

## PER UN'ONTOLOGIA DEL (POST)UMANO

di Giacomo Pezzano

Nelle pagine che seguono cercherò di dipingere una sorta di «*Grundrisse der Verwindung der Metaphysik*», quasi dei contributi per una «meta-metafisica» (tenendo presente soprattutto alcune opere illuminanti di Gaetano Chiurazzi)<sup>1</sup>, per vedere in seguito come l'ontologia brevemente delineata possa fornire un fecondo punto di appoggio per pensare l'uomo nella sua tensione post-umana<sup>2</sup>. Allo stesso tempo emergerà come l'ontologia delineata sia essa stessa fondata sulla dimensione antropologica, in quanto *ontologia esistenziale*, secondo una caratterizzazione dell'ontologia «del» post-umano nei due sensi del genitivo, di un post-umano inteso come intensificazione dei tratti che più profondamente connotano l'umano, inteso dunque come un (post-)umano. Lo stile a prima vista eccessivamente apodittico è dovuto in parte a ragioni di spazio, ma soprattutto all'esigenza di offrire delle tesi alla discussione delineando dei contorni i più chiari possibili, non certo alla presunzione del possesso di una qualche verità definitiva.

### 1. Verso un'ontologia esistenziale e modale: per una «*Verwindung der Metaphysik*»

I. Il pensiero "categoriale", il pensiero logico-metafisico tradizionale, è un pensiero privo di *symploké*, privo di connessione, se è vero che le categorie sono ciò che viene detto «senza connessione [*katà medemian symploken*]»<sup>3</sup>: la «metafisica» tradizionale pensa a partire dall'assenza di connessione, di ciò che contraddistingue l'esistenza, lo *Zusammenhang* fra *Dasein* e *Welt*, la *Zusammenfügung* tra soggetto e mondo<sup>4</sup>. La metafisica sembra così mettere tra parentesi

il problema della mediazione, di quel ponte che col-lega e rac-coglie ac-cogliendo l'esistenza e il mondo: la metafisica oblitera il senso dell'*habitare*, dell'*In-der-Welt-Sein*, dell'*innan*, di quell'*In* che è la pre-supposizione e il pre-supposto dell'esistenza, il *Vor*, il «pre-» dell'esistenza stessa, l'esistenza come «pre-»<sup>5</sup>. L'esistenza ha un carattere preposizionale: la preposizione è linguisticamente un connettivo, una *symploké*, un elemento sincategorematico, è qualcosa che flette e modalizza il sostantivo, la sostanza. La flessione, il caso (*ptosis*, da *pipto*, cadere e gettare: la gettatezza), è quanto la «metafisica» ha cercato di espungere dalla sua struttura, mettendo al centro un essere nominale e sostantivo, una sostanza statica e permanente: la metafisica, dando risalto alla sostanza concepita al nominativo in quanto «(non)caso retto» e non «caso obliquo», ha messo tra parentesi il carattere genitivo (l'elemento di pro-venienza, letteralmente della genesi), dativo (l'elemento di ad-venienza, letteralmente dell'attribuzione) e accusativo (l'elemento di compimento, letteralmente del risultato prodotto) dell'essere, ossia i caratteri più propri dell'esistenza, legata all'ac-cadere, all'azione e alla storicità -alla temporalità. La metafisica ha dimenticato articolazione e relazione, molteplicità e rapporto, anzi (direbbe Heidegger) essa è proprio tale oblio, è cioè l'oblio del carattere intrinsecamente *modale* (e dunque temporale-relazionale) dell'esistenza. Forse ha solo cercato di dimenticare, dato che ha dovuto riconoscere che «l'essere si dice in una molteplicità di modi [*pollachos legetai*]»<sup>6</sup>, senza però riconoscere che questa molteplicità e partizione plurale sono espressione di



Foto di Marcellino Dini

un'apertura e dunque di una relazione:

la singolarità dell'essere è il suo plurale. Ma l'essere non è più detto in molti modi a partire da un unico presunto nocciolo di senso [...]. L'essere co-incide *con* se stesso solo nella misura in cui questa co-incidenza spicca subito ed essenzialmente per la *co*-struttura del suo evento [...]. L'essere è la spaziatura, è il sopraggiungere - la spaziatura sopraggiungente - del *co*, singolare plurale<sup>7</sup>.

L'essere relazionalmente aperto è *ek-sistenza*, è modalitas: «la modalità esprime una differenza *relazionale*»<sup>8</sup>.

**II.** Per pensare la relazione e la connessione occorre, facendo un passo oltre Platone ma a partire da Platone stesso<sup>9</sup>, passare dalla logica alla grammatica, connettendo i «generi sommi dell'essere», le *vocali* dell'essere chiuse nella loro autonoma indipendenza, attraverso le *con-sonanti*, che

non possono essere pronunciate in maniera autonoma ed esprimono l'articolazione del discorso, che cioè «non essendo per sé, sono principio della relazione ad altro, dell'articolazione»<sup>10</sup> e fanno così letteralmente scorrere il dia-logo, sono il «*dia-*» come presupposto di ogni possibile *logos*. Il primato «vocalico» dell'essere è il primato della sostanza, della categorialità, che fa non solo del nome ma anche del verbo un qualcosa di soggettivo, di sog-giacente come base sostantiva: il *verbum* è inteso come «parola» appunto, come semplice nome, come ciò che è per sé, «*kath'autá*» e non «*pros ti*», per-altro, relativo-ad-altro. Il verbo perde ogni dinamicità e ogni processualità, viene subordinato al soggetto sostantivale che lo metterebbe in essere e finisce con l'assumerne gli stessi caratteri categorialmente essenziali, mentre l'essenza va intesa come *Wesen*, come permanere dinamico, processo che dura, dunque come temporalità. La messa da parte del carattere avverbiale dell'essenza (di quell'avverbio che modalizza e ritma il processo verbale) e di quello participiale (di quel participio che rende partecipe del sostantivo e del verbo l'essere col-legando e relazionando i due momenti per aprirli) coincide con la messa da parte del carattere prepositivo e articolante dell'essere, che porta al trionfo di quella che Heidegger definì notoriamente come «metafisica della presenza», in cui la presenza è colta come *as-soluta*, proveniente da nient'altro che da se stessa. A farne le spese sono la *Präposition* intesa «come una modalità di collegamento [*Verbindung*]»<sup>11</sup>, l'avverbio (che modula il verbo), l'articolo (che articola il sostantivo) e la congiunzione (che congiunge strutturando la connessione sintattico-semantica), cioè l'intera dimensione *flessivo-declinante-congiuntiva-coniugante*, la dimensione del senso inteso

come riferimento ad altro, della modalità intesa come quel «*wie*» che relaziona-collega, che articola l'essere modalizzandolo senza farlo coincidere con una «*res*» ma esponendolo alla temporalità in quanto relazione-con, rimando-all'altro-da-sé<sup>12</sup>. In questo senso, «l'oblio del *sensu* dell'essere è l'oblio della struttura connettivo-sintattica origine del senso: flessioni, connessioni, preposizioni, ciò che fa la *grammatica* di un mondo»<sup>13</sup>, è l'oblio della preposizione, del carattere preposizionale e dunque prepositivo e connettivo del soggetto in quanto esistenza, in quanto "*sistere ex alio*". La ri-flessione sulla quale la metafisica ha costruito il proprio discorso sembra quasi aver eliso la flessione<sup>14</sup>, quell'in-flessione che rappresenta il modo in cui ogni esistenza articola se stessa nel proprio rapporto temporale con il mondo per dis-piegare le proprie potenzialità: aver privilegiato le vocali dell'essere, i nomi e i verbi-parole, significa proprio aver messo tra parentesi tutto l'apparato declinante-flettente della grammatica, quelle consonanti che modalizzano il discorso, perché l'inflessione "dialettale" con la quale vengono pronunciate è ciò che articola il discorso e lo rende possibile (un'inflessione che, seguendo la prospettiva "anti-fonocentrista" di Derrida, chiama in causa la necessità del supplemento esterno e mediale della scrittura, che intacca ulteriormente la compattezza della voce-sostanza per articolarla ed esporla secondo *différance*). Tutti pronunciamo gli stessi nomi e proferiamo le stesse parole, forse, ma ognuno di noi lo fa *a modo suo*: questo è l'essere che si articola e che, come voleva Epitteto, «fa la ginnastica» («*gymnasai*») attraverso i modi, movimento flettente-articolante che corrisponde alla «ginnastica esistenziale» che deve compiere l'uomo, che

- a partire dal *Protagora* platonico<sup>15</sup> - viene al mondo «*gymnos*» e si configura dunque come «*übendes Wesen*»<sup>16</sup>.

III. L'ontologia classica, mettendo tra parentesi l'esistenza nel suo carattere «ginnastico», intrinsecamente aperto, relazionale e mediale, nonché rifiutando l'obliquità delle vie traverse e indirette, assegna così un ruolo marginale a tutto ciò che è mediazione, ossia a quell'insieme protesico di mezzi che articolano e declinano dialetticamente il rapporto umano con il mondo, subordinando tale dimensione all'unità armonica e compatta della sostanza, a una riconciliazione finale che consuma ogni mezzo in vista di uno scopo unitario, di un'identità sostantivo-verbale: a essere dissolta è la *prothesis*, protesi-preposizione (il mezzo, come la preposizione, non è mai per sé, non è senza connessione, è tale solo in quanto rimanda a qualcos'altro, è la connessione), ogni nesso copulativo-prepositivo, in ultima istanza il mondo, il mondo in quanto scenario relazionale e temporale e dunque in quanto orizzonte di senso e di apertura (il mondo in quanto struttura preposizionale)<sup>17</sup>. Parlare di esistenza significa parlare di senso e di significato, significa parlare di apertura al mondo e di mediazione: significa parlare dunque di relazione e di riferimento a, di rapporto e di differenziazione, di possibilità e di temporalità, di storicità e di dinamicità. Significa parlare di divenire: ecco che esplode l'ontologia classica sostanzialista, implode il sostantivo intaccato dalla declinazione e dalla preposizione, si espone la sostanza al proprio fuori, si intacca la realtà con la potenzialità e la virtualità. L'esistenza è intenzionale (non a caso «*prothesis*» significa anche «*intenzione*»), è dunque orientata-verso, declinata-verso, è

“di-” e “verso-”, «ha esattamente il carattere della preposizione: non un trasporre né un porre, non l'atto di intendere (il *verbo*), né l'oggetto o il soggetto dell'intenzione (il *sostantivo*), ma unicamente il *rapporto*»<sup>18</sup>. È dunque connettivamente aperta e anticipatoriamente esposta, mediatamente declinata: è nel mondo, direzionata e protesa verso il mondo. Non si tratta però di sostanzializzare la connessione, quanto di connettivizzare la sostanza, di prepositivizzare l'essere.

**IV.** Emblematico il caso del giudizio, connesso alla logica, all'epistemologia e all'ontologia, luogo di sedimentazione di ogni interrogazione filosofica sulla questione della verità: il giudizio è stato tradizionalmente concepito, com'è noto, come un *rapporto di predicazione*, come l'affermazione dell'inerenza di un predicato a un soggetto, come ciò che in altri termini cerca di cogliere e di esprimere la sostanza nei suoi attributi essenziali. Il punto è che il giudizio è costruito sulla copula, su quell'“è” che mette in relazione due “diversi”, e lo può fare solo in quanto verbo in senso processuale, in quanto cioè temporalità e dunque specificazione modale del rapporto tra soggetto e predicato<sup>19</sup>, e soprattutto del rapporto “tra” enunciante ed enunciato. Se, infatti, la frase nominale riguarda affermazioni sentenziose e atemporali, la frase copulativa implica un rapporto temporale con il parlante, implica una modalità, una vera e propria *oratio obliqua*, un discorso indiretto che prende in esame il discorso stesso: la copula contestualizza temporalmente la verità, aggiungendo qualcosa attraverso la consignificazione temporale, ossia legando l'enunciato

alla situazione contestuale e storica del parlante, riferendo un certo contenuto a un momento del tempo. Anche Aristotele notava che la copula di per sé non significa nulla, se non «una certa congiunzione [*synthesin tina*]»<sup>20</sup>, la quale chiama in causa proprio -in quanto *rhema*- la dimensione temporale<sup>21</sup>, quella con-significazione senza cui non può esservi *logos apophantikos* in quanto non vi sarebbe *ptosis* alcuna: «è necessario che ogni discorso enunciativo derivi da un verbo o da una sua flessione»<sup>22</sup>. Ciò significa che «il giudizio è un fenomeno in tutto e per tutto temporale: che a esso sia essenziale la copula, come ciò che lo incardina a un punto del tempo, significa che non c'è verità senza riferimento temporale»<sup>23</sup>. Dunque non c'è verità senza riferimento a, senza relazione, senza rapporto dinamicamente declinato e così temporalmente flesso: senza esistenza non c'è giudizio, senza modalità e medialità non c'è verità: potremmo persino dire, cercando di cogliere l'articolazione interna a due dimensioni differenzialmente coincidenti, senza *mo/(e)d(i)alità* non c'è sostanza alcuna. La copula predica la sostanza congiungendola ai suoi predicati essenziali,

*Los Sauces (Cile), 1999, Tano Siracusa*



indica l'essere relazionalmente, indica l'essere in quanto relazione: «*est*» ed «*et*» vengono così a fondersi e con-fondersi, aprendo lo spazio all'«*e(s)t*»<sup>24</sup>. La copula, in tal senso, è stata vittima dello stesso oblio riservato alla relazione e alla flessione. Lo stesso termine "copula", a ben vedere, è un termine molteplice nella sua unitarietà, in quanto con-tiene sim-bolicamente tanto la dimensione del «nesso» quanto quella del «sesso», facendo della dimensione sostantivo-predicativa una dimensione dinamico-relazionale (per non dimenticare «coniugazione», che nomina la flessione e la declinazione dinamico-verbale ma anche il rapporto tra due «coniugi», o «congiunzione», che nomina la connessione ma anche l'unione amorosa): muovere dalla copula intesa originariamente come *symploké* significa comprendere che è solo tramite la copula che ci sono i «copulanti-copulati», proprio come non ci sono due «esseri amanti» che si relazionano, perché è la *relazione* che fa di due presunti individui due «amanti»<sup>25</sup>.

V. «*Der Mensch ist umweltfrei und weltoffen: Er ist mitweltoffen*»: questa è l'eredità a mio avviso più importante dell'antropologia filosofica novecentesca. L'uomo è aperto al mondo e dunque consegnato al rapporto, all'azione nella forma della relazione -alla (rel)azione. L'*ek-sistenza*, in quanto tentativo di abitare il mondo, è una questione di abiti, è l'assunzione di un *habitus*, è una faccenda di *modus* e per questo di *relatio*: assumere un com-portamento implica il possesso di un «portamento», la strutturazione di una vera e propria *postura*, di un modo peculiare di farsi portatori di qualcosa di condiviso, della condivisione stessa, del *cum*. L'apertura al mondo (riprendendo l'insieme di significati associati al termine «*tropos*») va modulata e

ritmata, reperendo ogni volta il limite e la misura, cogliendo l'opportunità del momento e la giustezza dell'adesso: l'uomo è privo di una *Umwelt* specifica definita, ma proprio per questo è chiamato a sopravvivere e a vivere «in qualche modo», determinandosi storicamente e imprevedibilmente. Il termine greco corrispettivo a «*modus*», «*tropos*» appunto, rimanda al verbo *trepein*, «che significa "svoltare", "cambiare direzione, verso", "prendere un'altra via": *tropo* vuol dire perciò innanzitutto "deviazione", "cambiamento di direzione", "svolta"»<sup>26</sup>. Il *tropos* viene così a coincidere con quel *clinamen* che per Marx permetteva di oltrepassare tanto il determinismo meccanicista quanto l'individualismo atomistico per pensare così la costituzione del mondo, l'apertura del/al mondo e la libertà imprevedibile dell'uomo<sup>27</sup>: l'ontologia si salda con l'etica, viene a coincidere con l'*ethos* in quanto *modus* dell'esistenza umana, perché l'esistenza umana è in quanto tale etica, come aveva mirabilmente colto già Eraclito con la sua nota (ma proprio per questo troppo spesso letta superficialmente) affermazione «*ethos anthropoi daimon*»<sup>28</sup> - uomo rispetto al quale «*physis kryptesthai philei*»<sup>29</sup>, ossia si dà sottraendosi, si dà come *manca*za *dinamizzante e possibilizzante*, come ha colto l'antropologia filosofica, come *steresis* che stimola ed eccita la *kinesis*, la *Bewegtheit des Dasein*, dunque come «elemento di modalizzazione della sostanzialità, facendone una *possibilità*»<sup>30</sup>.

VI. Se si pensa a partire dall'*e-sistenza*, dall'uomo come apertura etica al mondo, l'*ousia* va colta a un livello *intermedio* tra totale assenza (morte, radicale impossibilità e mancanza di capacità) e piena presenza

(pura positività, possibilità realizzata ed esercizio attuale di una capacità), ossia va collocata a livello di *dynamis*, di semplice capacità-possibilità, dunque né nell'insignificanza (assenza di senso) né nella significanza (pienezza categorematica di senso) bensì nella consignificanza (la sincategorematicità): la sostanza va posta sul piano dell'*echein*, del *dynamin echein* e non dell'*energein*, ossia va flessa, modalizzata e aperta<sup>31</sup>. Infatti, se per Heidegger «*höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*»<sup>32</sup>, è perché essa è pensata come *possibilità esistenziale*, in quanto l'esistenza è capacità di mantenersi nella capacità stessa e di mantenersi in sé tramite la capacità, di mantenersi pronti per:

l'esistenza è *habitare*, essere-nel-mondo come possibilità effettiva: è questo il senso specifico della *Faktizität*, non l'effettualità (*energeia* o *parousia*, *Wirklichkeit*) come positività *conclusiva* e *conclusa*, *ergon*. [...] L'Esserci è definito da atteggiamenti o modi di rapporto all'ente, *habitus* o *exeis*, ed è nulla al di là di questi modi: la loro grammatica consente di mettere in luce un'innegabile preponderanza degli elementi deittici e sincategorematici in genere, i quali sono appunto *operatori* ed esprimono *differenti modalità* di sintesi operativa. Queste modalità esprimono una *capacità*, una *dynamis*, un *können* o un *Vermögen*, che si attualizza in concrete formazioni di senso, e che anzi



Foto di Andy Prendy

ha in tali attualizzazioni od operatività l'unica forma di attestazione possibile<sup>33</sup>.

**VII.** La natura umana non è né genetica né degenerare bensì generica: l'uomo è (secondo l'espressione feuerbachiano-marxiana recentemente riproposta anche da Giorgio Agamben) «*Gattungswesen*», non «ente cosciente della propria appartenenza a un genere», bensì «essenza generica», dunque potenzialità e apertura al mondo (*apertura potenziale del/al mondo*) che si determina modalizzandosi temporalmente, ossia che si specifica storicamente e può farlo proprio perché si declina relazionalmente. Non c'è spazio per nessuna sostanza staticamente intesa, per nessun'opera già compiuta, per nessuna natura già predefinita, per nessun ideale da realizzare teleologicamente. L'esistenza ha infatti carattere «*teleoklin*», perché non mira a qualcosa dato di fronte come presente, che attira a sé in virtù di una propria forza, piuttosto muove verso una direzione il cui esito rimane indeterminato in quanto privo di un fine pre-determinato. Teleo-cline è l'in-clinazione che implica imprevedibilità del percorso, che assume la meta come compito dalla soluzione aperta a più esiti<sup>34</sup>: teleo-cline è l'in-clinazione creativa del *clinamen*, è il *tropos* che declina e flette il movimento dell'esistenza, per aprire all'imprevisto perché imprevedibile. In altre parole, intendo affermare che la caratterizzazione *modale* e *prepositiva* dell'ontologia sin qui presentata a grandi linee trova espressione (se non addirittura fondamento) nell'esistenza dell'uomo, nell'uomo come essere *ek-sistente*, in ultima istanza nell'antropologia. Che l'uomo sia *weltoffen* e dunque consegnato alla *dynamis* e alla *relatio* significa che *abita il mondo*, che deve trovare il *modo* di

condurre la propria esistenza, significa che deve tradurre la potenzialità che lo caratterizza in abitudini attivamente possedute, che deve specificare e determinare modalmente la propria genericità, che deve contrarre abitudini per poter sopravvivere e soprattutto vivere: *l'habitus*, in tal senso, viene troppo spesso colto solo nella sua dimensione livellatrice e stabilizzatrice, e non invece nella sua dimensione più marcatamente espressiva e creativa. Detto altrimenti: se assumere un abito significa certo ripetere tramite esercizio un comportamento socialmente riconosciuto o una qualche pratica incontrata nella relazione con gli altri, non va dimenticato che non c'è ripetizione che, in primo luogo, non sia creativa, cioè istitutrice di differenze, e soprattutto che, in secondo luogo, non porti all'espressione del proprio modo di stare al mondo, della peculiare posizione con cui si declina l'abitare il mondo della singola esistenza (i due momenti non possono essere slegati, com'è evidente: è perché la ripetizione differenzia che può rendere possibile l'espressione, ma allo stesso tempo è perché la ripetizione ha di mira modalità espressive peculiari che può rendersi creativa e imprevedibile -in un processo che è costitutivamente consegnato alla relazione, al rapporto con l'altro)<sup>35</sup>. Tutto ciò è stato ben colto da Paolo Virno:

tra i significati del greco *tropos*, accanto al primo d'ordine fisico ("direzione verso"), ve ne è uno etico ("costume", "foggia", "indole"), e quindi un terzo retorico ("traslato"), che presumibilmente ha origine dalla crasi con un altro termine della stessa famiglia, *tropès* ("mutamento", "rivolgimento"). Il costume è accostato fin da subito a un mutamento di direzione, e in particolare a una diversione linguistica. Il tropo svia, allontana, sposta, condensa. [...] Questo sviamento, che talvolta induce perfino smarrimento, può costituire la forma di un'abitudine familiare [...]. Esso ci allontana dai significati naturali dell'esperienza (mutevolmente fissati dallo sviluppo

storico), in cui parole e cose sembrano combaciare senza incrinature, ma proprio per questo ci fa compiere *esperienza del significare come tale*, ci fa venire incontro il nostro stesso significare, mostrandolo come ciò da cui soltanto può prendere forma un ordine abitabile, una abitudine. Reciprocamente, l'abitudine *trasla l'esperienza fattuale*, gli stati di cose, in una connessione *impropria*, cioè non visibile attraverso una denotazione univoca e calzante [...]: in tal senso, l'abitudine è sempre un rivolgimento e una diversione<sup>36</sup>.

**VIII.** L'assunzione di *ethos* è l'assunzione di un *modo* di vivere: l'uomo ha «chiarissima la percezione del *dover* morire, inseparabile però dal desiderio di *poter* in qualche modo sopravvivere»<sup>37</sup>. L'uomo può (deve) *in qualche modo* vivere: questa è la sua natura protesica e ibridativa, questa è la sua capacità di creare attraverso la ripetizione. L'uomo fa letteralmente ginnastica per poter sopravvivere e vivere, come notavo in precedenza. Il *tropos* è il *clinamen*, ciò che declina e de-via, che s-via dal percorso prestabilito per trovare una nuova via, proprio per questo Virno può parlare dell'abitudine, in quanto di-versione e scarto che genera incongruenza facendo saltare ogni semplice adattamento e *adaequatio*, come del *clinamen* che genera differenza tramite ripetizione, come creazione di forme di vita e di prassi, come spostamento metonimico che genera un'aggiunta di parte modificando l'assetto generale: «l'essenziale particolarità dell'abitudine fa tutt'uno con la sua attitudine trasformativa»<sup>38</sup>. Tropo-cliname è deviazione anomica, non è la traiettoria originale, l'abitudine instaurata è la creazione di un tropo, di un modo di esistenza, di un cliname che devia dalla normalità istituendola:

L'abitudine, come agire familiare, non può mai essere ridotta all'adattamento, alla ripetizione uniforme, alla mera riproduzione: insomma al rispetto di regole la cui validità è incontrovertibile entro un

certo contesto. Ma ciò, si badi, perché l'abitudine è meno estesa, o più *particolare*, rispetto all'applicazione delle regole del gioco. [...] *Delineare un luogo abituale è un'attività innovativa*. L'abitudine è un ordine abitabile perché implica virtualmente un *diverso ordine* della fatticità. [...] L'istanza etica è volta alla costituzione di un luogo abituale. È una istanza *formale*, giacché questo "luogo" non è prefissato, ma coincide con l'attività che lo istituisce. In ragione della sua formalità, l'*ethos conserva* la possibilità di *innovazione*<sup>39</sup>.

La contrazione di un *habitus* non è dunque tanto l'istituzione di un comportamento meccanico, bensì modalità di espressione che, tramite la ripetizione creativa, fa di una serie di atti esterni e altrui qualcosa di personale e peculiare, che –cioè– fa della con-trazione, dell'assunzione di tratti comuni (dell'assunzione del *cum* come tratto più proprio prima di tutto) occasione di estrazione (di assunzione attiva –dunque di costruzione– di tratti personali ed espressivi). L'*habitus* da contrarre può dunque certo essere sempre lo stesso, ma ognuno ha un suo modo di contrarlo (ognuno è il *proprio modo di contrarlo*): non c'è *habitus* che non richieda *modus*, non c'è abito che indossato non crei moda. Non si tratta tanto di dire c'è modo e modo, «*est modus in rebus*», bensì di capire che *res est modus*. L'*ethos* ha «*forma di tropo*»<sup>40</sup>, non è «vero-o-falso proprio perché delinea nell'esperienza un *luogo radicalmente non normativo*»<sup>41</sup>, innovando tramite retroazione e generando proprietà attraverso l'improprietà. «*Dai luoghi comuni al luogo abituale*»<sup>42</sup>: l'uomo è consuetudine, è con-sue-tudine, è il passaggio sempre aperto dal *cum* al *suus*, di un *suus* costruito attraverso il *cum* e a partire da esso, di un *cum* che non conosce realtà se non rispetto all'attività di ogni *suus* – non c'è as-sue-fazione se non nella forma della con-as-sue-fazione. Questo è il *modo proprio* di esistere: abitare il mondo a partire da una

costitutiva improprietà. Non c'è spazio alcuno per l'assoluta proprietà della sostanza metafisica, per l'essere statico e inattaccabile. Parmenide viene scalzato da Eraclito con la complicità di Nietzsche.

## 2. Il regno del post-umano come regno modale del divenire

I. Nell'orizzonte del «post-umanesimo» gli esseri umani sono considerati «animali che assumono su di sé il rischio di quella contaminazione artificiale che inietta nell'umano una perseveranza incurabile»<sup>43</sup>. L'uomo non è nulla di stabile e di fisso, è un moto infinito ibridativo condotto da un'azione contaminante che non si fissa su nessun archetipo, è creativamente eccedente ma non per questo eccessivo, è «*über sich hinaus*»: è in quanto tale «*über*», è nel gesto di eccedenza che va ricercata l'«essenza» dell'uomo, un'«essenza» presupposta senza esistere per rappresentare però il fine dell'esistenza stessa –*der Mensch ist Übermensch*, la sua «essenza» è tutta nel *relazionarsi* all'oltre-umano<sup>44</sup>. Il «post-umano» allora, per muovere da una definizione assai generale, è (sarà?) il regno dell'ibridazione simbiotica con il fuori, in grado di portare «*in noi* quanto la tecnicità costitutiva dell'umano ha fatto scaturire *da noi e per noi*»<sup>45</sup>, in tal senso «la strada è quella dell'ibridazione, la cui possibile *hybris* è un rischio da correre»<sup>46</sup>, e questo perché «l'ibridazione è l'esito logico – ancor prima che empirico – dell'identità insieme *aperta e finita* dell'umano»<sup>47</sup>.

II. Gli aspetti interessanti di queste affermazioni sono, in primo luogo, che il «post-» rispetto all'uomo viene ancorato a quella *Weltoffenheit* che da sempre contraddistingue l'esistenza dell'uomo rendendolo –come l'antropologia filosofica

ha insegnato- naturalmente artificiale e artificialmente naturale (il «post-» viene così ancorato all'«umano» e reso da esso possibile), e, in secondo luogo, che l'ibridazione relazionale viene considerata una vera e propria conseguenza logica se si parte dal *faktum* dell'esistenza umana, situata, finita e aperta, per la quale si dà qualcosa come il senso solamente all'interno di un contesto inteso come insieme di rimandi, attraverso il riferimento-a<sup>48</sup>. In altri termini, dato che «la fisicità umana è intrinsecamente *protesica*»<sup>49</sup>, che «l'essere umano è protesico per essenza»<sup>50</sup> e che dunque «le prime e decisive macchine cibernetiche siamo in realtà noi stessi [...], poiché sin dall'inizio abbiamo avuto bisogno per sopravvivere come genotipo di contaminarci con elementi posti al di fuori dei nostri corpi naturali»<sup>51</sup>, non c'è *Übermensch* senza *Mensch* e l'orizzonte concettuale aperto dall'oltre-umano è un orizzonte in cui non c'è spazio per autarchia, separatezza e chiusura in se stessi, ma solo per relazione e apertura.

III. In un orizzonte in cui la mente, corporalmente situata (essendo proprio il corpo ciò che ha «natura protesica, metamorfica, estendibile», essendo «da sempre pronto a trasformarsi, adattarsi, evolvere, potenziarsi»<sup>52</sup>), «non è una *res* ma un *fieri*»<sup>53</sup>, sostanza, staticità e necessità devono lasciare spazio a divenire, dinamicità e potenzialità, mentre l'identità assume forme nomadi, si disloca continuamente venendo attraversata dall'alterità e dal tempo, quasi ferita per essere continuamente dif-ferita, aprendosi tanto alla caotica frammentarietà quanto all'ordinata



*Meste malinconie*, Liliana Corà

reticolarità, declinandosi all'insegna della contiguità e della coniugatività<sup>54</sup>. Vita significa sim-biosi, esistenza co-esistenza, azione inter-azione con il fuori.

IV. Sono dunque almeno due i «portati ontologici» delle affermazioni secondo cui il «processo *ibridativo*» è «un dato costitutivo dell'umanità»<sup>55</sup> e che per questo «l'oltre dell'umano sarà, perché l'umano è da sempre questo andare»<sup>56</sup>, portati che non possono affatto essere visti separatamente: la messa al centro della *relatio* (ibridazione contaminante, apertura all'alterità) e della *dynamis* (processo temporale, divenire dinamico). L'uomo è una questione di andare, l'essere è una questione di divenire, l'identità è una questione di molteplicità disseminante: diventa così possibile affermare che «le differenze tra i modi di essere dipendono dalle diverse forme della temporalità. In termini più tradizionali, l'Essere - nella varietà delle sue manifestazioni - è tempo»<sup>57</sup>, ossia che «l'essere non va inteso nella compatta dimensione dello spazio fisico-materiale ma in quella sempre aperta e in divenire del tempo»<sup>58</sup>,



Foto di Andy Prendy

perché «l'essere non esiste ma avviene, ed è anche per questo che la temporalità è un sinonimo dell'essere e del suo significato»<sup>59</sup>.

V. L'essere è dunque *Ereignis*, secondo la strada aperta da Heidegger. Proprio per questo chiama in causa quella *relatività* che, lo notavamo, non va temuta, perché è la conseguenza diretta della dimensione flettente attribuita all'essere esistenzialmente inteso:

nessun enunciato può fare a meno della flessione temporale [...]. Lo stesso valore di verità degli enunciati è condizionato fortemente dalla temporalità [...]. La verità o la falsità di un enunciato è quindi relativa al tempo al quale l'enunciato fa riferimento. [...] Non possiamo uscire da una forma temporale che è insita nella sintassi di qualunque lingua articolata. [...] Prospettivismo e relativismo [...] costituiscono [...] la struttura stessa - e paradossalmente costante - del pensare e dell'esserci umani nel tempo/mondo<sup>60</sup>.

Siamo dunque in un orizzonte in cui acquistano centralità flessione, temporalità, relazione, riferimento, articolazione, relatività costante: *l'ek-sistenza* nella sua carica intrinsecamente modale - «la coscienza del *come* [...] è molto diversa rispetto alla sola coscienza cognitiva - la percezione del *che*»<sup>61</sup>. Il mondo «post-

umano» è un mondo di promiscuità ontologica, all'insegna dell'eterodipendenza, dell'operare coniugativo e accogliente, dell'espansione diradante e rarefante della sostanza, del doppio movimento di allontanamento orizzontale (dal centro, dall'essenza) e verticale (dal fondo, dal fondamento): è la consegna all'*epimeleia* del divenire<sup>62</sup>. È la richiesta di trovare un *modo* per riorientare l'esistenza.

#### NOTE

<sup>1</sup> Mi riferisco in particolare a G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996; Id., *Teorie del giudizio*, Aracne, Roma 2005; Id., *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Aracne, Roma 2009 e Id., *L'esperienza della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2011. Tali scritti saranno un costante riferimento della sezione più strettamente teoretica di queste pagine. Utile, rispetto ai temi sollevati, anche L. Tusa Massaro, *Sintassi del greco antico e tradizione grammaticale*, L'Epos, Palermo 1993.

<sup>2</sup> Peraltro anche lo stesso Chiurazzi sembra notare, attraverso Nietzsche, che per giungere a pensare un'ontologia sperimentale e capace di ripensare la portata trasformatrice della verità è necessario chiamare in causa la figura dell'oltreuomo: «l'idea che la verità sia soltanto una convenzione stabilita per evitare il *bellum omnium contra omnes*, un atto di non belligeranza consistente nell'accettazione di una simulazione condivisa [...] corrisponde all'invincibile inclinazione dell'uomo a lasciarsi ingannare. È questa una caratteristica essenziale dell'uomo, da cui deriva l'altrettanto essenziale definizione della verità come "menzogna necessaria"? La trasformabilità dell'uomo, affermata con la dottrina dell'oltreuomo, comporta la trasformabilità del suo rapporto con la verità: non più un rapporto *terapeutico* ma un rapporto gioioso, che rende gioiosa, gaia, la scienza» (G. Chiurazzi, *L'esperienza della verità*, cit., p. 104).

<sup>3</sup> Cfr. Aristotele, *Categorie*, 4, 1b 25-28.

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp. 73-143.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, pp. 74, 78 e 83.

<sup>6</sup> Aristotele, *Metafisica*, VII, 1, 1028a 10.

<sup>7</sup> J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* (1996), tr. it. di D. Tarizzo, introduzione di R. Esposito in dialogo con J.-L. Nancy, Einaudi, Torino 2001, p. 54.

<sup>8</sup> G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, cit., p. 81.

<sup>9</sup> Cfr. Platone, *Sofista*, 253a-262a.

<sup>10</sup> G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, cit., p. 163.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1915), a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 227.

<sup>12</sup> In questo senso Heidegger scrisse che «il tempo è il “come”. Se si insiste a chiedere che cos'è il tempo, non bisogna aggrapparsi affrettatamente a una risposta (il tempo è questo e quest'altro) che dice sempre un “che cosa”» (M. Heidegger, *Il concetto di tempo* (1924), a cura di F. Volpi, con una Postilla di H. Tietjen, Adelphi, Milano 1998, p. 50). Quello stesso «*wie*» che rappresenta la «categoria fondamentale» (*ivi*, p. 39) del *Dasein* in quanto ente in rapporto al mondo e al futuro come campo di possibilità: esistere significa *essere-in-relazione-con, in-rapporto-a*, proprio per questo il filosofo tedesco giunge ad affermare che «la paura del relativismo è la paura [Angst] di esistere» (*ivi*, p. 48).

<sup>13</sup> G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, cit., p. 20.

<sup>14</sup> Da Chiurazzi tratteggiata come segue: «la flessione rappresenta il momento grammaticale della relazionalità e della modalizzazione del nome: in cui il nome assume forme, coniugazioni e declinazioni diverse. È il momento della dipendenza, a fronte del “per sé” costituito dalle determinazioni categoriali, logiche in senso proprio» (*ivi*, p. 89).

<sup>15</sup> Cfr. Platone, *Protagora*, 320d-323c.

<sup>16</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica* (2009), tr. it. di S. Franchini, introduzione di P. Peticari, Raffaello Cortina,

Milano 2010.

<sup>17</sup> «Rappresentato in termini concreti, il significato verbale intransitivo di “vivere” si esplica sempre come un vivere “in” qualcosa, “per” qualcosa, “con” qualcosa, “contro” qualcosa, “verso” qualcosa, “di” qualcosa. Il “qualcosa” in questa serie di espressioni preposizionali [*präpositionalen Ausdrücken*] che sembrano ammassate ed enunciate alla rinfusa, lo indichiamo con il termine “mondo”» (M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica* (1921-1922), tr. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p. 118).

<sup>18</sup> G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, cit., p. 64.

<sup>19</sup> Cfr. anche Aristotele, *Analitici primi*, I, 8, 29b 29.

<sup>20</sup> Aristotele, *Dell'interpretazione*, 3, 16b 24.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, 16b 6.

<sup>22</sup> *Ivi*, 5, 17a 9.

<sup>23</sup> G. Chiurazzi, *L'esperienza della verità*, cit., p. 35.

<sup>24</sup> Su queste tematiche da tenere presenti sono anche le riflessioni di Gilles Deleuze e Felix Guattari: cfr. perlomeno G. Deleuze, *Logica del senso* (1969), tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975 e G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani, Capitalismo e schizofrenia II* (1980), tr. it. di G. Passerone, prefazione di M. Carboni, introduzione di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2010. Va almeno sottolineato che Deleuze fa dell'essere una questione di divenire, mettendo al centro della sua ontologia il verbo nel suo carattere *dinamicamente modale*, in quanto il verbo, rispetto al sostantivo e all'aggettivo, «è non un essere bensì una maniera di essere» (G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 13): *maniera* è *modus*, è il carattere essenziale dell'esistenza, che pro-mana da se stessa declinandosi modalmente, ossia in *maniere sempre diverse* (a tal proposito cfr. anche G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 27-29 e 81, nonché gli straordinari passaggi di Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a 14-1103b 25). L'influenza di Deleuze sui teorici del «post-umano» è peraltro nota e profonda: si veda a titolo esemplificativo l'articolata e stimolante «*summa*»

del pensiero postumanistico di R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>25</sup> Sul carattere «coniugativo-copulativo-sessuale» che caratterizza in generale il linguaggio e in particolare l'e-vento dell'alfabeto si vedano le stimolanti considerazioni in C. Sini, *Idoli della conoscenza*, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 135-180, incentrate sull'analisi di A. Kallir, *Segno e disegno: psicogenesi dell'alfabeto* (1961), tr. it. di F. Urbani Ferrario, a cura di C. Sini, Spirali, Milano 1994. Particolarmente interessante è che anche Sini giunge a legare esistenza (in quanto *pratica istitutrice di senso*), relatività e modalità: «non abbiamo detto che le cose ci sono *in quanto* interpretate, *in quanto* poste in opera in una pratica. Stiamo dicendo che le cose *ci sono*, ma sempre nel loro modo d'essere in una pratica; ovvero che non ci sono cose il cui modo d'essere non sia relativo a una pratica. Ma non è che ci siano *in quanto sono relative a una pratica*; diciamo che sono così: *relative a una pratica*, non che la pratica sia la *causa* del loro esserci; piuttosto, è la loro "modalità"» (C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., p. 241). Il mondo c'è sempre, si tratta di comprendere *come c'è*, il suo *darsi modale*.

<sup>26</sup> G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza*, cit., p. 16.

<sup>27</sup> Cfr. K. Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e quella di Epicuro* (1841), a cura di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2004.

<sup>28</sup> Eraclito, DK 22, B119.

<sup>29</sup> Id., B113.

<sup>30</sup> G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza*, cit., pp. 234 s.

<sup>31</sup> Chiurazzi connette l'*ousia* così concepita alla relatività ontologico-esistenziale sopra ricordata: «non è più il *symbebekos* a dipendere dall'*ousia*, ma viceversa l'*ousia* dal *symbebekos*. La definizione essenziale, il significato costante, viene così consegnata al "convenuto", al relativo, aprendo la strada alla "relatività ontologica": *non esistono quindi "significati per sé", categorie, ma solo significati in riferimento ad altro, a un "rispetto a che", a un orizzonte di senso come contesto disposizionale, cioè a un modo. L'ousia, come l'exis rispetto alla diathesis, non è che l'estensione*

temporale del *symbebekos*. Se perciò una teoria dell'*ousia*, del significato, è possibile, lo è unicamente entro i limiti di tale "convenzionalità storico-contestuale"» (ivi, pp. 312 s.). Per Aristotele la *diathesis*, considerata anche rispetto alla *dynamis*, non può coincidere in alcun modo con una semplice *thesis*: la dimensione della *dynamis* non può essere connotata staticamente e sostanzialmente, perché è dis-locazione di ogni possibile *locus*, è dis- e *dia-* rispetto a ogni posizionamento definitivo (cfr. Aristotele, *Metafisica*, V, 19, 1022b 1-4).

<sup>32</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 54.

<sup>33</sup> G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza*, cit., pp. 244 s. Su queste tematiche centrali sono anche le riflessioni di G. Agamben, tra cui si vedano perlomeno «L'opera dell'uomo (Etica Nicomachea, I, 6, 1097b 22-1098a 18)», in *Forme di vita*, n. 1: *La natura umana*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 117-123 e *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005.

<sup>34</sup> Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 162 e 189.

<sup>35</sup> Come notavo anche sopra, si impara a parlare *la stessa lingua*, ma lo si fa ognuno *in modo diverso*: imparare è però possibile solamente all'interno di una comunità, di un contesto e di una storia, cultura e socialità vengono così a coincidere, venendo in ultima istanza a coincidere anche con la dimensione modale e con la possibilità dell'espressione della singolarità che ogni essere umano è o aspira a essere.

<sup>36</sup> P. Virno, *Convenzione e materialismo. L'unicità senz'aura* (1986), nota introduttiva di G. Agamben, DeriveApprodi, Roma 2011, pp. 133 s.

<sup>37</sup> A.G. Biuso, *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, prefazione di E. Mazzarella, Carocci, Roma 2009, p. 220.

<sup>38</sup> P. Virno, *Convenzione e materialismo*, cit., p. 136.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 114 s.

<sup>40</sup> Ivi, p. 137.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Ivi, p. 138.

<sup>43</sup> A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., p. 264.

<sup>44</sup> Tengo qui presente G. Cusinato, *L'uomo come eccedenza. Nietzsche e l'antropologia filosofica di Max*

Scheler, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche fra eccesso e misura*, Carocci, Roma 2002, pp. 237-251.

<sup>45</sup> A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., p. 14.

<sup>46</sup> Ivi, p. 15.

<sup>47</sup> *Ibidem*. Lo stesso concetto viene dall'autore ribadito come segue: «il sistema culturale umano è fin dall'inizio un insieme inseparabile di natura e tecnica e proprio per questo non bisogna temere la *hybris* dell'ibridazione, intesa sia come evoluzione organica delle macchine sia, e soprattutto, come amplificazione dell'intelligenza umana attraverso l'integrazione con le macchine, in particolare con i computer, mediante un contatto diretto fra le onde elettroencefaliche e il software. [...] Il postumano [...] va lentamente compendosi nelle forme della nuova corporeità digitale, della mente potenziata, allargata, trasformata in quell'ibrido aperto al mondo che essa è già da sempre» (ivi,

p. 131 s.; cfr. anche pp. 259 s.).

<sup>48</sup> Cfr. ivi, pp. 231, 241 s., 244 e 252.

<sup>49</sup> Ivi, p. 247.

<sup>50</sup> Ivi, p. 248.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 247 s.

<sup>52</sup> Ivi, p. 253.

<sup>53</sup> Ivi, p. 208.

<sup>54</sup> Cfr. ivi, pp. 226-229 e 253 s.

<sup>55</sup> Ivi, p. 255.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Ivi, p. 201.

<sup>58</sup> Ivi, p. 148.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 69 s., 188 e 204.

<sup>61</sup> Ivi, p. 73.

<sup>62</sup> Cfr. P. A. Masullo, *L'umano in transito. Saggio di antropologia filosofica*, edizioni di pagina, Bari 2008.

#### Foto di TANO SIRACUSA

Los Sauces (Cile), 1999

