

Recensione a

Giovanni Leghissa (a cura di), *La condizione postumana*

“Aut Aut” n. 361, Il Saggiatore 2014

di Simone Guidi

Fin dalla significativa scelta del titolo, il numero 361 di Aut Aut a cura di Giovanni Leghissa innesta la questione del postumano nel territorio sproporzionato della postmodernità, a cui fondamentale essa appartiene. Considerata da molti un mero luogo di sovrapposizione tra le riflessioni antropologiche novecentesche e le attuali questioni di biopolitica, cibernetica e tecnocrazia, quella postumana sembra porsi infatti, meno ingenuamente, come la “condizione” prefigurante una più ampia svolta del pensiero contemporaneo; una sfida che non riguarda la sola antropologia filosofica e che può contribuire, forse in modo decisivo, a porre le basi per una ricomprensione del mondo e a un nuovo esito per quel percorso filosofico che, tra Sette e Novecento, si è concluso con il crollo dei cosiddetti massimi sistemi.

Come ben sottolinea lo stesso Leghissa nella *Premessa* alla raccolta, la questione postumana pare consolidarsi, nei dibattiti che l’hanno costituita, su tre diverse direttive: quella di un riposizionamento dell’umano nel sistema dei viventi, e quindi, sostanzialmente della revisione del suo rapporto con il mondo animale; quella di una dimensione etica e biopolitica che tale revisione andrebbe a riaprire, chiedendo una complessiva rivisitazione delle prerogative che l’uomo si attribuisce riguardo alla natura; quella di una differente relazione dell’uomo con il cosale e l’oggettuale, assunto a parte integrante di un sistema-uomo nel quale l’inanimato e l’artefatto guadagnano anch’essi lo statuto di oggetto “naturale”, fino a richiedere la rivisitazione dell’ontologia di fondo che ha sinora legittimato la loro alienazione dal cerchio dell’umano, e con essa le categorie fondamentali della cognizione, della logica di catalogazione del mondo, e persino dell’affettività.

Una tritica che, per quanto la cosa conti, chi scrive ritiene trovare il suo punto di stabilità proprio sull’ultimo elemento. La questione dell’oggettualità sembra infatti coinvolgere l’intero piano fondativo dell’antropologia “classica”, mettendo a nudo, proprio di quest’ultima, alcuni elementi fondamentali che, al crocevia del postumano, vedono messo in discussione il loro ruolo di predeterminazioni del concetto stesso di “uomo”. Si pensi alla nozione di “natura” e in particolare di “natura umana”, alla sua distinzione da quella di “artefatto”, alla medesima definizione di “oggetto” – inteso come correlato di una qualsiasi “soggettività” –, all’idea di una “coscienza”, e con essa l’intero mondo del mentale concepito come sostanza

funzionalmente o ontologicamente distinguibile dai suoi stessi oggetti, al principio di individuazione – solo per dirne alcuni – a cui si accodano, a livello di conseguenze, proprio la revisione del tema etico-biopolitico del dominio umano sulla natura, così come le nuove domande riguardo la relazione tra umanità e animalità.

Non saremmo i primi, d'altra parte, a vedere nella questione del postumano *in primis* un ripensamento dell'oggetto-uomo all'interno di un dominio ontologico non più perimetrato e articolato sotto la legislazione dell'umano, e *proprio per questo* pienamente postmoderno. Un "ambiente" – diremmo – puramente oggettuale, che non fonda la realtà del suo reale nella distinzione tra una dimensione poetica-artificiale e una dimensione originaria-naturale, né tantomeno concepisce la "cosa umana" come entitativamente separabile da un contesto sempre umanizzato e umanizzante insieme; contesto la cui attività dialettica è stata implicitamente messa a nudo da una crisi della metafisica che ha attraversato il Novecento, e che dal lato suo portava già al vertice quella coincidenza di umano e essere che è stata tra le massime questioni filosofiche almeno degli ultimi tre secoli. Postumano e postmoderno sembrano insomma intrecciarsi proprio nel territorio estremo di questa "neo-oggettualità", dove si manifesta un contemporaneo togliersi, di fronte al puro oggetto, di umano e moderno, inteso il primo come ciò che l'antropologia filosofica classica ha individuato nel fenomeno-uomo, facendone di volta in volta il produttore di qualche tipo di realtà e oggettività, e il secondo come la serie di quei modelli di realtà antropica che hanno in varie configurazioni narrato il complesso degli oggetti possibili come *universo*, luogo di orientamento, collocazione e significazione dell'umano stesso.

Si tratta di una prospettiva che, per tornare al volume qui esaminato, non faticiamo a ritrovare in molti passaggi dell'intera raccolta, e – anche se con un approccio a tratti molto differente – nel saggio di apertura dello stesso Leghissa. Intitolata *Ospiti di un mondo di cose. Per un rapporto postumano con la materialità*, la trattazione di Leghissa tiene abilmente insieme lo sguardo di quello che viene definito un "darwinismo trascendentale", secondo il quale – con Lorentz – "l'uomo, in virtù delle strutture cognitive di cui si è dotato nel corso della propria evoluzione biologica, si pone come il solo osservatore in grado di conferire senso a quell'insieme di fenomeni che le suddette strutture cognitive rendono visibili" (p. 11), e le riflessioni sulla "cosa" e sui collettivi umani e non umani di Latour.

Di quest'ultimo, in particolare, Leghissa considera la *Actor-Network-Theory*, che pensa la rete (o, meglio, il collettivo) in cui avvengono tutti i processi di socializzazione come comprensiva, insieme, di umani, oggetti e altri esseri viventi. A partire proprio da ciò pare possibile rivalutare il ruolo epistemologico di un sapere, quello archeologico, in grado di dar voce agli oggetti non soltanto come una mera materialità che accompagna il processo ominativo, ma come una parte essenziale di questo stesso che non pone alcuna soluzione di continuità tra natura e cultura. "La materialità degli oggetti", insomma, "non è un mero riflesso della cultura: la materialità

non solo accompagna la capacità umana di produrre significati condivisi, ma in un certo senso la precede”, predelineando “in modo inequivocabile i percorsi percettivi e cognitivi dei soggetti agenti nel mondo” (pp. 22-23). Riallacciandosi all’“esternalismo attivo” di Andy Clark, quindi, Leghissa sottolinea l’importanza dell’ambiente esterno – un ambiente oggettuale – nel costituire la strutturazione dei processi cognitivi dell’uomo, e in un certo senso anche nel partecipare di quel mondo, apparentemente immateriale, che definiamo ancor oggi “mentale” e “cognitivo”. È proprio sotto questa visuale, d’altra parte, che la differenza ontologica tra viventi e non viventi “diventa irrilevante, poiché l’attenzione viene spostata piuttosto verso le proprietà del sistema che connette umani e non umani” (p. 28). Quella del sistema uomo-oggetti può quindi essere considerata a tutti gli effetti una coevoluzione biologico-culturale, in cui, per usare un’interessante espressione di Kingdon ripresa da Leghissa, gli “umani si sono intrinsecamente differenziati dalle scimmie divenendo, in un senso certo limitato ma reale, artefatti dei loro stessi artefatti” (p. 30).

Dicevamo, precedentemente, quanto la “neo-oggettualità” scaturita dal postumanismo possa essere considerata premessa per una ridiscussione di categorie concettuali antropiche che hanno giustificato e sorretto, nella modernità, una concezione “umana” dell’umano. Un tema, questo, di cui uno dei principali fautori nel panorama italiano è stato Roberto Marchesini, autore di una prolifica produzione intorno al tema del, e di una vera e propria pietra miliare sull’argomento qual è il suo illuminante *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Nel suo saggio, intitolato *Alla fonte di Epimeteo*, Marchesini si sofferma su un tema dirimente della sua posizione, ovvero la distinzione tra un iperumanismo che ritiene “la *techné* come furiera tecnopoietica a disposizione dell’essere umano per rendere finalmente concreti e raggiungibili gli obiettivi elevativi e disgiuntivi proprio della proposta umanista” (con cui si pone quindi in continuità), e un postumanismo, epimeteico nel senso di non prometeico, “che, viceversa, considera la *techné* un canale di comunicazione e di congiunzione con le alterità e un volano che antropodecentrando favorisce la capacità di assumere posizionalità meno parziale e più critica” (p. 35).

L’autentico senso del postumanesimo non sta quindi nel porsi in piena rottura con l’umanesimo, ma neppure in una involontaria continuità con esso, come fa proprio la posizione iper o transumanista. Il postumano, al contrario, si pone come una rivisitazione dell’umanesimo che pone attenzione a “la concezione non autarchica della cultura e dell’antropopoiesi e, di conseguenza, della condizione umana; l’ammissione di uno statuto dialogico delle alterità non umane, da cui la visione co-fattoriale o epimeteica del processo creativo; la negazione del concetto di strumento, nel senso classico del termine – oggetto utile per realizzare fini inerenti – nella considerazione che ogni dupporto determina uno slittamento ontologico e quindi una modificazione dei fini; [...] il rifiuto dell’antropoplastica vitruviana sia in epistemologia – l’uomo come metrica e sussunzione del mondo – sia in estetica nella definizione del bello e del sublime; [...] l’idea

che la carenza non è una condizione originale e onerativa che chiede alla cultura la funzione di esonero, ma è l'esito del legame culturale con le alterità, cioè il frutto stesso della cultura; la concezione antropodecentrativa del farsi-umano, inteso non più come emancipazione-disgiunzione delle alterità, bensì come introiezione delle alterità" (p. 37). Il postumanesimo va inteso così, *in primis* come una visione dell'uomo – o, diremmo, della realtà umana – che "si pone come chiave di lettura di processi e dinamiche sociali e ontogenetiche agenti nella contemporaneità, che vedono nell'infiltrazione della mediazione tecnologia la loro salienza" (ibid.), ma anche come una prospettiva in grado di fornire "una versione differente della storia, quella umana, ormai non più credibile nei canoni mitopoietici della frontiera" (p. 38). Tra le varie tesi che hanno contribuito a rendere pensabile questo passaggio, vi è innanzitutto, per Marchesini, quella darwiniana, che ha permesso l'annichilimento "delle dicotomie che tradizionalmente fondavano i canoni del pensiero occidentale, quali 'natura vs cultura' ma soprattutto 'naturale vs artificiale'" e ha contribuito in modo decisivo allo sgretolamento "di un impreciso concetto di 'natura umana'", che ancora continua a legittimare considerazioni filosofiche di stampo antropocentrico.

Questa prospettiva antropocentrata, tuttavia, per Marchesini non può essere superata senza, in un certo senso, conservarla: "assumere una posizionalità antropo-decentrata significa non rifiutare la propria prospettiva bensì assegnarle un dominio di validità. Ma per far questo occorre fare ginnastica emendativa, implicita nel lavoro dell'etologo, abituandosi a guardare l'umano come una delle tante immersioni nel mondo" (p. 46). In questo senso, inoltre, "l'ibridazione con uno strumento tecnologico è già una messa in mora della prospettiva antropocentrata perché consente all'essere umano di andare oltre il modale interpretativo filogenetico: il cannocchiale o il microscopio non sono dei semplici potenziatori dell'occhio ma sono apportatori di nuove idee proprio nel loro rendere accessibili altre prospettive e rendere evidente la parzialità dell'intuizionismo" (p. 47).

Nel fare dell'evoluzionismo l'occasione di un antropodecentramento, tuttavia, è necessario non cadere ancora una volta nella trappola di una deriva antropocentrica dell'eredità darwiniana - quali, ad esempio, sono per Marchesini quelle di Gehlen e Nietzsche, che proseguono nel considerare l'elemento culturale come una prerogativa in certo senso scindibile da quello biologico, e pertanto in grado, ancora una volta, di perimetrare una peculiare "natura umana". Il postumanesimo, al contrario, va applicato in rottura con qualsiasi contrapposizione tra uomo e natura, riconoscendo dietro questa disgiunzione proprio "l'unità del progetto umanistico che, poggiando su un'interpretazione esclusivamente e solipsisticamente prometeica dell'ontologia umana, ha di fatto preteso: un'autarchia ontologica, definendo l'essere umano come entità autopoietica e la cultura come processo emanativo [...]; un'autonomia esistenziale, ritenendo l'essere umano come bastevole a se stesso e quindi come deputato a rimarcare le distanze e non a cercare ponti di coniugazione" (p. 50). L'antropodecentramento consite perciò, per Marchesini, nel "riconoscere

tanto nell'antropopoiesi quanto nella costruzione della propria identità individuale il concorso contaminativo delle alterità" (p. 51), considerando la possibilità di soggettività altre anche come l'occasione per un costante slittamento ontologico e un processo ibridativo.

Uscendo dal solco della riflessione di stampo biologico-evoluzionistico, il saggio di Rocco Ronchi, *Figure del postumano. Gli zombi, l'onkos e il rovescio del Dasein*, esplora filosoficamente la figura cinematografica dello zombi, che costituisce a suo modo un vero e proprio paradosso antropologico-culturale, portatore di un'antropologia opposta e alternativa a quella dell'umano. "Strane creature che abitano la soglia impalpabile che divide la vita dalla morte, che separa l'essere dal non essere", gli zombi sono, per Ronchi, delle "creature caratterizzate dalla doppia negazione: né... né... , né veramente morte né veramente vive" (p. 82). A dire il vero, nota Ronchi, gli zombi non possono essere definite neppure creature, "dal momento che a ben considerarle, più che creature sono 'decreature'" che non cessano di disfarsi senza tuttavia mai giungere al punto di disgregarsi completamente.

Proprio in questo essere-senza-fine Ronchi vede la caratteristica che pone lo zombi in contrapposizione proprio con il *Dasein* heideggeriano, "l'umanità dell'uomo afferrata alla sua radice", il suo essere per-la-fine che rende la sua esistenza costantemente imbevuta di temporalità. Lo zombi, quindi, "non può [...] lasciare indifferente il filosofia perché è un esperimento mentale grazie al quale un'immaginazione extra-filosofica ha cercato di aprire la porta su ciò che c'è dopo l'uomo, dopo il *Dasein*" (p. 85). La "scioccante ipotesi" di fronte alla quale i non-morti pongono il filosofo è tuttavia, per Ronchi, principalmente quella riguardante il rapporto uno/molti, così come formulato nel pensiero occidentale a partire da Platone. Secondo quanto quest'ultimo delinea nel Parmenide, infatti, l'assenza dell'Uno, di un'unità della molteplicità apre la strada "all'incubo di una moltiplicazione illimitata", inevitabilmente lanciata verso un'infinita e inarrestabile moltiplicazione, un *plethos apeiron* che Platone stesso definisce abnorme e mostruoso. Tra i termini utilizzati da Platone per descrivere il *plethos apeiron*, nota Ronchi, vi è la parola *onkos*, che descrive, per usare le parole dell'autore, "massa che non cessa di fare massa, una massa che 'pesa' e che pesa 'troppo'". Il termine è lo stesso, ovviamente, che descrive, il tumore, il cancro, ciò "che disgrega l'intero attraverso la proliferazione illimitata delle cellule" (p. 88). Al contrario del vampiro, che gode di una sua intellegibile individualità, quindi, lo zombi si configura essenzialmente come una pluralità – abbiamo sempre a che fare gli zombi – che rende la sua condizione di essere-senza-fine simile a una poltiglia indeterminata, a una moltitudine in cui il singolo zombi "si dà sempre disperso in una folla, al centro di una muta in continuo inarrestabile movimento. [...] Gli zombi, a dire il vero, non sono nemmeno (infatti, non sono creature ma decreature). Piuttosto brulicano, pullulano, proliferano. Non finiscono mai. L'impressione che danno è quella del verminaio che si produce con la decomposizione di un organismo" (p. 91).

Proseguendo con questa ermeneutica dello zombi svolta in filigrana al pensiero platonico, Ronchi si sofferma poi su una nota questione del

Parmenide, quella relativa alla possibilità di idee di "cose triviali e volgari", come capelli, fango, sporcizia "o altro, che è privo di importanza e di valore" (130c 6-d1). Una domanda alla quale, come si sa, Socrate risponde negativamente. Questi, avanzi, queste scorie, questi rifiuti – nota infatti Ronchi – sono a tutti gli effetti degli zombi: "capelli, fango e sporcizie sono infatti esempi di resti. I resti sono ciò che avanza dall'intero quando l'olos teleios viene meno. Le unghie e i capelli di cui parla sono le unghie tagliate o i capelli caduti. Il fango è quello che si appiccica ai nostri piedi. I resti si presentano con una caratteristica comune: sono molteplicità che sono sfuggite al dominio dell'uno" (p. 91). Queste cose, come gli zombi, non sono pertanto individui, sebbene assomiglino ad essi, e ciò apre alla significazione politica dello zombi stesso, che è sostanzialmente, per Ronchi, quella di essere una massa confusa e irriducibile a qualsiasi incorporamento e assimilazione da parte del corpo sociale. Lo zombi si scopre così essere la perfetta immagine dell' proletariato non addomesticato, "riottoso al lavoro in fabbrica, il proletario insorto che rivendica il suo diritto a godere dei beni prodotti dalla società industriale [...], prodotto (come scarto) dall'economia borghese. Il proletariato è l'onkos che minaccia il corpo sociale borghese", un insieme pullulante di "rifiuti umani" che la società globalizzata – su questo Ronchi si riallaccia alle osservazioni di Bauman – non può che produrre.

Un autore decisamente interessante ai fini della relazione uomo-tecnica, anche in prospettiva postumanistica, è poi Gilbert Simondon, sul quale, nella raccolta, si sofferma in particolare il saggio di Fabio Minazzi, intitolato "*Salire sulle proprie spalle?* Simondon e trasduttività dell'ordine del reale. Tra i più raffinati e complessi pensatori della tecnica, Simondon ritiene, come ricorda Minazzi, che la contrapposizione tra cultura e tecnica, tra uomo e macchina si da considerarsi falsa, fondata com'è su una sostanziale incomprensione della macchina e dei suoi significati, nonché di una "misinterpretazione dell'oggetto tecnico" tipica della cultura contemporanea.

Il punto, prosegue Minazzi con Simondon, è che l'oggetto tecnico è stato concepito come un utensile, ovvero come "una realtà strumentale" che "ci impedisce di cogliere la sua intrinseca natura plastica, giacché l'oggetto tecnico introduce una categoria più ampia rispetto a quella del lavoro: il funzionamento operativo". La lettura "strumentale" dell'oggetto tecnico tende infatti a perdere di esso, depotenziandolo, un aspetto di "informazione pura" che a questo è costantemente associata, e che lo apre alla funzione di supporto e simbolo di una relazione transindividuale. Per "informazione pura" Simondon intende infatti "quella che non è affatto casuale, quella che può essere compresa unicamente se nel soggetto che la riceve suscita una forma analoga a quelle trasmesse tramite la sua componente informazionale; quello che è conosciuto entro l'oggetto tecnico costituisce la forma, la cristallizzazione materiale, di uno schema operativo e di un pensiero che ha risolto un problema" (117). Proprio per questo, quindi, l'oggetto tecnico, al di là della sua funzione strumentale, diviene il medium di "una relazione interumana, modello della transindividualità", un atto di invenzione e di

informazione, dato che porta con sé non soltanto una funzione utile, ma la soluzione di un problema pensata e voluta "da un soggetto umano entro una determinata situazione concreta, nel suo rapporto con il mondo" (*ibid.*).

La questione dell'oggetto tecnico non è tuttavia per Simondon avulsa, ribadisce Minazzi, da quella del processo di individuazione. Per il filosofo francese, che rovescia l'approccio moderno alla questione mettendovi al centro il processo di ontogenesi, va considerata come primaria proprio l'operazione di individuazione, nella quale l'individuo appare come una "determinata fase dell'essere, presupponente una realtà preindividuale" (p. 119). Sotto questa prospettiva, pertanto, l'individuo "non esiste mai di per sé, anche dopo il processo di individuazione, perché ogni individuazione non è mai in grado di esaurire i 'potenziali della realtà preindividuale'" (*ibid.*), e va quindi considerato come costantemente connesso al suo ambiente, incapace di esaurire tutto l'essere, di cui costituisce tuttavia uno stato. Pertanto, sottolinea l'autore con Simondon, "all'individuo non deve più essere associata alcuna sostanza ontologica stabile, perché deve essere concepito come una fase dell'essere che si contraddistingue per alcuni peculiari equilibri e per altrettante, peculiari, propensioni allo sfasamento originantesi entro un determinato ambiente".

In conclusione al suo saggio Minazzi nota quindi come "l'universo concettuale simondoniano consent[a] di ripensare non solo il nostro universo cognitivo, ma anche quello affettivo ed emotivo, abbandonando l'orizzonte ontologico 'neolitico', nel quale siamo ancora immersi, per ridefinire, innovativamente, il nostro rapporto non solo con gli animali, ma anche con gli oggetti tecnici" (p.125). Al contrario infatti del lavoro, che si esaurisce nel suo compimento, il gesto tecnico "cristallizza il gesto umano creatore e lo perpetua nell'essere", instaurando "una relazione, a un tempo creativa e normativa, tra uomo e mondo, mettendo capo a un prodotto che si qualifica per il carattere aperto e continuo" (p. 126). Comprendendo la vera differenza tra utensile e oggetto tecnico, ma anche tra uomo e macchina, è possibile dunque dischiudere un nuovo umanesimo emancipativo, che liberi gli oggetti tecnici dall'asservimento e dalla falsa idea "disumanizzante" che si ha di essi, facendone al contrario il medium di una relazione tra uomo e mondo, tra individuo e comunità.

Ancora sulla questione della tecnica si incentra poi il saggio di Antonio Lucci, *Primi passi nel Postum(i)ano*, in un percorso che lega principalmente il pensiero di Bernard Stiegler e Peter Sloterdijk. Per il primo, che come ricorda Lucci, è probabilmente l'autore che maggiormente nel panorama postfenomenologico francese ha portato avanti le ricerche sul tema, la tecnica rappresenta un autentico *proprium* dell'umano. Secondo Stiegler, che Lucci riconnette significativamente all'eredità di Scheler, Plessner e del già citato Gehlen, l'essere umano si evolve "in virtù di un'evoluzione tecnologica, che affianca e modifica quella biologica, rendendolo un essere del tutto unico nel regno naturale, perché sospeso al di sopra delle determinazioni mondo-ambientali proprie dell'animale". Una posizione, questa, che nella prospettiva "antropodecentrata" espressa, ad esempio dal

citato saggio di Marchesini, potremmo definire "iperumanista" ancor prima che postumanista, là dove presenta la tecnica come una "seconda natura" dell'uomo, in grado di porre una discontinuità ontologica tra questo e gli altri enti del mondo. Per Stiegler, tuttavia, la tecnica può essere definita un *a priori protetico acquisito*, che "si dà sempre come protesi, è un acquisito, consiste in un'acquisizione culturale, dataci tramite le mediazioni storico-concrete che gli uomini hanno messo in atto nel corso del loro cammino evolutivo. Essa però al contempo è anche, sempre, un *a priori*: ci è data, nasciamo immersi in essa, ed essa muta la nostra percezione di noi stessi e quella che abbiamo della realtà che ci circonda" (p. 133). La tecnica viene così per Stiegler a coincidere, nota Lucci, con il tempo, "con il suo essere il fondamento (s)fondamento della temporalità umana". L'unità di tempo e tecnica costituisce quindi una facoltà "unicamente umana di esteriorizzare in un impianto tecnico-culturale la propria memoria, creando così un terzo polo di aggregazione delle ritenzioni mnemoniche, oltre alla memoria biologica e a quella individuale" (p. 134). L'uomo vive quindi in una dimensione culturale che trascende la memoria biologica e di specie, e nella quale risuonano una serie di elementi che costituiscono una struttura a priori.

La presenza di una tale dimensione, prosegue tuttavia Lucci, piuttosto che costituire l'ennesimo basamento solido sul quale costruire un edificio antropologico, mostra l'essenza prettamente storica degli stessi a priori umani, di fronte al cui mutare "la stessa struttura del mondo vacilla, perché non c'è più un occhio fisso a guardarla. Quell'occhio stesso, l'osservatore, è messo in questione, è attraversato da un fremito, da un brivido: il timore che ciò che vede il suo occhio possa scomparire, e anche che all'improvviso il suo stesso sguardo possa non cogliere più qualcosa che poc'anzi sembrava essere proprio lì" (p. 135).

È al "post", quindi, che Lucci si rivolge, prendendo in considerazione il concetto di "postumiano" elaborato da Sloterdijk in *Zeilen und Tage*. Nel pensiero del filosofo di Kalsruhe il concetto, a dire il vero solo adombrato, di postumiano appare indicare una vera e propria epoca della storia dell'uomo, che si rivela nella "duplice essenza linguistica" del termine: "il rimando all'essere-postumi [...] e al contempo il deradicamento del post dalla parola 'umano', che viene formata tramite l'aggiunta di quella 'i' disturbante" (p. 139). Un neologismo che lo stesso Sloterdijk non sviluppa ulteriormente, ma che "invita a riflettere su che cosa possa significare porsi in un'epoca dell'umano diversa dalla nostra, in cui persino il concetto di umanità venga 'infettato' dall'aggiunta suppletiva di una protesi, di un elemento dissonante (quella 'i' così inopportuna)" (*ibid.*). Il concetto di postumiano potrebbe quindi essere inteso, per Lucci, come la premonizione di una fase successiva a quella neolitica, da cui l'umanità, per lo stesso Sloterdijk, non è mai veramente uscita, avendone conservato ancor oggi le strutture fondamentali. Agli albori di questa nuova epoca si pone quindi un'umanità che è riuscita, negli ultimi trent'anni, a modificare radicalmente ed esponenzialmente la propria forma, in un processo che vede tra i suoi

attori i nuovi media, la globalizzazione e l'evoluzione vertiginosa dei mezzi di trasporto e comunicazione.

Il saggio di Francesco Monico, intitolato *Premesse per una costituzione ibrida: la macchina, la bambina automatica e il bosco*, guarda invece, dalla sua, all'occasione offerta dalla postmodernità di una nuova ontologia dell'umano, orientata alla coabitazione tra differenti realtà, quella umana, quella meccanica e quella vegetale, e al superamento del dualismo tra sé e altro-da-sé. "La crisi del modello umanista", scrive infatti Monico, "i confini del paradigma epistemologico, l'affermarsi sulla scena simbolica di una globalità di attori e attrattori di un significato sempre più flottant, i limite del progresso e i danni arrecati all'ambiente assieme a una raggiunta accettazione della relazione uomo-tecnica, producono la necessità di nuovi modelli cartografici del contemporaneo" (p. 151).

In particolare la trattazione di Monico si incentra sulla dimensione che – usando termini impiegati in precedenza – potremmo definire antropodecentrativa del territorio, "in grado di connettere umani e non-umani, portando questa apertura a superare il concetto stesso di vita, dando voce ai viventi e ai non-viventi" (p. 154), e offrendo la possibilità per quella che Monico – con Latour – definisce "costituzione" (e che in appendice al suo saggio espone come una interessante e avvincente "ipotesi postumana"). Si tratta tuttavia di una coabitazione che implica "il venire meno del soggetto dominante della modernità, l'uomo", e quindi anche delle stesse teorie sociali che hanno sostenuto una modernità antropocentrica, in un'ottica di liberatarianesimo compiuto.

A partire, poi, dalle conclusioni heideggeriane sull'uomo come "formatore di mondo", da cui segue la necessità di "situare la stessa fondamentale struttura dell'essere-nel-mondo tra umano e non-umano e di interrogare quindi il senso dell'animale uomo come 'essere aperto', Monico propone questa "nuova" costituzione ibrida come "un dispositivo evolutivo per normalizzare un soggetto all'interno di un territorio nuovo, quello della condivisione e della cooperazione" (p. 156). A fronte, infatti "dell'impovertimento della natura, della sovrappopolazione umana, dell'inquinamento, il soggetto è invitato [...] a cambiare strategia e a riconoscere l'importanza di un nuovo territorio" (*ibid.*). Non esiste più, in tal modo, ciò che Heidegger definiva "povero di mondo", in contrapposizione a uomo "formatore di mondo", ma un uomo in grado di divenire "struttura che connette". La "costituzione ibrida" proposta da Monico guarda quindi, infine, all'opera d'arte in quanto modello di una relazione tra uomo e alterità, compresa quella animale, che si pone come marca costitutiva di un postmoderno postumano.

A chiusura della raccolta va poi segnalato il significativo intervento di Fabio Polidori, intitolato *Di un sintomo e di alcune appartenenze*. Approfondendo una prospettiva che già in altre sedi aveva fornito sulla questione, Polidori non si sottrae dal gravoso compito di mettere dei limiti al programma postumanista, evidenziandone le ingenuità costitutive e l'inevitabile carattere "umano". Per Polidori il postumano appare, più che

come il solido traguardo di una modernità che ha spontaneamente iniziato a figliare i suoi 'post', come "una sorta di meta promessa" che consente di liquidare "o almeno togliere di mezzo una serie di questioni che, in virtù di innovazioni di inconcepibile portata (almeno sino a pochi anni fa), alla luce dell'oggi sembrano avere afflitto pesantemente e quasi inutilmente gli ultimi decenni o secoli di storia" (p. 164). Il postumano, insomma, sarebbe una facile etichetta in grado di riunire una varietà di punti critici dell'umanesimo stesso, permettendo di eludere "moltissime questioni - relative, per esempio, a una definizione dell'umano, a un suo inquadramento in una cornice umanistica o antiumanistica, a una genealogia della sua identità, a una messa alla prova della sua consistenza (e della sua tenuta) soggettiva per via gnoseologica, epistemologica, ontologica" (*ibid.*).

La necessità di porre necessariamente un "post", una frattura cronologica ed essenziale, può quindi esser letta da Polidori come un sintomo, il sintomo della ricerca quasi ossessiva di un futuro che orienti il presente, di un superamento che consenta di guardare alla modernità con una distanza e, in un certo senso, di un anticipo su un capitale storico e concettuale che ancora non è stato definitivamente guadagnato. D'altro canto, la forza con il quale l'umano ha sinora alimentato una fucina di enormi problemi filosofici, ha negli ultimi decenni aumentato a dismisura, per Polidori, la sua azione, "facendoci avvertire una difficoltà oramai insorontabile a definire e circoscrivere l'umano' all'interno di un perimetro cognitivamente governabile, all'interno di una totalità o, per lo meno, di un insieme di aspetti, di dati, di informazioni in qualche misura coerenti e gestibili" (p. 168).

Dietro alla maschera del postumanesimo si nasconde insomma "la difficoltà di afferrare, governare o anche solo descrivere, ancorché parzialmente, l'umano" (*ibid.*), e alla luce di ciò appare chiaro, per Polidori, come il postumano sia il contrario di quanto esso stesso annuncia: "ci troviamo cioè alle prese non tanto con il sollievo di una liberazione ma con il timore di una perdita, definitiva e non surrogabile: la perdita di quella illusione, il venire meno di quella promessa di praticabile autoreferenzialità, di convincente identità, di definibilità, di saldezza, di incontrovertibilità [...] della nozione di 'umano', di 'humanitas', verso la quale hanno tentato di lavorare e convergere le esperienze che ora ci sembrano appartenere a tutto quanto sta(va) prima del 'post'" (p. 169).

La questione del postumano, insomma, si pone e si consegna in termini umani, che non inaugurano davvero una fase rottura, proprio nei confronti di una soggettività umana che semplicemente è ora in cerca di una nuova identità. Lo si evince, per Polidori, dal fatto che il postumanesimo non fa che riscrivere i modi di alcune (co)appartenenze che fundamentalmente individuano l'uomo in quanto umano, in particolare quelle tra uomo e tecnica e tra uomo e animale. "La coappartenenza alla tecnica si affaccia [...] in una versione secondo la quale l'uomo vi sarebbe investito non solo in quanto - oltre che 'vivente' - 'pensante' o 'agente', ma prima di tutto proprio in quanto semplicemente vivente", e quindi al di là di quella congiunzione

di uomo e *logos* che fin da Aristotele ha decentrato l'uomo dalla sua realtà di *zoon*, legittimando una concezione strumentale della tecnica. (p. 176). Quella tra uomo e animale, invece - che per Polidori, come si comprenderà, non può essere distinta alla radice da quella uomo-tecnica - si intravede in "un significativo cambiamento di sguardo sull'animale e gli animali" che si manifesta "nell'ambito delle pratiche quotidiane soprattutto alimentari [...] progressivamente attente a una tutela per lo meno di alcuni animali" (p. 177), e che dischiude la possibilità di una relazione non asservitiva con gli altri viventi.

In conclusione - nota Polidori con Sloterdijk e Nietzsche, in un certo senso riaprendo alla possibilità di un postumanismo, almeno se inteso, questo, nel senso di una nuova concezione filosofica dell'uomo - l'uomo può essere pensato, proprio in quanto animale, come "ciò la cui stabilità è data dal suo essere instabile, dal suo appartenere a un costante e progressivo prendere le distanze da sé" (p. 178). Una dimensione acrobatica che Sloterdijk ha preconizzato nella sua *reductio* dell'umano all'esercizio, la quale, lungi dal porre l'accento sulla trasformazione quantitativa dell'umano, mette in luce la sua "essenziale irriducibilità a qualcosa di stabile", rilanciando "la non risolvibile questione della sua appartenenza".