

Introduzione

Flavia Monceri

Le domande centrali cui questo volume intende dare almeno una prima indicazione di risposta sono le seguenti: «Che cosa significa oggi post-umano?»; «Qual è la sua relazione con l'umano e con tutte le categorie che dall'umano potrebbero essere distinte (oltre-umano, sub-umano, trans-umano, quasi-umano, ecc.)?»; «Se e in che senso può essere utile il riferimento al post-umano nei diversi ambiti disciplinari?»; «Esiste un rapporto privilegiato fra 'post-umano' e tecnologia?». La categoria del post-umano è stata oggetto di approfondita riflessione almeno a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, come dimostra la vasta letteratura (cfr. Bell e Kennedy, a cura di, 2000; Graham 2002; Gray, a cura di, 1995; Hayles 1999; Marchesini 2002), e ha interessato pressoché tutti gli ambiti disciplinari delle scienze sociali, le arti, e anche le cosiddette 'scienze dure'. Lo scopo di questo volume, che rielabora i contributi presentati e discussi dai coautori nel workshop *Fra androidi e matrici. Ripensare il post-umano* (Università del Molise, Campobasso, 2 ottobre 2008), è tuttavia quello di affrontare la categoria del post-umano e di ripensarne la definizione alla luce dell'attualità, sia da un punto di vista teorico, sia in relazione a specifici casi concreti.

Si tratta dunque, in definitiva, di valutare criticamente il potenziale esplicativo della categoria del post-umano riconducendola da un lato ad altre categorie che intendono esprimere riassuntivamente la relazione fra l'essere umano e il suo ambiente, e dall'altro alle rappresentazioni che intendono evocare immediatamente tale rapporto tramite il ricorso a strumenti diversi da quello della riflessione scientifica. Infine, ma non da ultimo, si

tratta di valutare l'opportunità di una modificazione e/o di un superamento della categoria del post-umano in favore di nuovi approcci all'interazione uomo/ambiente. Nel seguito di questa introduzione, prima di presentare il contenuto dei diversi contributi, mi soffermerò brevemente su alcuni temi che ritengo siano all'origine del concetto di post-umano anche se in modo talvolta inconsapevole. Tale *genealogia* del post-umano è funzionale anche a individuare le tematiche in esso implicite, che peraltro ricorrono – con modalità e approcci piuttosto differenziati – in tutti i contributi. In particolare, il primo aspetto da sottolineare consiste nella possibilità di interpretare il post-umano nel senso di un 'post-umanesimo' che intende consapevolmente contrapporsi alla tradizione dell'umanesimo.

Uno degli aspetti centrali dell'umanesimo, inteso come un movimento intellettuale e non come un evento databile con certezza, è il progressivo affermarsi di un antropocentrismo radicale in tutti gli ambiti della conoscenza umana. Fra le conseguenze di questo processo, che nell'ambito del pensiero filosofico trova un rilevante punto di approdo in Descartes e nel noto dualismo 'corpo/mente', vi è anche la graduale perdita di importanza della gerarchia 'Dio-uomo-natura' che, pur continuando a essere ammessa, muta di significato proprio perché il termine medio assume una centralità sempre più 'ingombrante'. L'uomo, cioè, sconfinava in modo sempre più ampio non solo nella sfera inferiore (la 'natura'), ma anche in quella superiore ('Dio'). L'antropocentrismo, allora, si declina da un lato come la signoria sulla natura, la capacità, la possibilità e la legittimità dell'intervento umano sul resto della 'creatura'. Ma, dall'altro, esso si declina anche come una tendenziale equiparazione di tale signoria a quella del Dio, il quale se ne sta come nascosto [*deus absconditus*] in un regno inaccessibile alla conoscenza umana, legittimando così l'umano ad agire più o meno 'in suo nome' e 'per suo conto'.

Dunque, la prima differenza fra post-umanesimo e umanesimo consiste nella dichiarazione del tramonto di un 'uomo' dai confini chiaramente delimitabili e autonomo rispetto al proprio

ambiente, per accettarne un'altra basata sui concetti di 'ibridazione', 'mutazione', 'co-evoluzione', 'co-costruzione', in una parola di *interdipendenza* con l'alterità ambientale. Va subito notato, tuttavia, che l'alterità cui ci si riferisce comprende pressoché in tutti i casi soltanto quella 'animale' e quella 'macchinica', mentre rimane quasi sempre esclusa l'analisi dei rapporti fra uomo e mondo vegetale/inorganico. In ciò mi sembra di scorgere uno dei primi e più importanti limiti del post-umanesimo, che cerca di superare l'isolamento del tipo d'uomo umanistico comparandolo da un lato con (alcune) altre specie animali arbitrariamente (cioè *antropocentricamente*) scelte, e dall'altro con le macchine che egli stesso crea attraverso l'applicazione della 'tecnologia'. Peraltro, in questo modo la natura sembra finire per subire una traslazione di definizione, nel senso che il posto dell'inorganico finisce per essere occupato dalle macchine.

Comunque sia, il post-umanesimo, nelle sue varie declinazioni, ha il merito di portare chiaramente allo scoperto la complessità del divenire concreto, inserendovi a pieno titolo anche l'umano e le sue interazioni con l'ambiente, invece di considerarlo un osservatore esterno, come avveniva nel paradigma precedente, e in questo senso si ricollega ai presupposti delle contemporanee teorie del costruttivismo radicale, dei sistemi e della complessità. E certamente negli autori del post-umano non confluiscono soltanto i presupposti elaborati nell'ambito della cibernetica (per una introduzione cfr. Hayles 1999), ma anche le suggestioni provenienti da Autori quali Michel Foucault (1993; 2001; 2004), che insiste sulla imprescindibilità del metodo genealogico e sulle diverse declinazioni di quel 'bio-potere' che letteralmente costruisce il 'corpo' dell'individuo moderno, e Gilles Deleuze e Félix Guattari (2002; 2007), i cui concetti di 'macchine desideranti', di 'corpi senza organi' e soprattutto di 'rizoma' costituiscono chiavi di volta anche per un'interpretazione della contemporaneità in chiave post-umanistica.

Tuttavia, la specificità della cosiddetta 'condizione postumana' (su cui cfr. Pepperell 2003) sembra doversi rintracciare in uno spesso esclusivo e unilaterale accento sulla tecnologia – un

prodotto *umano*. E che ciò ne costituisca allo stesso tempo un carattere distintivo e una sorta di 'tallone d'Achille' sembra essere chiaro anche agli esponenti più attenti, come Elaine L. Graham che preferisce scrivere il termine post-umano nella forma 'post/umano' al fine di «suggerire una problematizzazione sia dell'inevitabilità di una specie successiva, sia dell'esistenza di un qualche consenso sugli effetti delle tecnologie sul futuro dell'umanità» (2002: 11). Se è infatti necessario affermare che «ciò che è in gioco, supremamente, nel dibattito sulle implicazioni delle tecnologie digitali, genetiche, cibernetiche e biomediche è precisamente che cosa (e chi) definirà le nozioni autoritative dell'umanità normativa, esemplare e desiderabile nel ventunesimo secolo», non va tuttavia dimenticato che «il post/umano è ciò che confonde, ma anche mantiene sotto considerazione i termini nei quali verrà concepito ciò che è essenzialmente umano», anche perché «a resoconti definitivi della natura umana si può pervenire meglio non in virtù di descrizioni di essenze, ma attraverso la delineaazione di confini» (2002: 11).

In altri termini, il discorso sul post-umano non può esimersi da quello preliminare sull'umano, come ricorda la stessa Graham all'inizio del suo libro, quando scrive che «questo è un libro su ciò che significa essere umano», aggiungendo subito, comunque, che «più precisamente, si tratta di un'indagine sull'impatto delle tecnologie del ventunesimo secolo – digitali, cibernetiche e biomediche – sulla nostra definizione di ciò che significa essere umani» (2002: 1). A queste affermazioni fanno eco quelle di Hayles secondo cui «per alcune persone, compresa me, il postumano evoca la prospettiva eccitante di uscire da alcune delle vecchie scatole per aprire nuovi modi di pensare che cosa significhi essere umani» (1999: 285). La categoria di post-umano, dunque, dovrebbe essere intesa *anche*, ma forse principalmente, nel senso di una rinnovata riflessione sul concetto di 'umano'. Ciò nonostante, e nonostante il tentativo di distinguere anche all'interno del post-umanesimo diverse posizioni nei confronti della tecnologia (cfr. per esempio Marchesini 2002: 228, 527 e *passim*), specificando che il post-umanesimo si fonda

«sulla capacità di riconoscere il significato coniugativo del fare tecnologico e l'importanza dell'alterità, ossia dell'eteroreferenza, al fine di realizzare in concreto la declinazione dell'essere umano» (Marchesini 2002: 550), il ruolo della tecnologia quale fattore fondamentale per la realizzazione di una umanità ibrida rimane centrale. In questo senso, il discorso sul post-umano, lungi dall'essere qualcosa di effettivamente nuovo, può senz'altro essere ricondotto a un ben più antico dibattito sull'incidenza della tecnica nella costituzione del soggetto (occidentale) moderno, di cui pare essere l'erede.

Penso qui in particolare al dibattito precedente le tre fasi contemporanee e successive alla Seconda guerra mondiale correttamente individuate da Hayles (1999: capp. 3, 6, 9) che trasferiscono, almeno in parte, oltreoceano un dibattito analogo che risale in Europa almeno alla Prima guerra mondiale, ma che coinvolge già a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento autori come Friedrich Nietzsche, Georg Simmel, Max Weber e Oswald Spengler per citare soltanto alcuni fra i nomi più noti, e precedenti a quel Martin Heidegger che talvolta finisce per essere l'unico autore ampiamente citato. L'idea che la tecnica intesa come insieme di strumenti al servizio dell'essere umano, secondo un paradigma che potremmo definire 'umanistico' ovvero 'razionalistico-illuministico', possa finire per sottrarsi al controllo del suo 'creatore' per trasformarsi in un fine in sé, e più ancora in qualcosa dotato di 'vita propria' che ha la capacità di contrapporsi all'essere umano, è ricorrente nelle analisi della modernità occidentale condotte dagli autori del periodo. La 'saturazione' dell'uomo moderno, il cosiddetto *Kultur Mensch* [uomo culturale], che ha a disposizione più mezzi di quanti non riesca a impiegarne, i cui meccanismi di funzionamento sfuggono alla sua comprensione, è peraltro una delle parole chiave di quel dibattito sulla coppia concettuale *cultura/civilizzazione* (su cui Monceri 1999: 44ss.) che caratterizza il periodo a cavallo fra Ottocento e Novecento, un dibattito al quale l'impiego massiccio di armi per lo sterminio di massa impiegate nella Prima guerra mondiale non può che contribuire in misura determinante.

Il dibattito sulla tecnica degli anni Venti-Trenta del Novecento (su cui cfr. Herf 1988; anche Breuer 1995), anzi, finisce per trasformarsi in un dibattito sulla 'modernità' occidentale e sulla sua 'razionalità', e ciò comporta che l'atteggiamento nei confronti della tecnica stessa non possa che risultare ambiguo. Da un lato infatti la tecnica, in quanto espressione del 'progresso' che ha condotto alla modernità e alle sue conquiste, non può che suscitare un giudizio positivo. Ma, dall'altro, la consapevolezza dei pericoli connessi all'incapacità di controllarla e indirizzarla spinge a un radicato timore nei suoi confronti, e nei confronti della stessa modernità con la quale viene identificata. L'ambivalenza nei confronti della tecnica caratterizza a mio avviso anche le posizioni post-umanistiche, dietro le quali si nasconde lo stesso problema irrisolto dei periodi precedenti, vale a dire l'incapacità di fare i conti con la 'modernità' e il suo 'tipo d'uomo' che non si riesce ancora ad abbandonare, e che *perciò* obbliga a premettere il prefisso 'post' a qualsiasi 'nuova' etichetta venga elaborata in seguito. Da questo punto di vista, la prima e fondamentale critica alla categoria di 'post-umano' può essere rivolta al termine, la cui ambiguità viene soltanto mascherata, e non superata, dall'espedito grafico di tenere unite le sue due parti.

Per questo motivo, ossia per mantenere la consapevolezza della problematicità del termine, si è scelto di uniformare la grafia come 'post-umano' in tutti i saggi di questo volume, il che naturalmente non implica l'adesione a posizioni teoriche analoghe o sovrapponibili. Nel caso particolare del curatore, l'inserimento del trattino sta a indicare una disgiunzione che presuppone una precisa presa di posizione teorica. Ritengo infatti che mentre la critica all'umanesimo inteso nel senso di una progressiva antropomorfizzazione del mondo e di una sua altrettanto progressiva riconduzione e riduzione a una presunta 'razionalità' umana sia del tutto condivisibile, non altrettanto possa dirsi della scelta di caratterizzare questo 'nuovo' atteggiamento attraverso il ricorso al termine 'post-umano', che continua ad accettare ciò che vorrebbe superare. In questo senso, il post-umano rinvia a quel post-moderno che non si riesce a superare perché

il 'moderno' rimane un'acquisizione imprescindibile, uno stadio di sviluppo ormai raggiunto dal 'genere umano' che lo qualifica (quand'anche inconsapevolmente) come *essenzialmente* diverso e superiore rispetto all'uomo precedente. Si ricade così in una sorta di filosofia della storia che ha come suo punto di non ritorno la modernità occidentale e il suo tipo d'uomo, che certo vengono sottoposti a critica, ma senza alcuna possibilità di una loro decostruzione definitiva.

Se così non fosse, infatti, al posto di post-moderno e post-umano comparirebbero termini effettivamente 'nuovi' che indicherebbero immediatamente la cesura rispetto al periodo precedente. La scelta del 'post' ci rende in qualche modo epigoni del moderno e delle sue concezioni del mondo, per di più neutralizzando la capacità di pensare a definizioni realmente nuove e in grado di sostituire senza residui quelle precedenti. In particolare, per quanto riguarda lo specifico concetto di post-umano, quel che non si riesce a discutere fino in fondo è la definizione dell'umano, mentre piuttosto tutto il dibattito sembra improntato a comprendere in quale senso si debba intendere il 'post'. Come nel caso del discorso post-moderno, allora, la decostruzione assume correttamente il ruolo da protagonista, e tuttavia essa non viene esercitata fino in fondo per l'incapacità di mettere in discussione la categoria alla quale 'succede', come implica il prefisso 'post'.

I saggi raccolti in questo volume, pur nella varietà di discipline e di approcci, che peraltro ne costituisce a mio avviso uno dei punti di forza, si confrontano con la costellazione problematica che ho cercato brevemente di delineare, dunque in particolare interrogandosi sul rapporto fra post-umanesimo e umanesimo – il che implica anche interrogarsi sul loro rispettivo 'tipo d'uomo' e in definitiva sullo stesso concetto di 'essere umano' –, e sulla posizione che la tecnologia assume nella costruzione del paradigma post-umanistico, nonché sulle conseguenze che ciò può avere per la ri-definizione dell' 'umano' di per sé, nel suo rapporto con l'ambiente non-umano, quasi-umano, ma anche oltre-umano.

Nel suo contributo, Filippo Bruni affronta il complesso tema delle tecnologie digitali, muovendo dalla distinzione operata da Mark Prensky fra 'immigrati digitali' e nativi digitali', per passare poi all'analisi dell'evoluzione del Web e di due importanti fenomeni che da essa originano: il web 2.0 e il *social tagging*. Lo scopo è quello di interrogarsi sulle implicazioni dell'evoluzione delle tecnologie digitali per i processi di apprendimento, cercando di evitare di cadere in posizioni di tipo «manicheo» come quelle evocate dalla ormai celebre contrapposizione fra 'tecnofili' e 'tecnofobi'. La ricerca, come Bruni mostra nel suo lavoro, va piuttosto spostata nella direzione di una maggiore attenzione alle interazioni 'post-umane' fra uomo e macchina, partendo dalle pratiche cui tali interazioni danno luogo in una sfera tanto importante come quella dell'apprendimento, che dura per l'intera vita dell'individuo.

Le interazioni fra uomo e macchina – e non solo – costituiscono anche l'oggetto del contributo di Lorenzo Canova, che ricostruisce ciò che si potrebbe definire una *genealogia* del post-umano nell'arte contemporanea. Infatti, sebbene l'esplosione dell'interesse (e forse anche dell'ossessione?) degli artisti per la riconfigurazione dei corpi, attraverso mutilazioni, impianti, ibridazioni d'ogni genere, nonché per le 'nuove' figure del robot, dell'androide e del cyborg si possa far risalire soltanto all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso, Canova mostra, attraverso una rapida quanto approfondita ricostruzione della storia dell'arte, della letteratura e del cinema più recenti, come le origini del post-umano siano già implicite in artisti e movimenti della prima metà del Novecento. Le connessioni che Canova rende evidenti testimoniano del *processo storico-culturale* del quale il post-umanesimo è erede.

Il rapporto fra 'umano' e 'tecnologico', che costituisce uno dei temi centrali della riflessione sul post-umanesimo, è al centro del contributo di Fabio Corsini, che si occupa della corrente del 'transumanesimo'. Esso è infatti caratterizzato dall'attenzione specificamente volta a comprendere in quale modo la tecnologia possa essere messa al servizio dell'essere umano per una

vasta gamma di scopi, che hanno comunque tutti a che fare con il superamento dei limiti imposti dal ‘corpo’ e dalla sua inevitabile degenerazione. Proprio il superamento di tale inevitabilità è lo scopo che si prefiggono i transumanisti, che nelle loro posizioni più estreme intendono percorrere la via dell’elaborazione di strumenti tecnologici in grado di eliminare il fenomeno della morte biologica. L’approccio di Corsini privilegia l’analisi delle rappresentazioni mediatiche, come strumento per stabilire il grado di significatività sociale della categoria del ‘transumano’.

Il ricorso alle sempre più ampie possibilità offerte dalle tecnologie comincia a farsi evidente anche in una sfera, quella ‘religiosa’, che sembrerebbe non avere un rapporto immediato con il ‘post-umano’. Come mostra Adriano Fabris nel suo contributo, invece, si danno diversi modelli di un tale rapporto – in particolare di quello fra Internet e religioni –, che si distinguono l’uno dall’altro in base al grado di incidenza della tecnologia. Se infatti le religioni tradizionali, Fabris considera l’esempio della Chiesa Cattolica, ricorrono finora a Internet come ‘strumento’ per una più efficace comunicazione, si danno almeno altri due possibili modelli nei quali Internet finisce gradualmente per divenire sostitutivo della tradizione. Da un lato, infatti, il Web può (ri)costituire e poi sostituire una ‘chiesa’ già esistente, come nel caso del Falun Gong; mentre, dall’altro, si danno casi, come NEXUS of now, di vere e proprie cyber-religioni, dalle quali sembra scomparire la relazione interpersonale.

Il tema della ridefinizione di ciò che ‘limita’, ossia dei *confini* dell’‘umano’, che si è visto essere implicito nel paradigma del post-umanesimo costituisce l’oggetto del saggio di Fabio Ferrucci, dedicato al caso dell’atleta sudafricano Oscar Pistorius. Qui le tematiche connesse al post-umano s’intrecciano con quelle più proprie degli studi sulla disabilità, permettendo di desumere da una dettagliata analisi del caso indicazioni utili per la riflessione sul problema dei limiti delle ibridazioni uomo-macchina. Accanto alla dimensione più individuale, tuttavia, Ferrucci indirizza la sua attenzione sulla rilevanza sociologica del caso Pistorius, che costringe un particolare sottosistema so-

ziale, quello sportivo, a interrogarsi sulla (ri)definizione dell'‘umano’. La tesi centrale del lavoro è che nell'epoca del post-umano l'umano non possa essere definito se non movendo dalla consapevolezza che esso emerge nelle relazioni sociali.

Al concetto di ‘limite’ è dedicato anche il contributo di Paolo Heritier, la cui tesi di fondo è per l'appunto che tale concetto è proprio ciò che manca nel pensiero post-umanistico. Allo scopo di argomentare tale tesi, Heritier considera, in base alla documentazione video-digitale disponibile, il caso del caporale canadese Denis Lortie, autore nel 1984 di una strage analizzata già da Pierre Legendre, a partire dalla cui interpretazione Heritier cerca di mostrare come l'elemento caratteristico del post-umanesimo sia l'assenza del limite, e come ciò lo renda più erede che superatore delle epoche precedenti della premodernità e della modernità. Anzi, proprio l'assenza dell'idea normativa del limite costituirebbe ciò che provocatoriamente Heritier definisce il ‘crimine’ compiuto dal post-umanesimo, il quale, rifiutando tale idea, nega in modo implicito anche quelle di diritto e di legge, paradossalmente in forza di quella stessa *hybris* caratteristica dell'umanesimo della quale è suo dichiarato scopo liberarsi.

Ancora nell'ambito delle scienze giuridiche, il contributo di Francesco Monceri prende in considerazione le questioni problematiche che le possibilità offerte dai continui sviluppi delle tecnologie per le più varie attività di modificazione del corpo pongono sul piano dell'individuazione dei limiti legislativi entro i quali ciò può essere permesso senza ledere presupposti fondamentali quali la ‘dignità umana’, nello stesso tempo vigilando che tali possibilità non finiscano per operare forme di ‘discriminazione a rovescio’. Accanto alla discussione teorica generale, Francesco Monceri prende in considerazione un caso concreto di sicura attualità, quello delle persone transessuali, discutendolo da un lato con uno sguardo rivolto alle rappresentazioni cinematografiche – che contribuiscono a far comprendere le modificazioni intervenute nel ‘comune sentire’ –, e dall'altro esaminando la più recente giurisprudenza comunitaria in materia.

Infine, il contributo di Flavia Monceri chiude il volume ri-

proponendo la questione fondamentale che in modi diversi sottende anche a tutti gli altri, vale a dire la questione del ‘tipo d’uomo’ della post-umanità, che dovrebbe essere *essenzialmente* diverso da quello dell’umanesimo. Dopo aver criticato tale tipo d’uomo sostenendo che esso, lungi dall’essere una sorta di ‘antagonista’ è in realtà piuttosto l’erede dell’uomo ‘umanistico’, e che esso corrisponde al tipo d’uomo della post-modernità, Flavia Monceri rivolge la sua attenzione alla figura del cyborg, come essa emerge da alcune recenti rappresentazioni cinematografiche. Il cyborg dovrebbe costituire la configurazione principe del tipo d’uomo post-umano, e invece mostra una problematicità che in definitiva dipende dalla mancata tematizzazione del concetto di ‘umano’ nel post-umanesimo. Il contributo si chiude con una breve analisi del personaggio di Neo (Keanu Reeves) della celebre trilogia cinematografica di *Matrix* (Andy e Larry Wachowski 1999-2003).

Bibliografia

- Bell, D. e Kennedy, B.M. (a cura di) (2000), *The Cybercultures Reader*, Routledge, London and New York.
- Breuer, S. (1995), *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di Destra nella Germania di Weimar*, Donzelli, Roma.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (2002), *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (ed. or. 1972), Einaudi, Torino.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (2007), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (ed. or. 1980), Castelvecchi, Roma.
- Foucault, M. (1993), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (ed. or. 1975), Einaudi, Torino.
- Foucault, M. (2001), *La volontà di sapere. Storia della sessualità I* (ed. or. 1976), Feltrinelli, Milano.
- Foucault, M. (2004), *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano.
- Graham, E.L. (2002), *Representations of the Post/Human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.

- Gray, C.H. (a cura di) (1995), *The Cyborg Handbook*, with the Assistance of H.J. Figueroa-Sarriera and S. Mentor, Routledge, New York & London.
- Herf, J. (1988), *Il modernismo reazionario*, Il Mulino, Bologna.
- Marchesini, R. (2002), *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Monceri, F. (1999), *Dalla scienza alla vita. Dilthey Nietzsche Simmel Weber*, Edizioni ETS, Pisa.
- Pepperell, R. (2003), *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*, Intellect™, Bristol, UK e Portland, OR.