

**Umano e post-umano nel Web:
scenari di nuove convivenze digitali**
*Human and post-human online:
sketches of new digital coexistences*

Angela Arsena

Abstract

La dinamica che intreccia la dimensione umana e post-umana, che qui si cerca di indagare come problema linguistico, ontologico e metafisico, diventa occasione per disegnare uno scenario che veda queste due condizioni della realtà intrecciarsi e risolversi lungo le autostrade interattive del Web inteso come nuovo luogo naturale degli eventi comunicativi e relazionali dell'umanità, in un'ermeneutica della post-umanità che aspira alla dimensione di gesto pedagogico ed educativo.

Parole chiave: Scenario, Origine, Polis, Contemporaneità, Individuo.

The dynamics which weaves the human and post-human conditions, which we examine here as a linguistic, ontological and metaphysical problem, is the occasion to draw a sketch representing how these two statuses of reality weave and break down along the interactive online highways, intended as the new natural place of communication events which bring humans in relation, building a hermeneutics of post-humanity aspiring to the status of pedagogic and educative act.

Keywords: Sketch, Origin, Polis, Contemporaneity, Individual.

1. Il paradosso ontologico dell'origine

“Per trascendere il mondo – scriveva Elémire Zolla nella sua opera *I mistici dell'Occidente* – bisogna che il mondo ci sia, per attingere il soprannaturale, è necessario che ci si rappresenti il naturale¹”, ed allora ogni orizzonte teoretico che disegna la curvatura di una dimensione *meta* (meta-testuale, meta-fisica, meta-storica) o *post* (post-moderna, post-analitica, post-storica) in realtà pone e fissa, come su una mappa astronomica, punti cardinali che stabiliscono e definiscono le condizioni della possibilità di ogni differenziazione, ma a partire dal grembo ontologico dell'origine².

Questa origine, come il prima assoluto, l'origine assoluta, il *bevor*, rimane presente, iscritta in ogni possibile, eventuale, financo ben riuscito, tentativo di superamento, persino di rimozione: così, ad esempio, è sempre lo strutturalismo, con il suo carico di teorie e metodi, a permettere che accada, che ci sia l'evento post-strutturalismo, e mai viceversa, in una dimensione che pur collocandosi in un tempo successivo permette una sorta di infinito presente che comprende tutto, alla maniera di Agostino quando intuiva un presente del presente, un presente del passato e un presente del futuro³. L'origine che sempre ritorna nel presente abitato dall'uomo, da quest'uomo nell'*hic et nunc*, va allora forse inteso nell'accezione dell'accadere e dell'*esser-ci* heideggeriani, là dove la curva degli accadimenti, anche futuri, si compone dello stesso inchiostro metafisico dell'essere che “accade” e “accade” in ogni sua declinazione temporale:

l'essere accade [*ereignet*], e al tempo stesso fa accadere, istituisce, l'essere è *evento*. L'essere, nel consegnare all'orizzonte della temporalità l'uomo come progetto-gettato, ‘accade’ esso stesso, nella misura in cui tale progetto istituisce un'apertura che è la libertà del rapporto tra l'uomo e il suo mondo⁴.

In questa apertura di possibilità si estende e si realizza ogni condizione che vuole superare se stessa, dove l'essere costituisce la “cosa originaria”, *Ur-sache*, e l'accadere il suo orizzonte degli eventi, e in questo orizzonte (definito e giustificato dall'essere stesso) trova posto e luogo ogni ulteriorità, ogni alterità, persino ogni negazione e ogni declinazione fisica, storica, teoretica, estetica ed anche poetica della posteriorità, dell'essere postumi o posteriori al medesimo essere, in un procedimento dialettico diametralmente opposto a quello parmenideo: sarà Heidegger, proprio nella sua lettura dei dialoghi ontologici di Platone⁵, a rendere nota al Novecento filosofico la dinamica relazionale tra essere e non essere posta a fondamento del *logos* e dunque precedente, anteriore al pensiero e al discorso⁶.

1 E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, Adelphi, Milano, 1997, p.26.

2 Per un'ampia disamina dell'argomento si rimanda qui a M. Borrelli, “L'ontologia fenomenologico-ermeneneutica”, in *Qualeducazione*, fasc.50, n.7-12, Pellegrini, Cosenza, 1997, pp. 13-28.

3 L. Alici (a cura di), *Sant'Agostino. Confessioni*, SEI, Torino, 1992, XI, 17-22, pp. 90-91.

4 P. Colonnello (a cura di), *Martin Heidegger e Hannah Arendt. Lettera mai scritta*, Guida, Napoli, 2009, p.50.

5 M. Heidegger, *Parmenide*, tr.it., Adelphi, Milano, 1999.

6 Per una disamina dell'argomento si rimanda qui a W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1980, tr. it. *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1989.

Se è vero questo, allora anche l'umano è iscritto, saldamente ancorato al postumano⁷, come unica condizione interna di epifania e di esplicazione per ogni possibile ed ulteriore alterità e posteriorità, come luogo teoretico e storico della novità radicale e anche, talvolta, dell'imprevedibilità: è l'umano dunque che ritorna, nietzschianamente, nel postumano, ponendo una questione ermeneutica non di poco conto circa i modi e le forme del dire il postumano essendo e rimanendo irrimediabilmente e totalmente umani.

Esiste, infatti, un'impossibilità umana a parlare del postumano, come l'impossibilità di uscire (e vivere) fuori dall'atmosfera: la dimensione umana presuppone un antropocentrismo di fondo che riconosce senz'altro i propri limiti, riesce anche a metterli a fuoco ma impedisce di superarli. Essi sono limiti metafisici strutturali, diremmo: la ragione umana, scrive Kant nella sua prefazione del 1781 alla *Critica della Ragion Pura*

ha il particolare destino di essere tormentata da problemi che non può scansare, perché le sono imposti dalla sua stessa natura, ma ai quali tuttavia non è in grado di dar soluzione, perché oltrepassano ogni suo potere⁸.

Al di là, esiste solo ciò di cui nulla si può sapere e dunque esiste solo ciò di cui, spiega Wittgenstein, si può solo tacere⁹.

2. Il post-umano come periodo ipotetico della realtà e dell'irrealtà. Uno scenario

Oppure, diremmo noi, esiste solo ciò di cui si può ancora predicare ma entro limiti ipotetici, propri di uno "scenario" nel significato voluto da Umberto Eco quando descriveva lo scenario come "un'approssimazione interpretativa plausibile" e tuttavia amplissima (e non vincolante) all'interno della quale possano prendere posto più congetture, più disegni, più bozze del futuro pensate e volute dagli uomini¹⁰. A proposito di quella che chiamiamo società della comunicazione e dell'informazione, ad esempio, e che è stata oggetto di studio tra i più frequentati dal grande semiologo, lo scenario diventa un luogo ipotetico, fluido e non lineare che, a differenza di un palcoscenico dalla scenografia a due dimensioni e ben definita (o a differenza persino della scenografia perfetta aristotelica che vanta unità di tempo, luogo e azione e forse anche unità ipotetica testuale¹¹), permette l'interlocuzione di tante categorie interpretative. In uno scenario prendono posto la grande complessità e le genuine incertezze (la semplicità, direbbe Alain Berthoz¹²), congetture ragionevoli e intraprendenti declinazioni di una *vision* che diventa elemento imprescindibile di un apprendimento collettivo e che fa della pensabilità del futuro un'ipotesi comune ma in una linea dello spazio-tempo estremamente

7 Si veda A. Lucci, *Umano Post Umano*, Inschibboleth, Roma, 2016, p.13.

8 I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1986, p. 29.

9 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it., Einaudi, Torino, 1964, p.73.

10 U. Eco (a cura di), *Estetica e Teoria dell'Informazione*, Bompiani, Milano, 1972, pp.20-24.

11 G. Paduano (a cura di), *Aristotele. Poetica*, Laterza, Bari, 1998, pp.80-89.

12 A. Berthoz, *La simplicité*, Odile Jacob Ed., Paris, 2009.

fluttuante¹³. Nel tratteggiare la contemporanea società dell'informazione, allora, la visione lungimirante di Dante Alighieri, secondo il quale "informare significa modellare secondo una forma¹⁴" o la posizione di Michel Foucault, che spiegava quanto informare significhi innanzi tutto (e non senza rischi) "indirizzare, orientare secondo certe direttive¹⁵", appaiono plausibili quanto le ipotesi interpretative più attuali riconducibili, ad esempio, alla scuola di pensiero di Luciano Floridi e della sua *Infosfera* come spazio semantico riconducibile alla globalità interconnessa¹⁶.

Nella stessa ermeneutica di una società contemporanea piegata, orientata alla comunicazione nell'umano e nel postumano, allora, possono avere pari valore ipotetico sia le ipotesi interpretative suggerite da Nicholas Negroponte¹⁷, che immagina un futuro connubio tra uomo e intelligenza artificiale, una dimensione dunque quasi simbiotica, e sia detrattori come Jean Baudrillard che vede nella società iperconnessa un pericolo per l'umanità¹⁸, una sorta di trama narrativa del delitto perfetto, dove assassino e vittima coincidono, al pari forse di un romanzo di Gesualdo Bufalino¹⁹.

Negli scenari, dunque, possono prendere agevolmente posto apocalittici e integrati, in una situazione di sostanziale *par conditio*, purché entrambi animati dalla volontà e dall'onesta intellettuale di indicare gli strumenti logici per comprendere l'umanità, senza false credenze, senza false ideologie che allontanano dal senso autentico. In altri termini gli scenari, nella loro vocazione alla pluralità, alla corallità e anche però alla stretta, logica plausibilità, appaiono come mappe astronomiche disegnate dallo sguardo dell'uomo che per millenni ha scrutato la volta celeste: si assiste al lento formarsi di un disegno inaspettato, un carro, una freccia, un cane, formato da stelle apparentemente distanti e silenziose. Una mappa astronomica, infatti, può essere letta come una grande interpretazione ermeneutica che intuisce e ipotizza uno scenario sempiterno e plausibilissimo proprio mentre pone e pronuncia verità indimostrate, perché se è vero che il disegno del carro può essere, ed è effettivamente, arbitrario, è pur vero che un altro disegno, con quelle stelle, in quello stesso emisfero, sembra non possa esserci.

Ed infine, nelle *more* di un cammino ermeneutico che disegna uno scenario, una pagina di letteratura potrebbe apparire più credibile (e più vera) di un teorema ineccepibile prima annunciato e poi risolto: in altri termini, nell'ipotizzare uno scenario, un giullare, ad esempio, o un cantastorie, alla stregua di Omero, benché cieco, anzi forse soprattutto perché cieco, potrebbe disporre di argomenti logici e umani più coerenti, più stringenti, di quelli di un afferratissimo scienziato sociale o politologo, così che, nell'intento di disegnare coordinate attuali per uno scenario prossimo venturo, Omero

13 Per una disamina dell'argomento si rimanda qui a A. Teti, *Il futuro dell'Information & Communication Technology: Tecnologie, timori e scenari futuri della "global network revolution"*, Springer-Verlag Italia, Milano, 2009.

14 N. Sapegno (a cura di), *Dante. Paradiso*, XII, vv.68-94, La Nuova Italia, Firenze, 1985, p. 178.

15 M. Foucault, *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia: 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley*, tr.it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma, 1996, p. 111.

16 L. Floridi, *Infosfera. Etica e filosofia nell'età dell'informazione*, Giappichelli, Torino, 2009

17 N. Negroponte, *Soft architecture machines*, MIT Press, Boston, 1975.

18 J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Cortina Editore, Milano, 1996.

19 Facciamo qui riferimento a G. Bufalino, *Qui pro quo*, Bompiani, Milano, 1991.

potrebbe meglio di chiunque, prima di chiunque, indicare il sentiero giusto per una sana convivenza nella *polis*, anche nella *polis* contemporanea, anche nella *polis* digitale.

Pluralità e plausibilità nel comporre uno scenario futuro appaiono termini di un procedimento analitico non propriamente ortodosso e nello stesso modo la dialettica insita nel postumano sfugge ai tentativi, di matrice hegeliana, di essere anticipata e risolta come termine di uno sviluppo previsto e pianificato dalla storia. Ogni posterità o posteriorità, infatti, ha luogo in una condizione altra e che è luogo del trascendentalismo e della teleologia, e dunque sfugge ad ogni tentativo di *reductio* o di totalizzazione. Il postumano, infatti, non è contenitore di un uomo aumentato a quattro o più dimensioni o luogo di un uomo in misura ridotta, e non è neppure ambiente teoretico dell'uomo con un esponente algebrico diverso. Il postumano non è regno dell'uomo senza qualità e neppure dimora delle mille qualità senza l'uomo: non è luogo di sottrazione e di assenza dell'umano né di cieco trionfo della tecnica, e né tantomeno di un nuovo androgino (come vuole buona parte dell'avanguardia politicamente corretta), di volta in volta piegato totalmente o sul trionfo maschile o sul trionfo del femminile o sulla negazione o sull'indifferenziazione dell'uno e dell'altro.

Del resto già nel 1899 Lou Salomé pubblica un agile *pamphlet*, *Der Mensch als Weib*, letteralmente *L'Umano come donna*, dove senz'altro auspica l'avvento dell'eterno femminile ma dopo il passaggio propedeutico della consapevolezza da parte delle donne di “capirsi con il maggior impegno e con la maggior serietà possibile nella lor diversità dall'uomo²⁰”.

Il postumano, allora, semmai, appare come opera aperta che vuole raccontare il futuro, come luogo di consumazione dell'umano²¹ e dell'antropocentrismo, luogo di consumo dell'umano diremmo, se fossimo mistici, dove alberga il dativo della fenomenologia dell'alterità lontano dal radicalismo positivista ed empirista e lontano dai nuovi realismi minimalisti, in una dinamica propriamente relazionale, dialogica e che lega a doppio filo “l'umano dell'umano” “all'umano del postumano”.

Ed è l'idea e il concetto autentico e irriducibile di umanità, dunque, questo *quid* comune, questa particella non ulteriormente divisibile, questo minimo comun denominatore incastrato tra le due dimensioni, apparentemente antitetiche, a costituire il tessuto connettivo tra le due forme e i due modi dell'essere umani, e a rivelarsi nondimeno estremamente fragile nel momento in cui attraversiamo, portatori naturali di questa idea di umanità, il confine tra umano e postumano.

Del resto, come tramanda Nietzsche l'uomo è esso stesso una corda

annodata tra l'animale e l'Oltreuomo, una corda tesa sopra l'abisso. Un pericoloso andare al di là, un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro, un pericoloso rabbrivire e fermarsi. Quel che è grande

20 L.A. Salomé, *Der Mensch als Weib*, Rutten & Loening, Frankfurt, 1910, tr.it. *L'umano come donna*, La Tartaruga, Milano, 1985, p.22.

21 Si rimanda qui a J. Baudrillard, *La société de consommation: ses mythes, ses structures*, Denoël, Paris, 2003.

nell'uomo è che egli è un ponte e non un fine: quel che si può amare dell'uomo è che egli è un passaggio e un trapasso²².

Nel 1956 Günther Anders in *Die Antiquiertheit des Menschen* scriveva che l'uomo, come un pioniere, sposta sempre più in là i propri confini, allontanandosi da se stesso, trascendendosi e, sebbene non s'invola in una regione sovranaturale, tuttavia "poiché varca i limiti congeniti della sua natura, passa in una sfera che non è più naturale, nel regno dell'ibrido e dell'artificiale²³".

Eppure, l'uomo che si congeda da questa umanità antiquata stenta poi a ritrovare un equilibrio psichico e morale dinanzi ai propri artefatti meccanici che, sempre più veloci ed efficienti, lo oltrepassano, lo annichiliscono, lo ammutoliscono, lasciando alla macchina l'ultima parola.

Allora, una riflessione filosofica sul postumano dovrebbe forse partire proprio dalla discrepanza, dalla crepa linguistica ed esistenziale nella quale si annida la "vergogna prometeica²⁴" oppure il senso ineluttabile di mancata sincronicità tra l'uomo e la macchina la quale, nella sua perfezione standardizzata e sempre identica a se stessa, sembra incarnare la condizione di unicità dell'essere parmenideo dinanzi ad un uomo che, ambivalente, frammentato, disarticolato e contraddittorio nei suoi moti di pensiero, sembra invece incarnare l'imperfezione e il fallimento del non essere.

Nello iato diacronico, disallineato tra umano e postumano, l'uomo vive un nuovo martirio di natura epica e mitica, al pari di Prometeo, al pari di Tantalo, al pari di Ungaretti quando poetando affermava "il mio supplizio è quando non mi credo in armonia²⁵"; eppure forse proprio in questo spazio angusto e disarmonico (stonato, oseremmo dire, nel significato etimologico di uscire, ἐξ, dal τόπος, dall'unità di misura) in cui l'umano sconfinava in postumano, occorre cercare le ragioni dell'uno e dell'altro, come in una zona aurorale in cui lontananza e vicinanza e prossimità convergono senza urtarsi o annullarsi a vicenda, bensì coesistendo e muovendosi insieme in un agire senza sosta che affretta e consuma il tempo e lo annulla e lo ferma: in questo istante immobile ed eterno in cui umano e postumano si guardano potrebbe forse rivelarsi possibile stanare entrambi, muovendosi così sulla falsariga del pensiero filosofico che, nel momento in cui indaga la realtà mondana, qualunque essa sia, si articola sempre in concetti che assumono la forma verbale e sostanziale del passato, della ricerca dell'origine, del concetto di fondamento, di causa, di *arché*, di *apriori*, ovvero l'atteggiamento teoretico del guardare prima, del guardare indietro per guardare oltre, come l'atleta che indietreggia prima di spiccare il salto.

Nella dinamica umano-postumano il *fundamentum inconcussum* sta forse proprio nel dislivello, nello slittamento logico ed emotivo che viene a crearsi quando l'uomo, destinato alla finitudine e alla mortalità, incontra, in un capovolgimento di mezzi con i fini, quella parvenza d'eternità che gli artefatti tecnici possiedono e che all'uomo sembra

22 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Nikol Verlag, Hamburg, 2011; tr.it., *Così parlò Zarathustra*, Longanesi, Milano, 1979, p. 40.

23 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, C.H.Beck, München 1956, tr.it. *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p. 70.

24 *Ibidem*.

25 G. Ungaretti, *I Fiumi*, in *Vita d'un uomo. Tutte le poesie*, Mondadori, Milano, 1969, pp. 43-45.

essere negata: da questa impari lotta deriva un nuovo sentimento del tragico nell'uomo²⁶ che, immerso in quella che appare una vera e propria autopoiesi della macchine, si muove tra solitudine, angoscia e soggezione, rischiando di inciampare nelle maglie delle tecniche di persuasione o di soccombere dinanzi al trionfo delle "immaginifantasm²⁷".

Secondo Günther Anders esse sono artificiali per antonomasia (ovvero sono il risultato di un artificio) e dunque sostanzialmente irreali, come le immagini della caverna di Platone, subite, patite quasi dall'uomo impossibilitato, di fronte alla *factio*, di pensare in maniera autonoma.

Scriva Baudrillard rafforzando questa tesi:

Con la modernità, in cui non smettiamo di accumulare, di aggiungere, di rilanciare, abbiamo disimparato che è la sottrazione a dare la forza, che dall'assenza nasce la potenza. E per il fatto di non essere più capaci di affrontare la padronanza simbolica dell'assenza, oggi siamo immersi nell'illusione inversa, quella, disincantata, della proliferazione degli schermi e delle immagini²⁸.

3. La storia del post-umano come equazione non-lineare

Il rischio sta nella possibilità che l'uomo stesso diventi un automa eppure, anche nel rischio, si spalanca un bivio, un'eventualità non remota, una congettura sul futuro, appunto: un'ipotesi dell'umano dopo l'umano, ovvero si squaderna lo scenario di un uomo-automa ma non nell'accezione della tradizione filosofica che lo riduce a mero meccanismo a-cefalo²⁹, bensì nell'accezione del filosofo Carlo Sini che capovolgendo il problema del rapporto uomo-automa, non interpreta quest'ultimo come il doppio dell'uomo ma fa dell'uomo un "automa in cammino nella storia", governato dal sogno di ritornare all'origine e a ciò che si muove da sé³⁰.

In ogni caso potremmo qui porre, ma questa è solo una nostra ipotesi, il postumano non come la negazione dell'umano, ma come la volontà strenua di condurre l'umanità con altri mezzi e verso altri fini, ovvero come la volontà strenua di non considerare l'umanità in ostaggio di un essere ibrido (umano e non umano) anche perché, come affermava Lewis Mumford ne *La condizione dell'uomo*, "nessun atto è interamente automatico finché l'uomo non si arrende deliberatamente all'automatismo³¹".

Non vi sarà mai negazione dell'umano o tramonto dell'umano, anche nel postumano, finché dunque non si opti deliberatamente, scientemente, per una resa dell'uomo ai suoi

26 Per una disamina del sentimento del tragico qui inteso, si rimanda all'opera di Miguel de Unamuno, *Il sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, in *Filosofia e Religione*, Bompiani, Milano, 2013, pp.657-1175.

27 G. Anders, op.cit., p.89.

28 J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, op.cit., p.51.

29 Si veda G. Micheli, "Il concetto di automa nella cultura greca dalle origini al sec. IV a.C.", in *Rivista di Storia della Filosofia*, vol.53, No.3 (1998), pp. 421-462.

30 Carlo Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, p.22-40.

31 L. Mumford, *The condition of man*, Harcourt, Barce & Co., New York, 1944, tr.it. *La condizione dell'uomo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1964, p.497.

artefatti tecnici, come in uno scenario del mito di Prometeo dagli esiti ancora più tragici e imprevedibili e che vede quel fuoco donato dal buon titano agli uomini, perché essi possano disporre di un'utile risorsa, trasformarsi in un fatale rogo capace di distruggere l'umanità invece di salvarla e sottrarla al freddo e al buio, anche e soprattutto al buio dell'ignoranza.

In questa crepa, collettiva e solipsistica, tra le due dimensioni esistenziali, dove l'umanità si confronta con l'umanità che titanicamente oltrepassa se stessa con tutti i mezzi, e dove si annidano le ragioni autentiche del sé di ciascun individuo, si può nondimeno insinuare, infiltrare una nuova responsabilità pedagogica e filosofica che sappia condurre, educare (*ex-ducere*) l'umanità da una condizione di sudditanza ad una nuova consapevolezza "dell'umano nel postumano", perché, scriveva Sir. Isaiah Berlin nel 1978, "il fine della filosofia è sempre il medesimo: consiste nell'aiutare gli uomini a capire sé stessi e quindi ad operare alla luce del giorno e non, paurosamente nell'ombra"³².

Per comprendere la relazione umano-postumano occorre dunque compiere il movimento filosofico per eccellenza che porta lo sguardo in prossimità dell'inizio, del cominciamento³³ perché, proiettandosi indietro come se fosse avanti, la filosofia porta a sé presente ogni tempo nel solco dell'insegnamento più antico e, in questo caso, riporta a sé proprio l'insegnamento di Parmenide per il quale "uguale è per me da dove *iniziare*; infatti lì da dove ho iniziato di nuovo devo fare ritorno"³⁴.

E tuttavia, anche in questo movimento, si annida il pericolo indicato da Wittgenstein, quando avverte quanto sia difficile trovare l'inizio,

o meglio: è difficile cominciare dall'inizio. E non tentare di andare di andare ancor più indietro³⁵.

Ed allora, quando sorge il vero *dies a quo* del cominciamento postumano e quando il *dies ad quem* della fine dell'umano? In quale punto della successione del tempo l'uno cede il passo all'altro?

Ma ancora e meglio: è possibile parlare di una scansione netta?

4. Primitivismo e modernismo nel post-umanesimo

La storia è un mattatoio, scrive Hegel³⁶, un banco da macellaio che risolve in maniera cruenta e spesso drammatica grovigli labirintici e pluralità e pluralismi. L'idea di un *telos* iscritto nella storia, di un divenire, di una traiettoria ben definita e ben definibile con

32 I. Berlin, *Concepts and Categories. Philosophical Essays*, Hogarth Press, London, 1978, tr.it. *Il fine della filosofia*, Edizioni di Comunità, Torino, 2002, p.49.

33 Per una disamina sull'argomento si rimanda qui a M. Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano, 2001.

34 G. Reale (a cura di), *Parmenide. Poema della natura*, Rusconi, Milano, 1991, p.44.

35 L. Wittgenstein, *On Certainty. Über Gewißheit*, Blackwell, Oxford, 1969, tr.it. *Della certezza*, Einaudi, Torino, 1999, p. 76.

36 G. Bonacina, L. Sichirillo (a cura di), *Hegel. Lezioni sulla filosofia della storia*, tr.it., Laterza, Bari-Roma, 2003, pp.67-68.

un'equazione (sia pur complessa) ha strutturato e fondato il pensiero occidentale, sino a creare una sorta di inevitabilità della storia stessa³⁷.

Ma, come afferma il filosofo e regista statunitense Manuel De Landa nel suo *A Thousand Years of Nonlinear History*³⁸ la storia dell'uomo, determinata da stratificazioni, sovrapposizioni e mescolamenti, segue un cammino non lineare:

in altre parole la storia non ha seguito una linea retta, come se tutto avesse concorso al fine ultimo del raggiungimento della civiltà. A ogni biforcazione si è presentata la possibilità di stati stabili alternativi che, una volta realizzati, sono coesistiti interagendo.

Se è vero questo, allora occorre raggiungere la consapevolezza dell'impossibilità di parlare del postumanesimo solo in termini di "magnifiche sorti e progressive" e solo come luogo teoretico da declinarsi al futuro, perché si possono rivenire tracce di primitivismo dentro il postumanesimo così come si può interpretare l'umanesimo come portatore sano di un progresso che poi è stato esposto a rotture, imperfezioni e persino regressioni.

Non a caso molte teorie del postumanesimo applicano le categorie del primitivismo per descrivere la realtà postumana:

il postumanesimo non può essere considerato né ridotto ad una congettura o proiezione verso una possibile umanità futura, ma costituisce un modo per decostruire il concetto di umano fin dalle sue più antiche radici e origini³⁹.

Decostruire il concetto umano significa collocarsi, come spettatori di un quadro⁴⁰, di fronte ad uno degli elementi più importanti dell'episteme contemporanea e postumana, ovvero quello che Michel Foucault chiama "l'io infranto"⁴¹.

Per l'uomo, infatti, la questione dell'identità non è un fatto meramente biologico: non basta sapere a quale specie si appartiene e non basta elencare le caratteristiche, le categorie principali entro cui ascrivere questa specie (l'uomo non è categorizzabile, scrive la filosofa statunitense Judith Butler⁴²). All'uomo occorre una consapevolezza in più: occorre sapere se i rapporti che ogni altro essere umano intreccia con la propria specie

37 A. Appadurai, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, tr.it., Raffaello Cortina, Milano, 2014, p. 306.

38 Manuel De Landa, *A Thousand Years of Nonlinear History*, MIT Press, Cambridge, 2000, tr.it., *Mille anni di storia non lineare*, Instar Libri, Torino, 2003, p.23.

39 M. Farci, *Lo sguardo tecnologico. Il postumano e la cultura dei consumi*, Franco Angeli, Milano, 2012, p.122.

40 Si fa qui riferimento alla riflessione *foucaultiana* della storia delle idee e che parte da un'analisi del quadro *Las Meninas* di Diego Velázquez in cui il pittore si rappresenta in una posizione particolare, gettando lo sguardo su un ipotetico spettatore che sosta dinanzi al quadro, creando così un legame tra pittore, soggetto del quadro e soggetto reale che viene attraversato, oltrepassato, dal lungo sguardo dell'autore della tela. Foucault dirà che da questa osservazione l'io dello spettatore viene eliso, disperso e poi frantumato dagli occhi del soggetto del quadro, a cui finirà solo per assomigliare in maniera pallida. M. Foucault, *Les mots et les choses (une archéologie des sciences humaines)*, Gallimard, Paris, 1966.

41 Ibidem.

42 Judith Butler, *La vita psichica al potere. Teorie del soggetto*, tr.it., Mimesis, Milano, 2013.

siano simili a quelli che ogni altro essere vivente intreccia nei confronti della specie a cui appartiene⁴³. La scoperta che l'uomo sia diverso rispetto agli altri esemplari viventi, lo costruisce fortemente e incomparabilmente come individuo e prima ancora, dice Platone, come anima:

Poiché non è l'uomo né il corpo, né l'insieme di un corpo e anima, resta, credo, o che l'uomo non sia nulla, o che, se è qualcosa, risulti che non sia altro che anima⁴⁴.

Quest'anima platonica così intesa scomoda l'identità personale ovvero la differenza tra essere qualcosa, essere una cosa, ed essere qualcuno⁴⁵: l'individuo, la sua originalità, la sua specificità⁴⁶, persino la sua inviolabilità⁴⁷ sono stati e rimarranno il luogo privilegiato della ragione filosofica, dove quest'ultima ha saputo esporre e presentare e preservare i suoi migliori risultati, come una sorta di caverna dell'interiorità⁴⁸, luogo di pensiero, di idee, di essenze, di enti e di persone.

L'individuo come soggetto nasce dalla cultura greca, la prima, secondo Pohlenz⁴⁹, ad estendere il termine πρόσωπον, "faccia", "maschera", all'uomo, e probabilmente l'autore di questa felice sineddoche (la parte per il tutto) filosofica fu Platone, iniziatore dell'individuo come soggetto. Platone, secondo Havelock⁵⁰, pur contrastando strenuamente la tecnica e la tecnologia della scrittura, ha contribuito alla demolizione del tribalismo greco, del teatro mentale uniforme e indifferenziato dove esistevano e coesistevano *mythos*, *logos*, *mimesis*: con Platone gli uomini imparano a sottrarsi alla seduzione (anche poetica) di identificarsi con quel che dicono ma se ne distaccano e diventano "soggetto dell'oggetto", riconsiderandolo, ripensandolo, analizzandolo o rianalizzandolo, valutandolo e sottraendosi così per sempre al fascino dell'imitazione incondizionata dell'oggetto.

Il soggetto con la sua coscienza, le sue opinioni, il suo "stare al mondo"⁵¹, segna la profonda lacerazione tra un io che imita (un io attore) e un io osservatore e preponderante.

Platone fonda quella che potremmo chiamare una "polis individualizzata" ovvero una comunità di individui pensanti e capaci di argomentare⁵² mentre l'osmosi tra questa

43 Si rimanda qui al dialogo platonico e alla traduzione di G.Reale (a cura di), *Alcibiade Primo. Sulla natura dell'uomo*, Bompiani, Milano, 2015, pp. 3-28.

44 Ivi, p.78.

45 Si veda R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, tr.it., Laterza, Bari-Roma, 2005.

46 K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, tr.it., Guida, Napoli, 2007.

47 S. Rodotà, *Dal soggetto alla persona*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2007, p. 20.

48 A. Borsari, *L'esperienza delle cose*, Marietti, Bologna, 1992, p.131.

49 M. Pohlenz, *L'uomo greco*, tr.it., Bompiani, Milano, 2006, p. 301.

50 E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, tr.it., Laterza, Bari, 1995, p. 45.

51 S. Natoli, *Stare al mondo*, Feltrinelli, Milano, 2010.

52 Si può veder qui M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari, 1990, p. 90 oppure, sempre dello stesso autore, M.Vegetti, *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma, 2016.

nuova realtà culturale e l'utilizzo della scrittura permetteva intanto ad Atene la nascita di un primo individualismo di natura razionale, democratica, liberale e competitiva⁵³.

E quanto questa nascita (forse ancora *in fieri*) sia stata traumatica viene mostrato da Karl Popper quando, in un'analisi stringente, e ancora attualissima, della nostra contemporaneità afferma che

la nostra civiltà non si è ancora totalmente ripresa dallo shock della sua nascita; il passaggio cioè dalla società tribale o società chiusa, con la sua sottomissione alle forze magiche, alla società aperta che libera le capacità critiche dell'uomo⁵⁴.

E continua

lo shock di questo passaggio è uno dei fattori che hanno reso possibile l'emergere di quei movimenti reazionari, tesi a rovesciare la civiltà per tornare al tribalismo⁵⁵.

Potremmo spiegare i nuovi ritorni al tribalismo in tutte le sue dimensioni, ovvero il ritorno di un tribalismo su scala globale nel *cyber-spazio*, come teoria psicanalitica che scomoda una nostalgia, mai superata, per una dimensione tribale, uterina e ancestrale, dove tutta la vita sociale veniva scandita dalla devozione incondizionata e tranquillizzante a *totem* e a false credenze (vere e proprie *fake news* ante litteram), oppure potremmo ipotizzare nel primitivismo contemporaneo e postumano quel ritorno all'origine e al prima assoluto, ovvero all'inizio, tanto anelato da Parmenide, oppure, e infine, potremmo rivolgerci alle teorie socio-linguistiche e cogliere un tribalismo implicito già nello stesso nome che la contemporaneità globale e connessa dava a se stessa: nel 1964 Marshall McLuhan chiama il nuovo mondo elettrico del Novecento, caratterizzato da un'accelerazione della comunicazione e della trasmissione nonché della fruizione delle informazioni, "villaggio globale"⁵⁶.

Scriva McLuhan:

L'accelerazione dell'era elettronica è per l'uomo occidentale [...] un'implosione improvvisa e una fusione tra spazio e funzioni. La nostra civiltà [...] vede improvvisamente e spontaneamente tutti i suoi frammenti meccanizzati riorganizzarsi in un tutto organico. È questo il nuovo mondo del villaggio globale⁵⁷.

Quanto emerge dall'analisi di McLuhan è che l'*habitat* dell'*homo sapiens* è stato messo in crisi da un'accelerazione improvvisa che ha prodotto la scomparsa immediata

53 Si veda I. Berlin, *Libertà*, tr.it., Feltrinelli, Milano, 2005, in particolare il saggio *La nascita dell'individualismo greco. Una svolta nella storia del pensiero politico*, pp. 294-326.

54 K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, tr.it., Armando, Roma, 1994, p. 19.

55 *Ibidem*.

56 M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New American Library, New York, 1964, tr.it. *Gli strumenti del comunicare*, il Saggiatore, Milano, 2015, pag. 24.

57 Ivi, p.102.

della lentezza come categoria dello spirito pratico, etico e teoretico dell'uomo. E allora diremmo che se il tempo dei latini, infatti, era scandito dall'alternanza tra *negotium* e *otium*, con quest'ultimo nobilitato come tempo fecondo per la ricerca del sé e *refugium* dalle invasioni sovraniste di uno stato autoritario⁵⁸ o come tempo lento ma pieno di idee e donato direttamente dagli dei all'uomo (*O Meliboe* – scrive Virgilio – *deus nobis haec otia fecit*⁵⁹); se il tempo dell'uomo medievale era tempo scandito dal rintocco delle campane e il tempo dell'uomo nel periodo umanistico viene scandito dalle esigenze del mercato (con un “tempo del mercante” che si sostituisce ad un “tempo della chiesa”⁶⁰), il tempo del postumano è ricondotto alla contrazione in un unico punto indifferenziato dove coesistono inizio e fine. Il tempo del postumano è tempo “sterminato”, nel senso di tempo a cui è stato sottratto il termine e dunque tempo caratterizzato solo da una grande, infinita, indefinita accelerazione iniziale.

Possiamo affermare, pur con cautela e prudenza, che entro i confini del villaggio globale si edificheranno le fondamenta sociali, esperienziali e culturali di quella che è chiamata la condizione postumana e proprio dentro queste mura è possibile rintracciare quel ritorno (a tratti vichiano a tratti nietzschiano) del primitivismo contemporaneo: se la condizione postumana infatti corrisponde innanzitutto ad un potenziamento somato-cognitivo che può sfociare in una condizione escatologica ma anche in una condizione fisica ibrida (*cyborg*) che agevola e permette maggior flusso di informazioni tra gli uomini e se, in maniera analoga, il villaggio globale è quell'ampliamento indefinito e indefinibile di spazi, di confini e di possibilità date dall'iperconnessione, allora il luogo naturale, alla maniera aristotelica, del post-uomo sembra essere proprio il villaggio globale nelle sue diramazioni e nelle sue articolazioni di spazio di coabitazione politica e sociale tra uomini, tra uomini e macchine e artefatti tecnici e, perciò, orizzonte filosofico di una nuova ecologia tecno-sociale oramai imminente anche se, a nostro parere, ancora in via di definizione e formalizzazione. Potremmo anzi azzardare dicendo che una responsabilità ecologica nuova dove umano e post-umano convivano come in un equilibrato eco-sistema globale, sembra essere destinata ancora a muoversi come la nottola di Minerva, con il volo della quale Hegel indicava il destino della filosofia⁶¹: essa arriva sempre troppo tardi, sul far della sera, quando la giornata irrimediabilmente volge al termine e dunque può solo prendere atto della realtà, qualunque essa sia, senza poterla mutare.

Se la riflessione contemporanea, riferibile soprattutto agli ambiti della sociologia, della psicologia e delle teorie della comunicazione, si è soffermata a lungo sull'espressione *villaggio globale*, analizzato di volta in volta nelle sue modalità di instaurare e contenere e trasmettere azioni comunicative ed educative, nelle sue infinite variazioni ed applicazioni, essa nondimeno si è entusiasmata soprattutto per l'attributo *globale* trascurando talvolta il sostantivo *villaggio*. All'interno del sostantivo, invece, ovvero all'interno del nome come luogo teoretico, si esplica infatti una vera e propria

58 I. Dionigi (a cura di), *Seneca. De Otio*, tr.it., Paideia, Brescia, 1983, pp. 143-157.

59 L. Canali (a cura di), *Virgilio. Le Bucoliche*, tr.it., BUR, Milano, 1993, p.120.

60 J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel medioevo*, tr.it., Einaudi, Torino, 1997.

61 G. Marini (a cura di), *Hegel. Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it., Laterza, Bari-Roma, 1999, p.43.

etica semantica che, privilegiando il significare in luogo del provare e dello sperimentare⁶², manifesta la dinamica contemporaneo/primitivo⁶³ ed il suo inevitabile, hegeliano, superamento, il suo oltrepassamento⁶⁴.

Che significa, infatti, villaggio? Quali le caratteristiche antropologiche fondamentali?

Secondo Levi-Strauss⁶⁵ il villaggio si presenta come una realtà sociale primitiva, chiusa, sostanzialmente autoritaria, dominata da comportamenti irrazionali, molteplici credenze e superstizioni che allontanano dall' *ἀλήθεια*, dalla verità, o meglio dal superamento, dall'oltrepassamento della verità, forse anche al suo sovvertimento, qui intesa nell'accezione di Heidegger che nel saggio *Tempo ed Essere* (quasi un capovolgimento del protocollo ermeneutico e teoretico occidentale) scrive:

L'Aletheia, la non-ascosità [...] dove si dispiega la presenza non è ancora la verità. È dunque l'Aletheia qualcosa di meno della verità? O è qualcosa di più, poiché soltanto essa concede la verità come *adaequatio* e *certitudo*⁶⁶.

5. Umano e post-umano nel villaggio globale. Verso un'ipotesi educativa

Il villaggio globale, luogo della non-aleteia, del suo strozzamento, della sua non-esplicazione in *adaequatio* e *certitudo*, non appartiene dunque solo ad un passato remoto dell'uomo, ma innerva e attraversa la nuova condizione esistenziale dell'umano, ovvero quella vita artificiale che, nel tentativo di ottimizzare le prestazioni umane (di natura economica, sociale, linguistica ed educativa) nondimeno è divenuta sintomo storico di un malessere collettivo che manifesta una forte ma latente dis-armonia popolata da un nuovo, potente, oscuro demone che non è il *daimon* socratico bensì il nuovo dio astratto della vita artificiale, una sorta di Argo dai cento occhi.

Rimanendo nella fortunata metafora del villaggio (ancorché globale) possiamo osservare come l'esistenza dell'individuo in una comunità chiusa e primitiva (quale quella paleolitica, ad esempio) fosse riconducibile all'interno di una continua dinamica corale, animata dal *consensus sociale* che assisteva ed interveniva prepotentemente in ogni aspetto e in ogni momento del percorso soggettivo: in maniera analoga il tribalismo e il primitivismo del villaggio (che si manifestava in atteggiamenti ascrivibili ad archetipi fondamentali dell'umano, primo tra tutti la ricerca e la persecuzione del capro espiatorio) sembra riproporsi di nuovo e prepotentemente nell'odierno villaggio globale e virtuale che si anima in Rete e che, in perfetto accordo con le dinamiche antropologiche tipiche della realtà primitiva (oggi chiamata *community*) riconosce e accoglie l'individuo solo se conforme alle aspettative del gruppo.

62 J. Searle, *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, tr.it., Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

63 Si rimanda qui al saggio di G. O. Longo, *Il simbiote. Prove di umanità futura*, Meltemi, Roma, 2003.

64 Si veda L. Caffo, *Fragile umanità. Il postumano contemporaneo*, Einaudi, Torino, 1997.

65 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, tr.it., il Saggiatore, Milano, 2015.

66 M. Heidegger, *Tempo ed Essere*, tr.it., Guida, Napoli, 1998, p.184.

Altrimenti mette al bando, al margine, ridicolizza, lapida, *banna* l'estraneo, l'uomo desituato, per usare un'espressione di Max Scheler⁶⁷, per esporlo alla gogna delle varie forme di bullismo virtuale.

Nell'era delle relazioni *on-line* la Rete, nuovo corridoio relazionale e comunicativo, veicola le appartenenze culturali contemporanee che costruiscono le identità di ciascuno e che si ergono come rilevanti nella formazione, scrive Amartya Sen, “della nostra conoscenza e del nostro modo di leggere la realtà⁶⁸”, e tuttavia proprio queste identità non sono più riconducibili al soggetto, alla persona che è “qualcuno e non qualcosa”, bensì sono oggi diventate una gabbia chiusa e ostile al confronto con culture alternative. Oppure si sono trasformate in una sorta di cassa di risonanza della incontrovertibile, indubitabile identità collettiva che mette sotto scacco la ricerca autonoma, responsabile e razionale della verità (non a caso oggi ostaggio delle *fake-news on-line*).

E come in un antico villaggio tribale, ancorché digitale, la donna è ancora il capro espiatorio per antonomasia, con il suo corpo scrutato, inseguito, denigrato senza difesa, perseguitato come il corpo delle streghe medioevali, vittime di un immaginario collettivo che le riduceva a meri oggetti, per di più pericolosi.

Per tornare ad abitare la “polis individualizzata” ed uscire dalle ipnosi postmoderne della polis comunitaria e virtuale o “conviviale”, come diceva Ivan Illich, dove la persona è integrata con la comunità ma mai succube⁶⁹, occorre forse percorrere e ripercorrere una sorta di ascesi epistemologica postumana che coniuga pragmatismo e ascetismo in un connubio ben espresso dal filosofo neo-tomista⁷⁰ quando osserva quanto la società contemporanea sia disincarnata (virtuale, oseremmo dire) e tuttavia fondata su certezze insensate che, essendo da tutti accettate, si mostrano come veritiere, come in un villaggio primitivo: ascesi epistemologica, al pari di un'ascesa mistica, dunque, significa uscire dai totem assiomatici e digitali sui quali riposa la visione contemporanea del mondo postumano (“uscite dal mondo” diceva Elémire Zolla⁷¹ con un'interlocuzione soggettiva e oggettiva insieme: e “uscite dal mondo della non-aleteia virtuale”, potremmo parafrasare oggi) per intraprendere un percorso di costruzione del tras-umano, dell'uomo *in fieri*.

Un'autentica dimensione postumana, allora, dovrebbe possedere forse una postura esistenziale capovolta (alla maniera del capovolgimento di essere e tempo in Heidegger) dove all'individuo, imbevuto di sano scetticismo epistemologico, sia dato di ascendere verso una nuova identità dalle antiche radici socratiche-platoniche di soggetto-oggetto che, ancorché virtuale, tuttavia sappia sottrarsi al possesso altrui, in un movimento traducibile in gesto educativo che dalla sana dialettica⁷² approdi ad una sintesi riconducibile alla *mimesis* dell'origine, ovvero a quel movimento verso l'origine, alla traduzione dell'origine nel significato precipuo di “tradurre l'origine con abilità di interprete”, di *hermeticus*.

67 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr.it., Franco Angeli, Milano, 2013, p.89.

68 A. Sen, *Resources, Values, and Development*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1984, p.46.

69 I. Illich, *Tools for Conviviality*, Marion Boyars, New York, 1973.

70 Ivi.

71 E. Zolla, *Uscite dal mondo*, Adelphi, Milano, 1992.

72 Per una disamina si rimanda qui a M. Borrelli, *Pedagogia come ontologia dialettica della società*, Pellegrini, Cosenza, 2002³.

L'origine, infatti, come la persona, scriveva Maria Zambrano⁷³, non appartiene a nessuno e solo in questo suo intrinseco sottrarsi alla dittatura, ad ogni dittatura diremmo, può maturare la consapevolezza critica necessaria (da acquisire in classe, magari, come esercizio di apprendimento nelle aule della nuova scuola digitale) ha la possibilità di sfuggire alle nuove fatali superstizioni virtuali, ai nuovi totem tribali imbevuti di *fake-news* e di false immagini e falsi idoli che, *mutatis mutandis*, da costruzioni di pietra o di marmo o di oro sono oggi costruzioni in pixel.

73 M. Zambrano, *L'esilio come patria*, tr.it., Morcelliana, Brescia, 2016.