente o del non-più-presente). Con la sua apparizione, il fantasma sovverte l’ordine temporale, ri-presentando un passato ormai irrecuperabilmente perduto. È per questo motivo che tra il cadavere del defunto e il suo fantasma vige un rapporto differenziale, una fondamentale non-identità tra lo spettro e un’origine-originale, che si configura sempre come assente-presente (il defunto, che è al tempo stesso morto e sepolto e presente ai miei sensi). L’ontologia spettrale, o “spettrologia” (*hantologie*)<sup>5</sup>, non fa che ribadire lo statuto paradossale dell’assenza, il suo enigmatico influsso transdimensionale.

2 Thomas Ligotti, *The Conspiracy against the Human Race: A Contrivance of Horror*, Hippocampus Press, New York 2011, p. 47 (seconda enfasi aggiunta).

3 *Ibidem*, p. 63 (enfasi aggiunta).

4 Cfr. Jacques Derrida, *Della grammatologia*, trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. Claudia Loaldi, Jaca Book, Milano 2012.

5 Cfr. *Id.*, *Gli spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, trad. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 1994; e Mark Fisher, *Spettri della mia vita. Scritti su depressione, hauntologia e futuri perduti*, trad. it. di V. Perna, Minimum Fax, Roma 2019.

## Anatomia dell'estinzione II

Anche se, come abbiamo visto, *nessuno* è così fortunato da non essere nato, *tutti* sono abbastanza sfortunati da essere nati [...] Se ammettiamo, cosa molto plausibile, che l'origine genetica di una persona sia la condizione necessaria (ma non sufficiente) per essere venuta al mondo, quella persona non avrebbe potuto essere formata se non dai gameti particolari che hanno prodotto lo zigote da cui si è sviluppata. Questo comporta, a sua volta, che una persona non possa aver avuto genitori genetici diversi da quelli che ha. Ne consegue che le possibilità che aveva quella persona di venire al mondo erano estremamente remote [...]. Riconoscere quanto era improbabile che una persona venisse al mondo, e riconoscere insieme che venire al mondo è un grande male, porta alla conclusione che il fatto di essere venuti al mondo è *davvero* una *sfortuna* [...]. Il cento per cento dei valutatori è sfortunato, e lo zero per cento è fortunato<sup>6</sup>.

Presupponendo che sia possibile distinguere, con ragionevole certezza, gli oggetti esistenti da quelli non esistenti, si corre il rischio di ipostatizzare l'esistenza in quanto proprietà degli oggetti *effettivamente* esistenti. Salvo poi accorgersi di non essere in grado di render conto della differenza concreta tra un cappello e un cappello "effettivamente esistente". Sembrerebbe quasi che l'esistenza materiale richieda uno "sforzo" in più, rispetto a quella astratta – o, forse, una maggiore sostanzialità (qualunque cosa significhi tale espressione). È oggettivamente impossibile stabilire con assoluta certezza l'esistenza o l'inesistenza di un certo oggetto, indipendentemente dal fatto che ci si basi su descrizioni dell'oggetto, su ricerche empiriche o su analisi della sua compatibilità con le leggi di natura. D'altra parte, è infinitamente più semplice produrre una serie di "allusioni" riguardanti l'esistenza di un oggetto, che una serie di prove deduttive concernenti la sua non esistenza<sup>7</sup>. La non esistenza sembrerebbe occupare una posizione privilegiata nell'esperienza umana. Per questo motivo, sarebbe più conveniente limitarsi a riconoscere come un gran numero di oggetti non esistenti abbiano impatto sulle nostre vite, piuttosto che tentare di

definire un criterio di esistenza ottimale<sup>8</sup>. L'esistenza sembrerebbe essere una condizione particolarmente *fuzzy* ("sfumata"), priva di caratteristiche evidenti o immediatamente riconoscibili – apparendo più che altro distribuita attraverso differenze di grado e intensità, tra un "più" e un "meno" di esistenza.

La persona potenziale esiste o, meglio, sussiste nel "lato oscuro" dell'esistenza, laddove questa si fa più evanescente e intangibile. Benatar osserva che «confrontare l'esistenza di una persona con la sua non esistenza non significa confrontare due possibili condizioni di quella persona [quanto] piuttosto confrontare la sua esistenza con uno stato di cose *alternativo*, in cui quella persona non esiste»<sup>9</sup>. Nell'antinatalismo, tali "stati di cose alternativi" vengono impiegati per compiere delle valutazioni di tipo economico, fondate sulla preferibilità di due diversi mondi possibili<sup>10</sup>: quello speculativo, in cui non si è mai nati, e quello terminale (il *desideratum*), in cui la specie umana si è estinta. Ciò che è ancora più curioso, è che il mezzo scelto dagli estinzionisti per conseguire il proprio obiettivo consista di una lunga serie di omissioni, la cosiddetta "denatalità progressiva". Affinché *nessuno* sia felice, sarà pur necessario *non fare qualcosa*.

## Il peso dell'assenza II

Essendo caratterizzata dall'ambigua presenza di un'assenza, la dimensione spettrale è popolata da tutta una serie di oggetti evanescenti ed entità ontologicamente ambigue. I mondi possibili proliferano a dismisura, saturando ed eccedendo l'orizzonte del possibile. Per ogni istante di tempo che compone una passeggiata – lungo una serie di istanti indefinitamente divisibili – ciascun istante in cui una possibilità, che mi coinvolga più o meno direttamente (dall'avvistare un uccello in volo, all'incontrare un amico per strada, sino all'essere rovinosamente investito da un'automobile), non si attualizza, un mondo possibile rimane in una condizione di pura possibilità, andando a sommarsi all'insieme astratto di tutti quegli stati di

6 D. Benatar, *Meglio non essere mai nati*, cit., p. 17 (seconda enfasi aggiunta).

7 Per quanto riguarda l'impossibilità di stabilire *a priori* l'esistenza o l'inesistenza di qualcosa, rimando a Willard Van Orman Quine, *Su ciò che vi è*, trad. it. di E. Mistretta, in Achille Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari 2018, pp. 24-42; e a Peter van Inwagen, «Russell's China Teapot», in Dariusz Lukasiewicz and Roger Pouivet (a cura di), *The Right to Believe: Perspectives in Religious Epistemology*, Ontos Verlag, Heusenstamm 2012, pp. 11-26.

8 Oltrepasando, per certi versi, persino l'ontologia "ultra-liberale" di Meinong. A questo proposito si veda Alexius Meinong, *Teoria dell'oggetto*, ed. it. a cura di E. Coccia, Quodlibet, Macerata 2003. Essendo questo libro fuori edizione e di difficile reperibilità, mi permetto di rimandare alla pagina "Alexius Meinong" dell'ottima *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, all'indirizzo: <https://plato.stanford.edu/entries/meinong/>.

9 D. Benatar, *Meglio non essere mai nati*, cit., p. 32 (enfasi aggiunta).

10 Il più celebre propugnatore della teoria modale dei "mondi possibili" è David Lewis. Cfr. David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, John Wiley and Sons, Hoboken 2001.

cose accomunati dalla propria assenza. L'esistenza di questi stati di cose alternativi nello spazio logico fa sì che essi, pur non essendo attuali *per noi*, siano nondimeno reali – essendo eventualmente in grado di esercitare potere causale. La cosiddetta “causazione per omissione” è un esempio paradigmatico di stratificazione di mondi possibili: dimenticando quotidianamente di innaffiare la piantina che ho sul davanzale ne ho indirettamente causato la morte, omettendo regolarmente un atto che avrebbe potuto evitarne il decesso. Questo tipo di cause agisce a livello trascendentale, in qualità di non-occorrenze, o di “ni/entità”, paradossalmente capaci di influenzare il mondo<sup>11</sup>. Se ci si soffermasse su questi bizzarri non-eventi, ci si accorgerebbe ben presto di come essi rappresentino la quasi totalità delle forze causali – per ogni istante in cui la mia morte viene omessa e posticipata, ad esempio, la mia vita può continuare. Estendendo la causazione per omissione al di là dei singoli casi, si intravede la terrificante ombra di un mondo sospeso sul baratro, in balia di un tempo al di là del tempo – una forza causale posta fuori dalle catene causali. Quante strade conducono all'annientamento totale del nostro pianeta, del nostro sistema solare o dell'intero universo? Quanti mondi possibili comportano la radicale assenza del nostro mondo, o di qualsiasi altro mondo? Quali forze “omettono” di spazzar via ogni cosa, consentendo al mondo di perseverare nell'esistenza?

Come nel più classico dei resoconti lovecraftiani, l'indagine ci ha condotti alle soglie di un pensiero folle, dai contorni vaghi e indistinti – quasi l'antitesi di ciò che il pensiero è tradizionalmente considerato, ossia una rappresentazione mentale autocosciente, dotata di una struttura logico-proposizionale, di un oggetto o di una serie di rapporti logici, corrispondenti ad altrettanti punti situati nello spaziotempo o da esso estrapolati: da “il gatto” a “il gatto è sul tappeto”, dall'avverbio spaziale “su” a un ipotetico gatto dotato di ali, in volo stazionario al di sopra del tappeto. E tuttavia, questo incremento esponenziale di follia è simmetricamente correlato a un incremento di lucidità. Scavalcando i propri confini soggettivi, il pensiero giunge a un secondo grado di autocoscienza, a una sorta di meta-coscienza che ne rivela i limiti oggettivi. Essendo capace di pensare la propria assenza, il pensiero scorge, con la coda dell'occhio, il fantasma di un mondo privo di ogni osservatore e di ogni prospettiva. Uno “sguardo da nessun luogo”, proveniente da uno spazio astratto, caratterizzato dalla

11 Sul problematico concetto di “causazione per omissione”, cfr. Sarah McGrath, «Causation by Omission: A Dilemma», in «Philosophical Studies», n. 123, 2005: pp. 125-148 ; e David H. Mellor, *Real Time*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

scomparsa di ogni osservatore e, dunque, di ogni correlato sensoriale e interpretativo. Soddisfacendo appieno un duplice requisito epistemico (la totale indipendenza da ogni correlato soggettivo e la libertà da qualsiasi attribuzione di senso), l'assenza si presenta come la condizione terminale di ogni prospettiva realista, come il culmine di un progressivo adattamento del pensiero alla realtà. Questa tensione al raggiungimento dell'assenza, alla sua minuziosa approssimazione e al suo costante raffinamento, è lo spirito che anima la volontà di sapere, meravigliosamente incarnata dalle “teorie del tutto” e dalla metafisica. Se si desidera una visione oggettiva del mondo, “nessuno” è l'osservatore ideale – proprio perché “niente” è il perfetto oggetto di osservazione.

L'aspetto più inquietante della faccenda è che “niente e nessuno” non rappresentano unicamente due ruoli epistemici (o, sarebbe il caso di dire, anti-epistemici), ma anche una tendenza speculare ad assumere su di sé questi stessi ruoli. Oltre a operare come causa efficiente, producendo una serie di effetti concreti sul mondo, l'assenza avrebbe anche valore di causa finale, guidando verso di sé la ragione. Questo *travaso* del mondo-in-sé al mondo per-noi consisterebbe, di conseguenza, in un *trapasso* del mondo-per-noi (il mondo dell'opinione) nel mondo-senza-di-noi (il mondo privo di opinioni)<sup>12</sup> – secondo una logica sottrattiva che non può evitare di essere anche pratica, o applicata<sup>13</sup>. Tale è il ruolo giocato dall'estinzione, che sia intesa in quanto oltrepassamento dell'umano nel non-umano, o nel non-più-umano, o come sparizione dell'umano dalla ruota del tempo.

Questa ideale precedenza gnoseologica di ciò che *non* è pensiero sul pensiero, mostra come il pensiero sia sempre qualcosa di *esterno*: un dentro-fuori, un fuori che rivolta il soggetto come un guanto, imponendo al dentro di adeguarsi – fino al raggiungimento di un impossibile *isomorfismo* con l'esterno. Il fuori troneggia sul dentro, per via della sua incolmabile eccedenza. In questo senso, la verità del nichilismo – la “verità dell'estinzione” – non sarebbe da ricercare unicamente nella facoltà della ragione umana di adeguarsi alla realtà, ma nella totale alterità di ciò che è fuori-dal-mondo pur essendo perturbantemente vicino. È proprio in questa transdimensionalità aliena che si dà l'essenza della metafisica, la scienza

12 Cfr. Eugene Thacker, *Tra le ceneri di questo pianeta. La filosofia dell'orrore, l'orrore della filosofia*, trad. it. di C. Kulesko, Nero, Roma 2019.

13 L'idea di una “sottrazione” (in primo luogo speculativa e, in secondo, pratica) della coscienza dal quadro della realtà è al centro dell'opera di Thomas Metzinger. Cfr. Thomas Metzinger, *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*, trad. it. M. Baccharini, Raffaello Cortina, Milano 2010; e *Id.*, *Coscienza e fenomenologia del sé*, ed. it. a cura di Ugo Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2015.

dei fantasmi per eccellenza.

Per comprendere l'assenza bisogna dunque porre un trascendentale del trascendentale – producendo non una regressione all'infinito, ma una regressione *nell'*infinito, in grado di mostrare l'irriducibile autonomia del reale rispetto a ogni correlato<sup>14</sup>. Questa fuga verso l'infinito dovrebbe indurci a interpretare alla lettera la guerra che Nietzsche mosse agli alfieri della morale, nonché la sua avversione nei confronti di ogni ingiunzione ultraterrena. La “morte di Dio”, infatti, assume senso compiuto solo alla luce del suo sdoppiamento spettrale, dall'apparizione postuma di un Dio defunto, che biascica imperscrutabili comandi da un'altra dimensione. Non un *deus absconditus*, ma un fantasma, un'entità emersa dall'abisso della non esistenza, da una primordiale non-originarietà. (E sarebbe proprio questo il principale errore di Nietzsche: aver affermato che non vi è nulla al di là del fenomeno, laddove è chiaro che, dietro ciò che appare, “c'è” e, al tempo stesso, “non c'è” qualcosa). È per questo che l'attesa escatologica di un Dio a venire si scontra costantemente con la sua fondamentale assenza-presenza. Ancora una volta, il vero interrogativo non riguarda l'esistenza di Dio, o la sua inesistenza, ma le modalità di questa illogica esistenza e gli effetti che essa ha sul mondo. E benché rispondere alla prima domanda sia sostanzialmente impossibile, non vi è nulla che ci impedisca di rispondere alla seconda, spostando il discorso dal piano epistemologico a quello morale. Laddove l'etica tenta di delineare e prescrivere tutta una serie di comportamenti accuratamente circostanziati, la morale sembra quasi obbedire a un qualche protocollo a essa preesistente, presentandosi come una sorta di decreto divino, apodittico e deontologico<sup>15</sup>. Se l'etica tenta una timida mediazione con il reale, la morale procede direttamente a una sua violenta correzione, basata su coordinate di origine ignota<sup>16</sup>. La tirannica capricciosità della morale, perciò, non si configura

14 Come nel caso della catastrofe ecologica. Siamo davvero in grado, non tanto di affrontare, ma persino di pensare e misurare il grado di devastazione che ci attende? Bridle, ne *La nuova era oscura*, ipotizza che, a causa dell'aumento esponenziale di anidride carbonica nell'atmosfera, saremo a breve troppo “stupidi” per intervenire in modo efficace (James Bridle, *La nuova era oscura*, trad. it. di F. Viola, Nero, Roma 2019). Morton, da parte sua, annovera il buco dell'ozono e il riscaldamento globale tra i suoi “iperoggetti”, evidenziando come la natura complessa e non-locale di tali oggetti renda estremamente difficoltoso intervenire su di loro (Timothy Morton, *Iperoggetti*, trad. it. di V. Santarcangelo, Nero, Roma 2018; e *Id.*, *Dark Ecology*, Columbia University Press, New York 2016).

15 Un aspetto fondamentale delle indagini di Socrate prima e di Platone poi sulla natura trascendente del Bene.

16 Risulta qui particolarmente calzante il detto kantiano secondo il quale «l'educazione infantile e l'educazione politica [avrebbero] entrambe a che fare con un “legno storto”». Si veda Immanuel Kant, *Lezioni di etica*, trad. it. di A. Guerra, Laterza, Bari-Roma 1998, p. 284.

come l'inverso dell'etica ma come una sua intensificazione – e, in secondo luogo, come un disvelamento della sua struttura profonda, rispondente alla domanda “perché il bene?”. Come sospettava Kant, nella sua analisi antropologica dell'Apocalisse<sup>17</sup>, la morale partecipa della medesima attività di adeguamento spettrale che pervade la volontà di sapere.

### Anatomia dell'estinzione III

È proprio questa la brillante intuizione di Benatar e, più in generale, del programma estinzionista: far collidere l'attualizzazione della morale con un'assenza radicale. Scrive Benatar:

Benché vi siano molte specie non umane – soprattutto carnivore – che provocano molte sofferenze, gli esseri umani hanno la disgraziata peculiarità di essere la specie più distruttiva e dannosa sulla terra. La quantità di sofferenza nel mondo potrebbe ridursi radicalmente se non ci fossero più esseri umani<sup>18</sup>.

Non solo “nessuno” è il perfetto osservatore, ma “nessuno” è anche il perfetto agente morale – in virtù del suo totale disinteresse o, meglio, della sua impeccabile assenza di fini. Ricolmando il divario tra la perfezione dell'assenza e l'imperfezione della presenza, l'umano giunge a coincidere con Dio, sia dal punto di vista morale sia da quello epistemico e ontologico. Dio e creato convergono unicamente nella non esistenza, ponendo il pensiero dinanzi a un'ineffabile antinomia.

Il concetto di estinzione volontaria è il più sublime e seducente, il più razionale e, al contempo, il più terrificante e insensato – un errore, da qualunque parte lo si guardi.

17 Cfr. *Id.*, *La fine di tutte le cose*, trad. it. di E. Tetamo, Bollati Boringhieri, Torino 2006. In questo interessantissimo scritto Kant esamina diverse prospettive sulla fine del mondo, passando al vaglio le conseguenze metafisiche e morali. Nello specifico della morale cristiana, il concetto di Apocalisse avrebbe, per Kant, un duplice valore deontologico. Per prepararsi alla fine del mondo e presentarsi innanzi al tribunale divino, i cristiani avrebbero due possibilità: da una parte, la Chiesa potrebbe risolversi a imporre tirannicamente un comportamento universalmente morale; dall'altra, essa potrebbe mettere in atto un'opera di persuasione e rieducazione dei fedeli, conducendoli a una “maturità morale”. In entrambi i casi si tratterebbe di una graduale approssimazione a un'Apocalisse del Bene.

18 D. Benatar, *Meglio non essere mai nati*, cit., p. 242.

### Il peso dell'assenza III

La dimensione spettrale ha tutte le caratteristiche di un piano *sur*-divino, posto non solo al di là del dualismo soggetto-oggetto, ma anche di quello creatore-creato – presentandosi come ciò che potremmo definire un “aldilà”, o una zona “non-morta”. Ne sarebbe testimone la paradossale inversione fenomenologica alla quale si assiste nell’esperienza del “sacro”. Nel sacro il soggetto intenzionale si scontra con qualcosa che ne eccede sia l’intenzionalità che la “mondanità”. Al contempo, questa eccedenza diviene l’oggetto di una fascinazione ossessiva e inspiegabile<sup>19</sup>: un richiamo che riecheggia da un mondo “altro” rispetto a quello incarnato dal soggetto, o da un “altro mondo”, totalmente differente da quello concretamente abitato. Non si tratterebbe, tuttavia, di un’eccedenza teleologica di senso, capace di orientare le nostre vite terrene verso la “vera vita” e la vera religione, ma di una folle eccedenza di non-senso.

Questo stesso scritto non è che un ricettacolo di affermazioni deliranti e di inferenze prive di qualsiasi validità epistemica – una sorta di sacca temporale, nella quale stagnano alcune delle più assurde idee della metafisica, la spazzatura del pensiero speculativo. Che il pensiero abbia la facoltà di entrare in contatto con questo piano di non esistenza, dalle caratteristiche per lo più ignote e incomprensibili, mostra come la dimensione spettrale sia immensamente più vasta, e infinitamente meno remota, di quanto si possa credere. Poco importa che questo stesso contatto sfoci nel *blackout* totale di ogni facoltà o, piuttosto, in un *phasing* da una condizione di presenza a una di assenza, determinando una spettrale sovrapposizione dei due poli e una loro costante interferenza.

L’assenza sussiste e insiste surrettiziamente, transitando dall’assenza manifesta di una cosa alla generica assenza di un qualcosa (un “non-soche” o una ni/entità), e dall’assenza di ogni cosa all’assenza in se stessa, in quanto concetto assolutamente negativo (*nihil negativum*). È questa effimera pervasività a configurare l’assenza come una delle categorie fondamentali della ragione – un’orda di spettri, dai quali è spesso necessario distogliere lo sguardo, per non rimanere accecati.

19 Cfr. Rudolf Otto, *Il sacro. Sull’irrazionale nell’idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, trad. it. di C. Broseghini, Morcelliana, Brescia 2010.

Chiara Stefanoni e Federica Timeto

### **TechnoCare: relazioni di cura interspecie e mediazioni tecnologiche nell’arte contemporanea**

**Intervista a Friederike Zenker**

*Partendo dalla consapevolezza dell’attuale frattura tra importanza del lavoro di cura e sua marginalizzazione, la mostra TechnoCare, allestita alla Kunstraum Niederösterreich di Vienna nei mesi di aprile e maggio 2019, investiga i tentativi di mediazione estetica e tecnologica della cura con una prospettiva espressamente interspecie e anti-antropocentrica. Ne abbiamo parlato con Friederike Zenker, una delle due curatrici – insieme alla direttrice artistica della Kunstraum, Katharina Brandl – e dottoranda presso l’Università di Basilea con una ricerca sul ruolo delle immagini fotografiche e filmiche nel discorso morale sull’individualità animale.*

#### **Parliamo della genesi della mostra: da dove viene l’idea iniziale?**

Si tratta di un’idea che nasce dalla collaborazione fra me e la mia collega Katharina Brandl dell’Università di Basilea: lei è una storica dell’arte e io studio filosofia ed etica, in particolare etica animale, e condividiamo l’interesse per l’etica femminista della cura, ognuna a partire dalla propria prospettiva. Lo spunto iniziale sono stati alcuni eventi che hanno avuto luogo a Basilea, tra cui laboratori e conferenze sul tema, e in particolare un seminario in cui abbiamo insegnato insieme, che si intitolava *The Ethics and Aesthetics of Care*, nel quale abbiamo provato a combinare le prospettive di entrambe per riflettere sull’etica della cura in relazione, in particolare, all’arte contemporanea. È stato in questa occasione che ci siamo rese conto di avere un interesse comune per la *mediazione* della cura, dal momento che esiste un’immagine ideale della cura e del lavoro di cura visti di solito come qualcosa che coinvolge persone a diretto contatto, o comunque in connessione, con qualcun altro, insomma qualcosa che riguarda qualcuno che può toccare o parlare con qualcun altro che si trova nello stesso luogo e nello stesso tempo. La nostra società vive certamente una crisi della cura (pensiamo, ad esempio, alla cura delle persone anziane) e, in generale, possiamo dire che il lavoro di cura è socialmente molto marginalizzato. Ci siamo allora chieste attraverso quali possibili forme la società provi a reagire a questa crisi, e uno dei modi ci è sembrato la mediazione tecnologica della cura. Abbiamo chiamato la mostra *TechnoCare*,