DOPPIOZERO

Cosa è l'umano?

Francesco Monico 2 Luglio 2014

Aut Aut è una rivista di prestigio internazionale e pur presentando argomenti filosofici, ha trattato argomenti molteplici, dalla sociologia, alla linguistica, fino ad alcune puntate nell'arte. La cura del numero 361 sul Post Umano, è stata affidata a Giovanni Leghissa, che pone la questione se disponiamo di definizioni dell'umano per arrivare a chiedere se siamo sicuri di sapere che cosa sia l'umano?

Il punto di partenza è un ripensamento della tradizione dell'umanesimo. Come sostiene Rosi Braidotti (Braidotti, 2014)[i] l'umanesimo, sta di fronte a noi con la sua autorevolezza oggi aumentata dalle nuove forze gravitazionali del senso: l'eurocentrismo è un sistema normativo ed egemonico, tutti gli umanesimi sono stati imperialisti, e questo paradigma eurocentrico implica una dialettica binaria tra il sé e l'altro. Vi è quindi l'urgenza di progettare ulteriori schemi sociali, etici e discorsivi della formazione del soggetto per affrontare i profondi cambiamenti cui andiamo incontro (Ibidem).

Da qui scaturisce il mio personale interesse per l'altro differente da me, che mi ha portato a scrivere il contributo incluso nel numero di Aut Aut che sintetizzo in questo articolo.

Come scrive Roberto Marchesini, non a caso un altro testimone della stessa pubblicazione, l'altro da sé, l'alieno, ci svela differenti modi dell'essere, molto importanti in un'epoca di cambiamenti radicali (Marchesini, 2007)[ii]. Così, non appena accettiamo il suggerimento che le categorie della modernità sono insufficienti per definire qualsiasi territorio realmente politico (Latour, 2000)[iii], nasce la proposta di una *Costituzione Ibrida* che pone attenzione alla

riformulazione a cui vanno sottoposte le categorie in virtù delle quali concepiamo l'agentività.

Ma bisogna spingersi oltre e leggere le riflessioni di Antonio Lucci[iv] su l'*a priori protetico acquisito* di Bernard Stiegler[v], ovvero la visione di una tecnica che si dà sempre come protesi e consiste in un'acquisizione culturale, ma che è anche sempre e comunque un a-priori umano. La tecnica è quindi il proprium dell'umano: ciò che caratterizza l'effettualità ontologica. E siccome l'uomo è parte della natura anche la tecnica lo è.

Si viene così a generare l'ipotesi di un soggetto che è un territorio meticciato. Tale soggetto-territorio genera un piano d'immanenza: da un lato la "natura", con i suoi regni e *phyla*, dall'altro le "macchine", con i loro macchinismi.

A questo proposito diventa utile una rifocalizzazione sull'ultimo Foucault[vi], il quale sosteneva che la cura stabilisce il reale. Esiste ciò a cui si tiene, esiste ciò di cui ci si assume la cura. In francese l'etimo di "cura" è apparentato con quello di "curiosità": è la curiosità che ci fa curare un essere così come un meccanismo. Quindi l'umanità sembra avere l'obbligo di "prendersi cura" dell'alterità, non per un senso etico, ma come atto fondativo della sua essenza: la conoscenza umana, in quanto l'uomo sembra essere obbligato da se stesso a conoscere.

La prima cosa è quindi pensare il nuovo, lo sperimentale, ma la sperimentazione è sempre ciò che sta facendoci, il nuovo, lo straordinario, l'interessante (Deleuze, Guattari, 1991)[vii]. Proprio come una costituzione ibrida, che immagina di stabilizzare i rapporti in divenire tra genere umano, natura e tecnica. L'epoca moderna ha costruito un territorio biopolitico le cui linee di fuga collassano in un concetto di individuo discreto, impermeabile. La giurisprudenza anglosassone definisce lo *standing* e/o "avere *standing*", come un soggetto che è inalienabile sia da un'autorità politica, sia da un'ideologia, sia da un Dio, sia da se stesso. Quindi a farla da padrone è la soggettività cartesiana, intesa come attività dell'Io, che ha come effetto l'innesco di un meccanismo dualistico che si compie nella dialettica vita-morte, animato-inanimato, in cui la morte diventa il limite che rende obsoleta la vita, ne permette la definizione e ne dà il senso. Il significato di

ogni singolo momento è dovuto alla sua posizione su una linea-limite posta dal soggetto, quindi su una mappa: come una traccia all'interno di un territorio. Così la mappa diventa un dispositivo profetico.



Ma oggi i confini del paradigma epistemologico, l'affermarsi sulla scena simbolica di una globalità di attori e attrattori di un significato sempre più flottante, i limiti 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.

Nel saggio *On Being Morally Considerable[viii]*, il filosofo etico americano Kenneth E. Goodpaster sostiene che qualsiasi distinzione tra organismi in qualche modo "degni" di considerazione morale e altri che non lo sono è chiaramente un caso di discriminazione. Goodpaster afferma che le piante non sono semplici oggetti ma esseri viventi, in quanto tendono a proteggere e guarire se stessi, per estensione quindi non è plausibile negare che gli alberi non hanno interesse a rimanere in vita. Un altro filosofo etico, Paul W. Taylor[ix], sostiene che gli alberi, anche se non hanno desideri o sentimenti, possono essere danneggiati o aiutati, e che è nostro dovere cercare il loro benessere – nel senso che abbiamo obblighi morali *prima facie* verso gli alberi, nella misura in cui siamo moralmente obbligati verso di loro nella misura in cui essi partecipano a mantenere in vita gli ecosistemi a cui noi partecipiamo. Holmes Rolston iii[x], un altro ambientalista, raffigura la pianta come un "punto di esperienza" nella rete di interconnessioni tra le cose viventi. Quindi c'è qualcosa di più grande del singolo ente, della pianta o della specie che ha valore: l'ecosistema, e lo sguardo va posto verso l'eco-centrismo[xi].

Bruno Latour[xii] compie un'operazione retorica quando sostituisce alla dicotomia umano/non-umano due semplici domande. La prima è: come siamo noi? La seconda è: come possiamo coabitare? In questo modo introduce anche e soprattutto la questione politica: la questione di un ideale finalizzato all'attività di soggetti aventi *standings* che in un territorio detengono la facoltà ovvero

l’autorità di agire e/o praticare l’opposizione. Da Latour arriviamo a un concetto di Costituzione. Il manifesto di Rousseau e Montesquieu fu: se la società potesse parlare? Oggi invece il manifesto deve essere: se il territorio[xiiii] potesse parlare? In sostanza, si tratta di dare voce a un territorio che connette umani e non-umani, portando questa apertura a superare addirittura il concetto stesso di vita, dando voce ai viventi e ai non-viventi (tecnologia).

Tuttavia il coabitare una costituzione implica il venire meno del soggetto dominante della modernità, l’uomo. Questa immane sparizione porta a dover riconsiderare l’attività dei soggetti aventi *standings* che detengono la facoltà di agire e/o praticare l’opposizione, per cui il governo diventa un processo di feedback che controlla il potere e la sua enfasi, il dominio, in cui l’effetto controllore del feedback garantisce a tutti di poter esprimere il proprio potere retroagendo un bilanciamento con l’alterità e limitando il dominio. Da un punto di vista prettamente umano è un recupero delle teorie libertarie radicali.

Ma c’è ancora Martin Heidegger[xiv] che compie un'indagine del rapporto animale, ambiente, uomo, mondo, attraverso la relazione fra la “povertà di mondo” (*Weltarmut*) del non-umano e l’uomo come “formatore di mondo” (*weltbildend*), per cui si tratta di situare la stessa fondamentale struttura dell’essere-nel-mondo (*Dasein*) tra umano e non-umano. La proposta è di ribaltare la visione, e di avvicinarsi a un trascendentalismo che invita il soggetto a cambiare strategia e a ri-conoscere che non esiste più una “pietra senza mondo” (*weltlos*), un “animale povero di mondo”[xv] (*weltarm*), un uomo “formatore di mondo” (*weltbildend*), ma una “struttura che connette”. La costituzione diventa così un dispositivo per normalizzare un soggetto all’interno di un territorio nuovo, quello della condivisione e della cooperazione.

Le considerazioni sin qui svolte hanno posto la base per la realizzazione di una meditazione filosofica in forma di opera d’arte: *The Hybrid Constitution,* presentata a fine 2011 al festival internazionale d’arte contemporanea Amber a Istanbul[xvi], e nominata per l'occasione e in onore dell'ultima costituzione turca del 1982 *Melez Anayasa.* L'opera è un trittico, siglato in copia d'autore e incorniciato in legno scuro e vetro, in puro argento 925/100. Ovvero in una serigrafia ad alta densità e smalto ecologico 50x70, in bianco e nero, contenente nove principi che costituiscono l’ipotesi; una serigrafia ad alta densità 50x50, in

bianco e nero, un disegno grafico che mostra la rete di interazioni dei principi ipotesi. Una collana celebrativa in puro argento, interamente realizzata a mano in ogni singolo anello, nelle singole medaglie e in tutte le incisioni. L'opera è consultabile qui.

---

[i]Rosi Braidotti, *Il postumano, La vita oltre il sé, oltre la specie, oltre la morte*, Trad. di Angela Balzano, 2014, Derive e Approdi.

[ii]Roberto Marchesini, *Manuale di zooantropologia*, Roma, 2007, Meltemi.edu.

[iii]Bruno Latour, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, 2000.

[iv]Antonio Lucci, *Il limite delle sfere. Saggio su Peter Sloterdijk*, Bulzoni, Roma, 2011.

[v]Bernard Stiegler, *La technique et le temps. Tome 1: La faute d'Epiméthée*. Galilée, 1994.

[vi] M. Foucault, L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982 (2001), a cura di F. Gros, trad. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

[vii] G. Deleuze, F. Guattari, *Che cosa è la filosofia*, Einaudi, 2006.

[viii]In M.E. Zimmerman *et al.* (a cura di), *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, Upper Saddle River (N.J.) 1998, pp. 56-70, pubblicato inizialmente su "Journal of Philosophy", 6, 1978, pp. 308-325.

[ix]P.W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1986.

[x]Holmes Rolston iii, *Challenges in Environmental Ethics*, in M.E. Zimmerman *et al.* (a cura di), *Environmental Philosophy*, cit., pp. 124-144, pubblicato inizialmente su “Environmental Ethics”, 2, 1980.

[xi]In quanto esseri viventi, le piante hanno anch’esse una dignità che deve essere rispettata, perché dopo tutto le piante sono sensibili, comunicano, imparano, ricordano e pianificano in anticipo. Non si può fare a meno di notare che una clausola dell’articolo 3/5 della proposta di Costituzione dell’Unione europea stabilisce come un dovere per l’Unione e per gli stati membri il rispetto e la considerazione delle questioni ambientali. Questo orientamento suggerisce che è un dovere morale e giuridico riconoscere la tutela dell’ambiente, dell’ecosistema e di tutte le cose viventi come uno dei “valori fondamentali” del terzo millennio.

[xii] Latour B., 2000

[xiii] All’interno del dibattito sull’animalità sarebbe meglio utilizzare “ambiente” come definito da Jakob von Uexküll in *Ambienti animali e ambienti umani* (1933), tuttavia la “Costituzione ibrida” introduce come soggetto anche la tecnologia e quindi “territorio” è un termine che collega una più ampia fenomenologia.

[xiv] M. Heidegger, xxix-xxx *Gesamtausgabe*, corso 1929-1930, Università di Friburgo; trad. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, Il Nuovo Melangolo, Genova 1992.

[xv] Essendo il mondo una produzione meramente umana, non è parte della configurazione del mondo animale e non ha valore universale, è una visione antropocentrica, vedere l’animale, o la pianta, come mancante di mondo è un’indebita proiezione del mondo umano sull’animale: ogni animale, o pianta, ha il suo mondo.

[xvi] http://www.amberplatform.org/en/festival/2011/03/01/amber11,7/theme

---

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

