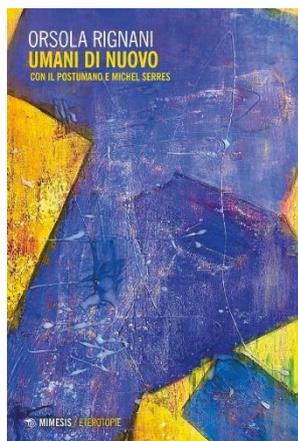


Orsola Rignani, *Umani di nuovo. Con il postumano e Michel Serres*. Mimesis, Milano-Udine 2022



Nell'istante in cui scrivo queste parole, il sole del tardo giugno di un anno funesto arde e fiacca gran parte del territorio italiano, e non solo; per la prima volta dacché le rilevazioni climatiche ne conservano memoria, il livello del fiume più lungo e importante d'Italia tocca minimi drammaticamente preoccupanti e, ancorché in ordine sparso, i Comuni – in particolare quelli della pianura padana – ricorrono a drastiche misure di razionamento idrico mai sperimentate in tempi recenti. Quel che rimane dei ghiacciai alpini e della poca neve caduta d'inverno alimenta a fatica i bacini e i corsi d'acqua. La sete del pianeta diventa la nostra.

La concentrazione atmosferica di gas carbonici è in aumento, prima lineare e poi esponenziale, dai tempi della rivoluzione industriale, cioè da quando l'uso dei combustibili fossili è divenuto sistemico; la propagazione di sostanze tossiche, inquinanti e prodotti acidificanti è in ascesa costante; ciò che oggi viene chiamato *climate change*, espressione per lo più invisibile al sistema capitalistico che cela senza vergogna le proprie colpe dietro l'idea fallace della ciclicità degli eventi naturali, è causato in gran parte dalla presenza sempre più imperiosa dei gas a effetto serra, che impediscono il normale raffreddamento dell'atmosfera.

Tutto ciò, a dire il vero, deve rubricarsi in quell'evento che segna irreversibilmente la nostra era geologica: *antropocene*. Una parola sulla bocca di tutti, ma nella mente di pochi. In fin dei conti nessuno avrebbe mai parlato di antropocene se non fosse stato chiaro sin da subito che le conseguenze futuribili degli sconvolgimenti planetari in atto non sono mai state sperimentate prima, neppure in un passato lontano. O più precisamente che, diversamente da altri probabili analoghi eventi di un remoto passato geologico, tali effetti dipendono in larga misura – se non esclusivamente – dall'agente umano, e proprio da ciò consegue la loro potenziale e pericolosa irreversibilità.

Del resto è chiaro a tutti, e non solo al discorso scientifico, che risponde alla medesima logica *antropocenica* anche quell'evento pandemico che ha aperto gli anni Venti del ventunesimo secolo e che tutt'ora stiamo vivendo, ancorché la favola consolatoria che amiamo narrare a noi stessi ci dica che ormai tutto volge al termine. E persino questa sanguinosa guerra che scuote i confini dell'Europa, nella misura in cui ciò che è in atto è un imprudente equilibrismo giocato tutto sull'orlo della mutua distruzione nucleare.

Di fronte alle sfide prospettate dall'epoca antropocenica e dalle sue conseguenze letteralmente imprevedibili, proprio perché già in atto, se ne palesa una che le racchiude

tutte, e alla quale corrispondono precise questioni: se si devono imputare all’uomo quegli sconvolgimenti inarrestabili che investono il pianeta *tout court*, che collocazione attribuire all’umanità a venire? Come riposizionare l’umano di fronte alle sfide che lo attendono nel presente attuale e nell’immediato futuro? Come donare nuovamente dignità alla condizione umana, pur nella coscienza della necessità di un suo mutamento radicale? Questi sono solo alcuni degli interrogativi focali cui l’ultima opera di Orsola Rignani, *Umani di nuovo. Con il postumano e Michel Serres*, edita da Mimesis per la bella collana *Eterotopie*, tenta egregiamente di fornire una risposta, senza abbandonarsi all’idea che le questioni in gioco possano essere risolte rigettando ogni articolazione complessa del pensiero.

Si tratta di pensare all’umano da angolazioni prospettiche molto diverse rispetto a quelle consuete, che identificano la sua condizione ontologica con la dimensione della finitezza, della mortalità. Si tratta, innanzitutto, di pensare all’umano alla luce del parassitismo: l’uomo è un parassita allorché vive e abita un territorio, allorché se ne appropria, lo difende, lo tiene in pugno, sta attaccato al proprio luogo. E, come afferma lo stesso Michel Serres nel suo celebre testo dedicato alla nozione di *parassita*, ciascuno di noi tende ad estendere quanto più possibile il luogo del proprio parassitismo.

Ci comportiamo esattamente come un virus pandemico, ma non lo sapevamo, prima che quello stesso virus arrivasse a soppiantare il nostro stesso parassitismo nei confronti nel mondo e a rubarci, per così dire, il mestiere.

Pandemia e guerra: pare che la logica imperscrutabile che guida il destino del nuovo millennio abbia deciso di presentare all’umanità il conto dell’era antropocenica in un’unica soluzione. Buon viso a cattiva sorte per gli studiosi che, si sono votati a tali ricerche, per magra che sia questa consolazione.

Che si tratti, allora, della diffusione globale di un virus o degli spettri della distruzione assoluta causata da una potenziale guerra atomica, quel mondo che per lungo tempo abbiamo pensato e vissuto come esclusivamente nostro è divenuto a pieno titolo l’attore principale di ogni nostra guerra.

D’altro canto, non si può negare che gli arsenali nucleari delle grandi potenze atomiche portino con sé una bizzarra quanto pericolosa ambivalenza: come Serres sostiene nel suo *Le contrat naturel*, infatti, da un lato sappiamo che, proprio alla luce del carattere potenzialmente apocalittico dei danni che i belligeranti nucleari si possono simmetricamente e reciprocamente infliggere, una pace relativamente stabile è stata garantita per diversi decenni. Tuttavia, al netto di ciò che ci si narra per esorcizzare ogni più catastrofico scenario, è difficile pensare all’investimento di ingenti somme di denaro per produrre qualcosa che si prevede non venga mai utilizzato.

Se tutto ciò è vero, bisogna considerare come il mondo, la terra, il pianeta, sia divenuto il nostro più grande nemico comune. E proprio per questa ragione, come sostiene Michel Serres, si tratta allora di decidersi per una pace che riguardi il mondo stesso, prima dell’uomo. Fare “guerra alla guerra” per salvare il mondo, dunque, non può che essere l’obiettivo di un umano oltre l’uomo, di un umano riposizionato rispetto alla desueta prospettiva dell’umano come eccezione della natura.

In questo vasto panorama, il tentativo di lettura e analisi della condizione umana proposto da Orsola Rignani si inserisce nel solco del cosiddetto *postumanesimo*, in tutte le sue innumerevoli declinazioni e correnti, non meno che in tutti gli ambiti disciplinari toccati da questo concetto. Da tale punto di vista, *Umani di nuovo* costituisce un’indicazione precisa: analogamente a quell’operazione speculativa che per Henri Bergson consisteva nel superamento della condizione umana, si tratta non tanto, o non solo, di tematizzare un’umanità nuova, quanto piuttosto di prendere piena consapevolezza dell’urgente

necessità di stabilire un nuovo modo di essere nel mondo, di mettersi in corrispondenza con le modalità attraverso le quali il mondo stesso cambia incessantemente.

Inequivocabilmente l'espressione *postumanesimo* rimanda a un *umanesimo post*, cioè al superamento di una condizione che, ciononostante, insiste nella sua essenza residuale persino nella trasformazione di sé; come sottolinea Rignani, la “posteriorità” dell'*umanesimo* non implica l'oltrepassamento *tout court* dell'umano, ma l'instaurazione di nuove forme di *umanesimo*, di nuovi effetti e di nuove reazioni all'*umanesimo* stesso (p. 24). Si tratta, dunque, di superare il paradigma dominante di tutto quell'universo concettuale, ormai stantio e claustrale, che ruota attorno all'*umanesimo* tradizionale: il *postumanesimo* ripensa criticamente la presunta e fallace centralità e superiorità ontologica dell'uomo maschio, bianco, occidentale, scolarizzato; il *postumanesimo* descritto da Rignani via Michel Serres ripensa criticamente l'*umanesimo* classico, il suo carattere indiscutibilmente antropocentrico, dualista, esclusivista.

Se nell'*umanesimo* classico, infatti, l'umano si trova in una condizione autocefala di isolamento ontologico, il *postumanesimo* apre invece l'umano stesso a tutta una serie di ibridazioni con ciò che umano non è, ancorché con questo non si intenda certo risolvere l'umano nel non-umano, o peggio, annichilire l'uomo nelle sue stesse relazioni ibridative. Si tratta, dunque, di concedere nuovamente a noi stessi di appartenere pienamente a quel mondo, fatto di molteplici relazioni, dal quale, sin dall'età classica, ci siamo isolati. Si tratta, altresì, di riposizionare l'uomo nel mondo, di riconoscere pienamente la sua co-appartenenza rispetto al mondo. De-antropocentrare o de-antropomorfizzare il mondo, in fin dei conti, non significa altro che questo.

In tale prospettiva, uno dei più lodevoli meriti del testo di Rignani consiste nell'aver condotto a piena espressione l'auspicio del cosiddetto “Grande Racconto” di Michel Serres: se “umani di nuovo” significa divenire quell'umano che sempre siamo, ma secondo inedite modalità, ciò comporta che l'essenza dell'uomo stesso sia costantemente mutevole; lungi dall'essere definita religiosamente o più in generale metafisicamente, l'*humanitas* dell'uomo non sarà altro che la somma delle relazioni ibridative che di volta in volta l'uomo stesso inaugura, l'insieme delle sue metamorfosi e delle sue biforcazioni evolutive. Dal punto di vista di tali dinamiche ibridative, ciò che è maggiormente rilevante è il fatto che umano e non umano divengono interlocutori attivi, e che entrambi costituiscano per l'altro una possibilità di riflessione speculare; umano e non umano vedono sé stessi nell'altro e l'altro in sé stessi, secondo una ibridazione che può dirsi davvero culturale. E tale ibridazione non può che avvenire proprio attraverso il corpo, vale a dire quella dimensione, intimamente appartenente all'umano, che viene a configurarsi come una sorta di superficie sulla quale, e grazie alla quale, si inaugurano gli scambi, i processi metamorfici, le ibridazioni con ciò che non è umano, che si tratti di animali, di apparati tecnologici o, più generalmente, con la natura. Nell'ottica del *postumanesimo*, ogni scambio non può che essere uno scambio alla pari, uno scambio orizzontale, un autentico meticciamiento.

Non si può ignorare, tuttavia, come la proposta di Rignani tocchi anche le corde del *transumanesimo*, ove il prefisso *trans* si inserisce proprio nel carattere fondamentale *aperto* dell'inedita condizione umana che si viene profilando. *Trans* è l'indice del potenziamento e del miglioramento dell'uomo, in attesa del suo stesso superamento. Si può dire, per certi versi, che non vi possa essere *postumanesimo* se prima non si sia passati attraverso il *transumanesimo* come sua essenziale condizione di possibilità. E ciò è vero, ancorché queste due prospettive, pur condividendo una medesima istanza di ricollocazione dell'umano, conducano poi a posizioni difficilmente conciliabili. Secondo Rignani, infatti, il potenziamento e il miglioramento dettati dal *transumanesimo* sono propedeutici

all'autentico trascendimento e decentramento dell'umano auspicato dalla prospettiva *postumanista* (p. 25).

E allora, *postransominescenza*: è questo il termine che Orsola Rignani propone di utilizzare, come istanza che racchiude in sé entrambe le indicazioni che provengono dalla necessità di rifondare e ricollocare l'umano: questo neologismo, solo all'apparenza involuto, è in realtà la sintesi perfetta che include in sé stesso quel processo di nuova umanizzazione dell'umano che deve obbligatoriamente avvenire nell'ambito dell'umano medesimo, e non al di fuori; una antropo-poiesi a tutti gli effetti, che sia la condizione per la nascita di un nuovo umano che trascenda sé stesso, pur non oltrepassando i limiti che costituiscono la sua stessa umanità. *Postransominescenza*, detto altrimenti, è quel processo di umanizzazione che si fa carico di ricollocare l'umano nei suoi molteplici modi di appartenere al mondo secondo le molteplici relazioni ibridative che connotano la sua “nuova” natura. Per usare una bella ed evocativa espressione serresiana, si tratta di trasformare il proprio sguardo da marinaio nello sguardo del mare, far sì che entrambi divengano una sola ed unica cosa: vedere come il mare.

La condizione postransominescente si richiama alla dimensione del corpo come a quel dispositivo in virtù del quale è possibile fare del mondo uno spazio relazionale. Essere “umani di nuovo” significa costruire un mondo fatto intimamente di relazioni: l'antropo-poiesi invocata da Rignani attraverso il pensiero di Serres è, per certi versi, la chiave di volta di un umanesimo che vede il suo tratto specifico nel corpo come luogo e superficie di scambio, di relazioni, di ibridazioni con il non-umano.

In altre parole, la relazione è generativa, è ontogenesi: crea ed inventa, per così dire, un reale fatto di interconnessioni trasversali e non gerarchiche tra le cose, e soprattutto elimina ogni dicotomia che ponga l'uomo su di un piano egemone, in virtù della sua presunta eccezionalità ontologica. In qualche modo si può dire che la relazione è una sorta di trascendentale impersonale e de-soggettivizzato, cioè l'autentica condizione di possibilità che tiene insieme un reale fatto di enti animati ed inanimati interconnessi tra di loro, e che costituiscono relazionalmente il mondo.

Da questo punto di vista uno degli aspetti certamente più originali e affascinanti della proposta di Rignani, mediata da Michel Serres, è senz'altro l'attribuzione di un carattere originario alla relazione *par excellence*, vale a dire il parassitismo, la relazione parassitaria, che lo stesso filosofo francese intende declinare in un rapporto simbiotico tra gli enti, nel quale l'umano sia contemplato esattamente alla stregua di ogni altro ente, e nel quale il rapporto tra il soggetto e l'oggetto possa essere variamente commutabile (p. 37).

Se è vero, infatti, che il rapporto parassitario costituisce il carattere assolutamente originario di ogni relazione, ciò significa che esso precede ogni contratto, ogni legge, e che ogni altra relazione non sarà altro che la trasformazione di un parassitismo primitivo. Consiste proprio in questo aspetto, dunque, il valore autenticamente ontologico della relazione in quanto simbiosi. Ed è alla luce di tale relazione originaria vivificata dalla condizione postransominescente che, secondo lo stesso Serres letto da Rignani, l'umano dovrà inaugurare con il mondo un rapporto simbiotico.

E così, ciò che si configura come l'esito naturale ma al contempo anche la condizione necessaria della postransominescenza suggerita magistralmente da Rignani, non potrà che essere la prospettiva di una dimensione ontologica comune, una sorta di piano di immanenza, o ancor meglio, un reale univoco e molteplice nel medesimo istante. In qualche modo il progetto filosofico che viene a delinearsi si richiama alla necessità di pensare un mondo comune, un mondo che sia in grado di tenere insieme molteplicità materiali, viventi, umane, non umane, animali, tecnologiche, ibride ed artificiali in una sola unità sintetica.

Univocità molteplice del reale, infinita uguaglianza di ogni ente sul piano dell’essere: non è certo la prima volta che questa formula viene evocata – basti pensare alla filosofia di Gilles Deleuze, a Spinoza o a Duns Scoto – ma il *novum* della proposta di Rignani, in questo senso, consiste nella costruzione di un mondo in cui la responsabilità dell’umano si situa proprio nella ricollocazione di sé nei molteplici rapporti ibridativi con tutto ciò che costituisce questo stesso mondo.

Un mondo come *paesaggio*: è questa la suggestiva metafora che Serres utilizza e alla quale la stessa Rignani si richiama, per indicare immaginificamente quell’unità sintetica molteplice costituita da queste differenze, da queste singolarità che si toccano, si combinano e interagiscono relazionalmente in maniera orizzontale e non prevaricatoria. In questo senso il paesaggio è davvero una metafora illuminante, poiché esso è ben più della somma di tutte le cose che lo costituiscono (p. 33); il paesaggio, in fin dei conti, non è altro che una visione d’insieme, un tutto generato dall’intreccio, dall’incrocio e dalle relazioni generative di ciò che vive in esso, nonostante ogni ente conservi la propria indissolubile singolarità.

E allora l’autentico obiettivo di una lettura postransominescente dell’uomo e del mondo, secondo le chiare intenzioni dell’autrice, si incarna nel tentativo di non pensare più all’umano secondo la desueta e ormai consunta visione umanista, antropocentrica ed antropocentrica, in relazione alla quale l’*anthropos* sarebbe il centro armonico del mondo, l’ente eccezionale, unico ed autarchico che si distinguerebbe da tutto ciò che non è umano subordinandolo a sé ed affermando, così, l’invulnerabilità della sua presunta differenza ontologica e la superiorità della sua stessa specie (p. 85).

Si tratta, dunque, di ripensare l’*agency* umana, ripensare la sua unicità senza precipitare in quell’eccezionalità ontologica che giustifica ogni sua venefica egemonia e predominio sugli enti. E per fare ciò è necessario, come detto, affidarsi al corpo, a quel corpo che, pur restando tale, inaugura ibridazioni e metamorfosi con ciò che è altro da sé, ed in questo modo consente all’umano di immergersi letteralmente nel mondo.

Alla luce di questo compito, “umani di nuovo” assume nuovamente la funzione di un ammonimento: non si deve superare l’uomo, ma l’umanesimo; non bisogna pronosticare la fine dell’uomo, né profetizzare l’avvento di un’umanità nuova, ma lavorare affinché l’uomo inauguri nuove possibilità e modalità di stare nel mondo. Ciò che deve finire è, invece, la prospettiva di un mondo esclusivamente *umano*; ciò che deve iniziare è un mondo fatto di relazioni.

È, questo, l’intimo senso della postransominescenza a cui Rignani affida il proprio impegno teoretico.

Fabio Vergine