La condizione post-umana

Enrico Manera
10 Luglio 2014

Se è vero che ci sono alcune buone ragioni per essere stufi di una retorica del post-qualsiasi-cosa che ha abusato del prefisso per risolvere problemi di definizione, è altrettanto vero che ci sono ambiti in cui il termine richiede di essere usato per la problematicità viva e aperta, che significa: un'urgenza che chiede di essere pensata e non può essere pacificata nella sua lingua.

Le idee e le immagini che vanno sotto il nome di *post-umano* rientrano pienamente in questa categoria, nella misura in cui quello che va sotto il nome di *umanesimo* non pare in grado di soddisfare la complessità epistemologica del pensiero contemporaneo e risulta connesso a modalità novecentesche di pensiero i cui esiti – la violenza genocidaria su scala industriale e l'ingiustizia consapevole su scala planetaria – non possono essere definiti felici.

Abbiamo ancora negli occhi le immagini (e soprattutto nelle orecchie le voci e i suoni) di *Her* di Spike Jonze*,* film che è riuscito in salsa pop a mettere a fuoco alcuni nodi del nostro rapporto con la tecnologia che va, appunto, nella direzione di superare l'umano: cosa altro è la storia di un Sistema operativo, creazione umana, talmente sofisticato ed evoluto al punto da diventare un vivente, Samantha, capace prima di dare vita a una relazione di amore ed erotismo con un umano, per poi rendersi autonomo, a dispetto della mancanza di corporeità?

Allo stesso modo la letteratura e l'arte hanno sviluppato un discorso sul cyber punk o sulla catastrofe capace di mettere in discussione alcuni fondamenti dell'umanesimo: hanno indicato la direzione del suo oltrepassamento verso un dove in cui non è più previsto l'umano, magari a causa degli stessi comportamenti umani, o verso contaminazioni meccaniche e teriomorfiche presentate principalmente come perturbanti e disturbanti.

Tarda a comparire una consapevolezza diffusa di questo nella filosofia, in particolare italiana, forse anche perché per la sua stessa esigenza di chiarezza concettuale la disciplina non può permettersi più di tanto la dimensione della metafora, dell'allegoria e dell'oracolarità di cui può giovarsi l'arte contemporanea, anche a causa di una certa autoreferenzialità e di una comunicazione molto efficace. Ma forse il ragionamento non è corretto, poiché significa pensare in termini ancora umanistici agli steccati disciplinari in cui filosofia, arte, scienza e letteratura appaiono come generi differenti, indipendenti e riconoscibili.

La filosofia del post-umano è orientata nell'ottica della trasversalità dei saperi, non solo nella direzione del rapporto con la tecnologia (con il digitale che promette di fare da volano) quanto in quella di una stretta interazione tra scienze umane e scienze della vita. A questo ambito di riflessione è dedicato il n. 361,

2014 di «aut aut», dal titolo *La condizione post-umana,* a cura di Giovanni Leghissa.

Il fascicolo contiene contributi diversi e articolati di Leghissa, Roberto Marchesini, Marina Maestrutti, Davide Tarizzo, Rocco Ronchi, Francesca Gruppi, Fabio Minazzi, Antonio Lucci, Francesco Monico, Fabio Polidori, Stefano Moriggi e Raffaele Simone ed è interessante, al di là dello specifico dei singoli contributi, perché apre porte e offre prospettive, anche dubitanti.

Innanzitutto è rivolto a chi si occupa di filosofia, per la chiusura che l'immagine tradizionale della filosofia tende a rivendicare sentendosi minacciata da altri saperi, in particolare dalle neuroscienze; e in secondo luogo a chiunque non voglia rinunciare alla riflessione sui fondamenti epistemologici dei saperi, magari proprio per non dover delegarla ai filosofi.

Che cosa significa post-umano? Farisco (citato da Gruppi) indica con questo termine una «concezione aperta della soggettività umana» verso l'«alterità animale» e «meccanica» in modo da configurare «soglie di reciproco scambio» e «attività di coniugazione». Particolarmente chiara è l'introduzione di Leghissa nel porre la questione nei termini della «deantropologizzazione»: pensare in termini post-umani e praticare una filosofia che rifletta la condizione post-umana, significa innanzitutto «mettere in discussione la posizione centrale e dominante» che l'animale umano occuperebbe nel pianeta, illuminando la condivisione dell'ambiente terrestre con altri enti naturali, gli animali e gli artefatti.

Gli altri viventi e le cose, in altri termini, sono profondamente correlati alla vita degli esseri umani e ne sono strettamente intrecciati, oltre la semplicistica idea dell'uomo che esce dalla natura per entrare nella cultura – anche molti altri animali lo fanno – e alla luce del fatto che *sapiens* produce cultura, materiale e non, proprio “per natura”, arrivando a creare ambienti complessi saturi di significati in rapporto con tutto quello che 'lui' non è.

Partire dall'animalità significa dunque posizionare l'umano nell'animalità e sviluppare un sapere che sia una *Deep History* avendo Darwin e Lorenz come stelle polari: così (con le parole di Leonardo Ambasciano) il tempo profondo è la «griglia temporale utilizzata per ricollocare il percorso vincolato dalle contingenze storiche di *Homo sapiens* tra i suoi parenti filogenetici nel "corallo della vita"»; la storia profonda è la «griglia biologico-evoluzionistica usata per studiare il comportamento e l'organizzazione sociale di *Homo sapiens*».

Tale spostamento significa abbracciare l'approccio delle scienze cognitive anche nelle scienze storiche e umane, come «griglia cognitiva e neurofisiologica per capire perché la gente crede(va) in ciò in cui crede(va), perché fa(ceva) ciò che fa(ceva) nei rituali e per comprendere i modi in cui quelle credenze e quei comportamenti venivano giustificati, modificati e trasmessi»; e incorporare come meta-quadro teoretico ed epistemologico, relativo cioè a tutto ciò che a fare con la conoscenza, l'evoluzione culturale in quanto «griglia inter-individuale per capire il modo in cui le idee vengono memorizzate, riprodotte, trasmesse e modificate a livello sociale».

Per avere un'idea della posta in gioco nel «leggere la storia umana come storia naturale, che comincia ancora prima del paleolitico», Leghissa esemplifica in termini di lunghissima durata alcune caratteristiche del vivere che nei secoli hanno impegnato la riflessione etica e le identifica come prodotti del neolitico, contingenti e non necessari, da cui non ci siamo allontanati: «dominio maschile, esito bellico e militare dei conflitti intraspecifici, dieta carnea, relazioni apotropaiche con i defunti, culto di divinità e/o potenze extracorporee».

Scenarizzare diversamente la vita sulla Terra, anche in termini di cosmologia scientifica e fisica astronomica sull'analoga composizione chimica che condividiamo con le stelle, mette in moto pensieri vertiginosi il cui precipitato può essere la definizione di una cornice etica volta a giustificare un rapporto paritetico, o quanto meno non così sbilanciato, con le altre specie.

La prima cosa quasi banale, che più volte mette in crisi la coscienza di chiunque dal punto di vista dell'alimentazione (“papà/mamma, ma da dove viene la carne?”), significa pensare agli animali come consimili e di qui ragionare sull'estensione di diritti.

Il semplice ecologismo, la cui retorica è diffusa fin dalle scuole materne senza che questo abbia esiti decisivi sulle pratiche reali, andrebbe riconfigurato a partire da logiche profonde, in quanto non si tratta di rispettare l'ambiente *perché il non farlo ci fa male*: benché ragionevole, il concetto conferma la centralità degli umani e la subordinazione a questi di tutto il resto. È chiaro che la stessa dicotomia animale/uomo, che dall'antichità ebraica ed ellenica è alla base del pensiero occidentale (se non di altre linee più profonde che per semplicità chiamiamo semitiche o indoeuropee o afroasiatiche), sarebbe da ristrutturare a partire da una diversa articolazione biologica, differente da quella che pensa “uomo” come *animale* + *ragione* e che pensa quella umana come l'unica coscienza possibile.

Ancora più straniante è riconfigurare il modo di pensare il mondo delle cose, che smonta l'idea del vettore poietico di “*chi fa cosa*”. Sono molti gli spunti di una cultura del materiale e del microstorico che individuano gli oggetti come parte

integrante del mondo cognitivo affettivo ed emotivo, da Benjamin a De Certeau; Bruno Latour, autore della Actor-Network-Theory, ad esempio concepisce il collettivo quale «assemblaggio di attori umani e non umani» (Leghissa) e indaga i rapporti che gli agenti umani intrattengono con il mondo delle cose. L'immagine dell'uomo come *toolmaker* andrebbe in realtà sostituita con l'idea che *homo faber* sia a sua volta anche sempre e costituivamente *toolmade* (Gruppi).

Prima ancora di entrare nei dettagli e nelle pratiche di nuovi saperi (che effettivamente sono coltivati in molti dipartimenti) e nella consapevolezza che non bastano le dichiarazioni di intenti per cambiare una rete di saperi strutturati che dura da secoli, è chiaro che lo sguardo costante sulla cultura come processo di *ominizzazione* ha un'aspra portata polemica contro alcune idee che implicitamente orientano i nostri pensieri e agiti: l'essenzialismo platonico, la scala della natura aristotelica, il finalismo teleologico anche quando non teologico, l'antropocentrismo cognitivo, la tecnicità in termini oggettivistici.

Contro tutto questo, ciò che è pensato come *a priori* deve essere visto come il frutto di un'illusione prospettica data dall'evoluzione stessa e andrebbe rimesso in discussione come «a posteriori filogenetico». Come in uno spinozismo *reloadead* e rivisto alla luce dei saperi di oggi, l'antropocentrismo è in definitiva l'«egocentrismo della specie» (Bachelard) che pensatori contemporanei, da Lévi-Strauss a Peter Sloterdijk e Hans Blumenberg (per non dire specialisti di altri settori che dovremo scoprire), ci invitano a leggere come il tentativo umano di affermarsi e di *legittimarsi* sul pianeta con una narrazione che vede l'uomo carente, bisognoso e vittima della Terra. Questa, muta e inconsapevole, al limite non gli mostra che indifferenza, se così si può chiamare l'equa in/disponibilità mostrata degli ecosistemi all'evoluzione dei viventi.

Nell'ambiente in cui *viventi* e *artefatti dell'animale umano* interagiscono e definiscono differenti livelli di realtà, l'umano ha portato a una antropizzazione terreste dagli effetti devastanti, al punto che la scomparsa della specie potrebbe essere una buona idea da un punto di vista che non sia il nostro, come ha mostrato Weissman nel bellissimo e indispensabile *Il mondo senza di noi*.

Lontano dai facili cinismi misantropici, l'umano è solo una delle possibili «immersioni nel mondo» (Marchesini): quella di esseri parlanti e scriventi, che hanno coscienza e capacità di osservare e descrivere il mondo mediante segni e significati di raffinata complessità; e che da quel punto di vista si sono specializzati ad alto livello performativo in una nicchia evolutiva definita dalla plasticità e della trasformabilità.

“L'uomo è misura di tutte le cose” è un'affermazione che può avere ancora senso così intesa: «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» (Leghissa).

il-corpo-postumano-stelarc.jpg

Se continuiamo a tenere vivo questo spazio è grazie a te. Anche un solo euro per noi significa molto. Torna presto a leggerci e SOSTIENI DOPPIOZERO