Bollettino Filosofico

XXXVIII (2023)

NATURA E TECNICA

Bollettino Filosofico XXXVIII (2023)

NATURA E TECNICA

A CURA DI
LUCA ILLETTERATI FELICE MASI EUGENIO MAZZARELLA

In copertina:
Francis Picabia, *Machine tournez vite (Machine turn quickly)*, 1916-1918

Pubblicata da:
FedOAPress – Università di Napoli Federico II
Piazza Bellini 59-60 – 80136 Napoli
Realizzato con Open Journal System
ISSN: 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670

Bollettino Filosofico è indicizzata in:
The Philosopher's Index
Google Scholar
Google Libri
ROAD
Jurn
EZB – Elektronische Zeitschriftentbibliotek
ESCI – Clarivate Analytics
Web of Science

La rivista è in Fascia A Anvur per i settori concorsuali 11/C1, 11/C3, 11/C4 e 11/C5

BOLLETTINO FILOSOFICO

Editor in Chief
Pio COLONNELLO

Steering Committee
Pio COLONNELLO (Università della Calabria) · Maurizio FERRARIS (Università di Torino) · Sergio GIVONE (Università degli Studi di Firenze) · Eugenio MAZZARELLA (Università degli Studi di Napoli Federico II) · Carlo SINI (Università degli Studi di Milano)

Scientific Committee
John ABBARNO (University of Buffalo - New York) · Mauricio BEUCHOT PUENTE (IIFL-UNAM - México) · Horacio CERUTTI GULBERG (CIALC-UNAM - México) · Carmine DI MARTINO (Università degli Studi di Milano) · Enrique DUSSEL (UNAM - México) · Roberto ESPOSITO (Scuola Normale Superiore di Pisa) · Raùl FORNET BETANCOURT (Bremen Universität) · Carlo GENTILI (Università degli Studi di Bologna) · Patrizia GIAMPIERI DEUTSCH (Karl Landsteiner University of Health Sciences - Krems) · Sergio GIVONE (Università degli Studi di Firenze) · Enrica LISCIANI PETRINI (Università degli Studi di Salerno) · Eugenio MAZZARELLA (Università degli Studi di Napoli Federico II) · David ROBERTS (University of Georgia - USA) · José Javier SAN MARTÍN SALA (UNED - España) · Harald SEUBERT (Die Staatsunabhängige *Theologische Hochschule* Basel) · Thomas SHEEHAN (Stanford University - USA)

Consulting Editors
Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Fortunato M. CACCIATORE (Università della Calabria) · Silvano FACIONI (Università della Calabria) · Fabrizio PALOMBI (Università della Calabria)

Editorial Staff
Ingrid BASSO - CAPOREDATTORE (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Vincenzo BOCHICCHIO (Università della Calabria) · Deborah DE ROSA (Università della Calabria) · Gualtiero LORINI (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Luca LUPO (Università della Calabria) · Caterina MARINO (Università della Calabria) · Maria Lida MOLLO (Università della Calabria) · Valentina SURACE (Università degli Studi di Messina)

La Rivista sottopone i contributi a *double blind peer review*

Indice

6 Luca Illetterati, Felice Masi, Eugenio Mazzarella
Introduzione

Focus

12 Adriano Ardovino
Mondo, natura, tecnica

30 Gianluca Cuozzo
Natura e dispositivo tecnologico. Alla luce di un'etica dei resti

46 Claudio La Rocca
La mente tra natura e tecnica

59 Roberta Lanfredini
La fenomenologia tra analogico e digitale

71 Caterina Resta
La fine del mondo. Geofilosofia della catastrofe ambientale

86 Rocco Ronchi
Una macchina per produrre dei. Da Heidegger a Bergson

98 Nicola Russo
Para physin. *Spunti aristotelici, e non, intorno al concetto di macchina*

107 Leonardo Samonà
Dove si nasconde la natura in un'«era sintetica»

119 Giusi Strummiello
*Heidegger e l'*altro *inizio* nell'*età della tecnica*

130 Mauro Visentin
Verità, natura e tecnica: servirsi, serbare, osservare

Forum

144 Gemma Bianca Adesso
La tecnica: Strumento di incatenamento o di liberazione? Tra Nietzsche e Prometeo

157 Aldo Bisceglia
Tra esperienza vissuta e tonalità emotiva. L'affettività nella riflessione heideggeriana su natura e tecnica

170 Federica Buongiorno
Embodiment *e pensiero algoritmico: Una prospettiva fenomenologica sul rapporto tra mondo della vita e intelligenza artificiale*

180 Lorenzo De Stefano
Mitsein*, tecnica e linguaggio. Il fondamento ecologico dell'umano*

195 Laura Dequal
Anne Imhof: Sulla relazione non oppositiva tra natura e tecnica nell'arte contemporanea

207 Stefano Furlan
Non dalla testa di Zeus. Heisenberg, Wheeler e il rapporto con il passato della scienza

219 Luigi Laino
Technisch symbolisiert der Mensch. *Il simbolismo umano fra tecnica, natura e cultura*

235 Saverio Macrì
Pensare "con" la tecnica: La nozione di individuo nella filosofia di Gilbert Simondon

247 Danilo Manca
La mediazione tecnica nel conflitto fra le due immagini del mondo. Sellars, Husserl e l'estensione della mente

261 Erica Onnis
Considerazioni sul continuum *natura/tecnica. Il cibo come artefatto ibrido*

275 Daniele Poccia
La materia del sapere. Riflessione ed errore dalla tecno-scienza alla filosofia (e ritorno)

288 Roberto Redaelli
Corpo, mondo e tecnica. Una riflessione a partire dall'antropologia plessneriana

296 Francesca Sunseri
Per una filosofia della natura tecnica in Gilbert Simondon

1.

Cominciamo con quattro storielle molto note. Prima. Nella cosiddetta *Presa di Melo*, Tucidide mette in scena una sfida retorica sulla salvezza, l'utilità e la legge. Era l'estate del 416 a.C. e l'episodio dell'ambasceria ateniese è immaginato come il precedente, e al contempo la giustificazione dell'imminente saccheggio dell'isola e dello sterminio della sua piccola comunità. Conviene evitare o affrontare i pericoli, e, al contrario, è giusto rischiare o salvarsi? E quello che è giusto, o conveniente, è dettato da necessità o stabilito da una decisione? Seconda. Bologna, estate del 1611. Viene riferito a Galilei che Cesare Cremonini, suo collega patavino, rifiuta l'uso del telescopio perché è convinto che quegli occhiali gli *imbalordiscano* la testa. Poco prima, in una lettera a Pietro Dini, Galilei difendeva il suo strumento con due argomenti: uno che assomiglia al paradosso di conoscibilità che utilizzerà poi contro Simplicio nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, l'altro che si appella invece all'arte. Come è possibile affermare che non esiste ciò che il nostro occhio naturale non vede se l'occhio naturale di un'aquila o di un lupo potrebbe averlo visto? E poi come si fa a contestare uno strumento senza conoscere l'arte da cui esso dipende, e come si può ignorare che ci vorrebbe un eccesso e non un difetto di arte a progettare una fabbrica di sistematiche illusioni? Terza. In un libro del 2022, Chalmers ha sostenuto che in una simulazione perfetta, i cui giocatori siano tutti interni e che non abbia lacune o pillole rosse per uscirne, un albero visto dalla finestra ci apparirebbe del tutto reale, ovvero indipendente, perdurante e capace di effetti causali. Quell'albero crescerebbe, fiorirebbe, perderebbe le foglie, potrebbe essere colpito da un fulmine e darebbe ombra. L'albero, come ogni altro oggetto virtuale, non solo sarebbe riducibile a un supporto fisico, in questo caso digitale, ma sarebbe visto in base agli stessi meccanismi ottici che garantiscono la visione di un soggetto che si presuma estraneo alla simulazione. Se così non fosse, come sarebbe possibile che il nostro giocatore dica credibilmente di star vedendo un albero? Quarta. Nel 1881, un anno prima della sua morte, Darwin pubblica il suo ultimo libro, interamente dedicato ai lombrichi, e in particolare al loro essenziale contributo nella formazione del terriccio, cominciando ad analizzarne le abitudini e il semplice ambiente percettivo e dedicando un intero capitolo all'azione che questi piccoli e poco vistosi insetti avrebbero avuto nella preservazione delle rovine delle civiltà passate. In questo modo, il vecchio naturalista non solo smentisce in anticipo alcune monotone e parziali letture successive della sua idea di adattamento con l'esempio di un animale che influisce e modifica il proprio ambiente, ma si spinge fino a tesserne le lodi per il ruolo svolto nella storia del mondo. "Archaeologists ought to be grateful to worms – scrive Darwin nelle *Conclusioni* – as they protect and preserve for an indefinitely long period every object… by burying it beneath their castings".

Queste quattro storielle o, meno ironicamente, questi quattro apologhi rappresentano narrativamente solo alcuni degli innumerevoli aspetti che ha assunto, nella storia del pensiero, la relazione tra natura e tecnica. Legge non scritta, e senza testimoni, o scritta, e con testimoni, convenzione o necessità, esperienza immediata o mediata, ovvero esperienza inesperta o esperienza esperta, realtà o finzione, e, quanto alla finzione, artefatto o falso. E si badi che in nessuno di questi casi la disgiunzione è esclusiva, anzi tanto Tucidide, quanto Galilei e perfino Chalmers testimoniano circostanze in cui entrambi i disgiunti sussistono. È più tecnica la rivendicazione di neutralità e il tentativo melio di convincere gli Ateniesi di quanto sia conveniente anche per loro rispettarla, giacché sul lungo periodo potrebbero trovarsi a parti invertite, o è più tecnica la strategia ateniese dei rapporti di forza e lo scetticismo verso un atteggiamento che si appelli alla sola fortuna e alla fiducia cieca nel soccorso degli alleati? È più naturale la difesa delle osservazioni puntualmente registrate dei Pianeti Medicei o la diffidenza verso un mezzo che andava perfezionato e il cui utilizzo doveva ancora essere diffuso e insegnato? È più naturale la realtà virtuale o quella aumentata ed è più tecnica la rappresentazione virtuale che riporta in vita un albero fossile oppure la fioritura di un melo innestato? Infine, è più tecnica

l'attività dei lombrichi nel livellare, nel rendere fertili e nel mettere al sicuro antichi mosaici che sarebbero andati distrutti o è più naturale lo strano modo in cui misurano gli oggetti circostanti, si orientano e resistono alla vita sotto il pelo dell'acqua?

Una tale estensione concettuale, e disciplinare, a cui finora abbiamo solo accennato (e in cui si ritrovano, contati male, diritto e storia della scienza, intelligenza artificiale ed etica, estetica e critica della cultura), fa della relazione tra natura e tecnica un problema perenne che, come tale, rischia di essere difficilmente delimitabile o addirittura impossibile da enunciare in maniera chiara e non equivoca. Una sorta di nome collettivo per una serie di problemi che, presi uno alla volta, potrebbero anche essere affrontati, ma che messi insieme diventano una mostruosità teorica, o un'etichetta banale, che spaventa o affascina per la sua indistinzione.

A dimostrare che le cose non stanno proprio così, basterebbe rammentare una definizione di tecnica che, per quanto all'apparenza circolare e non ricordata di frequente, sembra esser stata inglobata nella conoscenza tacita delle epoche successive alla sua coniazione. Da molte fonti, per esempio da Sesto Empirico (*Adv. Math*, II, 10; SVF, I 73) sappiamo che gli Stoici avevano un'idea di *techne* come sistema, come complesso organico di conoscenze acquisite, che vengono esercitate insieme e che possiedono un comune riferimento a un fine che sia utile al bene della vita (*euchreston to bio*). Questa concezione rileva per molte ragioni. Anzitutto perché lo stoicismo è la scuola filosofica tardo-antica che ha promosso una forma molto sofistica di naturalismo; poi perché la definizione di *techne* è centrale per l'articolazione della filosofia che i diversi scolarchi hanno proposto, tanto quanto lo è la definizione di sistema, utili entrambi per demarcare le nozioni di scienza e saggezza. A questo riguardo, merita ricordare che Crisippo molto ha insistito sul fatto che la logica non fosse strumento o arte o *Kunstlehre* (come si sarebbe detto nel dibattito otto-novecentesco sullo statuto della logica), ma parte costitutiva della filosofia, segnando così una profonda cesura rispetto al pensiero precedente, che ha contribuito al grande interesse per gli stoici da parte degli storici contemporanei della logica. Infine, perché è da quella idea di *techne* che può derivare il programma della *techne peri ton bion*, dell'*ars vivendi* di Cicerone, della sapienza come pratica di esercizi spirituali, che gran parte ha avuto nella successiva fortuna dello stoicismo.

Tuttavia, come già anticipato, quella definizione di *techne* incorre in più di una circolarità. La menzione alle conoscenze acquisite, alle rappresentazioni stabili e concordanti, servirebbe a distinguere la *techne* dalla natura, la quale è pure sistema e disposizione, ma non produce i suoi effetti mediante rappresentazioni. Ciononostante, le rappresentazioni sono anch'esse naturali, anzi fisiche, corporee. E di fatti così gli stoici possono estendere a tutti gli esseri viventi quel discorso sulla naturalità della tecnica che già l'Aristotele delle *Parti degli animali* aveva cominciato parlando della *biomechané* posseduta in particolare dagli uccelli. Inoltre, il vincolo della *techne* non a una qualsiasi utilità – che la farebbe così degenerare a complesso di singoli strumenti –, ma alla specifica utilità che è conveniente al bene della vita, scarica su quest'ultima, ovvero su che cosa sia il suo bene, la medesima definizione di *techne*.

Eppure, queste due petizioni di principio potrebbero non essere solo delle fallacie, ma espressione di una più sottile strategia per esprimere giusto la reciproca connessione di tecnica e natura.

2.

Per quanto la ripresa della storia del pensiero e delle culture antiche e moderne sia indispensabile per dare sfondo e impostazione più solida a questioni che rischierebbero di apparire di troppo breve durata ed eserciti oltretutto una grande attrazione per le sottili distinzioni e il peso riconosciuto a ciascun concetto o parola, non sfugge a chi scrive che è la seconda metà del Novecento l'epoca in cui la riflessione sul nesso tra tecnica e natura si diffonde in misura maggiore e diviene un *pensiero dominante*. Nel 1940 Gehlen pubblica *Der Mensch* e nel 1957 *Die Seele im technischen Zeitalter*, mentre nel 1956 Anders dà alle stampe *Die Antiquiertheit des Menschen*. La cornice di queste opere pur così diverse può essere sommariamente definita da tre coordinate: il grande sviluppo delle scienze fisiche

che tra il 1905 e il 1927, ovvero, per farla breve, tra Einstein e Heisenberg-Bohr, modificano il loro paradigma e si impongono come previlegiata chiave d'accesso alla natura; la possibilità, realizzata sperimentalmente già nel 1942 e poi sul campo nel 1945, di applicare le scoperte sulla struttura subatomica della materia a scopi bellici, facendo conoscere così, per la prima volta, all'intera umanità il pericolo della sua distruzione di massa; infine, il lungo secondo dopoguerra, durante il quale domina non solo l'uso della minaccia dell'uso della bomba nucleare per regolare le controversie internazionali e stabilizzare gli equilibri della guerra fredda, ma anche il massiccio utilizzo industriale della medesima tecnologia, sancendo così una significativa continuità tra economia, produzione-consumo e guerra.

Da quando però nel 1953 Watson e Crick comunicano i loro studi sulla struttura a doppia elica del DNA, s'inaugura un'altra stagione, e si disegna un'altra cornice, quella delle ricerche della biologia molecolare che culmineranno nel 2003 con il completamento dello *Human Genome Project*, facendo così spostare l'attenzione dell'opinione pubblica e dei finanziamenti su un fenomeno, quello della vita, fino ad allora considerato di secondo livello e quindi in qualche modo riducibile.

Pochi anni dopo, nel 1956, John McCarthy conia, nel corso di un convegno al Dartmouth College, un'espressione che avrebbe avuto un'enorme eco che andò molto al di là delle intenzioni del suo autore: con *Intelligenza artificiale* però non s'intendeva affatto né definire il significato di intelligenza né proporre che, qualsiasi cosa fosse l'intelligenza, essa avrebbe potuto essere replicata o potenziata mediante software informatici. Con *Intelligenza artificiale* si voleva piuttosto dare un nome accattivante a un progetto che avrebbe dovuto coinvolgere ingegneri, informatici, logici, matematici, psicologi cognitivi e linguisti, al fine di realizzare simulazioni computazionali di alcune procedure di risoluzione di problemi, di rappresentazione e di organizzazione di dati. È impossibile sintetizzare qui la quasi sconfinata messe di discussioni che ne è seguita circa i metodi, le applicazioni, i modelli o anche i casi di studio previlegiati, dagli studi sulla visione e la rappresentazione spaziale, a quelli sui diversi tipi di memoria e sull'ancora ostica formazione dei concetti, con tutti i problemi facili o difficili che ne sono seguiti. Di sicuro le nozioni di simulazione, calcolo, causalità, spiegazione, apprendimento e soprattutto di coscienza (della sua estensione, incorporazione o enazione) ne sono uscite completamente riformate.

Non molti anni fa infine, nel 2008, l'accattivante titolo di un articolo di Chris Anderson, *The end of Theory*, ha precipitato il dibattito scientifico e pubblico dinanzi all'emergenza rappresentata dalle capacità derivanti dallo stoccaggio di quantità di dati mai posseduta prima, ponendo questa volta un problema su tecnica e (scienza della) natura. Al netto dell'effettiva novità, ci si passi il termine, teorica rappresentata da quella riedizione della *Black Box Theory*, familiare all'epistemologia contemporanea già dai dibattiti sull'atomismo boltzmanniano e sulla sua fenomenologia matematica e poi ripresa negli anni '60 del Novecento da Bunge, ciò che più conta è che quell'articolo faceva conoscere al più grande pubblico le potenzialità, e i pericoli, del *Machine Learning* e del *Deep Learning*, il cui ultimo risultato è costituito dal lancio nel 2022 di *ChatGpt*. Basta aggiungere il caso del 2018 di *Cambridge Analytica* e l'annuncio, chiaramente pubblicitario, di *Metaverse* nel 2021, con tutto il suo corredo immaginario-distopico, per comprendere come anche quest'ultima cornice abbia proposto una riarticolazione del rapporto tra tecnica e natura. E quello che proprio non può sfuggire è che quest'ultima cornice fornisca una sorta di metalinguaggio a quelle precedenti, trovando per ciascuna una posizione, una gerarchia e rinnovandone così problemi e sfide.

3.

A che cosa eravamo rimasti con la riflessione filosofica? Quanto siamo distanti dal 1954 quando Heidegger pubblicò il pioneristico *Die Frage nach der Technik*? E quanto siamo lontani da quell'analisi che radicava in una peculiare, ma certo non poco chiara né poco argomentata, comprensione di *physis*? Ma quanto ci separa anche dai primi studi sulla biopolitica e sulla fine del tempo in cui la vita era un fatto indiscusso e l'inizio di un'epoca in cui diventa argomento di discussione e oggetto di ingegneria sociale o di emancipazione?

L'attuale letteratura filosofica è ricca di posizioni e di proposte che solo in rari casi dedicano pari attenzione ai due termini del nostro rapporto. La riscoperta della paleoantropologia, antropologicamente informata di Leroi-Gourhan, gli sviluppi dell'etologia dopo Lorenz, la rinascita dell'interesse per Simondon, ma anche il neo-heideggerismo, la post-fenomenologia di Ihde e Veerbek, la diffusione degli SST con Latour e Ingold, ne sono solo alcuni esempi a cui si affiancano le tendenze ecologiste profonde dell'Ontologia orientata agli oggetti di Harman o Morton.

Su questi temi si è concentrato il Secondo Convegno della Sifit, che si è tenuto nell'ottobre 2021 a Napoli e di cui questo numero del *Bollettino Filosofico* pubblica gli interventi, ampiamente rivisti anche a seguito della vivace discussione che essi alimentarono. In coerenza col formato della rivista, i saggi sono divisi in due sezioni, *Focus* e *Forum*, che corrispondono grossomodo rispettivamente alle conferenze e alle sessioni parallele che ebbero luogo durante il convegno.

Al ripensamento delle radici greco-antiche, e in particolare aristoteliche, del concetto di tecnica e delle sue relazioni con quello di natura, sono dedicati i saggi di Russo e Samonà, benché con due prospettive affatto diverse. Il primo riprende la *Meccanica* pseudo-aristotelica con l'intento di dissolvere l'inveterato equivoco che accompagna l'espressione *para physin*, usata per definire il comportamento tecnico, e il suo legame con ciò che all'uomo conviene a seconda dei casi. A partire dalla premessa costituita dalla crisi ecologica e della nostra era attuale come *Plastocene*, Samonà indaga invece l'interrelazione tra salvezza di ciò che sempre muta e sollecitudine per ciò che può perdersi, al fine di delineare nella sua ampiezza quello che ancora a Hegel appariva come l'*enigma della natura*, in quanto ciò che v'è di più familiare e di più estraneo, ciò che al contempo attrae e respinge. Ancora all'emergenza dettata dalla salute del Pianeta, si richiama Resta, al fine di riabilitare la nozione di *ecumene*, ovvero di mondo (reso) abitabile, rivendicando così un più ampio e più consapevole uso delle riflessioni geo-filosofiche. Rimanendo in apparenza nel medesimo solco segnato dall'attenzione per i temi ecologici, Cuozzo vira però verso una sottile analisi dei diversi significati di scarto e resto, nella convinzione che se ne possa trovare linfa per un nuovo umanesimo. I saggi di Ronchi e Visentin mirano invece al ribaltamento di due luoghi comuni circa la tecnica: la sua appartenenza alla rubrica delle *poieseis* il primo e il suo ruolo di esemplificazione principale della metafisica il secondo. Ronchi è convinto invece che sia stato nella maggioranza dei casi rimossa l'idea di una tecnica come *praxis* e trova in una linea che va dai Megarici a Spinoza a Bergson l'antidoto a tale rimozione; mentre Visentin argomenta a favore della tesi per cui non già la tecnica è metafisica, ma la metafisica, tanto quanto la scienza, sono da sempre tecniche. Il convitato di pietra di alcuni dei saggi sin qui menzionati – ovvero lo Heidegger a cui, in accordo o in disaccordo, è difficile non riconoscere la decisiva ascendenza nell'intera filosofia della tecnica e della natura contemporanee – diventa l'argomento centrale dei saggi di Strummiello e Ardovino. Strummiello, in particolare, dopo aver discusso criticamente alcuni dei diversi autori che in letteratura confrontano il pensiero heideggeriano con l'ecologismo, esamina la definizione di tecnica come disposizione eccellente e mette a giorno il ruolo centrale giocato dall'arte. Per parte sua, Ardovino invece dimostra come per rendere giustizia alla riflessione heideggeriana nella sua interezza occorra maneggiare non già la diade natura e tecnica, ma la triade composta da tecnica, natura e mondo, riconoscendone la variabile geometria e il suo debito verso la nozione di cosa. I saggi, infine, di Lanfredini e La Rocca si orientano su due temi fin qui non ancora toccati: ovvero il digitale e l'idea di mente estesa. Se la prima trova nel digitale, ovvero nel combinato disposto di discontinuità e segno, una risorsa per un rinnovamento della fenomenologia, il secondo si dedica invece a comprendere quanto la mente – come riconoscono anche le ricerche neuropsicologiche più recenti – sia impensabile senza un'estensione strumentale.

Il panorama di ricerche presentato nella sezione *Forum* si articola pressappoco attorno ai seguenti nuclei tematici: l'eredità heideggeriana riletta con la lente delle *Stimmungen* del lutto e del ritegno (Bisceglia) o attraverso le analisi antropologiche di Tommasello e Malafouris (De Stefano); la riscoperta dell'opera di Simondon, filosofo della tecnica (Macrì) e della natura (Sunseri); l'epistemologia, nella sua declinazione storica (Furlan); la

riformulazione del concetto di mondo della vita, o attraverso l'indagine sulla parte che la tecnica gioca nella distinzione e nel legame tra immagine manifesta e scientifica del mondo (Manca) o nel tentativo di reinterpretarla, immaginando l'effetto dell'incorporazione degli algoritmi che regolano le funzioni digitali nella cognizione estesa; l'antropologia del simbolico, mettendo a fuoco la sequenza cervello-mano-linguaggio (Laino) o quella di ascendenza plessneriana, al fine di tematizzare la naturale tecnicità dell'umano (Redaelli); l'estetica contemporanea e la questione della denaturalizzazione dell'arte (Dequal) o il cibo come utile strumento per mappare il continuum naturale-artefattuale (Onnis); e infine Nietzsche e la sua versione del mito di Prometeo (Adesso) o l'inesauribilità della tecnica nella opera (Poccia).

Concludendo quest'introduzione, non possiamo non ricordare che nel corso del convegno napoletano già menzionato furono insigniti del titolo di Soci Onorari tre numi tutelari della filosofia teoretica italiana, Carlo Sini, Gianni Vattimo e Vincenzo Vitiello, a dimostrazione di quanto, soprattutto nella comunità scientifiche, la continuità tra generazioni sia un difficile lavoro critico, e un impegno per il futuro, più che un semplice passaggio di testimone.

LUCA ILLETTERATI
Univ. di Padova

FELICE MASI
Univ. Federico II - Napoli

EUGENIO MAZZARELLA
Univ. Federico II - Napoli

FOCUS

ADRIANO ARDOVINO*

MONDO, NATURA, TECNICA

Abstract: *World, Nature, Technology*

Whether thought in terms of irreducible opposition, or in terms of co-belonging and even of identification, the nexus between "nature" and "technology" has often been unfolded by philosophical reflection in dichotomous terms, i.e. on the basis of a two-term theory. Exceptions are speculative projects, such as those of Hegel and Heidegger, who for his part in the *Bremen Lectures* (1949) deals with the "nature-technology" nexus on the basis of a third term, i.e. the "world", capable of reorganizing and redefining this nexus in depth. The present article aims at bringing out such a peculiar framework in its essential features.

Keywords: Ereignis, Heidegger, Nature, Technology, World

1.

Nella sua traiettoria ultramillenaria – che include molteplici eventi di traduzione, trasmissione e trasposizione dell'antica parola greca *physis* – il termine "natura" ha potuto nominare tanto la dimensione dell'essente in quanto tale (la natura in quanto verità, condizione e qualità intrinseca dell'essente), quanto quella dell'ente in totalità (la natura come l'insieme di tutto ciò che è, ovvero è venuto, viene e verrà a stare). Per un verso, dunque, la natura è stata anche e soprattutto un nome dell'essere dell'ente come tale e nella sua interezza, a prescindere dalla complessità che intrama il mutuo rapporto tra tutte queste parole fondamentali, anche solo in termini di sviluppo linguistico. Ma per altro verso, l'ampiezza del nome "natura" ha subìto, nel corso del tempo, specifiche contrazioni e delimitazioni, soprattutto in relazione ad alcune regioni dell'essente. Ricorrendo alla celebre «enumerazione all'ingrosso» fornita da Heidegger[1], la natura e ciò che è naturale – in quanto ambito, campo, dominio di ciò è da e per natura, appartenendo alla natura – si contrappone, di volta in volta, alla grazia e al soprannaturale, all'arte e all'artificiale, alla storia e alla storico, allo spirito e allo spirituale, salvo poi continuare a sormontare di nuovo tali distinzioni evocando la "natura", rispettivamente, della grazia, dell'arte, della storia, dello spirito in quanto tali. Molte altre, "naturalmente", sono le opposizioni che si potrebbero enunciare, a partire da quelle fra natura e legge, natura e cultura, natura e società e via di questo passo.

Come che sia di tutto ciò, ossia di questa distinzione fra orizzonte onnicomprensivo e regione determinata, così intrinseca al nome "natura", il tema generale "natura e tecnica" si presenta segnato, da un punto di vista esteriore, dalla medesima dinamica or ora evocata. Nella *diremptio* tra il naturale e il tecnologico, il nesso natura-tecnica affiora anzitutto come alternativa ("natura/tecnica", ossia "natura o tecnica"), e tutt'al più come paratassi ("natura, tecnica"), salvo procedere – riflettendo sulla natura "della" tecnica e su una tecnica "della" natura, sempre nel genitivo equivoco di tali espressioni – a una più fine articolazione della natura *e* della tecnica (di quanto dell'una risuona già o ancora nell'altra e di quanto dell'altra sfocia retroattivamente nell'una) e infine a una decostruzione della loro opposizione, che al tempo stesso preserva il nesso, ma anche una distinzione sempre

* Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara.

[1] Heidegger (1976), p. 239.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 12-29
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10374

rigenerantesi: in modo non del tutto dissimile alla procedura di dinamizzazione degli opposti che da un lato ne mette in crisi ogni orizzonte dualistico-binario, ma dall'altro continua, di necessità, a dimorare entro una logica a *due* termini, ancorché già sempre posti in movimento, ovvero colti nell'oscillazione e nella reciprocità, e persino nel trapasso della mutua scambievolezza, che si pone all'insegna di un "terzo" spazio, paradossalmente invisibile e innominabile al di fuori del "due".

Nondimeno, sussistono quadri filosofico-concettuali in cui il rapporto tra "natura e tecnica" non è pensabile se non alla luce di una "logica" che prevede *espressamente* tre termini (e non due), ognuno dei quali non manca di essere esplicitamente nominato a partire dalla loro sperimentazione pensante. Il terzo termine, cioè, risulta qui apertamente chiamato in causa e non soltanto alluso come sfondo o spazio di oscillazione. È il caso, se non dell'intero pensiero di Heidegger, perlomeno del suo testo di gran lunga più importante dopo i trattati *Essere e tempo* (1927) e *Dall'evento* (1936-38), ovvero il manoscritto, successivamente ripartito nelle quattro *Conferenze di Brema* (1949), in cui la possibilità di esperire, nominare e pensare[2] il rapporto "natura-tecnica" chiama in causa una terza parola fondamentale del *Denkweg* e della sua radicalità fenomenologica, ossia il «mondo», cosicché la questione "natura e tecnica" va piuttosto compresa e riformulata in base alla triade: "natura-tecnica-mondo". Prima di svolgere qualche osservazione in merito, sia consentito premettere alcune grossolane suggestioni desunte dalla costellazione di pensiero che più di ogni altra ha collocato sistematicamente la sua riflessione sulla natura entro un quadro concettuale a tre termini, anziché farla oscillare semplicemente all'interno di una logica binaria fondata sull'opposizione "semplice" tra natura e non-natura, ovvero, nel nostro contesto, tra tecnica e non-tecnica.

2.

Nello spazio discorsivo dell'*Enciclopedia* – e quindi lungo la traiettoria di uno sguardo abilitato da una disposizione "encliclica", che al tempo stesso mette in circolo e rende incessantemente e reciprocamente circolanti, l'una nell'altra, le tre scienze filosofiche, ossia le tre forme principali del pensiero sistematico, inteso non più come ricerca di un sapere, ma come sapere del sapere e come sintesi critica di ogni sapere –, Hegel rimette in simbiosi, conclusivamente (§§ 575-577), la logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito all'insegna di un sillogismo assoluto, che connette tra loro non soltanto triadi terminologiche e terne giudiziali, bensì, a loro volta, orizzonti sillogistici.

Non interessa, in questa sede, chiedersi fino a che punto tale assoluta sillogizzazione filosofica (che certo non può mai dismettere un fondamento e un andamento "puramente" logico) possa essere considerata ancora interna alla "sola" logica, oppure presupponga (come per certi versi indica la sua collocazione enciclopedica) un problematico e paradossale passaggio all'esterno rispetto alla logica stessa, che non produce tuttavia alcuna effrazione di essa, bensì non fa che riconfermarne l'inaggirabile originarietà. Né occorre sottolineare che simili questioni – cruciali sul piano della genesi storica del pensiero hegeliano (ivi incluso il suo rapporto con la tradizione cristiana e neoplatonica), nonché su quello della loro accentuazione interpretativa nel dibattito specialistico[3] – cadono al di qua del suo inarrivabile dispositivo speculativo *e* discorsivo. Piuttosto, vorremmo sottolineare come la circolazione delle tre posizioni o "posture" sia *anche* la circolazione dei tre *Grundworte* che, di volta in volta, ne costituiscono il termine di riferimento, ossia l'«idea» (l'elemento logico, l'inseità del *logos*), la «natura» (l'idea nel suo essere-altro, ovvero l'idea svuotantesi e rilasciantesi in altro, l'idea esternata ed esteriorizzata) e infine lo «spirito» (l'idea tornata a sé, la *conceptio* del vivente dispiegamento e afferramento di sé). Tre parole – idea, natura, spirito – che, all'interno di ciascun ambito

[2] Per una discussione di questa formula, cfr. Ardovino (2017).

[3] Per un recente inquadramento delle proposte interpretative formulate a partire dal secondo dopoguerra, cfr. Werckmeister (2010).

(e dei rispettivi sotto-ambiti), vanno continuamente poste in asse con ulteriori tricotomie, a partire ovviamente da quella "logica" per eccellenza, ossia essere, essenza, concetto.

Seguendo dunque non tanto l'articolazione delle scienze filosofiche, ovvero dei loro esiti e delle loro cornici speculative, quanto quella delle tre parole fondamentali che ne indicano orizzonti e ambiti di riferimento, si può considerare l'illustrazione dei tre momenti del sillogismo assoluto non soltanto come la ricomposizione di una tripartizione sillogistico-giudiziale, ma anche come l'enunciazione di tre sequenze nominali cruciali e della loro permutazione interna: idea-natura-spirito, natura-spirito-idea, spirito-idea-natura. Nel dispiegarsi di questo movimento assistiamo, al tempo stesso, allo scambiarsi di posto dei tre termini e al diversificarsi delle relazioni intercorrenti tra di essi. Vi è dunque, altrettanto, una compresenza di persistenza *e* mutamento nella disposizione non solo dei tre termini in quanto tali (l'idea, la natura, lo spirito), quanto piuttosto delle prerogative che competono alla loro collocazione, al loro "posto" nell'articolazione dei tre orizzonti. La sequenza dell'universale, del particolare e del singolare (U, P, S) si mantiene, da un lato, in tutte e tre le scansioni terminologiche, ma dall'altro si pone in movimento essa stessa, dando luogo a tre diverse serie (U-P-S, P-S-U, S-U-P), dialettizzandone così i ruoli dall'interno. Allo stesso modo, la scansione intrinsecamente processuale e per così dire temporale-lineare (l'inizio, il centro, la fine, ovvero il punto d'avvio, il punto intermedio, il punto conclusivo), non è soltanto, a ben vedere, un divenire gradualmente inizio da parte della fine o un farsi fine dell'inizio, ma anche un dividersi del termine medio nei suoi due estremi e un divenire a sua volta alcunché di "mediale" (ossia centro di mediazione mediante, che irradia e infine riassorbe) da parte di ogni estremo.

Circolando l'uno nell'altro, i tre termini, ossia le tre prerogative e le tre collocazioni, non solo si rispecchiano, ma anche si intersecano e si sovrappongono, l'uno divenendo l'altro, l'altro prendendo il posto dell'uno, ognuno modificando il senso del proprio essere in relazione all'altro, laddove, al contempo, il precedente anticipa (e insieme, albergandolo in sé, cela) il susseguente e quest'ultimo riprende (ed esprime, ovvero porta a manifestazione per ciò che era e insieme in quanto altro) l'antecedente. Se nella prima sequenza, in modo almeno parzialmente analogo al movimento trinitario cristiano e allo schema neoplatonico di *mone*, *proodos*, *epistrophe*, l'idea si mostra in forma rovesciata nella e come natura, per poi riprendersi nella forma di uno spirito che (ri)affiora dalla natura e infine la (ri)comprende, cogliendo in essa la struttura logica di fondo che implica, già da sempre, l'operare e il risuonare dell'ideale nel reale, nella seconda e nella terza il punto di partenza divengono, rispettivamente, la natura e lo spirito, ribadendo nel primo caso che la natura si riconnette all'idea esclusivamente tramite la mediazione spirituale e nel secondo che lo spirito può riconnettersi alla natura proprio e soltanto attraverso l'idea.

Idea, natura, spirito sono insomma, al contempo, tre punti d'avvio, tre perni di rotazione, tre orizzonti di compimento, cosicché nessuno dei tre può essere mai oggetto di una considerazione esclusiva e unilaterale, né assunto unicamente in base a se stesso, e nemmeno soltanto in relazione a ciò che esso stesso, in modo assoluto, non è, ma insieme è stato e/o sarà. L'idea, insieme, è e non è natura, è e non è spirito, così come la natura e lo spirito sono e non sono, rispettivamente, spirito e natura, né, ovviamente, idea. Eppure il logico, il naturale e lo spirituale – all'interno del quale, in particolare, ricadono forme soggettive, oggettive e assolute di non-natura e di seconda natura, dall'artistico al religioso, dal tecnologico-artificiale allo storico-culturale e via dicendo – si compenetrano e si attraversano, esplicitando funzioni diverse, fungendo l'uno per l'altro da base e fondamento, ma anche guidando l'innalzamento, l'esplicitazione e la trasformazione l'uno nell'altro. Ne deriva, nella fattispecie, che ogni eventuale riformulazione e ampliamento del rapporto e della connessione "natura-tecnica" nella più ampia coappartenenza "enciclica" (ossia circolare-circolante) di idea, natura e spirito, porta a considerare la natura come il "non più" dell'idea e il "non ancora" dello spirito, ma *anche* come l'ora del manifestarsi dell'idea e come l'adesso di una gestazione dello spirito stesso: come l'alterità essenziale che conduce dall'idea allo spirito, certamente, ma anche come il "non" che costituisce l'intervallo e insieme l'intermediazione tra l'idea e lo spirito.

Il non essere più soltanto idea da parte della natura è al contempo il suo manifestare (in modo estrinseco-esteriore, negativamente) l'idea stessa, il cui esternarsi è insieme un esprimersi e un particolarizzarsi, cosicché vi è un essere ancora e sempre idea da parte *della* natura. E d'altro canto, il non essere ancora spirito da parte della natura è il suo velare (proteggendolo e custodendolo) lo spirito, è cioè l'auto-occultarsi di uno spirito che è già e pur sempre spirito nascente, ossia l'essere intrinsecamente in anticipo (su se stesso) dello spirito, in quel prima (in quel "non ancora") *dello* spirito che è la natura e che è natura, ossia la natura "dello" spirito e, per suo tramite, dell'idea. Non c'è realtà dell'idea senza natura, laddove lo spirito è ancor sempre nella (anche se non più come) natura. Concepire la natura, al tempo stesso, in quanto non più e non ancora significa fare essenzialmente di essa il non più dell'essere e il non ancora del concetto, e significa anche che la natura è l'essere (in forma esteriorizzata) ed è il concetto (in forma celata). Entrambi i movimenti (l'esteriorizzazione-esternazione da un lato e l'anticipo-nascondimento dall'altro) sono forme di occultamento che a suo modo rivela, cosicché la natura è, fra le altre cose, questo duplice velamento, ossia questo velarsi ed essere velato di ciò che essa non è più e non è ancora: dell'idea che essa, velandola, manifesta solo nella forma di un'alienazione, e dello spirito che essa, coprendolo, tiene nondimeno in serbo per la sua propria manifestazione, nelle forme di una rammemorazione e di un'interiorizzazione.

In questo gioco di rispecchiamenti e di velamenti – i quali, a loro modo, rispecchiano e irradiano un corrispettivo disvelamento –, la natura si mostra compenetrata e percorsa dall'idea, mentre lo spirito entra per così dire nella natura, appropriandosi di essa, riconoscendovi appunto l'idea, ma riconoscendo non soltanto "quanto" dell'idea (e quanto dello spirito) vi siano già "in" natura, bensì "quanta" natura sia già anticipata nell'idea e sia infine ricompresa nello spirito. Il quale riconnette tra loro l'idea e la natura, ritrovando la prima (come struttura profonda del *logos*) nella seconda (nella *physis* da cui ognora risorge, ma onde raccoglierla, il *logos* stesso), così come riconoscendo l'arricchimento progressivo che la seconda conferisce alla prima. La continua inversione della direzione e del movimento che definiscono i tre termini mette dunque in opera una temporalità insieme lineare e non lineare, che è del tutto prossima a quella coappartenenza di pensiero esperiente e dizione originaria – o filosofia e "poesia", prosa e verso, linearità e reversione – che anima la struttura poetico-musicale (bacchica, danzante) dello *spekulativer Satz*, ossia del suo metro e del suo accento, nella sua funzione di riscrittura, in forma rovesciata e pensante, del canto che sempre precede (e forse segue e riassorbe) il pensiero.

3.

Se adesso ci volgiamo alla "posizione" di Heidegger, che ha sempre rifiutato in blocco qualsiasi "postura" dialettica, enciclopedica, sistematica, e al quale è ovviamente del tutto infruttuoso addossare analogie affrettate o estrinseche con l'impianto di pensiero hegeliano, sembra tuttavia non inutile né inopportuno continuare a far risuonare le suggestioni derivanti dal dispositivo logico-enciclopedico dentro l'impianto di pensiero heideggeriano, e più precisamente (ovvero in modo più delimitato) entro l'impianto concettuale delle quattro *Conferenze di Brema*, dove, come già indicato, la questione del rapporto (o meglio dei rapporti) tra "natura e tecnica" può essere posta esclusivamente all'interno di un orizzonte a tre e non a due termini, salvo l'evocazione, persino, di un quarto termine. Vediamo meglio.

Innanzitutto, per esperire e pensare la "natura" e la "tecnica", occorre, secondo Heidegger, *nominarle diversamente*. La prima e indispensabile operazione da compiere (difformemente, su questo, da Hegel, che mantiene tutte le parole fondamentali della tradizione e soprattutto del lessico kantiano, cioè, appunto, idea, natura, spirito, ma anche sensibilità, intelletto, ragione, e infine soggetto e oggetto, pur aprendole sempre a se stesse in un abissale rivolgimento speculativo), è quella di un passo indietro, che è insieme un passo a lato e un passo oltre, e da ultimo, per così dire, l'innesco di una vera e propria

circumambulazione dicente-tacente intorno a ciò che è da esperire e da pensare, intorno al centro innominabile dell'esperienza e del pensiero.

La *prima* dislocazione che ne risulta è quella che "conduce" dalla natura alla natura stessa, ma colta e restituita ora in un senso più originario, ossia: dalla *natura* alla *physis*. Il ricorso alla parola greca e l'ascolto che Heidegger ne fa, risalendo all'indietro da Aristotele verso Eraclito, segna lo spostamento da una natura metafisicamente oggettivabile, indagata e concettualizzata dalla filosofia e dalla scienza moderne (e dunque una natura intesa, spesso e volentieri, in contrapposizione con altri ambiti fondamentali dell'esperienza umana) a una natura udita – prima ancora che "vista" come insieme di essenti – in quanto parola e nome dell'essere stesso, ossia dell'essere che non è (un) essente, dell'essere che si dà esclusivamente nella sua differenza dall'ente (e da se stesso come essere *dell'*ente), manifestandosi come l'immanifesto, ossia velandosi nel disvelamento, indeterminandosi in ogni determinazione.

La *seconda* dislocazione, complementare alla prima, "conduce" dalla tecnica all'*essenza* della tecnica, ossia a quella forma raccolta della "dispositività" (globale e onnipervasiva) che Heidegger chiama appunto, nelle *Conferenze di Brema*, *das Ge-Stell*. In questo caso, non si risale tanto dalla tecnica all'antica *techne* (di cui Heidegger mostra del resto la prossimità e persino l'inclusione all'interno della *physis*, spingendosi a parlare dell'essere come di una complessiva *physis-thesis*, oltreché di una *poiesis* originaria), bensì si esperisce e si pensa la tecnica, di nuovo, in base all'essere: non più nella sua configurazione iniziale (la *physis*), bensì, appunto, nel suo compimento metafisico, in quanto figura più estrema ed ultima della storia dell'essere.

La *physis* e il *Ge-Stell* rappresentano in effetti due estremi della *Seinsgeschichte*, che da parte sua non illustra il cammino o le tappe di una *Geistesgeschichte*, né espone la storia del concetto o della ragione, bensì esperisce, nomina e pensa l'essere stesso senza disgiungerlo dalla vicenda del suo destinarsi, via via, in quanto termine di riferimento di un'apertura storico-epocale che discende dall'*Aletheia* iniziale. A differenza di Hegel, la natura non è più il termine medio, ma il primo. Nondimeno, "natura" e "tecnica" sono entrambi sbalzati dalla loro sponda comune, l'essere, a cui Heidegger accede anzitutto mediante un passo indietro e una differente nominazione, entro la quale egli cerca di attingere un piano più essenziale e più originario: quello, rispettivamente, della *physis* e del *Ge-Stell*. La "vicenda" che egli delinea ha pertanto una multidimensionalità sua propria. Non soltanto esiste una traiettoria – la più pacifica ed evidente – che va dall'antica (o persino arcaica o ancestrale) esperienza della natura fino all'odierna esperienza, tecnologicamente abilitata, guidata e assistita, di essa, ossia a quella che Heidegger chiama la "provocazione", ovvero, ancora, l'ingiunzione a manifestarsi che assume contemporaneamente le forme del fornire, dell'ordinare, dell'accumulare, del mettere in funzione e poi mobilitare, manipolare, sfruttare e via dicendo, laddove *invece*, nell'orizzonte antico, la *techne* non aggredisce ancora la *physis*, ma coopera con essa, e pertanto ne condivide ancora il regime manifestativo, ossia l'*aletheia*, quell'emergere che proviene dal nascondimento e ad esso fa ritorno, definendosi costantemente in rapporto ad esso, custodendo l'immanifesto come radice di ogni manifestazione e lasciandosi delimitare da esso, al contrario della manifestazione tecnica, in cui ogni cosa è illuminata, così da dispiegare una modalità del disvelamento che mira a porre sistematicamente da parte ogni velatezza, fino al paradosso che fa della volontà di totale disoccultamento il massimo dell'occultamento (di sé, in quanto ogni disvelamento ha senso solo se correlato a un velamento, e infine del velamento in quanto tale, che è oggetto a sua volta di un sopravvelamento talmente radicale da farlo precipitare nella dimenticanza più estrema e più pericolosa). Non soltanto, dicevamo, esiste una vicenda lineare e per così dire "progressiva" o "progrediente" – dall'essere "come" *physis* all'essere "come" *Ge-Stell* –, bensì anche una vicenda di essenziale coappartenenza e rispecchiamento dei due termini, che si rivela non appena si imbocca la strada inversa: non più quella che va dalla *physis* al *Ge-Stell*, bensì dal *Ge-Stell* alla *physis*.

Il *Ge-Stell*, infatti, non è soltanto l'ultima stazione – si direbbe: il volto deformato – della *physis* originaria, la quale si schiude unicamente richiudendosi (ed essendo racchiusa) nel concrescere di ogni schiusura generativa e pertanto è quel «sorgere che rientra in se stesso»[4] solo in quanto è anche, già sempre, il «rientrare-in-se-stesso che sorge»[5]. Il *Ge-Stell*, in un certo senso, non è infatti altro che la verità destinale della *physis* stessa e del suo porsi nella forma raccolta e raccogliente del *logos* tecnicizzante dell'in-formazione che pone e depone, posizionandolo e installandolo, l'essente tecnicamente articolato. Scrive Heidegger:

> L'essenza della tecnica porta il nome di *Ge-Stell* perché il porre (*Stellen*) nominato nel *Ge-Stell* è l'essere stesso, tuttavia l'essere, all'inizio del suo destino, si è aperto nella radura in quanto *Physis*, ossia come quell'arrecare (*Zu-Stellen*) che, schiudendosi da sé, porta-fuori lì dinanzi. Da questa essenza dell'essere, dalla *Physis*, l'essere che è essenzialmente in quanto *Ge-Stell* ottiene in feudo il suo nome.
> La genealogia essenziale del *Ge-Stell*, cioè dell'essenza della tecnica, raggiunge e indica la provenienza essenziale del destino dell'essere occidentale-europeo, e oggi planetario, dalla *physis*, entro cui la svelatezza dell'essere presente chiama in quanto essenza iniziale velata dell'essere. Fin dagli albori della grecità questo appello non smette più di risuonare[6].

---

[4] Heidegger (1979), p. 371.

[5] Heidegger (1981), p. 56.

[6] Heidegger (1994), p. 65. Cfr. anche ivi, pp. 62 ss. (trad. it., pp. 90 ss.): «La parola tedesca *stellen*, "porre", corrisponde alla parola greca *thesis*, posto che pensiamo *thesis* in greco [...]. Questo porre corrisponde alla *Physis* nel senso che si determina a partire dalla *Physis* all'interno del suo ambito e in vista di essa. Ciò significa che nella *Physis* stessa si cela un certo carattere di *thesis*. Nel mondo della grecità, mediante le parole *physei* e *thesei* è espressa una differenza capitale, che riguarda il modo in cui ciò che è presente è presente in quanto tale. Questa differenza riguarda l'essere presente di ciò che è presente, cioè l'essere. Le parole *thesei* e *thesis* sono pensate in riferimento all'essere. Il rapporto fra essere e porre si annuncia quindi già nella prima epoca della storia dell'essere. Se prestiamo attenzione a ciò, fin da principio non ci può più sorprendere se una volta, in un'epoca successiva, l'essere avviene secondo la modalità di un porre nel senso del *Ge-Stell* [...]. Strano non è che l'essenza dell'essere giunga a un rapporto essenziale con il porre, ma soltanto che per secoli non si sia mai domandato di tale rapporto. In che senso e in che modo già agli albori del destino dell'essere emerge il fatto che nell'essere, cioè nella *Physis*, è essenzialmente presente un carattere di *thesis*? / La parola *Physis* dice: lo schiudersi che da sé si apre nella radura e schiudendosi porta-dinanzi, fuori dalla velatezza, nella svelatezza, qualcosa di presente. La *Physis* è il "portare fuori lì dinanzi" che da sé si apre nella radura e si schiude. Qui tuttavia non dobbiamo intendere la parola *hervorbringen*, "portare fuori", nel significato approssimativo e troppo corrente che non sembra aver bisogno di alcuna delucidazione, ma dobbiamo pensare il "portare fuori lì dinanzi" rigorosamente nella dimensione unitaria che è disposta dalla velatezza (*Lethe*) e dalla svelatezza (*A-letheia*), e che entrambe trattengono reciprocamente in modo conforme all'essenza, cioè si preservano vicendevolmente nella loro essenza. Pensato in greco nel senso della *Physis*, "portare fuori lì dinanzi" significa: portare fuori dalla velatezza, lì dinanzi nella svelatezza. Questo "portare" vuole dire: lasciare che qualcosa giunga e sia presente da sé. Solo se domina la *Physis* è possibile e necessaria la *thesis*. Infatti, solo se è presente qualcosa di portato alla presenza in base a un "portare fuori", è possibile che, in virtù di un porre (*thesis*) umano, su questo alcunché di presente (ad esempio la roccia) e in base a esso (la roccia), un altro alcunché di presente (una scala di pietra e i suoi gradini) sia prodotto e posto là, sotto ciò che è già presente (la rupe naturale e il terreno). Questo alcunché di presente (la scala di pietra) è presente nel modo di ciò che diventa costante in virtù di un porre (*thesis*) umano, il produrre. Ciò che è venuto a stare *thesei* (*das* thesei *Herständige*) è presente in modo diverso da ciò che è stato portato fuori *physei* (*das* physei *Hervorgebrachte*). Nondimeno, sembra ovvio rappresentare come qualcosa di venuto a stare anche "ciò che è stato portato fuori e lì dinanzi" nella *Physis* ed è presente a questo modo. Ciò che è stato portato fuori nella *Physis* non è venuto a stare nello svelato in virtù di un produrre umano, bensì in virtù del portarsi fuori da sé. Il portare nel modo della *Physis* è ora l'addurre (*beistellen*) da sé, un porre che, da sé, stabilisce (*aufstellt*) nella svelatezza qualcosa di presente. La *Physis*, ossia lo stabilire nello svelato da sé, è il lasciar essere presente qualcosa di presente nella svelatezza. Il lasciar essere presente qualcosa di presente è l'essere dell'ente. In tal senso la *Physis*, ossia il portare fuori lì dinanzi che si schiude da sé, si mostra per tempo nel carattere di un porre che non è un'operazione umana, anzi, al contrario, apporta esso stesso al pro-durre e al rap-presentare umani qualcosa di presente come tale, offrendo nel contempo a disposizione dell'uomo una svelatezza, e così, portando e offrendo, fornisce un riparo nella svelatezza. Tuttavia questo porre, cioè il lasciar perdurare e mettere al riparo che da sé porta-fuori lì dinanzi, non ha ancora nulla dei tratti che l'essenza dell'essere mostra nel destino che lo fa avvenire in quanto *Ge-Stell*. Nondimeno, il porre secondo il modo del *Ge-Stell* che irretisce e impiega è essenzialmente entro una velata provenienza dal porre nel senso della *Physis* e in un'affinità

Da questo punto di vista, occorre non soltanto scorgere che ne è della *physis* "nel" *Ge-Stell* – cioè cosa rimane o risuona ancora della natura nella tecnica, ovvero in che modo la tecnica riassorbe al suo interno la natura –, ma anche che cosa, del *Ge-Stell*, risuona già, fin dall'inizio, "nella" *physis*. Le due traiettorie – dall'una all'altro e da questo a quella – indicano un chiasmo, ma anche uno scambio di posizioni, in cui il punto d'avvio storico emerge compiutamente *soltanto* nella stazione conclusiva di una vicenda destinale, ma questa stessa stazione – il compimento tecnico della natura (e quindi dell'essere) – può essere esperita, nominata e pensata (ossia, disvelata nella sua propria immanifesta, inapparente verità) solo ed esclusivamente a partire da quel punto d'avvio. L'inizio e la fine circolano l'una nell'altra, coappartenendosi, ma anche gettando luce l'una sull'altra, mutuando la propria stessa essenza l'una dall'altra. L'essere, lungi dal ridursi all'ente e più in generale al mero essere presente, è il "tempo" di questa apertura "storica", segnata e delimitata, ai due estremi, dall'antica *physis* e dall'odierno *Ge-Stell*, ossia dal modo in cui *tutto*, oggi, viene alla presenza, nel senso di un doversi presentare entro un'irrevocabile e insuperabile ingiunzione a farsi presente in quanto disponibile.

Di qui, il senso di un'altra parola fondamentale – ossia di un ulteriore "nome" dell'essere – che dà il titolo alla terza delle quattro conferenze di Brema, *die Gefahr*. Non semplicemente il pericolo (che, in particolare, l'essere e la natura si occultino in modo definitivo entro l'illimitato disoccultamento dell'ente, equivalente al più estremo velamento dell'essere performato e preformato, in ogni sua forma e deformazione, dalla tecnica), ma anche e soprattutto – così come il *Ge-Stell*, che è l'ultimo stadio dell'autoccultamento della *physis*, si pone in quanto forma raccolta (ossia come *logos*) del porre in quanto tale (lo *Stellen*) e anzi come l'*ultima* forma di raccolta del *logos* e della *ratio* occidentali – come la forma raccolta del *Fahren*, del "viaggio" di attraversamento che si svolge tutto *entro* un'esperienza estrema dell'essere, ora nominato e pensato nell'adunanza storica del suo raccolto destinarsi (*Geschick*) e, in esso, delle modalità di concernimento di *anthropos*, cioè del suo essere colto, toccato, riguardato da «ciò che è». La *Gefahr* è infatti «la zona […] che il pensiero deve attraversare (*befahren*) per esperire (*erfahren*) l'essenza dell'essere […], quel che altrove e in precedenza si è chiamato l'erranza»[7]. Soltanto questo attraversamento esperiente, senza il quale non ha alcun senso prestare ascolto all'elemento salvatico (*das Rettende*), che secondo la parola di Hölderlin alligna, cresce e si sviluppa – al modo di una *physis* – proprio laddove la *Gefahr* «è»[8], ossia nel *Ge-Stell*, può costituire il correlato di una *Kehre* in quanto *Einkehr*, di un rivolgersi *nell'*essere, in cui l'occultamento e l'oblio dell'essere stesso (a beneficio dell'ente) possa per così dire flettersi e aprirsi a se stesso, come accade del resto nel costellarsi del «primo» e dell'«altro inizio del pensiero», secondo la complessa figura evocata da Heidegger a partire dai "trattati" inediti (1936-1944)[9] che precedono e anticipano le *Conferenze di Brema*.

4.1.

A questo punto, una volta evocato in modo pur così schematico e grossolano il rapporto di coappartenenza non lineare tra natura e tecnica, dipendente precisamente dalla loro rispettiva "riconduzione" alla *physis* e al *Ge-Stell* in quanto nomi e parole dell'essere, occorre completare il quadro concettuale delle *Conferenze* chiamando in causa, come più volte anticipato, un *terzo* termine fondamentale, che impone un ulteriore dislocamento e un'ulteriore radicalizzazione del binomio "natura-tecnica": il «mondo». Che non a caso è al centro della prima e più celebre (e più importante) conferenza, intitolata *La cosa*, che percorre e precorre (a mo' di premessa essenziale) le successive, a loro volta dedicate, rispettivamente, al *Ge-Stell* come essenza della tecnica e come compimento dell'essere; alla

essenziale con esso». Impossibile, in questa sede, raccordare anche solo desultoriamente queste pagine alle corrispondenti elaborazioni degli *Schwarze Hefte* coevi e successivi alle *Conferenze di Brema*.

[7] Ivi, p. 54 (trad. it., p. 81).

[8] Cfr. ivi, p. 72 (trad. it., p. 102).

[9] Su cui cfr. almeno Strummiello (1995).

Gefahr che ne segna l'attraversamento e il rimbalzo verso la *physis* e l'*aletheia*; e infine alla *Kehre*, che allude al legame complesso di *physis* e *Ge-Stell* – di "natura e tecnica" – appunto con il mondo in quanto tale.

Quest'ultimo viene esperito e pensato all'interno di una nominazione (cioè di una dizione) essenziale, dunque sulla base di una coappartenenza, ormai del tutto esplicita a quest'altezza del *Weg* hedeggeriano, tra *Denken* e *Dichten*. Quest'ultimo non è un "poetare" in senso corrivo – e nemmeno la poesia "del" pensiero, o anche, hegelianamente, dell'intuizione (*Enz.*, § 573) –, bensì la forma eminente di un dire che disvela senza smettere di custodire il velamento e che, per così dire, addensa e condensa, nella sua dicente nominazione, il diradarsi del mondo, posto che il «mondo» non è altro che l'«evento del diradamento»[10]. Esso include non soltanto l'aperto di una radura, ma anche il chiuso di ciò che la circonda, cosicché la radura non è mai soltanto un'apertura che mostra e lascia manifestare, ma è anche e soprattutto localizzazione (il farsi luogo e il prendere collocazione entro un'apertura determinata) che fa risaltare, per contrasto, l'indefinita e indeterminabile chiusura entro la quale essa si dà, in quanto autentica dis-chiusura che non smettere di relazionarsi a ciò che la avvolge, la sostiene e la sopporta, che è poi anche l'oscurità intesa come ciò da cui tutto emerge e viene in luce, ossia si presenta e viene a stare entro il rado di un'apertura, per così dire, "chiaroscurale".

Nella conferenza su *La cosa* – scrive Heidegger – «chiamiamo mondo» lo *Spiegel-Spiel*, ovvero la risonanza "speculativa" che sostiene il gioco di specchi (o meglio di rispecchiamenti) nella e della «semplicità di terra e cielo, divini e mortali»[11]. L'insieme di questi quattro "elementi", che altrove vengono chiamati anche regioni e contrade del mondo e che talora vengono nominati con differente sequenza chiasmatica, è indicato come *das Geviert*: il quadrato (il quartetto, la quaternità) dei quattro "quadranti", l'insieme raccolto dei Quattro, il quale è via via qualificato come semplice e unitario, ma anche come unico e singolare[12]. L'unità del quartetto – l'essenza stessa del mondo – riposa nella quadratura (*Vierung*)[13]. Il raccolto dispiegarsi dell'essenza del mondo, inteso come

[10] Cfr. Heidegger (2000a), p. 283: «Das Ereignis der Lichtung ist die Welt».

[11] Heidegger (1994), p. 19 (trad. it., p. 37).

[12] Cfr. ivi, pp. 12, 17 (trad. it., pp. 29, 39).

[13] Cfr. ivi, p. 19 (trad. it., p. 38). Per quanto riguarda la nominazione *denkend-dichtend* (ovvero *denkerisch-dischterisch*) delle tre regioni-contrade-quadranti del mondo "ulteriori" a quella dei mortali – ossia terra, cielo, divini –, Heidegger ha sperimentato, tra il 1949 e il 1954, quattro varianti, che riportiamo qui secondo le fonti seguenti: (I) *Das Ding* (1949), in Heidegger (1994, poi 2000a), p. 17; (II) *Über das Ding* (1950), in Heidegger (2020), p. 975; (III) *Bauen Wohnen Denken* (1951), in Heidegger (2020), pp. 1073-1074; (IV) *Bauen Wohnen Denken* (1954), in Heidegger (2000a), p. 151. (I) «Die Erde ist die bauend Tragende, die nähernd Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier»; (II/III) «Die Erde ist die nähernd Tragende, die blühend Fruchtende, hegend Gestein und Gewässer, Gewächs und Getier»; (IV) «Die Erde ist die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier». – (I) «Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers» (cfr. anche la variante in Heidegger, 2000a, pp. 179-180: «Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres. Licht und Dämmer des Tages. Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter. Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers»); (II) «Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, das Grüßen der Gestirne, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkengebirg und die blauende Tiefe des Äthers»; (III) «Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, Weg und Wandel des Lichtes, die Zeiten des Jahres und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirtliche und Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers»; (IV) «Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirtliche und Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers». – (I) «Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht»; (II) «Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit, aus deren verborgenen Glanz der Gott erscheint, indem er sich entzieht»; (III) «Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen oder flieht in seine Verhüllung»; (IV) «Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem heiligen Walten dieser erscheint der Gott in seine Gegenwart oder er entzieht sich in seine Verhüllung».

circolante gioco di specchi, è poi al contempo il giro (*das Gering*)[14], ossia l'esigua voltura che fa appunto circolare (girare in tondo) e rispecchiare i Quattro nella vicendevolezza di un appropriamento (*Ereignis*) nel quale non vige alcun irrigidimento o isolamento, bensì soltanto la reciprocità di una trasproprіazione inapparente-inappariscente (*unscheinbar*), giacché segnata dalla docilità e dalla duttilità del mutuo risultare appropriati (idonei, adatti, armonizzati), ovvero ancora di un reciproco concedere il proprio mediante l'essere espropriati entro una de-propriazione im-propriante, che è l'unica vera proprietà intesa come assenza di natura propria, da assumere ogni volta "in proprio" e in quanto propria: l'essere cioè ricondotti al proprio a partire dall'improprio (da ciò che è non-proprio), dunque da un'essenziale improprietà a sé. Ciascuno dei Quattro lascia che l'altro sia se stesso, espropriandosi in esso e solo così pervenendo all'improprietà che gli è "propria". Solo nel e mediante il dispropriamento (*Enteignis*) si può attingere il proprio, che non è altro che un consentire la proprietà *del* non proprio (in ogni senso del genitivo) e solo così un rendere proprio l'improprio, lasciandosi consentire, reversibilmente, da esso.

Il *Geviert* costituisce l'«essenza del mondo», ed è ciò che le cose del mondo, di volta in volta, «lasciano permanere» e «raccolgono». Il *Ding*, cioè la «cosa» che dà il nome alla prima conferenza di Brema, è pensato, prima ancora che in base al quadrato aristotelico dei quattro orizzonti "responsabili" del mutamento – l'effettuazione e lo scopo, la materia e la forma – in base al suo "ufficio" precipuo, il *dingen*, che è insieme, appunto, *verweilen* e *versammeln*. «Cosa» è tutto ciò che, per un tempo e ad un tempo, trattiene e lascia dimorare e indugiare la quaternità del mondo, raccogliendola nel gioco di specchi della sua quadratura e della sua circolazione intrinseca: ogni autentica «cosa» non è che questo temporaneo contrarsi e addensarsi del mondo. Lungi dal limitare il mondo in quanto tale, la condensazione lo fa risplendere e rilucere nell'evento della sua essenziale indisponibilità, cosicché il suo raccogliersi – di volta in volta – entro i confini della cosa, non è il suo rinchiudersi in essa, ma il suo essere slanciato e rilanciato a partire da essa. Altrove, Heidegger parlerà espressamente di *Ding-Welt* e *Welt-Ding*[15], giacché il «mondo-delle-cose» accade, di volta in volta, come una «cosa-mondo», e ogni «cosa-del-mondo» è sempre, insieme, «mondo-cosa». L'esperienza della cosa *e* del mondo, di ciò che in essi è una prossimità che non abolisce la distanza, ovvero una vicinanza che custodisce la lontananza, sta sotto il segno di uno *Angang* – un concernimento nei riguardi (e da parte) di ciò che preme, rivolge un appello e chiama in causa – nell'avvento (*Ankunft*) di un giungere alla presenza (*Anwesen*). Esperire, nominare, pensare la cosa *e* il mondo nella loro unità, è possibile solo in quel «passo indietro» che «prende dimora e soggiorna in un dire rispondente (*Entsprechen*)», il quale, interpellato e messo in gioco dallo *Anspruch* dell'essenza del mondo e della cosa, corrisponde a tale essenza[16]. Nella sua modesta, residuale e inappariscente semplicità, la cosa è il puro *Geschenk*, ossia la forma raccolta di ogni donazione di mondo, in cui visibile e invisibile, svelato e velato, sono uno.

4.2.

Ma che rapporto hanno la cosa e il suo farsi cosa – ossia il suo raccogliere e far permanere il «quadrato del mondo» – con la natura e con la tecnica? Scrive Heidegger nella prima conferenza:

> Semplice è la cosa: la brocca e il banco, il ponticello e l'aratro. Tuttavia anche l'albero e lo stagno, il ruscello e la montagna sono, a modo loro, cosa. Sono cose, a modo loro e rispettivamente raccogliendo-in-quanto-cose (*dingend*), l'airone e il capriolo, il cavallo e il toro. Sono cose, a modo loro e rispettivamente raccogliendo-in-quanto-cose, lo specchio e il fermaglio, il libro e il quadro, la corona e la croce[17].

Tralasciamo qui formulazioni precedenti (in particolare la terra nel saggio *L'origine dell'opera d'arte*) e successive (in particolare la "sostituzione" di mortali e divini con uomo e dio in *Terra e cielo di Hölderlin*).

[14] Cfr. Heidegger (1994), p. 19 (trad. it., p. 38).

[15] Cfr. Heidegger (1985), p. 26.

[16] Cfr. Heidegger (1994), p. 21 (trad. it., p. 40).

[17] *Ibidem*.

Questa nominazione, la più ampia che Heidegger stesso abbia concepito dopo il 1936[18], è intenzionalmente libera da ogni delimitazione. Qualsiasi distinzione aristotelica tra enti prodotti *apo technes* o generantisi *physei*, è messa in scacco e sormontata, e nessuna distinzione ontologica (sul tipo di quelle già impegnate da Heidegger tra *Essere e tempo* e *L'origine dell'opera d'arte*, dove le cose sono «cose della terra») può essere tenuta ferma: non quella tra *Naturding* e *Gebrauchsding*, cose naturali (di natura) e artificiali (destinate all'uso), né quella relativa al possibile *Vorhanden-*, *Zuhanden-* o *Werk-sein* degli essenti in quanto cose sussistenti, mezzi utilizzabili, opere d'arte. Né infine, la distinzione interna al vivente (vegetale-animale) o la celebre distinzione tra la pietra «priva di mondo» e l'animale «povero di mondo». *Tutte* le cose ivi nominate, allorché risultino autenticamente esperite e pensate, sono suscettibili di raccogliere e far permanere il mondo, rientrando nel *Gering* del *Geviert*, spogliandosi cioè della determinazione isolata che può contrassegnare, di volta in volta, pietre, monti, acque, boschi, piante, animali, per costituire piuttosto la forma raccolta – conforme al *Ge-Viert* – che Heidegger chiama non più *Stein*, *Berg*, *Wasser*, *Holz*, *Pflanze*, *Tier*, bensì *Gestein, Gebirg*, *Gewässer*, *Geholz*, *Gewächse*, *Getier*. Tutto è cosa, tutto è *Geschenk* dei quattro orizzonti del mondo nel loro rispecchiarsi, intersecarsi, attraversarsi e persino sovrapporsi, entro una prossimità che ne custodisce sempre l'incolmabile distanza.

A rigore, la cosa nominata e pensata da Heidegger non è mai riducibile in modo unilaterale a ciò che (1) sorge esclusivamente dalla natura, (2) è prodotto solamente dall'uomo, (3) viene oggettivato dalla scienza o (4) risulta provocato e sfruttato dalla tecnica. Il plesso *Ding/dingen* è infatti più ampio e più risonante rispetto ad ogni correlazione tra *Ent-*, *Her-*, *Gegen-*, *Bestand* da un lato ed *ent-*, *her-*, *vor-*, *bestellen* dall'altro, ossia di ogni stare in sé, di ogni ristare a partire da, di ogni stare di contro e di ogni stare a disposizione, correlati alla natura, alla produzione, alla scienza, alla tecnica[19]. "Cosa" è *tutto* ciò che rientra nel *Geviert*, al tempo stesso raccogliendolo e lasciandolo sostare. A rigore, si spinge a dire Heidegger in molti luoghi della prima conferenza di Brema, la cosa non è mai ancora accaduta, perché la sua essenza non è ancora mai stata veramente custodita e non ha ancora mai potuto apparire e mostrarsi in quanto cosa[20].

Che aspetto segnala, allora, nell'impianto concettuale delle *Conferenze di Brema*, questa ambivalente indeterminatezza della cosa rispetto alle forme dell'ente generato, prodotto, rappresentato, impiegato nell'ambito della natura, dell'arte, della scienza, della tecnica? Forse gli enti naturali e quelli requisiti, coerciti, manipolati e consumati come risorse della tecnologia, oppure gli enti artificiali e quelli oggetto di esame e oggettivazione da parte del sapere, *possono* divenire anch'essi autentiche cose, pur avendo finora *impedito* alla cosa di manifestarsi *in quanto tale*? «Cosa» è ciò che l'ente non è mai (ancora) stato, ma può (ancora) diventare ed essere? Il nome della «cosa» significa precisamente questo "non più" e questo "non ancora", come Heidegger sembra suggerire quando parla della possibilità che anche la forma raccolta (e forse inaudita) di un uso (*Gebrauch*), il quale sappia rapportarsi all'oggetto tecnico (alla macchina, al congegno, all'impianto, al dispositivo) in modo equanime (ossia entro un contemporaneo e sobriamente ambi-valente «dire sì e no»), assumendolo appunto come una «cosa» e volgendo l'uso in direzione di quel raccolto contegno che lascia riposare ogni cosa, abbandonandosi a *tutte* le cose, ossia la *Gelassenheit zu den Dingen*[21]? E in che senso il vincolo estremo di cosa e mondo supera persino la «differenza» di essere ed ente come «distinzione» tra ente ed essere?

[18] Cfr. Heidegger (1977), p. 5.

[19] Sulla "traduzione" della *morphe* e della *genesis* (determinazioni cruciali della *physis* aristotelica e del suo *Nachklang* presocratico) come, rispettivamente, «Gestellung in die Gestalt / in das Aussehen» e come «Ent-stellung in den Ent-stand», cfr. Heidegger (1976), pp. 273 ss. e p. 291.

[20] Cfr. Heidegger (1994), p. 9 (trad. it., p. 27).

[21] Cfr. Heidegger (2000b), pp. 527 ss.

4.3.

Per rispondere o corrispondere a tali questioni – e certamente nei limiti di queste brevi e carenti annotazioni – occorre tornare più direttamente e decisamente alla questione del mondo in quanto tale. Il mondo, infatti, è e non è un "terzo" termine, distinto dalla natura e dalla tecnica. Esso è *anche* lo spazio di gioco (il rispecchiamento celeste-terrestre, mortale-immortale) di natura e tecnica, posto che, di volta in volta, esso si pone *prima* e *dopo* la natura *e* la tecnica, senza rinunciare a *coincidere* con entrambe nella forma dello Stesso (*das Selbe*). Vediamo meglio.

In primo luogo, non occorre un particolare impegno per comprendere che l'intera descrizione "fenomenologica" del «mondo» inapparente-inappariscente – tentata in forma di nominazione ed evocazione nella prima conferenza di Brema – è *anche* una straordinaria "riscrittura" della *physis* eraclitea (cioè del mutuo concernersi di mortali e immortali fra terra e cielo, del loro aggregarsi e disgiungersi in seno al deferimento disvelante di un *polemos* che è insieme la somma e immanifesta *harmonie*) e più in generale di tutto ciò che, in modo corrivo, avvertiamo, ancora oggi, come l'integra e incoercita articolazione di un orizzonte arcaico-aurorale, il quale attraversa in modo inconfondibile il canto e il rito delle più antiche collettività umane, nessuna esclusa, spingendosi fino al *Cantico* cosmologico-cristologico di Francesco. Il *Geviert* del mondo, in altri termini e per molti versi, non è che la *physis* stessa, tuttavia condotta a un livello talmente originario da non poterne esaurire *storicamente* l'originarietà, cosicché tutte le sue *Urformen*, anche le più arcaiche, si sono mosse certamente in direzione del *Geviert*, ma senza che nessuna di esse abbia mai potuto "attuarlo" nella sua inesauribile essenza, ovvero senza che la sua smisuratezza possa mai, tuttora, ridursi ad alcuna misura storica. Più francamente ancora: senza che il *Geviert* possa mai essere qualcosa di meramente "storico", nel senso di qualcosa che la storia può concretizzare e realizzare, e con ciò anche deformare e consumare, anziché, tutt'al più, evocare e richiamare *da lungi* (custodendolo nella sua irrappresentabilità), tanto meno nella rappresentazione geometrica della quadratura o in una sua qualche geo-localizzazione spazio-temporale e storico-culturale. Il *Geviert*, il mondo, sono per certi versi un'alterità assoluta.

Ma *in secondo luogo*, le *Conferenze di Brema* sono anche uno spazio di enunciazioni a tutta prima paradossali. *Da un lato*, il *Ge-Stellwesen*, in quanto essenza dispositiva-disponente della tecnica e volto estremo di tutto ciò che oggi – o meglio *adesso* – giunge alla presenza, è certamente quanto di più distante si possa immaginare dal *Geviert* evocato nella sua incontaminata integrità, ossia dal mondo come vicinanza della lontananza e dal *dingen* come avvicinare che preserva tutte le distanze. Il *Ge-Stell* è indicato anzi come il rifiuto o il diniego (*Verweigerung*) del mondo e come l'incuria o la non salvaguardia (*Verwahrlosung*) della cosa[22], che non solo tralascia di custodirla, ma ne devasta ogni verità, giacché non fornisce alcun albergo alla sua velata manifestazione. Il *Ge-Stell*, lungi dal dispiegarsi in un *wahren*, equivale piuttosto a un impedire (*verwehren*), che fa mancare e restare via (*aus-, wegbleiben*) sia la cosa che il mondo, cosicché entrmbi, a loro modo, risultano essenzialmente e previamente rattenuti (*vorenthalten*). E tuttavia, *dall'altro lato*, nel *Ge-Stell* «riluce in modo inappariscente (*unscheinbarerweise*) un'irradiazione del lontano avvento del mondo»[23], la cui radianza, per quanto distante o remota, fa del *Ge-Stell*, *già adesso*, un volto *del* mondo (nella sua sottrazione) e dunque, a suo modo, un'illocalizzabile localizzazione *del* mondo stesso, un trattenuto e "negativo" rilucere del suo evento e del suo diradamento. In una sospensione temporale del tutto conforme al dispositivo dell'*epochè* – che Heidegger pensa notoriamente come "epocalità" e non semplicemente come gesto, pratica, atto di una soggettività trascendentale –, la *Gefahr* è più precisamente *kehrige Gefahr*[24], ossia un rivolgimento che non può essere ridotto all'escatologia di una svolta "futura" (a un tornante sempre di là da venire oppure al tempo, prossimo e incombente, di un'apocalisse o di un'apocatastasi), ma pensa, già adesso,

[22] Cfr. Heidegger (1994), p. 47 (trad. it., p. 72).
[23] Ivi, p. 53 (trad. it., p. 79).
[24] Ivi, p. 71 (trad. it., p. 101).

qualcosa come un lampo di mondo (*Einblitz von Welt*) «nell'incuria della cosa» e «nel *Ge-Stell*»[25], *e non altrove che in essi*[26].

Questo intermittente e repentino lampeggiare del mondo (insieme cogliendoci e "adocchiandoci" nel concernimento del mondo stesso) si situa dunque *integralmente* all'interno del *Ge-Stell*, per quanto *senza* ridursi ad esso, ovvero *senza* coincidere con il suo perimetro tecnico-epocale. E poiché il lampo (che si situa per intero nel lignaggio del *keraunos* eracliteo, il quale, appunto, "governa" il mondo) non è altro che l'*Ereignis*, ossia lo *Einblick-Einblitz* in quanto *Erblicknis* dell'*Eräugnis*[27], si comprende in che senso, in diversi testi degli anni '50 e '60, che qui non occorre richiamare (né tanto meno esaminare in termini filologici, come si farà piuttosto in altra occasione), parlerà non solo di *Vorbereitung* dell'*Ereignis* "nel" *Ge-Stell*, ma anche (tra l'altro) del *Ge-Stell* medesimo in quanto *Vorspiel*, *Vorform*, *Vorschein*, *Vor-Erscheinung*, *Vorzeichen*, *Vorhof* dell'*Ereignis* – ovvero, almeno nelle *Conferenze di Brema*, del «mondo» *in quanto Geviert* –, tutti termini che meriterebbero un ascolto specifico, impossibile in questa sede[28]. Il *Ge-Stell* scaccia il mondo dandogli la caccia, ma proprio e soltanto per questo lo fa risuonare, negativamente, costituendone non solo una preparazione e un preludio, ma addirittura una pre-apparizione, un primo rilucere, una forma preliminare. Benché Heidegger utilizzi il verbo *vorenthalten* (trattenere, detenere, ritenere, negare ciò che spetta o è dovuto, tenere segreto e persino usurpare), occorre ascoltare attentamente non solo l'astensione che contiene e (trat)tiene in sospeso (*Enthaltung*), ma anche l'essenziale *vorbehalten*, ossia un tenere anticipatamente in serbo, un riservare e persino un preservare fin dentro l'inizio, che accompagnano sempre l'impedire, l'inibire, il rifiutare e il non custodire, i quali definiscono a loro volta la denegazione del mondo nell'incuria della cosa.

Questa enigmatica e vertiginosa coalescenza di prossimità e distanza, vicinanza e lontananza, coincidenza e alterità tra mondo e *Ge-Stell*, trova del resto espressione in quello che è forse il dispositivo centrale delle *Conferenze di Brema* (e in verità dell'intero pensiero di Heidegger sulla «tecnica»), ossia l'affermazione, ripetuta in varie forme[29], per cui «Mondo e *Ge-Stell* sono lo Stesso, e dunque, quindi, contrapposti l'uno l'altro fin nell'estremo della loro essenza», posto che la loro *Entgegensetzung* non è mera opposizione, bensì sostegno che slancia, *insieme*, l'essere l'uno contro l'altro e l'andare l'uno incontro

---

[25] *Ibidem*.

[26] Ossia nel suo essere "nella" *technische Welt*, ma non "di" essa, per riecheggiare l'eco paolina e giovannea già a sua volta riecheggiata nell'*Ad Diognetum*. Così come «Der Mensch ist noch nicht der Sterbliche» (ivi, p. 56; trad. it., p. 84), il che fa dei *brotoi* e *thnetoi* parmenidei ed eraclitei (così come dell'intero *Geviert* armonico-polemico di «cielo e terra, mortali e divini») il "non più" e il "non ancora" del mondo in quanto tale, così, scrive ancora Heidegger, «Vielleicht stehen wir bereits im vorausgeworfenen Schatten der Ankunft dieser Kehre» (ivi, p. 71; trad. it., p. 101), servendosi con ciò in modo ultraletterale della formula pseudo-paolina di *Eb*. 8,5 e 10,1, secondo cui i *dora / munera* sacrificali, cioè il *Geschenk* offerto dal sacrificante *kata nomon / secundum legem*, non sono che *hypodeigmata kai skiai ton epouranion / figurae et umbrae caelestium*, cosicché il *nomos* / la *lex* non alberga in sé altro che questa *skia ton mellonton agathon* / l'*umbra bonorum futurorum*, disponendosi per intero sotto tale ombra. Sull'assimilazione heideggeriana del paradosso tipologico e anti-platonico dell'«ombra dell'avvento» (ossia dell'ombra «gettata in anticipo» da ciò che *non* è ancora, la quale, diversamente dall'ombra che di norma segue la realtà che è qui e ora, riceve la propria luce piuttosto da ciò che ha di fronte e oltre di sé, che non da ciò che dimora, già presente, alle sue spalle, proiettando se stesso in guisa di ombra), cfr. Ardovino (2016). Sul complesso e alternativo rapporto tra l'*Ereignis* e la forma raccolta della "legge", cfr. Heidegger (1985), in part. p. 248: «Das Ereignis ist *das* Gesetz».

[27] Cfr. Heidegger (1994), p. 71 (trad. it., p. 101): «Einblitz von Welt in das Ge-Stell ist Einblitz der Wahrheit des Seyns in das wahrlose Sein. Einblitz ist Ereignis im Seyn selbst». La quarta conferenza di Brema intitolata *Die Kehre*, nella quale ricorre la citazione appena riportata, sarà pubblicata per la prima nel 1962, nell'opuscolo intitolato *Die Technik und die Kehre*, ma in tale occasione Heidegger apporterà un'aggiunta al passo appena citato, inserendo a seguire la sentenza: «Ereignis ist eignende Eräugnis» (Heidegger, 2006, p. 121).

[28] Cfr. almeno la "terza" determinazione del *Ding-Welt* e del *Welt-Geviert*, oltre a quelle già ricordate, cioè il mondo come *das Ereignen* (Heidegger, 1994, p. 49) e come *das Ereignis* [*der Lichtung*] (Heidegger, 2000a, p. 283): *das vom Ereignis Ereignete* (la "risposta" alla questione che poneva il titolo autentico ed essenziale al primo "trattato" inedito del 1936-38, *Vom Ereignis,* e in generale all'intero movimento, non trascendentale, che scaturisce "dall'evento", ossia dall'"appropriamento", distinto da ogni proprietà e da ogni appropriazione in senso corrivo), in Heidegger (2007), p. 51.

[29] Cfr. Heidegger (1994), pp. 52-53 (trad. it., pp. 78-79).

all'altro (di mondo e tecnica), e posto infine che lo Stesso non è l'uguale, né il medesimo, bensì, come scrive Heidegger, il *Verhältnis des Unterschiedes*: non tanto un rapporto di differenza (o una relazione "nella" distinzione), quanto appunto il sostegno, la tenuta o il tenimento (*Ver-Hältnis*) *dell*'inter-sezione differenziale (*Unter-Schied*) – nel senso originariamente duplice del genitivo[30] –, la quale sta indubbiamente anch'essa nel già citato lignaggio aurorale della grammatica speculativa eraclitea (rispecchiante-inapparente) della *harmonie aphanes*.

Di nuovo, qui, non interessa, né è possibile, scendere nei meandri speculativi di questo dispositivo. Quello che conta è mostrare il riferimento, a tutta prima paradossale, del *Ge-Stell* "al" mondo, *oltreché* quello, apparentemente più prossimo, "alla" *physis*. Se da un lato il primo scansa o devasta il secondo, impedendone l'avvento, dall'altro esso è l'unico luogo che consente, *adesso*, un discorso sul mondo che si rifiuta e, soprattutto, si mostra integralmente dipendente, quanto al piano dell'esperienza, dal mondo che "ancora" non si mostra, di cui però non è il mero *Vor-* nel senso di un'arrischiata propedeuticità, bensì è anche il dinanzi e l'in-cospetto-a, nel senso del "lato" a noi rivolto del *mondo* in quanto tale, cosicché ogni *Vorbereitung* del mondo stesso da parte del *Ge-Stell* fa di quest'ultimo qualcosa che "in sé" non è nulla, giacché non è altro che questa *Vor-bereitung* (intesa ora come *Bereitung* di ogni dimensione del *Vor-*, ossia di quella pura dinamica dell'approssimarsi precorrendo, che Heidegger chiama, in tutta semplicità, il mondeggiare del mondo, la *Nahnis* come essenza di ogni remota vicinanza).

Il *Ge-Stell* e i suoi dispositivi non sono più e non sono ancora, eppure sono già, il mondo e le cose, posto ogni ascolto del *Ge-Stell* non coglie soltanto, in esso, un possibile anticipo preparatorio del mondo, ma fa del mondo, ora, nient'altro che ciò che è in serbo nel *Ge-Stell*, e non altrove. E rende persino più risonante, in forma rovesciata, il mondo in quanto *technische Welt* e l'epocalità della sua *epochè* in quanto *technisches Weltalter*, nel senso di ciò in cui *tutto*, adesso, circola in modo raccolto, ossia collega ed è collegato ad altro, non cessa di funzionare e rimanere in funzione[31], adombrando così anche il lato più "sinistro" della mobilitazione entro cui sono catturati la nostra esperienza, il nostro comunicare e il nostro pensare, ciascuno disposto e predisposto, nel modo che gli è *oggi* proprio e al quale è reso appropriato, dalla tecnica, alla cui essenza (il *Ge-Stell*) occorre aprirsi, che lo si voglia o meno, come all'unico orizzonte del «possibile»[32], sperimentando, ancora una volta "in proprio" e nella più radicale delle espropriazioni in che senso la tecnica si appropria di noi e in che senso noi risultiamo appropriati ad essa come al diradante-appropriante (e insieme occultante-espropriante) evento del mondo. Il duplice velamento concernente la tecnica, ovvero l'essere che non è più nella forma della *physis* e che non è ancora la propria stessa ulteriorità, nella forma del mondo, allude non soltanto a una tecnica che viene dalla *physis* e va verso il mondo, bensì a una tecnica che è il volto della *physis* e del mondo.

5.

Una volta auscultata maggiormente (fosse anche fino in fondo, cioè fino al suo fondo abissale e inquietante) la permutazione di mondo, natura e tecnica *in base* all'essenziale "sponda" dell'essere, rispecchiato e rifratto nei suoi due volti (la *physis* e il *Ge-Stell*, l'avvio e il compimento), il passo che le *Conferenze di Brema* richiedono di compiere riguarda, per l'ultima volta, il mondo *in quanto tale*. Infatti, il suo rapporto con la natura e la tecnica (e soprattutto la *necessità* che lo si chiami in causa per comprendere il "rapporto" della natura "con" la tecnica e viceversa), non si esaurisce nell'accostamento o addirittura nella sommatoria di due relazioni binarie – ancorché, come abbiamo visto, non lineari (ossia mondo-*physis* e mondo-*Ge-Stell*) –, bensì implica una *terza* relazione fondamentale: quella tra il mondo e il termine che fin da sempre mette e tiene in rapporto, nell'ottica heideggeriana, natura e tecnica, ossia, appunto, l'«essere». È soltanto perché il mondo è esso stesso in rapporto con l'essere, che può e anzi deve rapportarsi a quei due "volti"

[30] Cfr. Ardovino (2022a).
[31] Cfr. Schürmann (1987).
[32] Cfr. Ardovino (2022b).

dell'essere (nel suo inizio e nella sua conclusione) che sono la *physis* e il *Ge-Stell*. O meglio, da un lato, la *physis* che ha e trattiene ancora in sé la *techne* (come *poiesis* e come *thesis*) e il *Ge-Stell* che ha invece ormai dentro di sé, all'inverso, la natura stessa (come fondo e come riserva, ossia come correlato di uno sfruttamento e di un utilizzo senza limiti, ultima stazione della sua penetrazione incondizionata in tutto ciò che è stato fin qui il cosiddetto "naturale")[33]. Vediamo brevemente in che modo.

Abbiamo già richiamato la "definizione" del mondo come *Ereignis* e come *Lichtung*, e dunque come l'*Aletheia* (di cui l'*Ereignis* e la *Lichtung* costituiscono al tempo stesso l'ascolto, la riformulazione e la radicalizzazione pre- e post-metafisica, cosicché essi, al contempo, rappresentano in modo non lineare il prima e il dopo dell'*Aletheia*, ovvero l'«altro inizio», che «non è un secondo inizio, ma il primo e l'unico, in un altro modo»)[34]. Adesso si tratta di riconnettere tra loro l'essere (fin qui disgiunto in *physis* e *Ge-Stell*) e il mondo. Non nel senso di un'equiparazione, né tanto meno di una riconduzione del mondo (del *kosmos*) all'essere (ovvero della cosmologia a un'ontologia), bensì, tutt'al contrario, riportando l'essere *verso* il mondo come suo orizzonte più originario e insieme più dimenticato, più prossimo e insieme più remoto, più vicino e più irraggiungibile.

L'essere, inteso qui ancora come essere dell'ente e non come l'essere in quanto tale, trova infatti *proprio* nel mondo una «salvaguardia» della sua essenza più originaria, la quale fende l'essere stesso torcendolo in direzione di un essere (*Seyn*) prima dell'essere (*Sein*). Il mondo è infatti la verità dell'essere, *non* viceversa. La verità stessa – l'*Aletheia* – dev'essere esperita, nominata e pensata in modo più iniziale a partire dal mondo, cioè dal *Geviert* inteso come *Ereignis* della *Lichtung*. In quanto «provenienza essenziale» dell'essere, il mondo non è «sottomesso» o «sottoposto» all'essere: in verità, scrive Heidegger, «è l'essenza dell'essere ad essenziarsi in base al latente mondeggiare del mondo», posto che proprio l'«essere possiede come propria la sua essenza in base al mondeggiare del mondo», il quale non è altro che l'*Ereignen*, ma «in un senso ancora non esperito della parola»[35]. Per questo motivo, il mondo – come *Aletheia* e come *Lichtung*, come *Ereignis* e come *Geviert* – è essenziale per pensare l'essere (non più il *Sein*, ma il *Seyn* stesso, non più l'essere che differisce, ma l'essere che è differenza)[36] *in quanto* inter-sezione (*Unter-schied*) e tenuta (*Ver-hältnis*) di *Ding-Welt* e *Welt-Ding* – anziché di essere ed ente –, ma anche come la barratura a croce del ~~*Seyn*~~[37].

Nell'*Ereignis* (e dunque nella *Licthung* del mondo, cioè nella rispecchiante verità del *Geviert*), l'essere, il nulla e persino la differenza ontologica scompaiono, svaniscono[38], posto che la parola «mondo» non indica più, ormai, qualcosa di cosmologico, di *naturphilosophisch* o di metafisico[39]. Come scaturigine essenziale del *Sein*, il mondo è al

[33] Cfr. Heidegger (1994), pp. 41-42 (trad. it., pp. 64-65): «La natura sta di fronte alla tecnica in un solo modo, quello secondo cui essa, intesa come un sistema dell'ordinare risultati, consiste nell'efficace che è stato posto [...]. L'efficacia del reale – ossia della natura – non è nient'altro che l'idoneità a essere ordinato in vista del risultare. Ciò significa che la natura non sta di fronte alla tecnica come qualcosa di indeterminato presente in sé. Essa non le sta di fronte come oggetto che occasionalmente è sfruttato. Nell'evo della tecnica la natura appartiene fin da principio alle risorse dell'ordinabile all'interno del *Ge-Stell*». Cfr. anche ivi, pp. 43-44 (trad. it., pp. 66-67): «La natura, che in apparenza sta di fronte alla tecnica, in base all'essenza della tecnica è già installata (*eingestellt*) tra le risorse del *Ge-Stell* in quanto risorsa fondamentale [...]. Nell'evo della tecnica la natura non è un limite della tecnica. La natura è qui piuttosto il "pezzo di riserva fondamentale" della risorsa tecnica – e nient'altro. / La natura non è nemmeno più qualcosa che sta di fronte. In quanto "pezzo fondamentale" delle risorse nel *Ge-Stell*, essa è un qualcosa di stabile il cui stato e la cui costanza si determinano unicamente in base all'ordinare. Tutto ciò che è presente, anche la natura, è presente nel modo della stabilità della risorsa ordinata dal *Ge-Stell*».

[34] Cfr. Arendt, Heidegger (1998), p. 182.

[35] Cfr. Heidegger (1994), p. 49 (trad. it., pp. 74-75).

[36] Cfr. ivi, p. 74 (trad. it., p. 104): «La verità dell'essere (*Seyn*), l'abbiamo pensata nel farsi mondo del mondo come gioco di specchi dell'insieme dei Quattro, cielo e terra, mortali e divini».

[37] Cfr. Heidegger (1976), p. 411: «Das Zeichen der Durchkreuzung [...] zeigt [...] in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung».

[38] Cfr. Heidegger (1986), p. 366 e Ardovino (2008).

[39] Cfr. Heidegger (2000a), p. 282 e Heidegger (1985), p. 21.

contempo l'attraversamento di esso (la sua *Gefahr*) e una *Kehre im Sein*, ossia il possibile rivolgimento dell'essere dell'ente (e con esso della natura e della tecnica, della *physis* e del *Ge-Stell*) nell'essere in quanto tale, ossia nel mondo stesso. Nella sua essenza, il *Ge-Stell* non è altro che l'«essere dell'ente»[40], ma quest'ultimo – *come* la stessa *physis* aurorale – trova esclusivamente nel *Welt-Geviert*, al tempo stesso, una provenienza e un compimento, che fa del quadrato del mondo, insieme, il non più e il non ancora, simile a uno specchio enigmaticamente rovesciato, della natura *e* della tecnica in quanto forme dell'essere sottomesso al mondo e alla sua fenomenologia senza ontologia[41].

6.

Se quanto è stato richiamato fin qui è almeno parzialmente corretto e congruente, si può ravvisare, nel modo heideggeriano di pensare la natura e la tecnica, un'articolazione assai complessa, suscettibile di diverse formalizzazioni. Se da un lato i termini in gioco sono tre (mondo, natura, tecnica, con tutte le relative permutazioni), si può osservare che ciascuno di queste tre termini si sdoppia in modo peculiare: la natura rinvia alla *physis* e la tecnica al *Ge-Stell*, ma il mondo porta a risonanza entrambi gli sdoppiamenti, riconnettendoli nel rapporto differenziale dello Stesso, ossia nell'*Ereignis* inteso come l'identità dalla quale «discende l'essenza della differenza»[42]. Il mondo è (e al tempo stesso non è, ovvero non è soltanto) l'antico plesso *physis-techne* o il plesso attuale *Natur-Ge-Stell* (con le inversioni che sono loro proprie: la *techne* ancora inclusa nella *physis*, la natura ormai inclusa nel *Ge-Stell*, per scorgere quanta natura vi sia nella tecnica e quanta tecnica nella natura,

[40] Cfr. Heidegger (1994), p. 51 (trad. it., p. 77).

[41] Salvo ribadire, ancora una volta, che il mondo (non solo come *Ereignis* e come *Ereignetes*, ma come il più puro *Ereignen*) è l'orizzonte non ulteriormente risalibile di ogni forma dell'essere. Se già il *Dingen des Dinges* è più originario del *Sein des Seienden*, il *Welten von Welt*, cioè il gioco di specchi della semplicità del *Geviert* che è massimamente *ereignend* (cfr. ivi, p. 19; trad. it., p. 37) e solanto così è *weltend*, segnala una "sponda" ancora ulteriore al mondo stesso, onde evitare di fraintendere quest'ultimo come (ancora una volta) semplicemente "essente", anziché come facente avvenire nell'appropriante-espropriante trasproprizione: dall'ente all'essere e dall'essere al mondo, dunque, ma *infine* dal mondo al mondeggiare (ossia al farsi mondo, al dispiegarsi e insieme al tenersi in serbo del mondo in quanto mondo). Cfr. ivi, p. 19 (trad. it., p. 38): «La quadratura è essenzialmente come mondeggiare del mondo. Il gioco di specchi del mondo è il girare in tondo nel circolare intorno tenendo assieme (*das Reigen*) dell'*Ereignen*»; «Il mondo è essenzialmente in quanto mondeggia. Ciò significa che il mondeggiare del mondo non è né spiegabile mediante qualcos'altro, né fondabile in base a qualcos'altro» (ivi, p. 19; trad. it., p. 37). Se il mondo, come del resto il nulla, «non è un modo dell'essere a esso sottomesso», giacché l'«essere possiede come propria (*zu eigen*) la sua essenza in base al mondeggiare del mondo» (che è il senso ancora «inesperito» dell'*Ereignen*), e addirittura, laddove «il mondo, propriamente, appropria se stesso (*sich eigens ereignet*), l'essere – ma con esso anche il nulla – svanisce nel mondeggiare» (ivi, p. 49; trad. it., pp. 74-75), allora «Il mondo è la verità dell'essenza dell'essere» (ivi, p. 48; trad. it., p. 74), posto che, scrive ancora Heidegger: «Abbiamo pensato la verità dell'essere nel mondeggiare del mondo come il gioco di specchi del *Geviert*» (ivi, p. 74; trad. it., p. 104). Infatti la verità, «questa parola fondamentale» ascoltata nell'intervallo "fra" *Aletheia* e *Lichtung*, la «pensiamo […] in modo più iniziale (*anfänglicher*) in base al mondeggiare del mondo» (ivi, p. 48; trad. it., p. 74). Cfr. anche le espressioni più enigmatiche, inquiete e in certo qual modo estreme delle *Conferenze di Brema*, dove l'esigenza di originarietà sembra mettere in guardia non soltanto dal rischio per cui «rappresentiamo» ancora «il mondo facendo riferimento all'essere dell'ente che ci è noto», ma addirittura il dispositivo dello Stesso, come "rapporto differenziale" di *Ge-Stell* e *Geviert* dispiegato in modo così inarrivabile nelle *Conferenze*, sembra rivelarsi esso stesso insufficiente e insoddisfacente: «Il mondo mondeggia. Tuttavia non soltanto il mondeggiare del mondo non è esperito espressamente né pensato in modo adeguato, ma per di più noi siamo ancora del tutto incapaci sia di pensare il mondeggiare del mondo puramente in base a esso stesso, sia di corrispondergli. Perciò abbiamo bisogno di ausili, che ci portano necessariamente, com'è ovvio, a rappresentare il mondeggiare del mondo partendo da qualcos'altro, anziché a pensarlo in base a esso stesso in una modalità di pensiero adeguata. […] A noi accade però di scambiare qui questo altro – partendo dal quale comprendiamo il mondeggiare del mondo – per l'essenza stessa del mondo, mentre in verità il mondeggiare del mondo è l'essenza nascosta proprio di ciò che adduciamo per definirlo. In tal modo ci incamminiamo adesso, consapevoli, per una strada inevitabilmente sbagliata. Poiché però la seguiamo sapendo ciò che facciamo, a tempo debito potremo anche tornare indietro» (ivi, pp. 47-48; trad. it., p. 73). Se e quanto a Heidegger, non solo nel testo delle *Conferenze di Brema*, ma più in generale dopo il 1949 e lungo tutto il prosieguo dell'*Ereignis-Denken* – per ascoltare il quale hanno un ruolo cruciale gli *Schwarze Hefte* dalle *Anmerkungen* in poi (cfr. Ardovino, 2021a) – sia riuscito questo fatidico «tornare indietro» (tanto nella forma di un «passo indietro», quanto in quella di un «tornare dove già si è»), è questione che coincide con il destino stesso, e dunque con l'attuale inattualità, del suo pensiero.

[42] Cfr. Heidegger (2006), p. 29.

ovvero in che modo e in che forma natura e tecnica, *physis* e *Ge-Stell* siano *e* non siano, a loro modo, il mondo, e non solo, sul piano storico, "un" mondo). Di più, il mondo in quanto tale si rapporta alla natura e alla tecnica – in quanto *physis* e in quanto *Ge-Stell* – *mostrando* al contempo come e in che termini essi siano appunto figure sdoppiate (e in sé sdoppiantisi) dell'essere (*Sein*), del quale – nella forma del *Seyn*, poi del ~~*Sein*~~ e più in genrale, infine, del *Sein als Ereignis* – il mondo è la provenienza essenziale e insieme un avvento sempre altro, cosicché l'essere è e non è, esso stesso, un "quarto" termine distinto dai primi tre, ma solo ciò che "proviene" in via essenziale dal mondo e proprio grazie al *Welt-Geviert* connette e raccoglie, nella loro coappartenenza e sdoppiantesi articolazione, la natura e la tecnica, la *physis* e il *Ge-Stell*.

Il mondo è insieme il primo e l'altro inizio. Infine, e soprattutto, a differenza del mondo naturale (di natura) e del mondo tecnico (della tecnica), il mondo in quanto *Gering-Geviert* – rotazione celeste e quadratura terrestre, circolo di immortali e dimora di mortali – *non* è e non può essere oggetto di rappresentazione e di esperienza diretta, ma solo di evocazione indiretta, ovvero (nei termini del giovane Heidegger) di un'«indicazione formale», e, nei termini successivi al suo ascolto di Hölderlin, di un pensiero che è insieme *dichtend* e *dichterisch*. Il mondo, da un punto di vista strutturale, non è che uno spazio negativo, non qualcosa di "reale" in senso corrivo. È il puro specchio di natura e tecnica, *senza il quale*, tuttavia, *non* si potrebbero esperire, nominare e infine pensare *né* la natura, *né* la tecnica, posto che entrambe hanno bisogno del mondo per poter essere colte in una distanza che non oggettiva né reifica (cioè in uno scarto o in un passo indietro). Se il mondo ha a sua volta bisogno della *physis* e del *Ge-Stell* (e questi dell'essere) per fungere da sfondo originario (provenienza *e* avvento, come la *Lethe* dell'*Aletheia*) e per essere, di volta in volta, riempito di "contenuti", la sua irrappresentabile e impropria proprietà è il perno, l'elemento chiave e infine l'"operatore" concettuale (il modello "operativo") imprescindibile per poter esperire, dire, pensare la natura e la tecnica, allo stesso tempo, come (e per come) esse sono *e* non sono.

Grazie alla sponda altra del mondo – ossia grazie all'altro inizio del pensiero, che è insieme l'inizio di un altro pensiero, ossia di un pensiero altro rispetto alla metafisica –, il presente è per così dire scheggiato, aperto a se stesso e reso risonante (ambi-valente in un senso originario) dalla sua stessa negazione, ossia da quella negatività velante-disvelante che risulta ad esso intrinseca. È infatti solo all'incrocio di un duplice "non" (ciò che la natura e la tecnica, rispettivamente, non sono più *e* non sono ancora, ossia il mondo come *Geviert*) che si costituisce la presenza stessa. Come puro *relais* concettuale, in sé vuoto, ovvero vuoto di sé, mai rappresentabile o geometrizzabile, il *Geviert* del mondo resta legato al passo indietro che apre e fa spazio, scostando e scartando, ossia, appunto, creando spazio e concedendo tempo. Il suo duplice "non" – il suo duplice velamento disvelante – investe sia la natura che la tecnica, facendo in verità di entrambe, per richiamare l'espressione di Heidegger, una testa di Giano (*Januskopf*), ossia un elemento "bifronte" [43].

La *Nichtung* (la svuotante-slanciante *Lichtung*, addensata e rilanciata dalla *Dichtung* e insieme dal *dichterisches Wohnen* che assumono e riformulano il *Da-sein* e la sua cura)

[43] L'espressione è utilizzata in modo particolare da Heidegger (2007), p. 63, per contrassegnare il *Ge-Stell*. Sulla *Zwiegesichtigkeit* e la *Zweideutigkeit* del *Ge-Stell*, cioè sul suo "stare", in quanto *Zwischenstation*, tra le *Gestalten* epocali dell'essere (a partire dall'*aletheia* e dalla *physis*) *e* la *Verwandlung* dell'essere stesso nell'*Ereignis*, cfr. ivi, pp. 40 ss., 62 ss. Sull'analogia del *Ge-Stell* come «negativo fotografico dell'*Ereignis*», cfr. Heidegger (1986), p. 366. Cfr. anche Heidegger (1985), p. 249, dove si afferma che l'*Ereignis* e l'essere stesso in quanto da esso essenzialmente proveniente, si lasciano pensare solo in un destarsi (*Entwachen*) alla *Lichtung*, il quale può accadere a sua volta solo «a partire dall'esperienza della fruizione (*Brauch*) nella *Gestellnis*», ossia nell'esperienza che attraversa davvero l'esser-ci in quanto essere-fruito (*Gebrauchtsein*) dalla tecnica, posto che il il *Ge-Stell*, nonostante il suo estremo velamento, «è essenzialmente secondo il moodo dell'*Ereignis*» (ivi, p. 251). Cfr. infine Heidegger, 2006, pp. 45-46: «Was wir im Ge-Stell als der Konstellation von Sein und Mensch durch die moderne technische Welt erfahren, ist ein Vorspiel dessen, was Er-eignis heißt. Dieses verharrt jedoch nicht notwendig»; ma cfr. già Heidegger (1994), p. 125: «Bleibt nicht notwendig und nur in seinem Vorspiel. Denn im Er-eignis spricht die Möglichkeit an, daß es das bloße Walten des Ge-Stells in ein anfänglicheres Ereignen verwindet».

che il mondo, in quanto tale, è, non è dunque né solo il termine iniziale, mediano o conclusivo di una permutazione "enciclopedica", né soltanto un'astrazione mitica o puramente concettuale. Non ci si deve ostinare, ancora una volta, a voler rappresentare e oggettivare il mondo in una forma qualsiasi: schema o diagramma del mondo, mondo tramontato o mondo futuro, migliore dei mondi o peggiore dei mondi. Il mondo è il puro *Nichten*, la pura negazione che apre e mostra, anziché mettere da parte o cancellare. È la sponda di un gioco di specchi che intrama la condizione mortale e la sua "responsabilità" nei confronti del mondo, ossia il suo *Denken* e il suo *Dichten*, intesi come il *re-spondere* che riconosce la propria-impropria vocazione di sponda, che impone da sempre di richiamare il mondo nella forma di un rispondere ad esso, rispondendo di esso, cosicché il «patimento del pensiero» non è che la silenziosa sobrietà dell'«essere un'eco»[44], la transitoria e impermanente eco del mondo.

Invano cercheremmo, per ascoltare il mondo, prospezioni del e sul futuro inteso in senso cronologico e oggettivamente. L'invito di Heidegger appare piuttosto quello di chiedersi perché, in che senso e in che modo l'esperienza della presenza lo lasci risuonare come altro. Ma allora non è più così importante descrivere semplicemente l'altro dal presente, quanto piuttosto il presente come sempre altro da sé, e precisamente come un'oscillazione in sé e contro di sé. Nel dire oggi la natura, la tecnica, il mondo, non diciamo un insieme di oggetti o una collezione di esperienze, ma indichiamo il carattere intrinsecamente oscillante dell'esperienza del presente, la sua temporalità letteralmente e radicalmente estatica, cioè né puntuale, né lineare. Quello che è richiesto col passo indietro, non è un passo oltre il presente, bensì un ritorno al presente in cui già si è, alfine di schiuderlo a se stesso in quanto presente che è tale solo in base ad altro. Il che è possibile solo in un senso differenziale, ossia nominando e pensando ciò che è *per* ciò che non è più e ciò che non è ancora: in questo senso è legittimo dire che il *Gestell* (ma anche la *Physis*) non è più e insieme non è ancora il *Geviert*.

L'indicazione che ne deriva è quella di fare esperienza del presente per ciò che è, ma proprio grazie a ciò che esso non è. In questo far oscillare il presente tra due "non" (*Verweigerung* e *Vorenthalt*, passato e futuro), esso si apre precisamente nel suo *Ansichhalten*, al suo tenersi a sé[45]. Il tutto avviene nella quarta dimensione della più remota vicinanza del mondo, la *Nähe* che è insieme *Ferne*. Solo tornando al passato ci apriamo al futuro, ma solo aprendoci al futuro possiamo tornare sul passato. Il mondo, la quarta dimensione del tempo che incombe proprio nel suo restare via, che cioè si approssima nella custodia della sua distanza, non è né passato, né presente, né futuro, bensì il loro risuonare assieme nella quadratura del mondo. Quello che oggi è richiesto è vivere in un tempo sospeso e oscillante, a differenza di tempi che hanno vissuto solo di memoria del passato, o di adesione al giorno per giorno di un progresso, oppure, ancora e infine, di attesa escatologica e di apocalisse, che oggi appaiono indubbiamente all'ordine del giorno, ma che forse possono segnare soltanto la fine del giorno (se non dei giorni), oscurando ogni altro giorno, ovvero l'altro che c'è in ogni giorno.

Bibliografia

Ardovino, A. (2008) (a cura di), *Sentieri della differenza*, Nuova Editrice Universitaria, Roma.

Ardovino, A. (2011), *Raccogliere il mondo*, Carocci, Roma.

Ardovino, A. (2016), *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Roma.

Ardovino, A. (2017), "Esperire, nominare, pensare. Appunti su una costellazione heideggeriana", in *Logoi.ph*, n. 9, pp. 27-68.

[44] Heidegger (1994), p. 66 (trad. it., p. 94).

[45] Cfr. Heidegger (2007).

Ardovino, A. (2018), "La nozione di 'cosa' in *Essere e tempo* di Heidegger", *Quaestio*, n. 18, pp. 305-324.
Ardovino, A. (2020a), Praeludia quaternitatis. *Appunti sull'archeologia del* Geviert *nei "trattati inediti" (1936-1942)*, in A. Ardovino, V. Cesarone (a cura di), *Heidegger e i trattati inediti. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 219-251.
Ardovino, A. (2020b), *Dal pensiero del sacrificio al sacrificio del pensiero. Appunti per una ricognizione dell'*Opferthema *nel corpus heideggeriano (1919-1949)*, in M. Casu (a cura di), *Was heißt Stiften?*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma, pp. 169-211.
Ardovino, A. (2021a), Andenken als eigentliches Vergessen. *Annotazioni heideggeriane*, in P. Amato *et al.* (a cura di), *Metafisica dell'immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella*, vol. I: *Ontologia e storia*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 165-181.
Ardovino, A. (2021b), "Dinge der Erde. In margine alla nozione di "cosa" ne *L'origine dell'opera d'arte* di Heidegger", *Giornale di Metafisica*, n. 1, pp. 1-12.
Ardovino, A. (2021c), *Living, Being, Thinging. Remarks on the Fate of the Animal in Heidegger's Thought*, in C. Di Martino (ed.), *Heidegger and Contemporary Philosophy: Technology, Living, Society & Science*, Springer, Cham, pp. 79-98.
Ardovino, A. (2022a), "*Ureigener Genitiv*. Appunti di grammatica speculativa", *Logoi.ph*, n. 19, pp. 192-216.
Ardovino, A. (2022b), "*Die andere Möglichkeit*. Un'annotazione su tecnica e possibilità", *Mechane*, n. 3, pp. 15-30.
Arendt, A., Heidegger, M. (1998), *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Hegel, G.W.F. (1992), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Meiner, Hamburg.
Heidegger, M. (1976), *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (1977), *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (1979), *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (1981), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (1985), *Unterwegs zur Sprache*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (1986), *Seminare*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (1994), *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt a.M; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e di Friburgo*, Adelphi, Milano 2002.
Heidegger, M. (2000a), *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (2000b), *Reden und Zeugnisse eines Lebensweges*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (2006), *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (2007), *Zur Sache des Denkens*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (2020), *Vorträge. Teil 2: 1935–1967*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Illetterati, L. (1995), *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento.
Illetterati, L. (2002), *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova.
Mazzarella, E. (2021), *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Carocci, Roma.
Schürmann, R. (1987), *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington.
Strummiello, G. (1995), *L'altro inizio del pensiero. I «Beiträge zur Philosophie» di Martin Heidegger*, Levante, Bari.
Werckmeister, G. (2010), *Hegels absoluter Schluss*, Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, Saarbrücken.

GIANLUCA CUOZZO*

NATURA E DISPOSITIVO TECNOLOGICO
ALLA LUCE DI UN'ETICA DEI RESTI

Abstract: *Nature and the Technological Device. In the Light of an Ethics of Remains*

The theme of remains (from domestic waste to trash) offers a philosophical test case for our projects of order and meaning, both personally and socially. Through a multilayered argumentative articulation, ranging from the theories of the subject (in light of the psychoanalytic problem of repression and the double) to a few paragraphs of Heidegger's *Sein und Zeit*, and to the topic of the current technological waste (WEEE), the present paper attempts to lay the philosophical foundations of a "new humanism". To that effect, the conclusions center on the figure of Aurelio Peccei, the founder of the Club of Rome, and on that of Jorge M. Bergoglio. Both of them propose, as a response to the danger of an imminent environmental catastrophe, a new anthropological model and a new theory of action.

Keywords: Action, Feedback, New Humanism, Repentance, Subject

1. Introduzione

È da qualche tempo che medito sul tema dei resti: sotto forma di spazzatura, di rimasuglio, di scarti, di ciò che non riesce a essere riassorbito dai vari processi che danno origine al senso, all'identità e coerenza della forma e al valore[1]. Siano questi processi di tipo economico, di produzione materiale, culturale, artistica o della stessa *Bildung* personale: la formazione del sé. I resti, anche quelli tecnologici, hanno ai miei occhi un fascino del tutto particolare: sono sempre rivelatori di qualche difetto, fallimento o semplicemente di un margine di imprevedibilità e di non desiderabilità che si accompagna ai nostri progetti d'ordine: una sorta di "tara materiale" insita in essi, la quale – introducendo una variabile imprevista – consente di valutare la loro riuscita allo stato lordo (stato in cui devono annoverarsi, ad es., le conseguenze ambientali), soppesando con più precisione e realismo costi e benefici del risultato raggiunto. Prima cioè che subentri un'operazione, sempre *post factum*, di rielaborazione secondaria di quegli stessi processi di formazione, tale da cancellare ogni traccia di incertezza o errore, nonché ogni effetto di ricaduta secondario – il non programmato/desiderato della nostra produttività, il cui costo non entra mai nel computo del risultato raggiunto. Per fare il verso a Freud – il quale, a sua volta, riprendeva il componimento di Heinrich Heine *Die Heimkehr* – questa è una funzione della psiche che procede un po' come il filosofo ottimista formatosi alla scuola di Pangloss, la cui versione attuale (2.0) è quella del filosofo-influencer che si trastulla con i suoi dispositivi tecnologici senza sapere come essi siano fatti: con le sue pezze e con le sue toppe, questi tura le lacune esistenti nella struttura del mondo attraverso l'incanto tecnologico dell'immagine digitale. Questa immagine, festosa e seducente, sembra aver un senso razionale, e tuttavia da ciò che è realtà – così scriveva Freud – «è anche più distante del reale significato del sogno»[2]. Si tratta di una gaia allegoria in cui le contraddizioni del reale perdono peso, creando legami immaginari e consolatori tra fatti distanti e tra loro poco coerenti che di per sé soli – fatti saltare dalla catena anestetizzante e apologetica degli eventi progressivi, come

* Università degli Studi di Torino.

1 Cfr. Cuozzo (2012), (2013), (2014), (2017).
2 Freud (1988), p. 447.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 30-45
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10375

avrebbe detto Benjamin – possederebbero la forza di sconfessare l'ideologia ottimistica del migliore dei mondi possibili.

W ←←
A →→→→ B
G ←←

Schema 1: la controfiliera della produzione, dove W e G possono essere indicati come effetti di ricaduta secondari dell'ottenimento del valore prodotto B (nel processo formativo AB)

Il resto, com'è evidente, s'impone subito come una categoria che riguarda l'etica, favorendo una definizione critica della coerenza della forma in generale. Ciò che rimane escluso dalla costruzione identitaria della forma/significato/nozione di ordine ci interpella sia sul piano materiale (problema ecologico), sia su quello di carattere interpersonale (problema morale in senso stretto).

a. Nel primo caso parliamo di un oggetto defunzionalizzato o di spazzatura: come possiamo permetterci il lusso, oggi, di gadget e beni di consumo la cui produzione è imprescindibile dal rilascio nell'ambiente di rifiuti particolarmente difficili da smaltire? Si tratta di un esercizio di critica che possiamo già intraprendere quando i nostri prodotti, anche quelli tecnologici, si mostrano in tutto il loro splendore (un po' come nel romanzo avveniristico *Ubik* di Philip K. Dick, del 1966): basta osservare il loro packaging (la prima cosa di cui, in qualità di mero scarto circostanziale, ci sbarazziamo). Come Don DeLillo fa dire al personaggio di *Underworld* Dick Shay, imprenditore visionario della spazzatura,

> Marian e io vedevamo i prodotti in termini di spazzatura anche quando luccicavano sugli scaffali dei negozi, ancora invenduti. Non ci chiedevamo, Che pietanza sarà? Ci chiedevamo, Che tipo di spazzatura sarà? Sicura, pulita, ordinata, facile da eliminare? La confezione potrà essere riciclata e trasformata in buste marroncine difficili da incollare? Prima vedevamo la spazzatura, poi vedevamo il prodotto come cibo, lampadine o shampoo antiforfora. Quanto vale come spazzatura, ci chiedevamo. Ci chiedevamo se fosse corretto consumare un certo prodotto venduto in una confezione destinata a durare un milione di anni[3].

A ben vedere, adottando questa lente di ingrandimento, ci si imbatte in una dimensione problematica tanto dal lato della produzione (*resto*), quanto da quello dei consumi (*scarto*). Si tratta di due momenti di analoga *sottrazione ontologica*, ma qualitativamente diversi: da un lato abbiamo a che vedere con la scoria che dà origine alla forma al momento della lavorazione (per cui essa è sempre materia prelevata dall'ambiente a cui è stato sottratto qualche elemento superfluo o d'impurità[4]), dall'altro con quella che deriva dalle pratiche di consumo (secondo cui la metabolizzazione della forma, in vista dell'appagamento soggettivo/sociale, è inevitabilmente connotata da un resto/spazzatura che, alla stregua di un corollario affetto da negatività, si aggiunge all'ambiente come il non-voluto, il non-desiderato, il non-progettato). Questi due momenti trovano un punto d'incontro nei costi ambientali, traducibili in scarti collaterali, il cui effetto di ritorno (*la risulta*) minaccia le nostre fantasie di una crescita illimitata, affidata al sogno della piramide esponenziale del

[3] DeLillo (1999), p. 127.

[4] Per fare un solo esempio, per fabbricare una lattina di bevanda gassata del peso di 15 grammi si producono 800 grammi di rifiuti, vengono scartati alcune centinaia di grammi di minerale grezzo per estrarre dalla bauxite alluminio puro, si sprecano alcune decine di litri d'acqua, viene impiegata una quantità di energia elettrica equivalente a circa un terzo di litro di benzina, con l'effetto di immettere nell'aria di 24 grammi di CO_2: cfr. Simon, Amor, Földényi (2006), pp. 238-248; Saleh (2016), pp. 28-42; Visini, Principallo, Bonoli, Niero (2017), pp. 240-252; Notarnicola, Tassielli, Renzulli, Castellani, Sala (2017), pp. 753-765; Boesen, Bey, Niero (2019), pp. 1193-1206.

benessere (sogno schizofrenico che è indice, come scrive Luigi Sertorio, di «una crescente disgiunzione fra privilegio e realtà»[5]). Il *global warming*, quale oggetto-evento di portata epocale (o *iperoggetto*), è, in tal senso, la conseguenza di più vasta portata, capace di convertire un certo tipo di scarto (la CO_2) in orizzonte minaccioso complessivo della vita sul nostro pianeta; nel senso di una *sfera di risulta* che condiziona le nostre pratiche di vita come un trascendentale carico di negatività. Dall'enormità di questo sottoprodotto, scrive Timothy Morton, emerge la scabrosa verità che il concetto di mondo-natura, in cui abbiamo finora creduto, «ha smesso di essere operativo»; mentre l'umanità, d'altra parte, si è rivelata pienamente «come forza geofisica in grado di agire su scala planetaria»[6].

b. Nel secondo caso (livello interpersonale dell'etica), seguendo Zygmunt Bauman, parlerei invece di vite di scarto, esseri umani che sono ridotti alla stregua di veri e propri «rifiuti della globalizzazione»[7]: essi sono tali in quanto non possono servire al processo produttivo, ma nemmeno danno il loro contributo sul versante dei consumi, acquistando prodotti che dovranno essere ben tosto smaltiti; questi individui sono cioè disfunzionali in tutto e per tutto, inutili e dannosi da qualsiasi lato si guardi il nostro progetto/forma di civiltà. Sono la differenza in sé e per sé, alla stregua della *hyle* di cui parla Plotino: l'indeterminato puro e semplice, l'instabile per se stesso, elemento in sé deprecabile e contagioso. Quale «negazione del pensiero e della forma», questi individui divengono principio d'insofferenza per l'anima che si approssima loro, «non tollerando questa di soffermarsi troppo nel non-essere»[8], vero principio di ogni male metafisico e morale. Un tale regno di reietti, in altre parole, assurge a *malum per contactum* (da qui le politiche di profilassi e le pratiche di immunizzazione che erigono i muri[9]): si tratta di uomini del sottosuolo, creature infere e potenzialmente pericolose, che vivono di quegli scarti che non devono essere riportati alla luce del sole. Lo *scavenger*, da questo punto di vista, non è il bisognoso o il disperato, bensì il sovversivo: colui che compromette la compagine ordinata e monda della civiltà, e ciò per il solo fatto di riportare alla luce un segreto scabroso che riguarda il *modus vivendi* invalso: la spazzatura, evidentemente, qui assurge a ritorno del rimosso.

Eppure, sempre più spesso, scrive Beppe Sebaste, «tra i cumuli di rifiuti e detriti sul ciglio della strada emerge una prostituta nera quasi bambina» – *avatar* postmoderno della passeggiatrice descritta da Baudelaire; «cosa fra le cose, vita dismessa, come i gruppi di africani che stagnano in attesa di un lavoro (magari nei campi inquinati di pomodori), immagine di una diversa prostituzione»[10]. Anche costoro sono l'effetto di risulta nel nostro progetto di civiltà: non ha senso intenderli come l'estraneo o l'alieno, essi sono il corollario necessario di una produzione di senso la cui tara disfunzionale – quale regione immonda della differenza perturbante fatta di resti e rifiuti – cresce in ragione proporzionale rispetto alle plusvalenze dell'economia. Un po' come nella *Leonia* descritta da Italo Calvino, in cui i resti di ieri, «avviluppati in tersi sacchi di plastica», crescono senza tregua ai margini del mondo visibile, accumulandosi in una gigantesca fortezza di rimasugli indistruttibili alta come una montagna[11].

c. Ma vi è un ulteriore livello del residuale, che interpella direttamente il soggetto come tale: si tratta del tema della scelta, che è legato a ogni umano progetto di senso, anche sul piano strettamente individuale. Tale per cui l'identità stessa si costituirebbe attraverso rinunce, scarti e rimozioni di varianti della soggettività rifiutate e tuttavia – almeno fino a un dato momento – pur sempre possibili. Si tratta della meticolosa separazione tra logica dell'ordine e mostruosità dell'informe, che corrisponde al principio del *garbage in-garbage*

[5] Sertorio (2005), p. 119.
[6] Morton (2018), pos. 159.
[7] Bauman (2007), p. 74.
[8] Plotino (1992), II 4, 10.
[9] Cfr. Sferrazza Papa (2020).
[10] Sebaste (2010).
[11] Calvino (2008), p. 113.

out formulato da John Scanlan: un processo alchemico per il quale qualcosa di grezzo viene assunto nel nostro progetto d'ordine per essere ripulito, mondato e ordinato; mentre qualcosa d'altro, inevitabilmente, ne viene espulso come scoria, rifiuto e *nonsense* del tutto inservibile. Questo secondo aspetto può essere definito lo smaltimento delle rimanenze che non sono più inquadrabili in alcun progetto di senso della persona, e che danno luogo alla discarica di ciò che è indesiderato e privo di forma – quel che si suppone essere «la nullità dell'inutile»[12], il limite o il resto della forma della soggettività che sta prendendo forma a costo di rinunce, rimozioni e drastiche scelte di vita.

Vi è come un altro *me* che, per quanto dormiente e accantonato nel dimenticatoio, avrebbe potuto anche essere, e che – in questa forma depotenziata e residuale – si accompagna al mio io ricordandomi delle possibili alternative sacrificate in nome della coerenza, della logica identitaria e della continuità dei vissuti. Il rimorso, gli spettri, il sosia e ogni forma di *rêverie* a occhi aperti sembrano nutrirsi delle falle di questa sapiente costruzione/rimozione mediante cui erigiamo le barriere rassicuranti che separano ordine e disordine, *comme il faut* e *comme il ne faut pas*, regno della luce e regno delle tenebre, coscienza e rimosso, io e non-io. Queste riemersioni di ciò che è stato ripudiato sono come la lacerazione improvvisa del fondo impermeabilizzato della discarica che, a nostra insaputa, lascia filtrare il percolato sudicio e maleodorante, minando dalle fondamenta l'operazione di profilassi quotidiana che rende e conserva abitabile il mondo.

Per quanto concerne questa potenzialità alternativa e rimossa del soggetto è stato maestro Italo Calvino nelle splendide pagine de *La poubelle agréée*, pagine non a caso dedicate alla genesi della composizione letteraria (in cui rientra anche la tara della produzione narrativa: le storie scartate): «Il contenuto della *poubelle* rappresenta la parte del nostro essere e avere che devo quotidianamente sprofondare nel buio perché un'altra parte del nostro essere e avere resti a godere la luce del sole»[13]. Ora, continua Calvino,

> l'importante è che in questo gesto quotidiano [del buttar via: *NdA*] io confermi la necessità di separarmi da una parte di ciò che era mio, la spoglia o crisalide o limone spremuto del vivere, perché ne resti la sostanza, perché domani io possa identificarmi per completo (senza residui) in ciò che sono e ho. Soltanto buttando via posso assicurarmi che qualcosa di me non è stato ancora buttato e forse non è né sarà da buttare[14].

Anche la scrittura, secondo Calvino, è fatta di queste scelte selettive e luttuose, che producono le scorie delle storie mai ultimate, dei romanzi progettati e incompiuti, delle parole mai scritte – sicché, in ogni scrittore, vi è come un altro narratore che reclama i suoi diritti, riemergendo a tratti, come un vero e proprio spettro, dal mondo infero della scomparsa e della perdita: «Questi miei pensieri che leggete sono quanto s'è salvato di decine di fogli appallottolati nel cestino»[15].

Produco scorie dunque sono... Si tratta di un nuovo cartesianesimo da netturbini, in cui io confermo me stesso soltanto separandomi da ciò che sembra anticipare la mia mortalità naturale, prendendo le distanze dalla soglia della putrescenza, la cataratta della munnezza in cui tutto prima o poi sparisce... *Se sono produttore di scorie vuol dire che non sono scoria io stesso*: scrive Kristeva, «io *mi* espello, *mi* sputo, *mi* abietto nello stesso movimento con cui 'io' pretendo di por*mi* [...], *io* sto diventando un altro al costo della mia stessa morte. Nel tragitto con cui io divengo, mi partorisco nella violenza del singulto, del vomito»[16]. La mia vita coincide con questa operazione instancabile e chirurgica, in cui affido pezzi della mia vita al «sacrificio domestico e municipale della spazzatura» – la tomba di tutto ciò che ho scelto di non essere per eligere la forma dello stesso: «Soltanto buttando via posso

[12] Scanlan (2006), p. 87.
[13] Calvino (1990), p. 278.
[14] Ivi, p. 276.
[15] Ivi, p. 280.
[16] Kristeva (2006), p. 5.

assicurarmi che qualcosa di me non è stato ancora buttato e forse non è né sarà da buttare [...] e non vi è confusione possibile tra ciò che sono e ciò che è estraneità irriducibile»[17].

2. Heidegger: essere e resto

Se dovessi indicare una delle più rigorose trattazioni filosofiche del punto a) – l'oggetto defunzionalizzato o spazzatura –, rimanderei a *Sein und Zeit* di Martin Heidegger, laddove questi si sofferma sul carattere ovvio di utilizzabilità di ogni strumento alla presenza però del caso limite: l'interruzione di ogni rinvio-per da parte di un dato utilizzabile. Nei paragrafi 15 e 16 Heidegger, riferendosi a un contesto qualificato in senso eminentemente pragmatistico, scrive come «nella pratica sono reperibili enti che si usano-per scrivere, -per cucire, -per operare, -per viaggiare, -per misurare»[18], e così via; sicché «il produrre stesso (*das Herstellen selbst*) è ogni volta impiego di qualcosa per qualcosa» d'altro (*ist je ein Verwenden von etwas für etwas*)[19]; e in questo rimando della *Verwendbarkeit* alla propria impiegabilità d'uso è incluso pure il rinvio «a colui che se ne servirà e fruirà»[20], producendo con ciò ulteriori conseguenze significative nel mondo dischiuso dal proprio operare industrioso. Qui, tuttavia, quello che mi pare importante ai fini del nostro discorso, è il caso limite che si verifica, in situazioni eccezionali, all'interno della logica del rimando degli utilizzabili. Quando cioè la catena delle operazioni e dei rimandi, di fronte a un caso inaspettato (una sorta di secolarizzazione dell'*extremus necessitatis casus* di Carl Schmitt, in cui le leggi vigenti sono rese inoperose nel loro complesso), risulta sospesa, ingenerando un senso di paralisi operativa, di stallo che – nel caso di *Essere e tempo* – rivela *per viam negationis* la struttura della connessione dei rimandi (*Verweisungszusammenhang*) come tale: vale a dire, la rete dei rimandi complessivi, in cui ogni singolo oggetto, in quanto strumento, può trovare la propria collocazione/funzione/impiegabilità all'interno di un contesto eminentemente transitivo.

Oggi, se dovessimo cercare un'applicazione concreta delle suggestive analisi di Heidegger, mi pare accada la stessa cosa con i nostri gadget tecnologici: la loro essenza specifica consiste nel servire-per, entrando così in un contesto di riferimenti strumentali – amplificati vertiginosamente dalla rete dei social media – in cui sparisce del tutto la dimensione materiale del dispositivo, emergendo solo la sua funzionalità virtuale, sganciata da ogni riferimento al mondo naturale. A meno che non si giunga al malaugurato caso della interruzione specifica di un determinato *in-vista-di* implicato nella sua costitutiva struttura di rimando(-a): se uno smatphone si rompe, ad esempio, immediatamente appare – come per miracolo – la sua *gravitas* materiale, fonte di imbarazzo, di un indeterminato sentore di frustrazione e, direi, quasi di colpevolezza. Il gadget, consegnato alla sua inutilità, ci rende perplessi proprio per la sua ingombrante consistenza oggettuale, presentandosi a noi come *un resto materiale di senso* che rifiuta ogni sua immissione/risoluzione nelle trame dell'utilizzabilità reticolare offerte dall'officina del mondo, in cui esso – almeno finché funziona – si sfibra fino a sopravvivere unicamente nelle sue potenzialità virtuali: capienza di archiviazione, velocità di trasferimento dati, capacità di catturare immagini ad alta risoluzione e immediatamente trasferibili in un certo profilo social, ecc. Tutto questo, a ben vedere, non ha nulla a che vedere con la materialità del dispositivo, ma rimanda alla semplice rielaborazione di bit – quel contenuto di informazioni (articolate nel linguaggio binario 0/1) che è l'elemento basilare di quella rete di rimandi del mondo tecnicizzato (o *tecno/info-sfera*).

In questo svelarsi della non-impiegabilità, ciò che si usa-per (in quanto *inibito nella meta*) dà inevitabilmente nell'occhio. Questa *vistosità*, in modo del tutto paradossale, offre l'uso-per allamano di un certo dispositivo in una specie di non-essere-allamano (*Unzuhandenheit*). E ciò implica che «l'inutilizzabile sta lì e basta – appare come un 'Coso' [perturbante] (*Zeugding*), che ha questo o quell'aspetto e che sotto tale aspetto era sempre

[17] Calvino (1990), p. 277.
[18] Heidegger (2006), § 15, p. 205.
[19] Ivi, p. 208.
[20] Ivi, p. 211.

stato sottomano, anche nel suo essere-alla-mano»[21] – rivelando, insomma, la tara materiale di ciò che, finché funzionava, era inteso come una mera funzione. In questo punto preciso, in cui ciò di cui abbiamo bisogno-per ci appare come del tutto inutilizzabile (o in riparazione), «ciò che è allamano emerge come non-allamano nel modo del *fare urgenza* (*Aufdringlichkeit*)»[22]. Fissandolo interdetti, scopriamo – nel non essere utilizzabile dello strumento intransitivo – che esso «im Wege liegt». Esso, cioè, sta tra i piedi, risultando inespressivo al nostro sguardo attonito, alla stregua di una pietra d'inciampo rispetto alla nostra brama di scorrevolezza dematerializzata tra i riferimenti virtuali del mondo; ci ostacola cioè nella nostra motilità tra i vari riferimenti virtuali pronti all'uso, un po' come Odradek (e non è un caso che lo strano oggetto descritto da Kafka, di cui nessuno capisce a cosa serva, sia forse nato per far incespicare la gente sui gradini delle scale)[23]. Nel suo carattere di impertinenza, il Coso non-impiegabile – introducendo un salto semantico nella grammatica dell'utilizzabilità – «turba l'ordine» complessivo del mondo amministrato dalla tecnica[24]. In fondo, Odradek è l'oggetto allegorico che meglio caratterizza la situazione intransitiva di Gregor Samsa nella *Metamorfosi*: anche la scorza chitinosa Gregor è ciò che impedisce che il protagonista si alzi → per far colazione → per poi prendere il treno delle 7.00 → per andare dritto al lavoro → con il cui ricavato far fronte al debito contratto dal padre → affinché anche la sorella Grete possa studiare senza affanni musica (il violino). Rimando qui solo alle date di pubblicazione: *Gli affanni del padre di famiglia* esce nel 1917, dieci anni prima di *Sein und Zeit*; il lungo racconto di *Verwandlung* è invece del 1915.

Se dovessimo raccogliere i caratteri del non-essere-allamano, nel senso voluto da Heidegger, mi soffermerei sui seguenti tratti, che costituiscono i caratteri trascendentali che definiscono la scabrosità del "Coso"/Odradek:

- *Aufälligkeit* (vistosità, nel senso di cadere sotto lo sguardo come qualcosa di inusitato)
- *Aufdringlichkeit* (carattere emersivo d'urgenza della cosa nella forma di un rebus incomprensibile)
- *Aufsässigkeit* (impertinenza, ciò che mette a soqquadro l'ordine costituito)

Sono tutti caratteri che possono essere adoperati anche per descrivere Odradek (e del suo parente prossimo Gregor Samsa). Essi, quindi, qualificano l'essere-allamano (nel senso della sua strumentalità) quando lo strumento/dispositivo tecnologico perde il suo specifico *Wozu*, rivelandosi come un "Coso" inutilizzabile, avulso dalla rete dei rimandi. Di questo "Coso", dicevamo, è parente stretto Odradek: essere enigmatico a forma di rocchetto a stella, cui è avvolto del filo, dotato di una stanghetta metallica alla quale poggia come unica gamba; esso, inoltre, possiede una voce che è simile «al fruscìo di foglie che calpestiamo»[25], di cui non intendiamo alcun senso distinguibile. Odradek, scrive Kafka ne *Gli affanni del padre di famiglia*, vive chiuso nei bauli e nei solai, per comparire di tanto in tanto – osservava Benjamin – come «cifra di una colpa enigmatica»[26]. Il cruccio angoscioso del padre di famiglia è che, sebbene esso non paia far male a nessuno, possa sopravvivergli, ruzzolando giù per le scale davanti ai piedi dei suoi figli, e dei figli dei suoi figli, «trascinandosi appresso tutto quel filo» variegato per forme e colori in cui è facile inciampare[27]. Il Coso, nei fatti, è la pietra d'inciampo del paradigma dell'utilizzabilità, nei cui rimandi il mondo materiale si sfibra costituendosi, scevro di ogni *gravitas* materiale, in grammatica/regola d'uso di ogni essere-per.

---

[21] Ivi, § 16, p. 219.
[22] *Ibidem.*
[23] Kafka (1985), p. 232.
[24] Heidegger (2006), § 16, p. 221.
[25] Kafka (1985), p. 232.
[26] Benjamin (2003), p. 146.
[27] Kafka (1985), p. 232.

Quando il rimando costitutivo è disturbato (*ist gestört*), allora, si produce invece quella sospensione della scorrevolezza che possiamo definire l'*effetto-Odradek* prodotto in seno alla totalità dei rimandi (*Verweisungsganzheit*), totalità che è il fondamento del concetto della mondità stessa. Ciò che qui viene alterata è la struttura del rimando (*die Störung der Verweisung*), su cui si regge il mondo ambiente visto sotto lo stigma di «un modo universale di relazione»[28]: vale a dire, come insieme delle regole d'uso dell'impiegabilità dei vari strumenti dati. A venir messa in discussione – e ad apparire come tale nella sua struttura di rimando, proprio a causa del guasto – è così l'intera officina (*Werkstatt*)[29] del mondo, il mondo ambiente inteso alla stregua di un mero costrutto strumentale: la natura disvelata dal rimando è infatti sempre e solo quella di una *Natur im Lichte der Naturprodukte*; dove la «foresta è forestazione, il monte è cava di pietra, il fiume è energia idrica, il vento è "vento in poppa"»[30]. Nel punto di rottura, nel *vulnus* della rimandatività, la connessione degli usi-per si illumina improvvisamente non come qualcosa di mai visto prima: un po' come quando ci accorgiamo di cosa sia un bosco nel momento in cui perdiamo il sentiero e vaghiamo disorientati in cerca di una via d'uscita. Allo stesso tempo, il mondo-officina emerge come un tutto che già in precedenza era stato atematicamente precompreso dalla nostra *Umsicht* (*circumpectio*) alla stregua del presupposto trascendentale/esistenziale della possibilità d'impiego del singolo strumento. Qui, tuttavia, si annuncia il mondo-circostante *come problema*, che arresta la scorrevolezza dell'azione nell'assenza di ogni rimandatività. Come qualcosa, cioè, che appare come tale, per la prima volta, proprio in virtù della condizione difettiva data: la non utilizzabilità rivela – *per viam negationis* – come il mondo dovrebbe essere, tenendoci in bilico tra stato di normalità (sempre data per scontata nella condizione fluida della struttura dei rinvii) ed eccezionalità della situazione data (per cui il rimando si sclerotizza al cospetto dello sguardo vuoto del Coso/Odradek, che non significa alcunché perché non serve a nulla). L'azione, allora, qui si pianta contro il muro dell'assenza di ogni rimando-a, «diventando a se stessa problematica»[31]; quasi sospesa nell'assenza di ogni istruzione d'uso nella grammatica operativa garantita dalla transitività.

Un simile stato di eccezione concernente il nostro quotidiano rapportarci ai singoli oggetti-strumento è ben descritto nel romanzo di Ben Lerner *Nel mondo a venire*. Al cospetto di una New York, a seguito del riscaldamento globale, trasformatasi in città tropicale su cui si abbattono tifoni, uragani e tempeste, persino la normale routine della spesa diviene un'esperienza straniante, orfana di ogni in-vista-di. Nell'improvvisa scarsità dei prodotti sugli scaffali del supermarket, ecco infine una confezione di caffè solubile alla-mano del protagonista:

> Presi la confezione di plastica rossa, una delle ultime tre rimaste sullo scaffale, la tenni in mano come la meraviglia che era: i semi racchiusi nei frutti violacei delle piante di caffè erano stati raccolti sui pendii delle Ande, tostati e macinati, filtrati nell'acqua ed essiccati in una fabbrica di Medellín, messi sotto vuoto e spediti in aereo al JFK e poi trasportati in blocco via camion a Pearl River, a nord di New York, per essere divisi nelle singole confezioni e poi trasportati fino al negozio dove in quel momento stavo leggendo l'etichetta. Fu come se le relazioni sociali che avevano prodotto l'oggetto che tenevo in mano cominciassero a risplendere nel suo interno quasi fossero in pericolo, come se ribollissero dentro la confezione, donandole una certa aura: *la grandiosità e la stupidità omicida di tempo, spazio, carburante e forza lavoro diventavano visibili nel prodotto stesso, ora che gli aerei erano fermi sulle piste e le autostrade iniziavano a chiudere*[32].

Tornando a Heidegger, nelle pagine commentate emerge un aspetto del nostro rapporto con la tecnologia e con il mondo della natura di fondamentale importanza. È ovvio che,

[28] Heidegger (2006), § 17, p. 229.
[29] Ivi, § 16, p. 223.
[30] Ivi, § 15, p. 211.
[31] *Ibidem*.
[32] Lerner (2015), p. 32 (il corsivo è mio).

quando tutto scorre senza problema, molte dimensioni delle cose che ci stanno attorno ci sfuggono; queste sono attraversate troppo velocemente, conformemente ad un agire strumentale teleologicamente orientato che non si pone mai domande sul fare come tale, sulla consistenza effettiva di quanto impieghiamo distrattamente, sull'entità specifica di cui il singolo strumento – nel suo essere costituito di elementi tratti dalla natura, sebbene trasformati in modo quasi irriconoscibile – è composto nel suo essere materiale. Ad es., non ci viene mai in mente che il nostro telefonino contiene oro, o alcune terre rare, la cui estrazione presuppone politiche del territorio e assetti geopolitici che hanno un impatto a livello globale. Eppure, si potrebbe far notare, vi è più oro in una tonnellata di iPhone (circa 8101 telefonini) di quanto ve ne sia in una tonnellata di materiale grezzo proveniente dalle miniere attive di Escondida, in Cile: «0,85 grammi di oro puro contro i 275 del carico di melafonini»[33].

Se ciò è vero, vale la triste previsione di Latouche: «Le nuove miniere, nel giro di appena una generazione, saranno le discariche: attraversate da gallerie, si cercheranno al loro interno vecchie scatole di latta arrugginite per far fronte all'esaurimento delle risorse naturali»[34].

3. Il rifiuto tecnologico

Il nome in codice dei nuovi rifiuti tecnologici, caratterizzati da veloce accumulo, difficoltoso smaltimento e massimo ingombro, è offerto dall'acronimo WEEE, ossia Waste of Electric and Electronic Equipment – o più semplicemente E-Waste. Essi, paradossalmente, sono il ricettacolo di alcuni metalli preziosi (come oro, argento, rame, cerio, ittrio e xenomite), alcuni dei quali presenti nelle cosiddette terre rare (*rare earth metals*), tra cui quelli strategici come il lantanio, il promezio, l'olmio e il lutezio. Il bello è che nessuno di questi minerali utilizzati nella fabbricazione delle tecnologie avanzate viene di fatto riciclato.

Queste scorie preziose sono il volto in ombra della nostra età scientifica avanzata siglata Industry 4.0, una sorta di «sottoprodotto della creazione dell'ordine» di cui noi percepiamo soltanto il dato immateriale: big data, accelerazione delle comunicazioni satellitari (5G), grandi archivi digitali, data mining, leggerezza e duttilità dei dispositivi smart[35]. Questa euforia digitale si diffonde al ritmo di una globalizzazione che ha già deciso chi sia il fruitore dei servizi offerti dai dispositivi tecnologici e chi sia il custode dei loro miseri rottami: chi ne gode, a buon diritto, può considerarli apportatori di benefici virtuali-oggettivi (velocità delle connessioni, rapidità dell'elaborazione dati, ecc.); a chi deve accogliere le scorie occorre invece accontentarsi della spoglia del mero tecnema in disuso, incontrato nella sua greve materialità defunzionalizzata. Qui, la concreta entità ilemorfica del sinolo che costituisce la realtà di un dato dispositivo (costituito da materia e forma, supporto materiale e funzione digitale-mediatico-virtuale) è del tutto dissimulata, condannando l'aspetto hardware (in disuso) all'invisibilità, alla sua rimozione forzata e spesso irresponsabile. E ciò avviene distribuendo benefici e costi ambientali in aree differenti del pianeta ben definite, senza possibilità di contaminazioni impure: mondo dello *speeding-up* (o della crescita continua), come lo chiamava Arthur Holitscher[36], da un lato, e terzo mondo-pattumiera (il ricettacolo in cui attuare la rimozione degli scarti), dall'altro. Sicché, si potrebbe dire, seguendo Floridi, nell'uso delle odierne tecnologie «vi sono molti portatori di rischio che non sono tra coloro che hanno assunto il rischio», progettando e utilizzando determinati gadget[37]: anzi, molto spesso ne sono ben lontani, essendo condannati a essere "fruitori" della mera Cosalità o tara defunzionalizzata delle moderne tecnologie (a loro, insomma, rimane soltanto l'effetto Odradek). Questo processo di scotomizzazione geopolitica ci riporta nel pieno del meccanismo allegorico, capace di dissezionare la sostanza ilemorfica di ogni datità: dove il contenuto materiale è mero frammento, runa,

[33] Cosimi (2013).
[34] Latouche (2013), p. 98.
[35] Douglas (2014), p. 243.
[36] Holitscher (1913), p. 307 (pos. 4000).
[37] Floridi (2017), p. 238.

rovina di un contenuto di verità (in questo caso ideologica) che sta su tutt'altro piano (per meglio dire, in altro luogo fisico del pianeta); separazione tanto grande quanto quella che divide vetrina commerciale e discarica, mondo della tecnologia avanzata e paesi sottosviluppati (il sepolcro imbiancato del nostro *modus vivendi*). Dimenticandoci che, ben diversamente, nel mondo dopato di consumi, «supermercato e discarica sono l'uno il riflesso dell'altra, si specchiano e si rivelano a vicenda come una stessa materia, un'unica logica»[38].

Posso fare a tal proposito un esempio eclatante: il pensiero, per formarsi, oggigiorno ha bisogno di biblioteche, trasporti, viaggi all'estero, scuole, università, energia elettrica, database e archivi informatici, computer, data mining – esponendosi a ciò che Floridi chiama rischio di «sovraccarico cognitivo, distrazione e amnesia (che corrisponde all'oblio del nostro presente)»[39]. Persino i grossi data center, che custodiscono nella memoria hardware la enorme mole di informazioni (anche bibliografiche) di cui abbiamo bisogno, hanno come effetto l'emissione di calore e di CO_2 nell'ambiente. Si calcola che i data center attualmente in funzione a livello globale producano tanta CO_2 quanto l'intero trasporto aereo planetario: processi che sembrano dematerializzati, e che sorreggono la struttura reticolare del mondo dell'informazione, hanno bisogno di enormi quantità di energia elettrica e, quindi, contribuiscono al riscaldamento globale: «Sebbene le fabbriche dell'informazione non possano emettere fumo nero o macinare gli ingranaggi ben ingrassati, non sono prive di impatto ambientale. Poiché la domanda di traffico internet e di telefoni cellulari è alle stelle, l'industria dell'informazione potrebbe portare a un'esplosione del consumo di energia»[40]. Non è un caso allora che, per evitare i problemi di surriscaldamento dei server, Google, Amazon e Microsoft abbiano collocato le proprie enormi banche dati (costituite da milioni di server) sui ghiacci dell'Europa del Nord, o addirittura sotto gli Oceani, a circa 35 metri di profondità. Qualcosa di puramente virtuale, in effetti, non esiste; i dati, apparentemente senza peso e sostanza, «vengono registrati, archiviati, calcolati e restituiti in ogni sorta di macchina, applicazione e dispositivo in modo nuovo, creando infinite opportunità per ambienti adattivi e personalizzati»[41]; nel suo insieme, dunque, «lo sviluppo dell'infosfera sta attualmente mettendo a repentaglio il benessere della biosfera»[42]. Questa falsa credenza nell'informazione disincarnata, in grado di offrirci una percezione obiettiva e imparziale della realtà, è l'ultimo esito della teoria dell'atto puro, immune da ogni considerazione della tara materiale, il cui ultimo avatar si è impossessato della retorica che accompagna le odierne *digital humanities* (o ICTs, le *Information and Communication Techonologies*) sotto forma di una fiducia indistruttibile nel potere delle odierne tecnologie quale panacea universale di ogni problema e criticità, odierna e avvenire: «L'impressione è che lo scopo finale di questo progetto fosse quello di edificare una strana sala di transito al di fuori della storia nella quale i personaggi, le tecnologie, le idee di tutte le epoche potessero girovagare in uno stato di beata semi-incoscienza»[43].

Il rifiuto, per essere tale (ovvero rimovibile dall'orizzonte del senso e dell'ordine), implica sempre una divisione del mondo in due sfere, funzionali a un doppio passo sistemico, insito nell'accezione odierna di progresso: consumo euforico (il volto solare della nostra società tecnologica) *versus* luogo segreto dello stoccaggio-rimozione dei *reiecta membra* di gadget ormai dissociati dalle rappresentazioni festose dello *happening* sociale (la faccia perennemente in ombra del consumo gaudente, in cui, per citare l'Intercenale IV *Somnium* di Leon Battista Alberti, «troverai tutto ciò che è stato abbandonato»[44]). In questo controcanto negativo della società tecnologica la natura, riprendendo una formula benjaminiana, finisce per rivelarsi nella sua mera *facies hippocratica* di un «irrigidito

[38] Sebaste (2010).
[39] Floridi (2015), pos. 245.
[40] Jones (2018), p. 163.
[41] Floridi (2015), pos. 356.
[42] Floridi (2017), p. 237.
[43] Morton (2018), pos. 101.
[44] Alberti (1998), IV 1, pp. 77-80.

paesaggio originario»[45]: un mondo agonizzante, che non ha futuro, inchiodato al proprio destino luttuoso e saturo di resti di una «festa sporca, gigantesca, psicopatica» celebrata altrove[46]. Anche questo corrisponde all'impianto allegorico della nostra civiltà: il significato si trova sempre altrove dal dato materiale. Ma si tratta di un significato ricavato attraverso una rielaborazione secondaria, frutto di un'ideologia che ha scisso i due aspetti necessariamente implicati nella costruzione della forma: idea e materia, *proiectus* e *reiectus*, valore netto social-soggettivo e tara materiale – vale a dire, sfera digitale (senz'altro «un nuovo ambiente meritevole di cura e di attenzione morale», come scrive Floridi[47]) e ambiente naturale, intasato dalle scorie effetto delle plusvalenze dell'oro digitale costituto da dati e informazione.

4. Conclusioni

Rimangono aperte alcune questioni, a cui si può solo accennare. Esse, in particolare, hanno a che fare con una possibile proposta teorica che sappia affrontare alcuni aspetti della crisi individuata. A tal proposito, credo sia assai significativa riconsiderare la figura di Aurelio Peccei, economista e manager torinese, il quale nel 1968 fondò il Club di Roma, associazione che commissionò al MIT i vari rapporti su *The Limits to Growth*[48]. Con lui collaborò J. Forrester, ingegnere elettrotecnico e informatico del MIT di Boston, autore del volume *Principles of Systems* (1968), cuore della dinamica dei sistemi, dottrina su cui vennero basati alcuni modelli di previsione circa la salute del pianeta nei decenni a seguire (World 1, World 2 e World 3, con cui furono definite più di quaranta equazioni non lineari che collegavano le variabili prescelte – popolazione, investimento di capitali, sfruttamento di risorse non rinnovabili, inquinamento e produzione alimentare –, permettendo l'analisi dell'interdipendenza dinamica di quelle stesse cinque variabili nel corso del tempo[49]). La dinamica dei sistemi si struttura su un nesso profondo tra cibernetica, vita e attività materiali (quali la produzione industriale e l'agricoltura), secondo cui l'equilibrio del Macrosistema-Terra sarebbe garantito dalla prevalente omeostasi a livello globale, omeostasi fondata su ciò che la fisica definisce anelli di retroazione. Tale per cui «una modificazione di un elemento si propaga lungo l'anello fino a ripercuotersi sull'elemento di partenza con un'influenza operante in senso contrario rispetto alla modificazione iniziale. Un anello negativo tende allora a regolare la crescita mantenendo un sistema in una condizione di stabilita»[50]. Si tratterebbe, in definitiva, di definire l'azione umana e i suoi effetti nell'ambito di una teoria consequenzialistica che tenga nella giusta considerazione la portata dei *feedback* negativi: la possibilità, per gli esseri che agiscono nel sistema, di riformulare i propri progetti in base all'effetto di ritorno delle conseguenze – a medio e lungo termine – in essi prodotte, rivedendoli in ragione di quelli che si rivelano precisi limiti fisici. Solo in questo modo, ripensando la nostra prassi sulla base della valutazione delle

[45] Benjamin (2001), p. 202.
[46] Dick (2008), p. 122.
[47] Floridi (2017), p. 252.
[48] Ricordo solo la prima di queste importanti ricerche: Meadows, Meadows, Randers, Behrens III (1973).
[49] La *dinamica dei sistemi* prende in esame il comportamento dei sistemi complessi nel corso del tempo, sistemi i cui elementi «interagiscono molteplicemente» (Forrester, 1975, p. 17). Intendendo la vita come un sistema tendenzialmente chiuso, essa analizza i cosiddetti anelli o circuiti di retroazione nonché i ritardi e le interferenze che incidono sul comportamento di tutto il complesso dei fenomeni osservato. Ciò che rende questa teoria diversa da altri tipi di studio relativi ai sistemi complessi è il rapporto tra gli anelli di retroazione e i flussi dei processi osservati, spesso non lineari e molto difficili da comprendere dagli stessi attori sociali – nel caso dell'applicazione del modello fisico a un contesto socio-economico – a livello «delle conseguenze determinate dall'interazione delle varie ipotesi» (ivi, p. 20). Ora, una tale considerazione dei *feedback* come elemento determinante, da cui dipende l'equilibrio del sistema osservato, risulta particolarmente importante per una valutazione del costo ambientale dei cosiddetti *effetti di risulta* (o "tara materiale" dei vari processi di formazione del senso/valore analizzati). Questi ultimi, in effetti, ci inducono a considerare come anche i sistemi apparentemente semplici, a causa del nesso *feedback*-resilienza, implichino una certa non linearità nel loro decorso temporale, portando alcuni comportamenti a conseguenze del tutto inattese, le quali suggerirebbero una transizione della civiltà «dallo sviluppo all'equilibrio» (ivi, p. 34). Su queste teorie James Lovelock costruirà la nozione di Gaia, che molto deve agli studi di cibernetica. Cfr. Lovelock (2011).
[50] Meadows, Meadows, Randers, Behrens III (1973), p. 38.

conseguenze sistemiche prodotte, potremmo salvarci dalla crisi ecologica e dal conseguente crollo della civiltà: «Questo processo di comparazione della volontà con la realtà, di sentire l'errore e quindi di correggerlo mediante la precisa applicazione di una forza opponente»[51], è precisamente il segno di un'esistenza avveduta/ravveduta, capace di interagire con il mondo attraverso *il processo cibernetico del tentativo e dell'errore*. Tipica di questo atteggiamento è «una logica circolare che può essere ignota ed estranea a coloro che […] sono stati abituati a pensare in termini di logica lineare tradizionale, di rapporto di causa ed effetto»[52].

In Peccei una tale preoccupazione per il futuro dell'umanità diede luogo alla sua singolare proposta di un "nuovo umanesimo", atteggiamento culturale in cui dovevano convergere dimensione etica, tecnologia, sapere filosofico, scienze della natura e informatica, dando origine a una nuova *koiné* scientifico-filosofica sul modello di quella realizzata – in pieno Rinascimento – dal genio poliedrico di Leonardo da Vinci. Si tratta di una rinascita dei saperi «a misura d'uomo» in grado di guidare a una trasformazione dell'essere umano che ne elevi capacità e qualità all'altezza delle sue nuove responsabilità nel contesto globale: «È questo l'unico modo in cui possiamo rimanere costantemente in sintonia con il nostro universo in rapida evoluzione». Una tale filosofia di vita umana, alla base di una adeguata *coscienza della specie* (fondata su tesi eminentemente biocentriche), all'occorrenza avrebbe dovuto assumere tratti rivoluzionari, rovesciando «principi e norme oggi considerati intoccabili, e favorendo il sorgere di nuove motivazioni e nuovi valori – spirituali, etici, sociali, estetici, artistici – rispondenti agli imperativi di quest'epoca»[53]. Ora, tale rivoluzione, di fronte al pericolo della scomparsa del genere umano, dovrebbe far sì che l'intero sistema politico, sociale ed economico scongiuri il proprio *malpasso* strutturale, portando le istituzioni collettive nel loro complesso (politiche, economiche, educative, ecc.) «a un livello di comprensione e organizzazione più elevato, basato su uno stabile equilibrio interno e su una feconda comunione con la Natura»[54].

Il superamento del *predicament of mankind*, erosivo e dimentico del mondo (e della tara materiale insita in ogni prodotto umano), fin dai tempi di Aurelio Peccei, continua a essere la scommessa per il futuro della nostra civiltà; quando egli, con acume e premonizione, auspicava la rinascita di un nuovo sapere umanistico, fondato su ben altri presupposti rispetto alle mode del presente che inneggiano al semplice innesto delle cosiddette *humanities* sulle tecnologie digitali (le cosiddette ICTs), accettate in modo del tutto acritico. Unico ad avere riproposto con forza il rinnovamento di una tale prospettiva umanistica (in una sintesi ricreativa basata sulla rivelazione biblica, arricchita dall'eredità della tradizione classica come pure dalle riflessioni sulla persona e dalle varie sensibilità contemporanee presenti nelle diverse culture per «una ricerca dell'armonia interiore e con il creato») è stato papa Francesco, quando scrive che oggi, a fronte di una catastrofe preannunciata, «non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo. Non c'è *ecologia* senza un'adeguata *antropologia*»[55]; quindi, ai fini di *una ecologia integrale* (come interazione di discipline scientifiche, umanistiche, sociologiche, economiche, politiche e giuridiche), «ci è chiesto […] di ripensare alla presenza dell'essere umano nel mondo alla luce della tradizione umanistica: come servitore della vita e non suo padrone, come costruttore del bene comune con i valori di solidarietà e di compassione»[56]; e ciò a fronte di quelli che vengono definiti «i meccanismi sacralizzati del sistema economico imperante»[57], a causa di cui «la terra, nostra casa, sembra trasformarsi sempre più in un deposito di immondizia»[58].

[51] Lovelock (2011), p. 66.
[52] Ivi, p. 67.
[53] Peccei (1976), p. 155.
[54] *Ibidem*.
[55] Bergoglio (2013).
[56] Bergoglio (2021), p. 91.
[57] Bergoglio (2013), p. 46.
[58] Bergoglio (2015), p. 19.

Nel caso di Peccei si trattava di «una filosofia di vita umana»[59] nata dal connubio tra etica, politica, scienza ed ecologia, che cercasse di fronteggiare l'incorreggibile illusione secondo cui gli sviluppi tecnico-scientifici sono il solo «elemento portante del progresso umano, nonostante il loro carattere anarchico e il pessimo impiego che se ne fa»[60]. Eppure, a fronte di un appello fondato su una solida visione etica della realtà, negli ultimi cinquant'anni è stato fatto pochissimo, mentre i problemi ambientali si sono di fatto ingigantiti. Per cui, ancora oggi, vale il monito secondo cui «o eleviamo e sviluppiamo la nostra qualità di vita, in armonia con i cambiamenti che provochiamo nel mondo esterno, oppure la nostra sarà una corsa verso la catastrofe»[61].

Il compito che ci spetta è quello di orchestrare, con acuto senso della realtà, ideali diversi sgorganti da queste varie fonti [spirituali, filosofiche, etiche, sociali, estetiche: *NdA*] al fine di generare in noi stessi quelle tensioni morali e quella volontà che sono necessarie per le attività creative, fissandoci nel contempo una serie di mete consone con la nostra epoca[62]. Mi pare che andasse proprio in questa direzione il «realismo degli umili» (un'espressione coniata da Ivan Illich)[63] riproposto da Peccei: farsi carico degli errori del passato nei nostri progetti, al contempo cercando di declinare l'azione nel contesto reale della prassi. Il mondo non è mai un pretesto aleatorio; anch'esso – al pari del soggetto che lo indaga e conosce – non è equiparabile a una *tabula rasa*. È come se la superficie di ogni essere, ricompreso nel complesso sistema mondano di interdipendenze, recasse iscritte condizioni oggettive e limiti reali a cui rapportare tutto ciò che l'uomo – in rapporto a questi stessi elementi dati – può desiderare e realizzare; quasi che il mondo, nell'offrire se stesso alla nostra percezione, ci comunicasse pure le sue *regole d'uso*, non rispettando le quali si compromette il funzionamento di quell'immenso prodigio, meraviglioso e delicato, che è la biosfera. Ricordarsi del mondo, prendere atto dei suoi limiti indelebili, far tesoro delle regole offerteci dalla sua *inemendabile testualità pre-documentale*, è il primo dovere cui siamo richiamati trovandoci al cospetto «di oggetti esterni ai nostri schemi concettuali, e resistenti alla loro azione»[64]. L'animale, a tal fine, è dotato dell'istinto innato di sopravvivenza, l'uomo della capacità di preservar tracce trasmissibili delle proprie acquisizioni scientifiche e pragmatiche. Senza cultura, opportunamente fissata e registrata in norme pragmatiche, per l'uomo non esiste mondo praticabile; ma senza attenzione al mondo e al suo funzionamento non può esistere vero sapere e alcun paradigma credibile della prassi (soprattutto in relazione al buon esito delle nostre azioni, le quali, secondo Peccei, devono essere «più realistiche e austere» di quanto oggi non siano). Grazie alle nostre acquisizioni culturali, quindi, «è di vitale necessità ristabilire e mantenere una serie di equilibri soddisfacenti tanto all'interno del sistema umano quanto nei rapporti con la natura»[65]. Oltretutto, dopo aver forgiato il mondo in modo titanico e formidabile, l'uomo ha scoperto che «il problema del significato è l'unico al quale non si possa trovare alcuna risposta scientifica»: «Egli è giunto alla drammatica scoperta di non poter incaricarsi delle funzioni di regolazione di cui necessita l'intero complesso del sistema naturale-artificiale, e che in precedenza pensava fossero di dominio della Natura stessa o della Provvidenza»[66]. Senza una conversione radicale come unica via da percorrere rimarrebbe il solo capitalismo globale, con la sua interpretazione del mondo come mero sistema di utilizzabili all'insegna di una transitività accelerata – o *isterismo ad alta velocità*[67] – che mira a uno sfruttamento senza misura della natura, fino a che il mondo non sia letteralmente *consummatum*. Si tratta di una «formidabile macchina inegualitaria, che attizza i fuochi di ogni sorta di disordine: finanziario, economico, sociale e ambientale»; essa fa assomigliare il mondo, da

[59] Peccei (1986a), p. 71.
[60] Peccei (1984), p. 8.
[61] Peccei (1986a), p. 72.
[62] Peccei (1976), p. 151.
[63] Illich (2005), p. 32.
[64] Ferraris (2009), p. 35.
[65] Peccei (1986b), p. 123.
[66] Peccei (1986c), p. 129.
[67] DeLillo (2010), p. 123.

un lato, a un «calderone che brucia le scarse risorse», incoraggiando le politiche dell'accaparramento e accelerando l'effetto serra, nonché la produzione forsennata di scorie; dall'altro, lo riduce ad «un casinò dove si esprimono tutti gli eccessi del capitalismo finanziario»[68], non in ultimo l'acuirsi della discrepanza tra i redditi da capitale (costantemente in aumento) e il tenore di vita del ceto medio (impoverito drasticamente). Tutto ciò, tra eccessi e scommesse azzardate, è stato definito la *trappola sistemica* del nostro modello produttivo, «che aggiunge disgrazia a disgrazia»: mantiene povero il povero e continua a far crescere il reddito e i capitali dei pochi, «danneggiando i suoli, le acque, le foreste e gli ecosistemi»[69] – altro che sogno dell'abbondanza e *mondialisation heureuse*[70]. La globalizzazione senza mondo non è di certo meglio di una gioia senza soggetto umano che ne possa godere.

Presupposto di ogni strategia utile a scongiurare la crisi, per Peccei, consisterebbe in ultima istanza nell'impresa titanica concernente il riallineamento della memoria storica (con cui l'uomo costruisce le proprie narrazioni e misura i suoi successi) con quella geologica (il *tempus naturae*), riconfigurando di conseguenza obiettivi e valori delle proprie strategie di produzione materiale. Di fatto, se dovessimo misurare la storia dell'*homo sapiens* sull'intero arco delle ventiquattro ore con cui misuriamo la storia del mondo, essa occuperebbe lo spazio di appena qualche decimo di secondo. Come ricorda Benjamin, sulla scorta degli studi di J. Rostand[71], «i miserabili cinquantamila anni dell'*homo sapiens* rappresentano, in rapporto alla storia della vita organica sulla terra, qualcosa come due secondi al termine di una giornata di ventiquattro ore. La storia dell'umanità civilizzata, riportata su questa scala, occuperebbe inoltre un quinto dell'ultimo secondo dell'ultima ora»[72].

Peccei, per illustrare il problema, accosta i tempi dello sfruttamento delle ricorse a quelli ciclici con cui la natura rigenera se stessa, evidenziando la discrepanza tra le rispettive scale di misurazione (per cui vale l'asserto *nulla proportio*):

> Per fabbricare un centimetro di humus, la natura ha bisogno in media da 1 a 4 secoli. Ciò detto, tutto quello che distruggiamo ora, tutte le specie che cancelliamo non ritorneranno alla vita al tempo dei nostri figli, dei nostri nipoti e pronipoti. I deserti si estendono, le foreste tropicali, che sono l'habitat del più grande numero di specie animali e vegetali, vengono abbattute, bruciate, tagliate a un ritmo vertiginoso. Tutto ciò avrà delle ripercussioni sull'ecologia umana [...] che non sarà possibile calcolare [...]. Credo che tale fenomeno di distruzione della natura sia il fattore più pericoloso, perché avanza in sordina. Non ci accorgiamo di ciò che perdiamo, di ciò di cui ora siamo ben più poveri dei nostri padri e che verrà a mancare ai nostri figli ancor più che a noi: le risorse naturali indispensabili alla vita[73].

Il problema, oggi, si è ulteriormente acuito; basta pensare a quello iato incolmabile cui si è dato luogo per il fatto che, in tempi storici rapidissimi, abbiamo consumato enormi quantità di risorse (carbone, gas e idrocarburi) che si sono formate in processi geologici di centinaia di migliaia di anni: «Quando avvio la mia macchina sto dando alle fiamme ossa liquefatte di dinosauro»[74]. Le conseguenze di questa accelerazione, oltre a una devastante immissione di CO_2 nell'atmosfera (causa del *global warming*), non ci sono ancora del tutto note; per cui il nostro esistere sembra librarsi su un vuoto abissale, che sta mettendo a repentaglio la stessa ecologia umana: il nostro equilibrio e la nostra salute mentale. In un momento in cui la *Verweisungszusammenhang* sta andando a fondo, erodendo le basi materiali di ogni riferimento semantico-operazionale, urge un *katéchon* di ordine giuridico,

[68] Artus, Virard (2008), p. 8 e p. 14.
[69] Meadow, Meadow, Randers (2006), pp. 71-72.
[70] Artus, Virard (2008), p. 59.
[71] Rostand (1939), p. 104.
[72] Benjamin (1997), p. 55.
[73] Peccei (1986d), p. 201.
[74] Pellegrino (2021), p. 19.

etico e metafisico, presupposto di una nuova filosofia del limite, tale da permetterci di riscrivere da capo a fondo le regole di utilizzo di ogni dato naturale. E siamo solo agli inizi dell'impresa, mentre il sistema-mondo mostra – *per signa rerum futurarum* – di volgere inesorabilmente verso la fine…

Bibliografia

Alberti, L.B. (1998), *Le intercenali*, a cura di I. Garchella, ESI, Napoli.

Artus, P., Virard, M.-P. (2008), *Globalisation: le pire est à venir*, La Découverte, Paris.

Bauman, Z. (2007), *Vite di scarto*, trad. it. a cura di M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari.

Benjamin, W. (1997), *Sul concetto di storia*, trad. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino.

Benjamin, W. (2001), *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. a cura di F. Cuniberto, in *Opere complete*, vol. II (Scritti 1923-1927), a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, pp. 69-268.

Benjamin, W. (2003), *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, trad. it. a cura di R. Solmi, in *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, vol. VI (Scritti 1934-1937), a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, pp. 128-152.

Bergoglio, J.M. (2013), *Lettera enciclica* Laudato si'. *Sulla cura della casa comune*, Tipografia Vaticana, Roma.

Bergoglio, J.M. (2015), *Esortazione apostolica* Evangelii Gaudium, Tipografia Vaticana, Roma.

Bergoglio, J.M. (2021), *Videomessaggio del Santo Padre Francesco in occasione dell'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura* (Roma, 23 novembre 2021), https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pontmessages/2021/documents/20211123-videomessagggio-plenaria-pcc.html.

Boesen, S., Bey, N., Niero, M. (2019), "Environmental Sustainability of Liquid Food Packaging: Is There a Gap Between Danish Consumers' Perception and Learnings from Life Cycle Assessment?", *Journal of Cleaner Production*, n. 210, pp. 1193-1206.

Calvino, I. (1990), *La poubelle agréée*, in *La strada di San Giovanni*, Mondadori, Milano, pp. 245-282.

Calvino, I. (2008), *Le città invisibili* (1972), Mondadori, Milano.

Cosimi, S. (2013), "La nuova corso all'oro passa dagli smartphone usati", *La Repubblica* del 14 aprile 2013, http://www.repubblica.it/tecnologia/2013/04/24/news/smartphone_corsa_all_oro-57243167/.

Cuozzo, G. (2012), *Resti del senso. Comprendere il mondo a partire dai rifiuti*, Aracne, Roma.

Cuozzo, G. (2013), *Filosofia delle cose ultime. Da Walter Benjamin a Wall-E*, Moretti&Vitali, Bergamo.

Cuozzo, G. (2014), *A spasso tra i rifiuti. Tra ecosofia, realismo e utopia*, Mimesis, Milano-Udine.

Cuozzo, G. (2017), *La filosofia che serve. Realismo, ecologia, azione,* Moretti&Vitali, Bergamo.

DeLillo, D. (1999), *Underworld*, trad. it. a cura di D. Vezzoli, Einaudi, Torino.

DeLillo, D. (2010), *Cosmopolis*, trad. it. a cura di S. Pareschi, Einaudi, Torino.

Dick, P.K. (2008), *La penultima verità*, trad. it. a cura di M. Nati, Fanucci, Roma.

Douglas, M. (2014), *Purezza e pericolo*, trad. it. a cura di A. Vatta, il Mulino, Bologna.

Ferraris, M. (2009), *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari.

Floridi, L. (2015), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Oxford (ebook).

Floridi, L. (2017), *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, trad. it. a cura di M. Durante, Cortina, Milano.

Forrester, J.W (1975), *Comportamento controintuitivo dei sistemi sociali*, trad. it. a cura di F. Macaluso, in *I limiti dello sviluppo. Verso un equilibrio globale*, a cura di Medows D.L., Medows D.H., Mondadori, Milano.
Freud, S. (1988), *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. a cura di E. Fachinelli e H. Tretti, Bollati, Torino.
Heidegger, M. (2006), *Essere e tempo*, trad. it. e cura di A. Marini, Mondadori, Milano.
Holitscher, A. (1913), *Amerika Heute und Morgen*, Fischer, Frankfurt a. M. (ebook projekt.gutemberg.de, Nachdruck der Originalausgabe von 1912).
Illich, I. (2005), *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, trad. it. a cura di M. Cucchi, Red, Milano.
Jones, N. (2018), "The Information Factories. Data Centres are Chewing up Vast Amounts of Energy", *Nature*, n. 561, pp. 163-166.
Kafka, F. (1985) *Gli affanni del padre di famiglia*, in *I racconti*, trad. it. e cura di G. Schiavoni, Rizzoli, Milano, pp. 231-232.
Kristeva, J. (2006), *Poteri dell'orrore Saggio sull'abiezione*, trad. it. a cura di A. Scalco, Spirali, Milano.
Latouche, S. (2013), *Usa e getta. Le follie dell'obsolescenza programmata*, trad. it. a cura di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino.
Lerner, B. (2015), *Nel mondo a venire*, trad. it. a cura di M. Testa, Sellerio, Palermo.
Lovelock, J. (2011), *Gaia. Nuove idee sull'ecologia* (1981), trad. it. a cura di V. Bassan Balducci, Bollati Boringhieri, Torino.
Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Behrens III, W.W. (1973), *I limiti dello sviluppo. Rapporto del System Dynamics Group MIT per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità* (1972), Prefazione di A. Peccei, Mondadori, Milano.
Meadow, D.H., Meadow, D.L., Randers, J. (2006), *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio* (1972), trad. it. a cura di M. Riccucci, Mondadori, Milano.
Morton, T. (2018), *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*, trad. it. a cura di V. Santarcangelo, Nero, Roma (ebook).
Notarnicola, B, Tassielli, G., Renzulli, P.A., Castellani, V., Sala, S. (2017), "Environmental Impacts of Food Consumption in Europe", *Journal of Cleaner Production*, n. 140, pp. 753-765.
Peccei, A. (1976), *La qualità umana umana*, Mondadori, Milano.
Peccei, A. (1984), *Il mondo di domani*, in AA.VV., *Verso il Duemila*, Mondadori, Milano, pp. 1-18.
Peccei, A. (1986a), *L'imperativo di un nuovo umanesimo* (1974), in *Lezioni per il ventunesimo secolo. Scritti di Aurelio Peccei*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, pp. 69-73.
Peccei, A. (1986b), *Il Club di Roma ha dieci anni – L'umanità alla svolta* (1978), in *Lezioni per il ventunesimo secolo. Scritti di Aurelio Peccei*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, pp. 110-115.
Peccei, A. (1986c), *La questione dell'uomo e i mutamenti da lui operati* (1979), in Idem, *Lezioni per il ventunesimo secolo. Scritti di Aurelio Peccei*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, pp. 129-135.
Peccei, A. (1986d), *Introspezione nel problema dell'apprendimento e dell'educazione* (1983), in *Lezioni per il ventunesimo secolo. Scritti di Aurelio Peccei*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, pp. 198-205.
Pellegrino, G. (2016), *Dopo la natura. La* New-Wave *post-ecologista di Timothy Morton*, Prefazione a Morton, T., *Ecologia oscura. Logica della consistenza futura*, trad. it. a cura di V. Santarcangelo, LUISS, Roma, pp. 7-38.
Plotino (1992), *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano.
Rostand, J. (1939), *Hérédité et racisme*, Gallimard, Paris.
Saleh, Y. (2016), "Comparative Life Cycle Assessment of Beverages Packages in Palestine", *Journal of Cleaner Production*, n. 131, pp. 28-42.
Scanlan, J. (2006), *Spazzatura. Le cose e le idee che scartiamo*, trad. it. a cura di M. Monterisi, Donzelli, Roma.

Sebaste, B. (2010), “Spazzatour: reportage dall’olocausto bianco dei rifiuti”, *Archivio blog*, http://beppesebaste.blogspot.com/2010/07/spazzatour-reportage-dallolocausto.html.
Sertorio, L. (2005), *Vivere in nicchia, pensare globale*, Bollati Boringhieri, Torino.
Sferrazza Papa, E. (2020), *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, Mimesis, Milano-Udine.
Simon, B., Amor, M.B., Földényi, R. (2006), “Life Cycle Impact Assessment of Beverage Packaging Systems: Focus on the Collection of Post-consumer Bottles”, *Journal of Cleaner Production*, n. 112, pp. 238-248.
Visini, D., Principallo, R., Bonoli, A., Niero, M. (2017), “Valutazione combinata di impatti e costi ambientali: il caso delle lattine in alluminio in un’economia circolare”, *Ingegneria dell’Ambiente*, n. 4 (3), pp. 240-252.

CLAUDIO LA ROCCA*

LA MENTE TRA NATURA E TECNICA

Abstract: *The Mind between Technology and Nature*

In the first section, the article attempts to reconfigure the relationship between mind and technology beyond the classical schema according to which technology is a product of mind. Relying on Richard Gregory's idea of Potential Intelligence and its developments in the theory of the extended mind, it is argued that the relationship between mind and technology is constitutive and original, so that in some sense mind is a technical product. The second section outlines – with reference to Mark Rowlands – a reading of the extended mind that does not identify it with the mere "extension" of its cognitive states to specific elements of the external world, but with the constitutive character of processes of instrumental relation to the world that could be linked to those theorised by Heidegger: disclosing and revealing activities that constitute at the same time the origin of significance. The third section emphasises the weight of technology in 'shaping' the mind and redefining our purposes, considering the idea of several authors (from Cassirer to Gehlen, from Ellul to Mumford) of a sort of "autonomy" of technology.

Keywords: Extended Mind, Mind, Potential Intelligence, Significance, Technology

1. Mente e tecnica

Se il concetto di mente è particolarmente proteiforme, avendo acquisito nel suo sviluppo storico, ma anche nel suo configurarsi nella riflessione contemporanea, innumerevoli profili, quello di tecnica non difetta neanch'esso di complessità. Come l'essere, e la mente, la tecnica si dice in molti modi. Per introdurre la problematica nella prospettiva che vorrei proporre non sarà pertanto forse inutile qualche breve e semplice messa a punto preliminare.

Se si ricorre alla soluzione talvolta usata per partire – naturalmente solo per partire – alla conquista di un concetto, ossia il vocabolario, può colpire come nel vocabolario Treccani online[1] il termine "tecnica" sia assai poco associato a quello di strumento: "tecnica" sarebbe (sintetizzo la sintesi del vocabolario) definibile come 1) l'insieme di regole per una pratica; 2) l'insieme di pratiche regolate da un dato (localizzato) insieme di norme; 3) un procedimento (di lavorazione, produzione, ecc.). Si potrebbe pensare che questo approccio derivi dal fatto che il riferimento, abbastanza naturale, agli strumenti, sia riservato invece alla voce "tecnologia"[2]: eppure anche lì troviamo formulazioni forse elusive. In una prima accezione, tecnologia è indicata come 1) un (vasto) settore di ricerca «che ha come oggetto l'applicazione e *l'uso degli strumenti tecnici in senso lato*» (dunque lo strumento appare, annacquato subito, però), «ossia di tutto ciò» – conoscenze, in sostanza[3] – «che può essere applicato alla soluzione di problemi pratici». In una seconda accezione, di tipo antropologico, tecnologia è 2) «l'insieme delle attività materiali sviluppate dalle varie culture per valorizzare l'ambiente», dove il riferimento agli strumenti è occultato in qualche modo nell'aggettivo "materiali".

* Università degli Studi di Genova.

[1] Cfr. https://www.treccani.it/vocabolario/tecnica/.
[2] Cfr. https://www.treccani.it/vocabolario/tecnologia/.
[3] «… (ivi comprese le conoscenze matematiche, informatiche, scientifiche)» (*ibidem*).

Bollettino Filosofico 38 (2023): 46-58
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10376

Potrebbe essere una cattiva idea partire da un vocabolario, o forse per una volta da questo[4], anche tenendo conto che è in discussione, nelle riflessioni filosofiche più ampie sulla tecnica, la stessa possibilità di una definizione unitaria, che comprenda una sua "essenza" generale, in cui si inseriscano ad esempio tanto la tecnica primitiva quanto la tecnologia moderna. In genere, però, il riferimento a strumenti che siano non-naturali, *arte-fatti*, *hardware*, sembra essenziale, e appunto colpisce non sia centrale invece nelle definizioni citate. Tuttavia, l'osservazione su questa parziale elusione, questa messa in ombra dello strumento, può servire a mettere in luce un aspetto quasi ovvio della concezione tradizionale della tecnica: si tratti di regole per una pratica, pratiche regolate o procedure (generali, dunque di nuovo regolate), la tecnica nella sua dimensione materiale/strumentale rimanda all'ente che *regole* può comprendere o anche solo applicare, ossia ad una mente. Viene in evidenza, così, il fatto che la tecnica – una pratica regolata, sì, ma che si realizza tramite "strumenti in senso lato" (o stretto) – è concepita come qualcosa di inserito in un progetto teleologico, dunque tipicamente in una logica governata da una mente pro-gettante. Possiamo chiederci perché parliamo di tecnica dove lo strumento/artefatto sembra non esserci o esserci appunto in senso (molto) lato. Perché parliamo di una "tecnica di pesca", ad esempio, anche nel caso in cui sia svolta senza strumenti (o di tecnica di raccolta)? La ragione è che le procedure che utilizziamo assumono il senso, la funzione di un *intermediario* tra l'azione progettata e il suo scopo, che aiuta a conseguirlo: di un ausilio, appunto di uno *strumento*. Se pesco – senza strumenti[5] – con "tecniche" diverse, utilizzo mezzi diversi per un medesimo fine. Quando questo *medium* non è esplicitamente o letteralmente uno strumento, nel senso più consueto (un artefatto materiale), è però concepito in analogia con esso.

Insomma, ciò che sembra emergere da queste brevissime considerazioni è che, sia presente uno strumento in senso lato o in senso stretto, la tecnica è un operare – teleologico, o funzionale – guidato da una mente, in cui è centrale un elemento di mediazione (un *medium*) tra progetto e azione. È poco, naturalmente, ma può bastare per rilevare uno schema classico del rapporto tra mente e tecnica. È una mente a realizzare una tecnica, una mente sufficientemente complessa, però, in grado di gestire uno spazio di mediazione tra azione ed esito *in quanto tale*. Dunque, si tratta di una mente che è in grado di occuparsi per così dire non dell'azione, ma di ciò che sta in *mezzo* tra l'azione e il suo risultato. La ricerca paleoantropologica ha spesso focalizzato questa dimensione: la capacità di "concepire" lo strumento *in quanto strumento*, e dunque di *produrlo*. Non l'uso dello strumento – presente già in molti animali – ma la sua produzione (dunque una sua tematizzazione preliminare in quanto tale) sembra essere un fattore decisivo per l'antropogenesi[6]. Per queste ragioni, l'attenzione si è concentrata sulla ricerca di quale cervello (o mente) sia in grado di realizzare una dimensione tecnica.

Non voglio soffermarmi ora su questa tematica, importantissima, ma indicare la strada che intendo percorrere, che vorrebbe essere capovolta rispetto a questa immagine classica, che pure ha delle ottime ragioni. Senza proporre nulla di nuovo, semmai mettendo in rilievo alcuni aspetti e alcune conseguenze, vorrei ripercorrere alcune strade che mostrano, per dirla in modo un po' brutale, come non sia tanto (o non solo) la tecnica un prodotto della mente (di un tipo particolare di mente) ma piuttosto la mente – quel tipo particolare di mente che è la nostra – un prodotto della tecnica.

Lo schema "classico" che ho indicato è quello mente-tecnica-mondo, ossia uno schema mente-mondo in cui la tecnica si inserisce, abbiamo visto, come *medium*, mezzo/strumento che interviene nel rapporto tra mente e mondo. Un sovvertimento di questo schema è offerto da visioni della mente che stanno acquisendo se non credito

[4] Sull'inadeguatezza delle definizioni da vocabolario relative al concetto di strumento insiste Preston (1988).

[5] "Senza strumenti", *con le mani*. La riflessione antropologica e filosofica sulla mano è sterminata, proprio grazie al suo carattere di "fenomeno soglia" tra corpo e "mezzo". Cfr. Ferraris (2021), p. 125 ss. e i lavori da lui citati a p. 370, n. 12; Di Martino (2017), p. 96 ss.

[6] Cfr. Di Martino (2017), in particolare il cap. 3, «Tecnica e antropogenesi». Su questo aspetto ha insistito molto Leroi-Gourhan (1977); cfr. Di Martino (2017), p. 93. Cfr. anche Gregory (1988[3]), p. 39. In realtà la distinzione è meno agevole e netta di quanto sembri. Cfr. ancora Preston (1988).

generalizzato (come tutte le teorie, sono in questione), sicuramente spazio e attenzione nella riflessione contemporanea. Mi riferisco, come è evidente, alle teorie della *extended mind*, della cosiddetta "mente estesa". Pur trattandosi di una impostazione relativamente giovane, se ne delineano già diverse versioni e se ne traggono o possono trarre conseguenze diverse[7]. In seguito cercherò di dare in breve una rappresentazione ed una lettura di alcuni elementi – non limitandomi alla *extended mind theory* codificata, per così dire – che possano intervenire più direttamente nella nostra problematica.

Non mi interessa, né sarebbe possibile, identificare una versione standard di questo approccio teorico, e sarebbe difficile anche tracciare dei confini concettuali e cronologici precisi. Esso si radica in lavori di Andy Clark, cui si affianca poi David Chalmers[8], ma trova elementi quantomeno di prefigurazione già in lavori precedenti di Daniel Dennett, o ancora in analisi dello psicologo Richard Gregory dei primi anni '80, cui Dennett stesso si riallaccia. Non manca la possibilità di riconoscere radici di questo modo di vedere in autori diversi e più lontani – un libro importante di Andy Clark, quello in cui questa teoria più esplicitamente emerge, si intitola non a caso, con suggestione heideggeriana, *Being there* (ritradotto: «Esserci») e si richiama esplicitamente, inoltre, a Merleau-Ponty[9]. C'è anche chi ha parlato, come Mark Rowlands, di un modo di pensare che è stato prima «appannaggio di pochi filosofi e psicologi sparsi, distribuiti nel corso dei secoli, chiaramente rinnegati»[10]. In ogni caso, mi limiterò a delineare alcuni aspetti che possono essere d'interesse per il nostro tema.

Radici della concezione delle mente estesa possono essere rintracciate, dicevo, in Richard Gregory, nel suo volume *Mind in Science* del 1981[11]. Trattando del classico tema degli strumenti in connessione con la specificità dell'intelligenza umana, Gregory aggiunge a considerazioni più tradizionali una meno ovvia. «Gli strumenti sono prodotti ed estensioni degli arti», scrive, ricalcando fin qui una osservazione consueta. Aggiunge però: «…dei sensi e della mente»[12]. Si affaccia così l'idea di *una estensione della mente stessa tramite gli strumenti*, dunque quantomeno di una sua trasformazione, che è senz'altro qualcosa di diverso dal semplice incremento della sua capacità di agire, di intervento fisico sul mondo, tramite strumenti. Gregory non esita a trarne conseguenze non marginali: «L'immensa importanza della tecnologia nel plasmare il modo in cui pensiamo ha implicazioni ancora solo vagamente apprezzate». Il suo ruolo anzitutto «implica che qualsiasi psicologia basata solo sulle nostre origini biologiche sarà inadeguata»[13]. Ciò che Gregory intravede è una sorta di retroazione della tecnologia su di noi: «Questo» – lo sfuggire dell'uomo dalle sue origini biologiche – «avviene attraverso l'uso di strumenti e l'effetto su di noi della tecnologia che gli strumenti hanno creato»[14]. Tuttavia, la sua analisi si spinge poi oltre questo effetto di circolarità virtuosa della tecnica sulla mente. La circolarità mente-tecnica si muove ancora in parte secondo lo schema classico, seppure inserendo appunto un importante aspetto di "retroazione", che rende la tecnica comunque costituiva della mente di *homo sapiens*. Quello che mi sembra un passo ulteriore, e più radicale, è la proposta dell'idea di una «intelligenza potenziale», che a questo discorso finisce per collegarsi. L'intelligenza potenziale, distinta dalla più classica e consueta forma di intelligenza, da Gregory etichettata come «intelligenza cinetica» – quella, per intenderci, che risolve problemi comprendendoli –, è definita da Gregory anzitutto come «intelligenza cinetica congelata dal

[7] Per un'ottima ricognizione di questa prospettiva teorica cfr. Di Francesco, Piredda (2012). Più sinteticamente Amoretti (2011).

[8] L'articolo-manifesto è Clark, Chalmers (1998).

[9] Clark (1997); la traduzione italiana *Dare corpo alla mente* mette in ombra questo aspetto del titolo; cfr. Clark (1999).

[10] Rowlands (2010a), p. 1.

[11] Gregory (1981); cito in seguito da Gregory (1988[3]).

[12] Gregory (1988[3]), p. 39.

[13] Ivi, p. 43.

[14] *Ibidem*. Sull'effetto reciproco tra strumento e utente, per cui il primo «torna indietro» a plasmare il secondo ha insistito di recente Di Martino (2017), p. 193 ss., ritrovando questa idea anche in McLuhan.

passato»[15], dove il processo di "congelamento" è sostanzialmente il suo essere conservata *in strumenti e artefatti*, che racchiudono in sé informazioni e soluzioni. Anche qui però la trattazione si fa a mio avviso gradualmente più radicale. L'intelligenza potenziale – che per Gregory è essenziale per ogni considerazione su valutazioni dell'intelligenza – è come si diceva «immagazzinata in forme organiche internamente nella memoria ed esternamente negli artefatti»[16]; tuttavia, essa non emerge esclusivamente come *conservazione* di soluzioni intelligenti escogitate dall'intelligenza cinetica "classica" (come sua trasmissione), ma anche come una dimensione che può precederla. Gregory insiste sulle "soluzioni" complesse che ad esempio le piante sono in grado di dare a problemi di relazione con l'ambiente – e questo non avviene come conservazione di una attività di *problem solving* svolta dall'intelligenza cinetica, ma attraverso un meccanismo "cieco", quello della selezione naturale, che si deposita nella memoria genetica – producendo quelle che Dennett chiamerà «basi razionali liberamente fluttuanti» (*free-floating rationale*)[17] – e che sono in qualche modo soluzioni "tecniche" (Gregory fa, tra gli altri, l'esempio del ramo della passiflora con la sua somiglianza con i cavi a spirale dei nostri telefoni). Un processo di questo tipo ha un suo riflesso ed una sua dimensione anche nella mente umana, nella quale, scrive Gregory, «il pensiero e il comportamento possono andare avanti come se fossero privi di pensiero (*thoughtless*) come i processi metabolici vegetali»[18]. L'uso dell'intelligenza potenziale può precedere dunque per qualche aspetto l'intelligenza cinetica[19]. Un bel libro recente della nanotecnologa Laura Tripaldi – intitolato *Menti parallele. Scoprire l'intelligenza dei materiali* – si spinge anche oltre, oltre l'organico ovvero ai suoi confini (dalla tela del ragno alla melma policefala fino agli *smart materials*) verso appunto una intelligenza dei materiali[20]. Naturalmente questo non cancella – restando al livello biologico – la distinzione tra strumento e organo (nonostante la evidente radice comune, nel greco *organon*) e quella sorta di *big bang* dell'antropogenesi prima ricordato, che può essere individuato nella capacità di creare strumenti (chiamiamolo l'*agire metatecnico*); si profila però una radicalità della relazione tra intelligenza – dunque mente – e strumenti che sembra indicare in due direzioni: 1) da un lato, verso la natura costitutiva della relazione con gli strumenti (il che vuol dire: con un sistema di strategie d'uso di "oggetti") per definire il modo di operare di un certo tipo di mente, la nostra; 2) dall'altro, finisce per indicare (è il secondo tema che svilupperemo) un ruolo per così dire non passivo dell'intelligenza tecnica (potenziale) nell'organizzare le procedure secondo cui la mente si muove; una sorta di "autonomia" della tecnica.

Gli spunti – ma sono qualcosa di più, le aperture teoriche – di Gregory vengono ripresi com'è noto da Daniel Dennett nella sua idea di quelle «creature» che chiama appunto «gregoriane»[21], quelle forme cioè di mente – sostanzialmente le menti umane – in grado di ricavare informazione e intelligenza dagli strumenti in quanto riserve di intelligenza potenziale; tra questi ha un ruolo fondamentale il linguaggio, come Gregory aveva ampiamente sottolineato, considerando tra i «Tools of Mind» – accanto a strumenti di calcolo, di misura, ecc. – la capacità di parlare e *scrivere*[22]. Quello che Andy Clark chiama «l'artefatto fondamentale» (*The Ultimate Artifact*)[23], il linguaggio, può esser visto come uno strumento (seppure non primariamente, come nella visione più tradizionale, strumento di comunicazione), eppure per esso sembra saltare fin dal principio lo schema classico della

[15] Ivi, p. 314.
[16] Ivi, p. 328.
[17] Dennett (1996), p. 122; trad. it., Dennett (1997), p. 138.
[18] Gregory (1988[3]), p. 312.
[19] In Gregory l'idea prevalente è che l'intelligenza potenziale sia «il risultato utile di un *problem-solving* del passato» (ivi, p. 313), o «intelligenza cinetica congelata dal passato» (ivi, p. 314), tuttavia credo che – sulla base del suo ampio riferimento a processi non consapevoli e non solo umani – si possa andare al di là di questa impostazione. L'origine dell'intelligenza potenziale è in un *problem-solving* non necessariamente cosciente, ma anche in quello «cieco» della selezione naturale, e si manifesta anche in un «seguire le regole» (ivi, p. 315 ss.).
[20] Tripaldi (2020).
[21] Cfr. Dennett (1997), p. 95 ss., Dennett (2015), p. 478 ss.
[22] Gregory (1988[3]), p. 48 ss.
[23] Clark (1997), p. 193; trad. it., Clark (1999), p. 169.

mente che inventa e produce lo strumento («non è chiaro se sia uno strumento o una dimensione dell'utente», scrive Clark)[24]. Si può parlare in senso proprio del linguaggio come di una invenzione umana, al pari della ruota o del piccone?[25] In ogni caso una radicale vicinanza tra strumento e linguaggio era stata già da tempo percepita: nel 1930, nel saggio *Form und Technik*, Ernst Cassirer scriveva: «Non è un mero gioco dell'ingegno, una mera analogia esteriore, se si prendono insieme linguaggio e strumento e si cerca di comprenderli entrambi a partire da un unico principio spirituale». Da un lato la lingua può apparire come «mezzo di *impossessamento* [*Bemächtigung*] della realtà», dall'altro, inversamente, così Cassirer, «anche in ogni strumento meramente materiale, in ogni uso di una cosa materiale al servizio della volontà umana dorme [*schlummert*] la forza del logos»[26].

In Dennett il linguaggio è visto anche come uno strumento di «marcatura» dell'ambiente, di scarico di compiti cognitivi fuori dal cervello, di un'«etichettatura» di eventi mentali in un medium esterno che impianta per così dire nuove possibilità, fino a produrre una sorta di riprogrammazione radicale dell'*hardware* cerebrale. Allo stesso tempo, attraverso strumenti cognitivi il mondo viene incluso nei nostri processi mentali: «Noi creature gregoriane», scrive Dennett, «beneficiamo, letteralmente, di migliaia di tecnologie utili […], inventate negli oscuri recessi della storia o della preistoria da altri esseri umani e trasmesse non attraverso gli impervi sentieri dell'eredità genetica, ma percorrendo quelle che potremmo definire le autostrade della cultura. Grazie a questa eredità culturale noi apprendiamo ad espandere [*spread out*] la nostra mente nel mondo»[27]. Credo che gli elementi di fondo per una visione della mente come estesa fuori dei suoi consueti confini e costituita dalla sua relazione con la tecnica siano qui tutti aperti: una mente umana non è tale se non in *costitutiva* interazione con un ambiente "artificiale" situato fuori di lei, *nel* e *con* quale l'intelligenza si realizza, più che realizzarsi applicandosi *su* di esso. *La mente umana è un prodotto tecnico*.

2. La mente estesa come condizione di possibilità

Lo stabilirsi della teoria "standard" della mente estesa viene spesso datata al 1998, con l'articolo-manifesto *The Extended Mind* di Andy Clark e David Chalmers già ricordato, anche se in realtà era già ben e più ampiamente delineata nel libro *Being There* di Clark, del 1997. Sono partito da Gregory e Dennett, tuttavia, non solo per evidenziarne i meriti nell'aprire questa strada. Ho ricordato Gregory e la sua ripresa in Dennett anche perché credo che si debba dare peso alla nozione di intelligenza potenziale di Gregory, pur inserendola più chiaramente nel contesto della teoria della mente estesa (o nell'orizzonte delle teorie possibili in questo approccio, che, come ricordavo, si articola ormai in modo plurale). Qui non è possibile, né è nelle mie intenzioni, identificare prima, e difendere poi una versione definita e ben etichettabile delle prospettive di ricerca aperte da questi autori. Piuttosto vorrei cercare di individuare un nucleo che può essere interessante per la nostra tematica. Non posso esimermi però da proporre un approccio, seppure rozzo, a questa prospettiva, che accentuerò poi in una certa direzione per tirarne infine alcune conseguenze.

La presentazione che propongo non è quella dei padri – o brevettatori, forse – dell'etichetta, Clark e Chalmers – ma di un filosofo che si inserisce nel loro progetto, Mark Rowlands. Per Rowlands, l'idea generale che può esprimere l'etichetta – di cui anche lui diffida – della mente estesa «è che almeno alcuni processi mentali […] si estendono nell'ambiente dell'organismo cognitivo in quanto sono composti, in parte […], di azioni, in senso lato, effettuate da tale organismo sul mondo intorno ad esso»; azioni, precisa, «di

[24] Clark (1997), p. 218; trad. it., Clark (1999), p. 191.

[25] Gregory (1988[3]), p. 48. Gregory si era già chiesto appunto «se la parola (*speech*) è una invenzione umana nel senso che, ad esempio, il piccone babilonese o la ruota furono inventati dall'uomo» (*ibidem*).

[26] E. Cassirer, *Form und Technik*, in Cassirer (1995[2]), p. 51. Di Martino ricorda l'idea di L.S. Vygotskij di una «analogia fondamentale» tra strumenti e segni data dalla loro comune funzione di mediazione (Di Martino, 2017, p. 112).

[27] Dennett (1996), p. 139; trad. it., Dennett (1997), p. 156.

manipolare, sfruttare e/o trasformare strutture esterne»[28]; dunque, aggiungerei, azioni propriamente *tecniche*. Rowlands insiste sui processi – tipi di processi – piuttosto che sugli stati mentali e in questo modo bypassa, sensatamente a mio avviso, molte discussioni spesso poco produttive che si incentrano sulla possibilità di identificare il singolo elemento come "stato mentale", come *parte* della mente (per chi è familiare con esse, questioni come quella se il taccuino di una persona affetta da Alzheimer sia da considerare propriamente un componente dei suoi processi cognitivi). Mantiene però l'idea del carattere *costitutivo* per molti processi mentali dell'operare su strutture esterne e dunque di queste strutture stesse[29].

Il punto centrale mi sembra essere non tanto l'idea che un certo strumento (il taccuino, il vocabolario) possa o debba essere considerato in quanto tale (quel taccuino) parte della mente di una persona (le insistenze su criteri come portabilità, accessibilità, ecc. vanno tutte in questa direzione)[30], e dunque la questione se la mente si estenda *fisicamente* fuori dal corpo del soggetto cognitivo, oltre i confini della pelle[31], e in entità fisiche identificabili. Piuttosto, l'idea è che quella specifica forma di mente che è la mente umana non possa sussistere – non possa essere quel tipo di mente che è – senza "far uso" in modo costitutivo di elementi del mondo esterno che fungono da deposito di informazioni (non solo o non prevalentemente di tipo proposizionale), presentandosi in primo luogo come *strumenti*. Dunque la questione non è se il singolo elemento empirico "faccia parte" della mente del determinato soggetto empirico, ma se una mente umana possa essere tale senza essere in relazione con artefatti del modo esterno che ne modificano radicalmente le capacità. Si tratta di una condizione, come nota Rowlands, propriamente *trascendentale* e non empirica[32].

Rowlands insiste sull'idea che le strutture esterne che contribuiscono ai processi mentali sono tali da consentire di «trasformare dell'informazione che è meramente *presente* nelle strutture in informazione che è *disponibile* per l'organismo»[33]. Riemerge, credo, sebbene Rowlands non vi faccia esplicito riferimento, l'idea di Gregory della intelligenza potenziale: la mente umana è quella in grado non tanto o non soltanto, come possono fare le piante, di usare l'intelligenza potenziale, ma di trasformare costantemente intelligenza potenziale in intelligenza *attuale*. Parlo qui di intelligenza "attuale" (contraltare dell'informazione "disponibile") e non di quella "cinetica", come Gregory, perché non mi riferisco alla capacità di *problem solving* e di innovazioni, ma più basilarmente alla capacità di mettere in campo risposte intelligenti utilizzando attivamente informazione "depositata" nel mondo. Il prodursi della mente umana avviene per un passaggio che non è biologico. Come ha evidenziato Melvin Donald – che ha parlato di tre fasi per il cammino dalle antropomorfe verso l'*homo sapiens sapiens*: cultura episodica, cultura mimica, cultura teoretica – «mentre le prime due transizioni dipesero da un nuovo hardware *biologico* […], la terza transizione dipese da un equivalente cambiamento nell'hardware *tecnologico*»[34].

Rispetto a Rowlands, insisterei maggiormente non tanto sulle "azioni" tecniche che costituiscono processi mentali – accentuazione che va più nella direzione di una mente *embodied* (Rowlands parla anche in realtà di mente «amalgamata», come unione delle

[28] Rowlands (2010a), p. 189 ss.

[29] Rowlands riassume in questo modo la sua rilettura della tesi della mente estesa: «1. Il mondo è un deposito esterno di informazioni relative a processi quali: come percepire, ricordare, ragionare… (e possibilmente) fare esperienza. 2. I processi cognitivi sono ibridi – abbracciano operazioni interne ed esterne. 3. Le operazioni esterne assumono la forma di un'*azione* intesa in senso lato: la manipolazione, lo sfruttamento e la trasformazione delle strutture ambientali – quelle che trasportano le informazioni rilevanti per la realizzazione di un dato compito. 4 Almeno alcuni dei processi interni si occupano di fornire al soggetto la capacità di utilizzare adeguatamente le strutture rilevanti nel suo ambiente. Come la intenderò, quindi, la tesi della mente estesa è (1) una tesi ontica, di (2) parziale e (3) contingente (4) composizione di (5) alcuni processi mentali» (Rowlands, 2010, p. 59).

[30] Cfr. Di Francesco, Piredda (2012), p. 101 ss.

[31] Amoretti (2011), p. 60.

[32] Rowlands (2010a), p. 58; (2010b), p. 281 ss.

[33] Rowlands (2010a), p. 58.

[34] Donald (2011), p. 321.

prospettive della *embodied* e della *extended mind*)[35] – ma sulla interconnessione della mente con un sistema di rimandi informativi-funzionali tra elementi del mondo che la singola mente *non produce* ma trova nella forma di intelligenza potenziale "tecnica". Qui sembra pertinente ed illuminante l'idea di Heidegger del *Werkzusammenhang* o *Zeugzusammenhang*[36], il «complesso di artefatti» o «complesso di mezzi» che fonda la struttura del rimando, della *Verweisung*, e con essa poi la *Bedeutsamkeit*, la significatività del mondo[37]. *Being there*, esserci, è essere costitutivamente immersi in questi rimandi. Il loro carattere è costitutivamente "significativo", una relazione strumentale con enti del mondo non può manifestarsi se non in un contesto di significati[38]. In questo senso, non vi è opposizione tra significato e agire tecnico, ma piuttosto una co-originarietà[39], come intuiva Cassirer, anche se il significato non si manifesta necessariamente come rappresentazione cosciente. Questo carattere originariamente "semantico" della mente tecnica rende anche poco plausibile la strada di ricercare la logica dell'emergere del significato in una estensione di modelli darwiniani al mondo culturale, come nell'idea dei "memi" di Dennett[40].

---

[35] Rowlands (2010a), p. 82 ss.

[36] Heidegger (1979[15]), p. 75; trad. it., Heidegger (1976a), p. 102. Chiodi rende *Werkzusammenhang* con «la totalità delle opere», ma la vicinanza con *Zeugzusammenhang* è immediata e credo il senso del termine sia reso nel modo migliore con «complesso di artefatti»: qui *Werk* è propriamente il prodotto della tecnica. Che la dimensione della *Zuhandenheit* possa essere interpretata come la «condizione di possibilità della tecnologia» è sostenuto da Ihde (2003), p. 289.

[37] Beth Preston, nel saggio citato, propone una lettura assai brillante della teoria heideggeriana in *Sein und Zeit*, mostrando in che modo essa da un lato risolva aporie della stessa ricerca etologica, dall'altro finisca per delineare l'idea che «solo parte di un sistema cognitivo risiede nell'organismo individuale» e che l'uso di strumenti è «una impresa cooperativa dell'organismo e dell'ambiente, non qualcosa che un utilizzatore attivo fa ad un ambiente passivo» (Preston, 1988, p. 544). Preston non evidenzia tuttavia il nesso con la *Bedeutsamkeit*, che andrebbe credo ulteriormente perseguito. Da notare che il saggio di Preston, pubblicato nel 1998 – ma cfr. più ampiamente Preston (2013) – è citato nel libro del 1997 di Andy Clark come «manoscritto 1995» e anticipa in modo chiaro l'idea di mente estesa, ponendo però più chiaramente al centro l'idea di una continuità tra strumento, corpo e ambiente. Questa impostazione mette fuori gioco i tentativi di inserire criteri di definizione della mente estesa (come la «portabilità» del singolo strumento) che derivano da una concezione ristretta e insufficiente dell'agire strumentale.

[38] La capacità di individuare uno strumento come tale e più radicalmente la capacità di produrlo presuppongono che un elemento del mondo venga "codificato" come essere-per. Nel primo caso, che è diffuso presso animali non umani, si ha un riconoscimento contestuale (e, in termini heideggeriani, l'ente *si presenta* come *Zuhandenes*); nel secondo, proprio del rapporto "metatecnico" umano col mondo, ciò che viene tematizzata è la strumentalità stessa, che emerge e viene considerata in quanto tale. È chiara qui l'analogia con il rapporto tra la semplice *categorizzazione* del mondo percepito e l'emergere della *concettualità* in quanto tale, che è dubbio possa manifestarsi in assenza di un linguaggio in grado di costituire significati indipendenti da un contesto percettivo.

Heidegger non tematizza questa differenza, in quanto la sua prospettiva si focalizza sull'idea che l'ente si presenti comunque e anzitutto – anche l'ente "naturale" – come *Zuhandenes*, come *Zeug* (non solo, dunque, quando vi è uso esplicito e identificabile di uno "strumento"): e in qualche misura l'aspetto "cognitivo" è per lui in secondo piano, perché la *Zuhandenheit* si manifesta non in una prospettiva teoretica, ma nell'*Umgang*, nell'avere a che fare con gli enti. Tuttavia, quest'ultimo non è un mero agire, ma una forma originaria di dischiudere significati (nella modalità antepredicativa dell'«*hermeneutisches Als*»), tutta interna alla prospettiva umana, del *Dasein*. Dunque, questa prospettiva non esclude un ruolo peculiare della produzione dello strumento rispetto al rapporto strumentale col mondo, ma muove da quest'ultimo rapporto nel suo senso radicale (che prescinde dal rapporto con i soli strumenti), leggendolo come forma originaria del significare (il che non significa prioritaria in senso cronologico). «L'ente è scoperto a partire dal per-cui (*Wozu*) della sua utilizzabilità (*Dienlichkeit*): è già posto in una interpretazione (*Deutung*), è significato(*be-deutet*)»; Heidegger (1976b), p. 144. La relazione funzionale è all'origine di quella significativa.

[39] Questo è un punto rilevante sul quale non seguo Maurizio Ferraris, che pure parla di «quello strumento tecnico particolarmente complicato che è la mente umana» (Ferraris, 2021, p. 204) e dà un peso enorme alla dimensione tecnica per la stessa definizione di umanità («a ben vedere l'umanità è diventata umana proprio attraverso la tecnologia, che è una intelligenza artificiale», ivi p. 19). Ferraris evidenzia una differenza tra «competenza» (sostanzialmente l'agire tecnico) e «comprensione» che è a mio avviso fuorviante, così come lo è più radicalmente l'idea della originarietà della traccia (nel libro citato, l'«isteresi»), su cui si fonderebbe la priorità della competenza, l'idea che l'«icnologia» preceda la «semiologia», già delineata in *Documentalità* (Ferraris, 2010). Cfr. su questo le mie osservazioni in La Rocca (2012).

[40] Dennett ne fa uso, ispirandosi a Richard Dawkins, in più luoghi. Cfr. p. es. Dennett (2015), p. 431 ss.

Rowlands stesso, d'altra parte, è attento a dare, come si accennava, una lettura "trascendentale" della prospettiva della mente estesa. Il riferimento intenzionale di una mente al mondo è dato, così Rowlands, da una «disclosing or revealing activity», una attività di manifestazione o rivelazione che avviene anche, ma non solo, nel cervello – avviene anche nel corpo e attraverso oggetti del mondo: «Non si ferma sulla soglia del mondo, *passa attraverso* le sue realizzazioni materiali fuori nel mondo stesso»[41]. Questa possibilità è condizione "logica" (trascendentale) della relazione col mondo, non ne è parte, non è un momento di questa relazione. Gli elementi del mondo esterno su cui operiamo sono un "veicolo" del nostro rapporto intelligente con esso nello stesso modo in cui le parole di un romanzo sono veicolo di una esperienza che si rivolge ai contenuti di esso e non ai segni scritti. In altri termini, come si accennava in riferimento a Heidegger, si tratta di una apertura di significati, semantica, che avviene, di nuovo con le parole di Donald, per «il fatto in sé di collegarsi con un sistema simbolico esterno e di divenirne parte»[42].

È questa apertura di significati – in senso ampio – resa possibile dall'intreccio con un sistema simbolico esterno a mio avviso il punto decisivo, più che, come in Rowlands, l'idea di accentuare il ruolo dell'azione rispetto alla rappresentazione. Piuttosto, va accentuato il ruolo della rete sistematico-funzionale esterna a noi, che ha le due caratteristiche principali: una natura semantica, legata anche alla nozione di arbitrarietà del significato (la possibilità di ritagliare in modo diverso la strutturazione di significati nel mondo); e una "strumentale", nel senso del distendersi di una rete di mediazioni tra noi e i nostri fini, "mezzi" che in qualche modo danno forma ad essi (sono anche tali mediazioni "arbitrarie", in un senso diverso: articolano il mondo secondo strade di possibilità)[43]. Come la nostra comprensione del mondo è articolata nel linguaggio, la nostra azione in esso è articolata dalla rete strumentale in cui siamo immersi fin dal principio.

3. La mente della tecnica: lo spirito dello strumento

Degli elementi che ho sottolineato vorrei evidenziare, come accennavo, delle conseguenze che in qualche modo riformulano alcuni modi più classici di vedere la congiunzione tra tecnica e mente. Se riprendiamo Cassirer, che ha ben intravisto la coppartenenza di linguaggio e strumento, vediamo che nella sua prospettiva l'idea di fondo è quella secondo cui «essi sono di origine spirituale e derivano da una fonte alla quale fino al giorno d'oggi nessun animale si è abbeverato», derivano cioè – come abbiamo già letto – da «un *unico* principio spirituale»[44]. Il dominio che si è affermato del linguaggio – per cui questo ha preteso di essere «l'unico strumento dello spirito» – ha fatto dimenticare, così Cassirer, «tramite lo strumento dello spirito lo spirito dello strumento»[45]. Tecnica e linguaggio sono prodotto di un principio spirituale che – possiamo chiosare – governa la mente umana, e che le consente poi di «intervenire in un ordine a lei originariamente estraneo» che «conosce e riconosce»[46]. Viene ribadita così la classica linea mente-tecnica-mondo di cui abbiamo detto. L'idea che la mente umana sia costitutivamente in relazione con una intelligenza potenziale depositata in un sistema strumentale (non semplicemente in strumenti, abbiamo precisato) mostra tuttavia la mente come frutto e non solo (come in Cassirer e classicamente) fonte della tecnica, in un intreccio difficilmente penetrabile, in cui il mondo non è mai un ordine originariamente estraneo.

---

[41] Rowlands (2010b), p. 287.

[42] Donald (2011), p. 322.

[43] Credo si possa indicare un'arbitrarietà dello *strumento* che lo differenzia dal semplice *mezzo* – questo è un elemento funzionale astratto, caratterizzato dalla realizzabilità multipla, mentre lo *strumento* può esser visto come caratterizzato dalla sua singolarità, ossia dal fatto di realizzare la funzione *in un modo determinato*, ritagliando un campo di possibilità e per così dire "depositandole" o "congelandole" in un ambiente condiviso.

[44] Cassirer (1995[2]), pp. 50-51.

[45] Ivi, p. 50.

[46] Ivi, p. 59. Cassirer sembra individuare questo principio poi nella «potenza del volere» che si sostituisce alla «potenza del mero desiderio», attraverso la capacità di «spostare lo scopo nella lontananza, e lascialo in questa lontananza, "lasciarlo stare" in essa» (*ibidem*).

Da queste osservazioni, nella misura in cui sono o sembrano plausibili, si possono trarre se non alcune conseguenze, almeno alcune riflessioni.

Com'è noto, alcune letture dalla teoria della *extended mind* ne sottolineano l'impatto "antropologico" sulla nostra nozione della natura umana, che prende spesso la forma, a partire dalla assunzione di fondo di un intreccio tra mente e tecnica, di un'analisi delle prospettive che la radicalizzazione della stessa tecnica fa intravedere circa i destini della mente umana: le riflessione sull'idea di *natural born-cyborg*, con cui ha civettato lo stesso Clark, che dall'idea di un uomo che sarebbe naturalmente e da subito "artificiale" passano ad intrecci sempre più massicci tra uomo biologico e tecnico, e infine all'idea di un intervento radicale sulla stessa – così plastica – natura umana, a partire dalla mente. Non vorrei sottolineare questi aspetti[47], così come non vorrei insistere qui, per quanto sia culturalmente interessante, sulle conseguenze nel mettere in questione, partendo da una tradizione ed una impostazione "naturalista" – qualunque cosa ciò significhi – alcuni riduzionismi neuroscientifici, come l'identificazione più radicale tra mente e cervello, la diffusione di «concetti del cervello come metonimia per l'identità e il sé», insomma quella che è stata chiamata *neuroculture*[48] o anche «neuromania»[49]. Certamente, la teoria o le teorie della mente estesa mostrano la mente umana come costitutivamente non-biologica, intrecciata con una dimensione fin dal principio "pubblica", quella di un sistema di informazioni e simbolico di natura sovraindividuale, sociale e storico. Ma qui vorrei insistere in particolare sui riflessi per la nostra visione delle relazioni tra mente e tecnica.

Come si è visto, il baricentro sembra spostarsi sul lato della tecnica, per quanto la semplice inversione della visione classica racchiusa nella formula della mente come prodotto tecnico certamente non renda conto della complessità degli intrecci in gioco. Tuttavia, già il semplice e indeterminato spostamento di baricentro indica che quello che siamo è essenzialmente determinato dal sistema esteso di artefatti, che da dimensione esterna può o deve esser visto in misura maggiore come ciò che determina, attraverso la sua "forma", la forma di ciò che siamo. Anche questo può essere reso più chiaro sullo sfondo della visione "classica" di Cassirer che abbiamo iniziato a richiamare. Cassirer insiste sul fatto che la tecnica non è solo l'apprestare strumenti per uno scopo, dunque un aumentare le capacità naturali di intervento sul mondo – insomma mero "mezzo": produce, piuttosto, quella che egli chiama «eine neue Wert- und Sinnbestimmung»[50], una nuova configurazione di valore e senso. Con l'emergere della intelligenza tecnica, scrive Cassirer, «il 'senso' proprio del fare non si lascia misurare più tramite gli effetti che produce (*was es bewirkt*) e ciò che alla fine raggiunge, ma è la pura *forma* del fare, è il modo e la direzione delle forze formatrici in quanto tali a determinare questo senso»[51]. Cassirer intende riferirsi qui ad una «forma tecnica» della mente (opposta a quella mitica) che coincide con l'aprirsi, da un lato, del mondo dell'obiettività e delle relazioni causali, dall'altro con il delinearsi della «volontà», intesa come quell'agire che è in grado di spostare lontano l'obiettivo dell'azione, di trasformare l'«intenzione» (*Ab-Sicht*) in «pre-visione» (*Voraus-Sicht*)[52]. Entrambe le cose avverrebbero nel contesto di un accrescimento, di un potenziamento dell'autocoscienza, nel cui ambito l'uomo «diventa più e più consapevole di sé come libero dominatore nel regno degli strumenti»[53]. Diversamente e in parte inversamente rispetto alla prospettiva di Cassirer, la forma del fare esibita dalla teoria della mente estesa

[47] Non mancano in questo contesto elementi di interesse, anche se in alcune forme è la semplice *modificabilità tecnica* della mente e non la sua natura "estesa" ad essere focalizzata, in un senso che è assolutamente contiguo alla "neurocultura". Penso alle prospettive transumaniste o a posizioni come quelle di Metzinger, pur non legate alla *extended mind*. Qui la mente o il corpo umano, cervello compreso, diventano un oggetto della tecnica, non qualcosa la cui natura è essenzialmente intrecciata con l'orizzonte della tecnica. Cfr. O' Connell (2018); Metzinger (2010).

[48] Frazzetto, Anker (2009), p. 819. Gli autori rinviano anche al sito www.neuroculture.org.

[49] Legrenzi, Umiltà (2009).

[50] Cassirer (1995[2]), p. 67.

[51] Ivi, p. 66.

[52] Ivi, p. 62.

[53] Ivi, p. 67.

sottolinea piuttosto come la mente individuale sia tributaria di un sistema con cui si interfaccia costitutivamente, ma che come tale non domina, non forma, venendone piuttosto formato. Questo significa anche, a differenza di quanto sottolinea Cassirer, che se per un verso il pensiero tecnico spinge in lontananza il fine (consentendo di guardare a qualcosa di assente)[54], per un altro gli strumenti con cui il pensiero si svolge, e in genere il modo in cui il perseguimento di fini si organizza (i mezzi/strumenti), assumono una diversa e particolare centralità nel definirne il senso. In qualche misura, i mezzi siamo noi: le forme tecniche in cui realizziamo i nostri obbiettivi non sono realmente interscambiabili. Il classico principio funzionalista della realizzabilità multipla, della cosiddetta neutralità del mezzo, apparentemente costitutivo delle dimensioni tecniche, occulta questo aspetto. *Il senso sta nel mezzo*.

Vi è un'altra direzione (che riguarda ora i fini e non i mezzi) della riflessione sulla tecnica in cui questo spostamento di baricentro tra mente e strumenti può riverberarsi. Se una mente è un sistema integrato che si innesta in una dimensione di informazione, di intelligenza potenziale, depositato in un sistema "strumentale", questo perde in qualche misura la sua opacità e passività e può in qualche misura autonomizzarsi, anche in relazione ad aspetti normalmente concepiti come affidati in esclusiva alle menti individuali – quale la stessa posizione di fini. Un artefatto tecnico, quando diventa "macchina", può *agire* in qualche misura autonomamente – non c'è bisogno di sottolinearlo nella nostra epoca di macchine intelligenti, ma questo vale fin da subito, almeno in potenza, per una più semplice macchina: si pensi ad un mulino. Cassirer parla addirittura di una condizione di «*Mündigkeit*» che la macchina potrebbe acquisire, di una sua uscita dallo stato di minorità, in relazione al fatto che essa realizza fini in modo diverso dalla natura, ma anche del fatto che già lo strumento «ubbidisce alla sua propria legge»[55]. Lo sviluppo di sistemi tecnici estremamente complessi, tuttavia, pone problemi del tutto nuovi, non soltanto in relazione alla diffusione e alla pervasività della tecnica, ma al costituirsi di essa non soltanto come «ambiente» e «sistema», ma come sistema che ha – come ha scritto Ellul – una «propensione all'autoregolazione» che si manifesta in modo assai indipendente dall'uomo, dispiegando «un insieme che non è strettamente umano»[56]. Non lo è, naturalmente, non perché prescinda dall'uomo, ma perché la mente umana ne diventa in qualche modo una funzione. Già nel 1967, nel suo *Il mito della macchina*, Lewis Mumford parlava di «megamacchine» sociali[57], quali quelle che hanno portato all'impiego di forze umane per la costruzione delle piramidi, strutture invisibili concepibili addirittura come archetipi della macchina non umana «visibile»[58], e rese possibili dalla scrittura[59]. Le megamacchine erano allora però, almeno in apparenza, governate da un principio organizzativo dato dal potere del sovrano, mentre oggi (come ha osservato Luciano Gallino)[60] sono megamacchine sociali sistemi complessi e non materialmente visibili quali la finanza, che perseguono in qualche modo fini che appaiono propri del sistema stesso e non della mente umana che li dirige(rebbe).

---

[54] Ivi, p. 62.

[55] Cassirer (1995[2]), pp. 73, 75. Il termine *Mündigkeit*, anzi il suo opposto, *Unmündigkeit*, «minorità», è come è noto quello attraverso il quale Kant definisce l'illuminismo, inteso come «uscita dallo stato di minorità».

[56] Ellul (2017), pp. 37, 41.

[57] «Definire macchine queste entità collettive non è un ozioso gioco di parole. Se la macchina, seguendo più o meno la definizione di Franz Reuleaux, è una combinazione di parti resistenti, ognuna con funzioni particolari, che agiscono sotto il controllo dell'uomo per sfruttare l'energia e compiere il lavoro, la megamacchina era sotto ogni aspetto una macchina autentica» (Mumford, 1967; trad. it., Mumford, 2011, pp. 266-267).

[58] «Ed è anche possibile che non sarebbe stata inventata la moderna macchina non umana, alimentata da energie esterne e intesa a risparmiare fatica perché prima di meccanizzare pienamente la macchina era necessario "socializzare" le sue componenti meccaniche» (Mumford, 2011, p. 270); «la meccanizzazione degli uomini aveva preceduto di molto quella dei loro strumenti di lavoro» (ivi, p. 265). Sulle «macchine visibili» e «invisibili» cfr. ivi, p. 263 ss.

[59] «Se occorreva un'invenzione per far funzionare questo meccanismo a fini costruttivi oltre che coercitivi, essa fu probabilmente la scrittura» (Mumford, 2011, p. 268).

[60] Gallino (2011).

Si incontra così la tematica, antica, con cui già Cassirer si confrontava, della *Entfremdung* legata alla tecnica e della critica della tecnica come *Kulturkritik*: il motivo della *Entseelung*[61], di una alienazione e «perdita dell'anima» che sembra far emergere lo spirito tecnico come il principale *Widersacher der Seele*, per usare la celebre espressione di Klages. Certamente, la distanza storica e concettuale dai primi strumenti alla situazione tecnologica odierna non può che far apparire il passaggio dalle considerazioni più basilari circa la tecnica allo specifico di oggi come "brevi cenni sull'essere", del tutto inadeguati. Se Cassirer cercava questo passaggio dalle forme originarie di tecnica a quella della sua epoca, dopo ancora un secolo è forse più disagevole proporlo senza moltissime mediazioni[62], tra le quali le necessarie considerazioni di "ontologia dell'attualità" legate alle profonde trasformazioni della tecnica, come quelle proposte da Maurizio Ferraris[63]. Volevo però accennare, appunto, al fatto che le prospettive che con la mente estesa rivelano l'intreccio mente-tecnica possono offrire elementi per ripensare anche i rapporti tecnica-mente, ossia in che misura e in che modi la tecnica diventa un elemento che sembra in molti casi rovesciare il rapporto, rendendo le nostre menti in qualche misura *strumenti* della tecnica. Questo approccio sembra più interessante rispetto alle sole prospettive futuristiche sugli sviluppi della ibridazione mente-macchina (l'uomo cyborg, non più solo «cyborg naturale»), che prendono la cosa dal punto di vista – appunto tecnico – di cosa si potrà *fare* della mente e del corpo, rendendo per così dire la mente oggetto di se stessa e di intervento tecnico[64]. Nell'ottica di una considerazione della tecnica come una «forma del fare» che diviene motore, per così dire, e non prodotto, Arnold Gehlen ha sottolineato invece, in dialogo con Frederick Jonas e Hermann Schmidt, che lo sviluppo tecnologico si presenta come un processo «che non ha più un padrone», privo di un soggetto o «attore primario», secondo leggi che «operano alle spalle» e non sono «pienamente dipendenti dalle intenzioni dell'umanità»[65], ma costituiscono «una logica seguita senza coscienza» (*bewusstlos […] verfolgte Logik*)[66]. Muovendo dall'idea dell'uomo come sistema di *feedback*, ossia un sistema «che reagisce ai proprio prodotti», Gehlen sottolinea che quando il circolo di feedback dell'azione («uno dei più basilari fenomeni umani») è esternalizzato, dando luogo ad una «esternalizzazione delle nostre funzioni», il «circuito di controllo tecnologico è 'desoggettivizzato'»[67]. Naturalmente ciò non avviene senza di noi, ma avviene attraverso un peso ed una forma nuova che assume l'estensione della mente nel suo ambiente tecnologico, quella che Cassirer chiamava *Sinnbestimmung* (non solo "determinazione", ma "destinazione" di senso), comprendere fino in fondo la quale può rendere più intelligibile forse in che misura e in che modo le relazioni mezzi-fini nell'intreccio tra mente e tecnica perdano i loro profili usuali[68]. Il punto non è tanto, mi sembra, una questione di

[61] Cassirer (1995[2]), pp. 86-87.

[62] In relazione alla megamacchina sociale Mumford, tuttavia, scrive che «lo schema della megamacchina archetipa non è stato mai realmente modificato»; Mumford (2011), p. 269. In che misura i mutamenti della tecnica moderna (e ancor di più gli sviluppi recentissimi della situazione odierna) introducano modelli radicalmente nuovi è tema complesso. Arnold Gehlen vede come caratteristica decisiva della tecnica moderna l'intrecciarsi in una «superstuttura» di scienza moderna, produzione industriale capitalistica e appunto tecnica, che si presenta ai suoi occhi come la «differenza primaria tra la nostra cultura e tutte quelle precedenti» (Gehlen, 2007, pp. 10-12; Gehlen, 2003, p. 214).

[63] Da ultimo e in modo sistematico Ferraris (2021).

[64] Cfr. Metzinger e la sua idea di una «fenotecnologia» o «tecnologia neurofenomenologica» (Metzinger, 2010, p. 255), da concretizzare in una «cassetta degli attrezzi neurofenomenologica» (ivi, p. 271); nella quale assai curiosamente coniuga l'obiettivo di «massimizzare l'autonomia del singolo cittadino» (ivi, p. 273), e addirittura la ripresa in questo senso «fenotecnologico» del progetto dell'illuminismo (ivi, p. 274), con una rigida negazione del libero arbitrio.

[65] Gehlen (2003), p. 215: il riferimento è a *Aspekte des Entwicklungsproblems in Industriestaaten* (1963) di Jonas e *Die Entkwicklung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen* (1954) di Schmidt.

[66] Gehlen (2007), p. 9.

[67] Gehlen (2003), p. 216. Cfr. ivi, pp. 218-219, dove Gehlen parla di un individuo «collettivizzato dall'interno» e di «meccanizzazione della coscienza».

[68] Arendt sottolinea come nella condizione di lavoro capitalistica «la stessa distinzione tra mezzi e fini, così caratteristica delle attività di *homo faber*, è semplicemente priva di senso, e gli strumenti che *homo faber* inventa e con i quali viene in aiuto all'*animal laborans* perdono quindi il loro carattere strumentale» (Arendt,

paradossale "schiavitù", rispetto alla quale si può ricordare che «senza umani la tecnologia non avrebbe senso né scopo»[69], o il problema del futuro dominio di una Superintelligenza artificiale che rovesci definitivamente i rapporti tra creatore e creatura. È difficile pensare – alla luce di quanto accennato – che il rapporto tra funzioni e fini possa essere ricondotto, rinnovando il modello classico mente-strumento, all'interno di uno schema nel quale le macchine possono sì svolgere ogni funzione, «però mai in prima persona e sempre per delega – prossima o remota – di un'anima»[70]. È piuttosto la forma che la tecnologia, essendo costitutiva di noi e della nostra mente, può dare ai nostri scopi, fino a renderli meno nostri, che resta tema di considerazione, prima che di preoccupazione. Ci si può chiedere, rinnovando una questione antica, se e in che misura, ma soprattutto *in che modi* possiamo, per finire con una formula paradossale, diventare da «funzionari dell'umanità» (secondo la famosa espressione di Husserl), funzioni della tecnica.

Bibliografia

Amoretti, M.C. (2011), *La mente fuori del corpo*, Angeli, Milano.

Arendt, H. (2017), *Vita activa*, trad. it. a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano.

Cassirer, E. (1995[2]), *Form und Technik*, in *Symbol, Technik, Sprache*, Meiner, Hamburg, pp. 39-91.

Clark, A. (1997), *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, The MIT Press, Cambridge (MA).

Clark, A. (1999), *Dare corpo alla mente*, trad. it. a cura di S. Levi, McGraw-Hill, Milano.

Clark, A., Chalmers, D. (1998), "The Extended Mind", *Analysis*, vol. 58, n. 1, pp. 7-19.

Dennett, D. (1996) *Kinds of Minds*, Basic Books, New York.

Dennett, D. (1997), *La mente e le menti*, trad. it. a cura di I. Blum, Sansoni, Milano.

Dennett, D. (2015), *L'dea pericolosa di Darwin*, trad. it. a cura di S. Frediani, Bollati Boringhieri, Torino.

Di Francesco, M., Piredda, G. (2012), *La mente estesa*, Mondadori, Milano.

Di Martino, C. (2017), *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Cortina, Milano.

Donald, M. (2011), *L'evoluzione della mente*, trad. it. a cura di L. Montixi Comoglio, Bollati Boringhieri, Torino.

Ellul, J. (2017), *Sistema, testimonianza, immagine. Saggi sulla tecnica*, a cura di C. Coccimiglio, Mimesis, Milano-Udine.

Ferraris, M. (2010), *Documentalità*, Laterza, Roma-Bari.

Ferraris, M. (2021), *Documanità*, Laterza, Roma-Bari.

Frazzetto, G., Anker, S. (2009), "Neuroculture", *Nature Reviews Neuroscience*, n. 10, pp. 815-821.

Gallino, L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino.

Gehlen, A. (2003), *A Philosophical-Anthropological Perspective*, in Scharff, R.C., Dusek, V. (eds.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition*, Blackwell, Malden-Oxford-Melbourne-Berlin, pp. 213-220.

Gehlen, A. (2007), *Die Seele im technischen Zeitalter*, Klostermann, Frankfurt a.M.

Gregory, R. (1981), *Mind in Science. A History of Explanations in Psychology and Physics*, Weidenfeld and Nicolson, London.

Gregory, R. (1988[3]), *Mind in Science*, Penguin Books, London.

Heidegger, M. (1979[15]), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.

Heidegger, M. (1976a), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.

2017, p. 103); «gli attrezzi perdono il loro carattere strumentale, e la chiara distinzione fra l'uomo e i suoi utensili, come quella tra l'uomo e i suoi fini, si oscura» (ivi, p. 104).

[69] Ferraris (2021), p. 17.

[70] Ferraris (2021), p. 245.

Heidegger, M. (1976b), *Logik. Die Frage nach der* Wahrheit, Gesamtausgabe, Bd. 21, Kostermann, Frankfurt a.M.
Ihde, D. (2003), *Heidegger's Philosophy of Technology*, in R.C. Scharff, V. Dusek (eds.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition*, Blackwell, Malden-Oxford-Melbourne-Berlin, pp. 277-292.
La Rocca, C. (2012), "Traccia e registrazione. Sui fondamenti di *Documentalità*", *Rivista di Estetica*, anno LI, n.s. vol. 50, n. 2, 2012, pp. 319-329.
Legrenzi, P., Umiltà, C. (2009), *Neuromania*, il Mulino, Bologna.
Leroi-Gourhan, A. (1977), *Il gesto e la parola*, trad. it. a cura di F. Zannino, Einaudi, Torino.
O' Connell, M. (2018), *Essere una macchina*, trad. it. a cura di G. Pannofino, Adelphi, Milano.
Metzinger, Th. (2010), *Il tunnel dell'io*, trad. it. a cura di M. Baccarini, Cortina, Milano.
Mumford, L. (1967), *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*, Hartcourt, New York.
Mumford, L. (2011), *Il mito della macchina*, trad. it. a cura di E. Capriolo, il Saggiatore, Milano.
Preston, B. (1988), "Cognition and Tool Use", *Mind & Language*, vol. 13, n. 4, pp. 513-547.
Preston, B. (2013), *A Philosophy of Material Culture. Action, Function, and Mind*, Routledge, London-New York.
Rowlands, M. (2010a), *The New Science of the Mind. From Extended Mind to Embodied Phenomenology*, The MIT Press, Cambridge-London.
Rowlands, M. (2010b), *Consciousness, Broadly Construed*, in R. Menary (ed.), *The Extended Mind*, The MIT Press, Cambridge-London, pp. 271-295.
Tripaldi, L. (2020), *Menti parallele. Scoprire l'intelligenza dei materiali*, Effequ, Milano.

ROBERTA LANFREDINI*

LA FENOMENOLOGIA TRA ANALOGICO E DIGITALE

Abstract: *Analogue and Digital Phenomenology*

At first glance, talking about digital phenomenology sounds oxymoronic and talking about analogue phenomenology sounds pleonastic. The essay aims to overcome this initial impression. It starts from the thesis that phenomenology is a descriptive science, where description is not an explanation, and not even an explication, but an explicitation of experience. Starting from this basic assumption, two ways in which this explicitation can be realised are identified: the first, static, is grounded on the concepts of determination and characteristic note; the second, dynamic or processual, is grounded on the concepts of disposition and power. These two ways in which phenomenological explicitation can be interpreted will allow us to distinguish between a digital phenomenology (which finds its defining character in the sign) and an analogical phenomenology, the only one capable of returning to things themselves and thereby fulfilling the "principle of all principles".

Keywords: Determination, Disposition, Experience, Phenomenology, Power

1. Premessa

Se ci venisse chiesto di definire il metodo fenomenologico utilizzando le consuete, quasi abusate, categorie di digitale e analogico, non avremmo dubbi: la fenomenologia, intesa come filosofia dell'esperienza pura e immediata, come ritorno a una dimensione del dato e di ciò che si manifesta esattamente nei modi in cui si manifesta, come superamento delle istanze eccessivamente intellettualistiche e sistematiche a favore di un'aderenza originaria alla *Lebenswelt*, come attenzione alla dimensione qualitativa e come smascheramento dell'artificio sottostante alla matematizzazione dei *plena*; una fenomenologia così intesa non può che essere critica nei confronti di una ipotetica digitalizzazione dell'esperienza e favorevole a una accentuazione della sua intrinseca e essenziale qualificazione. Analogica, quindi, e non digitale.

Scopo di questo intervento sarà tuttavia quello di mostrare come una certa interpretazione del metodo fenomenologico non solo non contrasti ma al contrario sostenga la legittimazione e addirittura la necessità di una sorta di digitalizzazione. Detto in altri termini, quello che cercherò di mostrare è come, a partire da una determinata interpretazione del metodo fenomenologico, una lettura dell'esperienza in termini di proto-digitalizzazione risulti non solo del tutto compatibile con tale metodo ma addirittura ne costituisca un aspetto caratterizzante e in qualche misura definitorio.

Per mostrare questo, l'argomentazione dovrà prendere le mosse da una trattazione piuttosto generale. Al fine di render conto della relazione fra fenomenologia e dimensione digitale, lo scopo sarà non tanto quello di operare legittimi distinguo nella estremamente complessa prospettiva husserliana, quanto di scorgere, all'interno di quella stessa prospettiva, una sorta di tendenza che definirò (in un senso che effettivamente potrà suonare come ossimorico) fenomenologia digitale per distinguerla da un'altra tendenza che definirò invece (in un senso che questa volta suonerà come pleonastico) fenomenologia analogica. Per fare questo prenderò le mosse dalla domanda che sta a monte della distinzione fra fenomenologia digitale e fenomenologia analogica e cioè che cosa intendiamo esattamente quando parliamo di metodo fenomenologico.

* Università degli Studi di Firenze.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 59-70
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10377

2. La fenomenologia come metodo descrittivo

Com'è noto, scopo della fenomenologia non è di fornire una spiegazione bensì di fornire una descrizione dell'esperienza. La fenomenologia è una scienza descrittiva, come ben si evince dal noto "principio di tutti i principi" enunciato da Husserl nel §24 del primo volume di *Ideen*, da cui risulta che

> ogni visione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originariamente nell'"intuizione" [*Intuition*] (per così dire in carne ed ossa) [*leibhaft*] è da assumere come essa si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà[1].

È d'altra parte innegabile che guardare il mondo senza pregiudizi e con occhi per così dire spalancati non è affatto condizione sufficiente (per quanto forse necessaria) per fornire una descrizione univoca e neutrale dell'esperienza stessa. E questo per il semplice motivo che tale descrizione univoca e neutrale, come Popper, Kuhn, Lakatos, Toulmin e Hanson ci hanno insegnato, semplicemente non esiste.

I motivi sostanziali che giustificano questa tesi sono due. Il primo è che qualsiasi protocollo osservativo (questa è la lezione che abbiamo imparato dalla crisi della epistemologia neopositivistica dell'Empirismo logico) esprime una descrizione che necessita inevitabilmente di schemi, ipotesi preliminari, apparati categoriali per poter essere decifrata. Fornire una descrizione di ciò che si manifesta esattamente nei modi in cui si manifesta rischia da questo punto di vista di esporsi alla nota obiezione di ingenuità epistemologica: non esiste infatti un dato neutrale e oggettivo. Tutti i dati sono condizionati e in qualche misura (maggiore o minore, a seconda della radicalità della tesi che adottiamo) ipotetici e *theory laden*[2].

Il secondo motivo è che una descrizione dell'esperienza non è mai riconducibile a un semplice inventario del mondo. È questa la tesi che Putnam definisce di relatività concettuale[3], in larga misura connessa alla prima, cioè alla tesi del carattere teorico dell'osservazione. Alla domanda, che pare essere del tutto naturale e univoca, di quanti oggetti vi sono in questa stanza, la risposta diventa plurivoca a seconda che si prendano in considerazione oggetti materiali (la lampada, la sedia, il libro, il tavolo), o si estenda la descrizione anche agli oggetti animati (come la mia persona); oppure alle loro parti (ad esempio le pagine di questo libro o il mio naso); o ancora la somma fisica delle parti (le particelle elementari di cui quelle parti sono fatte); oppure addirittura la somma mereologica delle parti (questo libro è composto non solo dalle sue pagine ma anche dalle parti non indipendenti di esse, come il bianco della carta), o anche la somma di somme mereologiche (come il libro e il mio naso, intesi come il risultato della somma mereologica delle parti, indipendenti e dipendenti, che li compongono). Se fra gli oggetti che sono in questa stanza comprendiamo anche gli oggetti logici, cioè qualunque costante che possa essere assunta come valore di un variabile, allora il nostro inventario del mondo si estende indefinitamente.

Putnam ritiene che se la risposta alla domanda "quanti oggetti vi sono in questa stanza?" fosse materia di descrizione fenomenologica intesa come un tentativo di fare un inventario

[1] Husserl (2002), pp. 52-53.

[2] Quella del carattere teorico dell'osservazione è, insieme alla tesi della incommensurabilità fra le teorie scientifiche, una delle tesi portanti della cosiddetta nuova filosofia della scienza, la quale prende le mosse dalla critica agli enunciati osservativi o asserzioni protocollari che nell'Empirismo logico si facevano garanti del controllo empirico attraverso il principio di verificazione. L'idea che i contenuti percettivi dipendano (in tutto o in parte) dalle strutture concettuali e teoriche di riferimento sembra confliggere con la possibilità, sancita dalla fenomenologia, di una descrizione pura dell'esperienza così come essa si manifesta. Si veda a questo proposito Parrini (2002).

[3] Putnam (1993), p. 144.

del mondo, tale descrizione si rivelerebbe non solo ingenua ma anche inconcludente: non esiste infatti un modo univoco di inventariare o rubricare l'esperienza.

A fronte della tesi del carattere teorico dell'osservazione e della tesi della relatività concettuale e ontologica, qual è la difesa che Husserl apporterebbe alla tesi della neutralità e oggettività della descrizione fenomenologica dell'esperienza?

Due sono le risposte in grado di dare ancora legittimità alla tesi del carattere puramente descrittivo, espressa dal "principio di tutti i principi", della fenomenologia.

La prima è che il metodo fenomenologico non si pone sullo stesso piano dell'esperienza come giustificazione. In questo senso è molto difficile attribuire a Husserl l'adesione a una sorta di mito del dato[4], l'individuazione cioè di un piano di datità o di osservatività neutrale e autonomo, la cui natura non linguistica, non concettuale e non inferenziale fungerebbe da fondamento per un superiore livello teorico e concettuale.

Il dato, all'interno di una prospettiva come quella fenomenologica, gode di una effettività e non emendabilità in grado di superare il carattere privativo della nozione di parvenza (*Schein*) a favore del carattere positivo della nozione di fenomeno o manifestazione (*Erscheinung*). Ma ciò non significa sostenere il carattere personale, soggettivo, solipsistico dell'osservazione racchiusa nel motto «a nessuno consta il constatare altrui»[5]. Al contrario, l'osservazione ha una sua solidità e struttura ed è su questa che si fonda l'intesa, quindi il linguaggio, non viceversa. Come afferma Paolo Bozzi:

> Il mondo percettivo, con le sue peculiarità constatabili, con il suo campionario di componimenti discernibili e in più modi indicabili è di dominio comune, è radicalmente intersoggettivo, costituisce un punto saldo esterno agli osservatori; mentre gli universi linguistici in cui gli osservatori si muovono possono all'inizio essere molto "privati", idiosincratici[6].

Quindi il dato stesso, in quanto riconducibile a un'attività di discriminazione piuttosto che di identificazione concettuale, è indipendente da un qualsivoglia sistema specificamente teorico o categoriale. Tale neutralità rispetto al sistema di credenze (quella neutralità che è appunto negata dalle tesi del carattere teorico dell'osservazione) è garantita dall'esperienza stessa, per come essa si presenta. Ne è una riprova il fatto che le modifiche ambientali solitamente non condizionano l'invarianza delle proprietà fenomeniche andandosi a collocare nel campo visivo, cioè nello sfondo, e non nell'oggetto percepito.
In conclusione, il riconoscimento di qualcosa come dato (nella sua differenziazione rispetto, ad esempio, a uno sfondo) non è, per Husserl come per i teorici della Gestalt, *theory laden*. La percezione gode di leggi proprie (come la legge del contrasto, o quella di stabilità e differenziazione sufficiente) che sono impermeabili alla sfera propriamente concettuale e linguistica. Ciò però non significa individuare nel dato osservativo un fondamento insindacabile e assolutamente certo. La fenomenologia si colloca quindi in un orizzonte di problemi diverso rispetto a quello della critica epistemologica al mito del dato.

Questo ci porta alla seconda difesa al principio di tutti i principi. La descrizione fenomenologica in alcun senso è un inventario del mondo, sotto qualsiasi filtro tale inventario venga concepito. L'intento della fenomenologia è esplicativo, ma non nel senso né della spiegazione né di una descrizione inventariale dell'esperienza, bensì nel senso della esplicitazione della struttura interna del dato, struttura che Husserl ritiene essere definitoria del concetto stesso di oggettualità.

La fenomenologia, in sintesi, non è né una strategia di controllo di un sistema di credenze né una strategia inventariale dell'esperienza, bensì una strategia di esplicitazione dell'esperienza. L'esplicitazione fenomenologica deve essere accuratamente distinta sia dalla deduzione logica sia dalla distinzione tra *explicans* e *explicandum* che pertiene alla

[4] Sellars (2004). Si veda anche Soffer (2003).
[5] Bozzi (2007), p. 43.
[6] Ivi, p. 58.

spiegazione. Ma essa risulta significativamente differente anche rispetto al tipo di esplicazione che Carnap propone nell'*Aufbau*[7].

Il metodo della esplicazione di Carnap è infatti in un certo senso speculare a quello fenomenologico: se per la fenomenologia esplicitare il dato significa individuarne la struttura per così dire dall'interno, per Carnap tale esplicitazione consiste nel tracciare una sorta di arco (l'immagine è di Herbart)[8] che si realizza nella estrapolazione, a partire da concetti familiari ma vaghi (*explicandum*) di principi esatti (*explicatum*), per tornare poi, in seguito a tale chiarificazione e ricostruzione razionale, al piano delle datità originarie che divengono così trasparenti al pensiero stesso. Per Herbart, la cui posizione viene qui ripresa, non è lecito passare in modo diretto dal dato a ciò che, oltrepassandolo, rende pensabile e comprensibile il dato stesso. Il passaggio che qui vien compiuto è un passaggio mediato che ha inizio con l'estrapolazione, a partire dal dato, di concetti e principi teorici e si conclude con una trasformazione di tali principi al fine di rendere possibile un ritorno al piano dell'esperienza "illuminato" dalla teoria[9]. Al contrario della deduzione logica, che è un passaggio dall'identico all'identico, nel metodo dell'esplicazione carnapiana (e herbartiana) interviene qualcosa di nuovo, che consiste in una integrazione, in un tutto unico e compatto, di costituzione dei concetti e costituzione degli oggetti.

In consonanza con la svolta analitica della filosofia, l'esplicazione filosofica carnapiana si focalizza quindi sulla dimensione concettuale-linguistica del sistema complessivo cui si perviene, cioè sulle sue componenti logico-sintattiche e semantiche. L'idea è che le questioni filosofiche non siano questioni genuinamente teoriche e risolvibili in termini di verità e falsità, bensì questioni di natura pragmatica circa la scelta dei migliori sistemi linguistico-concettuali (*linguistic frameworks*) di riferimento. Da qui l'insistenza dell'ultimo Carnap sull'attività filosofica intesa come *conceptual engineering*.

Il metodo di esplicitazione dell'esperienza di Husserl non è quindi un metodo di esplicazione razionale nel senso sostenuto da Carnap. Per Carnap, infatti, per esplicazione (e non spiegazione) di un concetto familiare ma vago (l'*explicandum*) deve intendersi la sua sostituzione con un concetto esatto (l'*explicatum*)[10]. Si tratta di un processo di astrazione che, partendo da ciò che è intuitivo, giunge a una sorta di precisazione concettuale per mezzo della quale la nostra comprensione ordinaria di un significato viene definita e, in caso, trasformata[11], al fine di giungere a una riformulazione più chiara e precisa (per quanto non esatta) del dato di partenza, impreciso e confuso[12].

A differenza di Carnap, per il quale il metodo esplicativo si identifica con la ricostruzione sistematica o razionale in grado fornirci la *best systematization* teorico concettuale del nostro complesso di nozioni originarie, per Husserl il metodo di esplicitazione non rimanda a una *ricostruzione* o sistematizzazione razionale che, fra tutte quelle logicamente possibili, può essere considerata la migliore disponibile; bensì, al contrario, a una chiarificazione *dall'interno* della struttura del dato d'esperienza. In questo senso, il metodo della esplicitazione fenomenologia può essere considerato non una *conceptual engineering* né tantomeno un *linguistic planning*[13], quanto una *experiential clarification* in grado di identificare e portare alla luce la struttura interna di ciò che concretamente esperiamo.

---

[7] Carnap (1966).

[8] Herbart (2003).

[9] Per un'analisi del metodo della esplicazione intesa come ricostruzione razionale e di come il *Konstitutionssystem* di Carnap rappresenti una posizione neutrale rispetto alle due differenti opzioni metafisiche di idealismo e realismo si veda Parrini (2022).

[10] Carnap (1950), pp. 3-5.

[11] Parrini (2022), p. 73.

[12] Da questo punto di vista non è lecito, nel fornire una risposta a un problema esplicativo, decidere in modo esatto se tale risposta sia giusta o sbagliata. Per Carnap, infatti, il metodo di esplicitazione razionale non prevede una risposta netta. Ciò che può essere chiesto è se la risposta risulta soddisfacente o meno, nel senso di una maggiore o minore adeguatezza e opportunità rispetto agli scopi che ci si propone. In questo senso è lecito parlare della esplicazione migliore (*best explication*) esattamente come nelle scienze empiriche è lecito parlare di una migliore spiegazione (*best explanation*) dei fenomeni empirici.

[13] Carnap (1947) e Carus (2007).

Il punto è che i metodi di "estrazione" fenomenologica, quelli cioè in grado di portare alla luce archeologicamente la struttura interna del dato, non sono unici. E sarà esattamente questa non unicità a marcare la distinzione tra fenomenologia digitale e fenomenologia analogica.

3. Fenomenologia digitale

La fenomenologia non è un metodo di giustificazione, né un inventario del mondo né un metodo di esplicitazione razionale dell'esperienza, bensì un metodo di esplicitazione dell'esperienza dal suo interno, senza che sia necessario un ricorso alla dimensione concettuale. Ciò che cercherò di mostrare, a partire da questo assunto generale, sono due cose. La prima è che le tecniche fenomenologiche di esplicitazione dell'esperienza non sono a loro volta univoche. Farò a questo proposito riferimento a due particolari strategie di esplicitazione: una che trae origine dalla fenomenologia statica di Husserl (e che trova una parziale conferma nella prospettiva della Stein); l'altra che, riprendendo alcuni schemi della fenomenologia genetica di Husserl, si sviluppa poi nella prospettiva di Merleau-Ponty; la quale a sua volta attinge, individuandola almeno in parte come propria matrice originaria, dalla filosofia di Bergson; matrice che rappresenta, dal nostro punto di vista, un approccio alternativo alla esplicitazione per così dire statica.

La seconda cosa che tenterò di mostrare è come il primo metodo di esplicitazione dell'esperienza, in quanto fondato in misura essenziale su segni, costituisca la base di una certa descrizione digitale dell'esperienza, mentre il secondo metodo costituisca o tenti di costituire la base di una descrizione autenticamente analogica dell'esperienza.

Il primo metodo di esplicitazione fa ricorso alla nozione, ritenuta primaria, di dato o di datità. Qualcosa si manifesta e la fenomenologia ha il compito di descriverne la struttura. Ora, tale struttura rimanda a tre nozioni fondamentali.

La prima nozione è quella fenomenologica di essenza (*Wesen*), intesa come campo di variazione eidetica e quindi di invarianza nella variazione. La fenomenologia è scienza di essenze. Questo principio esprime l'idea che l'esperienza manifesti, oltre a una intrinseca variazione e oscillazione, una sostanziale unità e, appunto, invarianza, senza le quali l'esperienza stessa perderebbe la sua decifrabilità permanendo in un caos sensoriale. La singolarità del rosso cremisi può variare in un rosso carminio o in un rosso vermiglio salvaguardando la specie rosso o, ancora, trasformarsi (ad esempio se sottoposta a particolari condizioni di illuminazione) in blu o in verde rimanendo comunque dentro il confine del genere colore. Quello che non può accadere è che un colore si trasformi in un suono di violino poiché in tal caso verrebbe violata la struttura ontica relativa alla regione colore o, se vogliamo, la sua potenzialità di variazione entro confini eidetici. Ciò risulta evidente da quanto detto dalla Stein:

> Riconosciamo che i vissuti si distinguono secondo generi molto diversi: sensazione di colore, sensazione di suono, "condizione" sensibile e così via. All'interno di un genere c'è il passaggio da un dato ad un altro (indipendentemente dalle variazioni all'interno di uno stesso dato, come ad esempio l'aumento e la diminuzione di intensità) e precisamente ci sono passaggi continui e non continui: infatti un suono può passare costantemente in un altro in un continuo processo di mutamenti, nel quale assume qua1ità sempre cangianti oppure può cambiare di colpo; così il rosso può passare continuamente nel blu, o un senso di benessere in uno di malessere. Ma è impossibile un passaggio da un genere ad un altro: un suono non può trasformarsi mai in un colore, un colore in dolore o in piacere; in questo caso non vi sono affatto qualità che possono operare una mediazione[14].

Pertiene alla struttura interna del dato quello di manifestarsi sempre e in misura essenziale secondo invarianze che unificano le naturali variazioni e oscillazioni che l'esperienza costantemente presenta. Il risultato è l'emergere in tale prospettiva del concetto (in realtà

[14] Stein (1996), pp. 47-48.

cruciale per l'intera tradizione dell'epoca a partire da Brentano e Twardowski)[15] di nota caratteristica. Tale concetto sottintende infatti la nozione di invarianza, sfociando nelle nozioni di determinazione, distinzione, divisione (anche se non separazione), frammentazione (per quanto puramente concettuale e non fisico-materiale), dell'esperienza. Vedremo fra poco come la centralità, in fenomenologia, della nozione di determinazione intesa come estensione sensibilmente qualificata sia dirimente. Il senso della *distinctio phenomenologica*, su cui la centralità della nota caratteristica riposa, è quello di isolare, con il bisturi dell'analisi fenomenologica, momenti che, anche se non separabili dal punto di vista fisico e materiale, risultano tuttavia distinguibili dal punto di vista dell'indagine teorica.

La seconda nozione corrisponde all'a priori materiale, cioè ai rapporti di fondazione che vigono fra parti non indipendenti di un intero. Che il colore si diffonda in una estensione è una legge che pertiene alla struttura del dato per come esso si presenta, indipendentemente da ogni inferenza o acquisizione concettuale. Il rapporto di fondazione non prevede inoltre l'esistenza di un principio che sia per così dire "estraibile" rispetto al diretto rapporto di fondazione fra le parti, generando in misura autonoma interi percettivamente indipendenti. Se il concetto di essenza sfocia nella nozione di nota caratteristica, il concetto di "a priori materiale" sfocia nella nozione di parte indipendente, risultato del rapporto necessario (anche se materiale o contenutistico) fra momenti o parti non indipendenti. Si legge a tale proposito, nella *Terza ricerca logica*:

> Quando si parla di unitarietà della fondazione si vuol dire che ogni contenuto si trova, direttamente o indirettamente, in un rapporto di fondazione con ogni altro contenuto. Ciò può accadere in modo tale che tutti questi contenuti siano fondati gli uni negli altri, immediatamente o mediatamente, senza ricorsi esterni; o inversamente, essi fondano tutti insieme un nuovo contenuto, sempre senza ricorsi esterni [...]. Ciò che unifica veramente ogni cosa, dovremmo dire propriamente, sono i rapporti di fondazione. Di conseguenza anche l'unità degli oggetti indipendenti si realizza solo mediante la fondazione[16].

Detto altrimenti, nella costituzione del dato non è realmente o effettivamente (*reel*) contenuta l'esistenza di un contenuto autonomo o estraibile.

Un qualche contenuto o momento di unità indipendente è presente solo nella connessione di parti indipendenti dell'oggetto, come nel caso dei suoni nella unità di una melodia; in tutti quei casi cioè in cui si verifica la possibilità di estrapolare o astrarre una forma sensibile (una melodia, per esempio) dotata di autonomia esperienziale. Le relazioni di connessione fra «pezzi» di un intero sono relazioni fattuali (fermo restando che una parte indipendente è comunque il risultato di rapporti di fondazione fra momenti); le relazioni di fondazione fra momenti sono, al contrario, essenziali e necessarie.

La nozione di "a priori materiale" sottintende una priorità dell'estensione rispetto alla dimensione qualitativa che la riveste. Se è vero, infatti che «la cosa non conosce altre determinatezze estensive se non la pura corporeità (qualità primaria) e le qualità sensibili che le modificano, le qualità secondarie «che la qualificano»[17] è al tempo stesso vero che

> La cosa è ciò che è attraverso le sue proprietà reali che, prese ciascuna di per sé, non sono tutte necessarie nello stesso senso; ciascuna di esse è un raggio del suo essere. Ma l'estensione corporea non è nello stesso senso raggio dell'essere reale, non è in ugual modo una proprietà reale ("non è propriamente una proprietà reale") bensì una forma essenziale di qualsiasi proprietà reale[18].

[15] Brentano (1971) e Twardowski (1988).
[16] Husserl (1968), p. 66.
[17] Husserl (2002b), p. 35.
[18] Ivi, p. 36.

Tra l'altro è proprio la priorità della determinazione estensiva a garantire quella frammentazione dell'esperienza in atomi fenomenologici già messa in evidenza. È il bordo estensivo che permette di perimetrare l'oggetto, rendendo con ciò possibile la manifestazione di ciò che si dà. Ed è sempre il bordo che, segnando confini estensivi, permette di "ritagliare", per mezzo di quella che Bergson definirebbe l'attività d'individuazione (*decoupage*) o di "ritaglio" (*decoupure*) tipica dell'atteggiamento conoscitivo[19], l'oggetto rispetto a uno sfondo, garantendo la sua determinazione e, al tempo stesso, la sua possibilità di scomposizione in parti. È inoltre da tale possibilità di frammentazione che scaturisce la determinazione della cosa. L'essenza stessa dell'estensione comporta infatti che la cosa si scomponga in parti, ciascuna delle quali ha a sua volta un carattere pienamente cosale. Viceversa, qualsiasi suddivisione della cosa in unità cosali frammenta anche l'estensione cosale. Bordo, priorità dell'estensione e determinazione costituiscono quindi un grappolo di nozioni che si sostengono vicendevolmente.

In conclusione, la determinazione, fenomenologicamente concepita come invariante nella variazione, è ciò che permette la fissazione di note caratteristiche distinte. D'altro canto, concepire la determinazione come invariante comporta attribuire all'estensione un primato ontologico, a scapito del "riempimento" qualitativo.

La terza nozione corrisponde al concetto di sintesi, cioè di identità dell'oggetto al variare delle sue manifestazioni o dei suoi adombramenti (*Abschattungen*). Questa nozione permette di risolvere quello che nella epistemologia post-positivista viene denominato il paradosso della categorizzazione secondo il quale, se con esperienza immediata intendiamo un contenuto sensibile destrutturato e informe, diviene difficile capire come quell'esperienza stessa possa incanalare le nostre capacità concettuali e interpretative fungendo per così dire da attrito per le nostre ipotesi teoriche. D'altro canto, se attribuiamo al contenuto sensibile una qualche struttura concettuale e teorica, allora diventa difficile capire quale ruolo effettivo possa giocare un contenuto grezzo e amorfo, non incanalato, non intaccabile, non vulnerabile [20] . Il problema è, ancora una volta, quello dell'individuazione e chiarificazione del contatto fra conoscenza e realtà, cioè della messa a fuoco della distinzione fra concetto e intuizione, schema e contenuto, ipotesi e dato, teoria e osservazione, attività e recettività o passività, e così via.

McDowell parla appropriatamente, a questo proposito, di un blocco di forze: da un lato la forza di attrazione dell'empirismo minimale e della nozione di responsabilità a cui esso è associato; dall'altro la forza opposta, cioè l'impossibilità da parte dell'esperienza di entrare a far parte di quello spazio logico delle ragioni che caratterizza la conoscenza. L'esperienza, per dirla con lo slogan di McDowell, è in grado di fornire solo discolpe, non giustificazioni[21]. Il dato fenomenologico sembra superare l'impasse a cui anche Mc Dowell si riferisce, stando al quale o esso è pura presenza e immediatezza – e allora risulterà estraneo alla rete concettuale –, oppure è in qualche misura teorico, e allora si raccorderà con quella rete così come si raccordano tutte le altre asserzioni, cioè con una forte dose di convenzionalità e, quindi, di arbitrarietà. In relazione al dato fenomenologico, infatti, più che di livelli (ad esempio teorico e osservativo) è lecito parlare di dimensioni alternative. L'idea della dimensione rende conto del processo fenomenologico del riempimento come un incessante travaso o come continuo trapassare. Quindi, «dove non vi è nessun orizzonte, nessuna intenzione vuota, là non vi è neanche alcun riempimento», il che rende il percepire un «miscuglio inscindibile di noto ed ignoto»: «Ciò che è di volta in volta dato rimanda a qualcosa di non dato, in quanto non dato che appartiene tuttavia a quel medesimo oggetto»[22].

[19] Bergson (2000), p. 172.
[20] Scheffler (1982).
[21] McDowell (1999), p. 8, n. 7.
[22] Husserl (1993), pp. 109 e 35.

Il dato si articola quindi in una dimensione visibile e in una invisibile, la quale risulta tuttavia a sua volta parte integrante del dato. La percezione esterna è una continua pretesa di fare qualcosa che per sua stessa essenza non è in grado di fare; essa risulta tendenziosa (*tendenzios*)[23], poiché contiene al suo interno una valenza implicita che necessita a sua volta di essere verificata. La costituzione dell'oggetto è così per Husserl un processo inesauribile di modi del darsi dell'oggetto, un alternarsi costante fra pieno e vuoto il cui fine non è l'indeterminatezza bensì al contrario la determinazione dell'oggetto, il suo essere esperito come *così e così*; cioè, nella sostanza, come una costellazione di note caratteristiche.

Le tre nozioni portanti della descrizione fenomenologica intesa come esplicitazione statica della struttura essenziale del dato o della manifestazione convergono, com'è facile intuire, in una tesi portante che definiremo principio di determinazione[24]. L'esperienza è, per Husserl, esperienza essenzialmente determinata e qualsiasi indeterminazione (come quando avverto un fruscio nel cespuglio) dipende ontologicamente da qualcosa di determinato (forse è un cane o forse è il vento). L'esperienza, per potersi definire tale e non un caos rapsodico e disorganizzato di sensazioni, è invarianza nella variazione. Se così inteso il metodo fenomenologico è quello di mettere a fuoco, per poi sottoporli alla descrizione, atomi esperienziali (il rosso di quel quaderno, il carattere *ombrelliforme* o *dentellato* di quella forma, l'acutezza di quel suono, e così via) concepite come porzioni estensive di esperienza qualificate in cui una delle parti dipendenti (quella estensiva) gioca un ruolo, benché non definitorio (come nella prospettiva galileiana) quanto meno fondativo. Qualsiasi oggetto necessita, per poter essere esperito, di una estensione su cui diffondersi. L'estensione, potremmo dire riecheggiando Kant, è la condizione di possibilità dell'apparire di un fenomeno o, se vogliamo, il fenomeno necessita di una inscrizione all'interno di bordi[25] per potersi dare[26].

La tesi che intendo sostenere è che il concetto di nota caratteristica può fungere non da parte effettiva della cosa, bensì da segno (nel senso di *Anzeichen*, cioè di indice) della parte effettiva della cosa stessa. Se così intesa, la descrizione fenomenologica fondata sul principio di determinazione sarebbe più che una descrizione dell'esperienza originaria una sua derivazione segnica, o semiotica.

4. Fenomenologia analogica

Nella complessa geografia del segno, la nozione di nota caratteristica (e quella sottostante di determinazione), pur non essendo convenzionale (nel senso in cui la bandiera è il segno della nazione, o il marchio il segno degli schiavi); oppure artificiale (nel senso in cui l'innalzamento o l'abbassamento del mercurio in un termometro è indice della temperatura corporea o atmosferica) e nemmeno naturale (nel senso in cui le ossa fossili sono il segno degli animali antidiluviani, o il fumo è il segno del fuoco, o il lampo è segno del tuono, il vulcano il segno dello stato magmatico della terra, l'impronta sulla sabbia è indice della presenza di un animale)[27], mantiene tuttavia nei confronti dell'esperienza effettivamente vissuta quella sorta di "esternalità" tipica del segno inteso come indice. Il concetto di segno

[23] Ivi, p. 128.

[24] Determinazione che non deve essere confusa con esattezza. La fenomenologia, pur proponendosi come scienza inesatta, morfologica, fluente, in questo distinguendosi dall'esattezza formale della matematica e da quella materiale della geometria, non propone alcuna priorità dell'indeterminato sul determinato.

[25] Riprendo la nozione di bordo senza spessore in grado di contenere e limitare oggetti e al tempo stesso rimandante a un gesto sottinteso da G. Longo e M. Montévil (2014).

[26] Il legame di fondazione bilaterale che Husserl istituisce fra le due componenti del dato a ben guardare non è quindi del tutto bilaterale. Se i *plena* necessitano infatti di un'estensione per potersi manifestare, l'estensione al contrario trova una sua autonomia nel caratterizzare il "puro qualcosa". L'estensione è caratteristica essenziale dell'oggetto materiale, di contro all'inessenzialità della qualificazione sensibile. È vero, senza *plena* l'oggetto sarebbe un vuoto qualcosa e tuttavia è proprio quell'essere un vuoto qualcosa che definisce la cosa d'esperienza come, appunto, *qualcosa*. I *plena* necessitano di qualcosa di altro per potersi manifestare e questo qualcosa di altro è esattamente l'estensione.

[27] Si veda, a questo proposito, Husserl (1968), *Prima ricerca logica*.

diventa quindi comprensivo di quello di nota caratteristica e del grappolo di note caratteristiche che, come afferma lo stesso Husserl, sono destinate a rendere riconoscibili gli oggetti a cui appartengono . In questo processo di discretizzazione risiede la trascrizione in segni (Bergson direbbe l'inversione nel segno)[28] del continuum dell'esperienza.
La centralità della nozione di nota caratteristica è il frutto di un procedimento simile alla trascrizione alfabetica, la quale contiene *in nuce* una sorta di digitalizzazione della descrizione fenomenologica dell'esperienza, intesa come esplicitazione in termini di segni (appunto le note caratteristiche), le quali permettono il ri-conoscimento della cosa[29] e, attraverso il riconoscimento, la possibilità di agire sulle cose e di poter avere presa su di esse. In questo senso la discretizzazione dell'esperienza diviene un motore per l'azione. La cosa stessa, afferma Bergson anticipando in modo netto la nozione di *affordance* di Gibson[30], una volta invertitasi in concetto si volge verso di me e adotta nei miei confronti una certa attitudine che mi permette di avere una presa su di essa[31].

In conclusione. I concetti di invarianza o determinazione (frutto del concetto di Wesen), di elemento (frutto della nozione di "a priori materiale") e di identità (frutto della nozione di sintesi), non sono propriamente interni all'esperienza stessa ma, in quanto segni, sono esterni ad essa; ed è questa esternalizzazione insieme alla conseguente discretizzazione dell'esperienza che produce ciò che può essere definita fenomenologia digitale. Questa ipotesi offre la possibilità di leggere l'esperienza se non nei termini di determinazioni quantitative (numeriche, misurabili) quanto meno nei termini di determinazioni qualitative o qualificate; non più numeriche cioè ma comunque discrete e quindi potenzialmente, anche se indirettamente (come ben mostra l'argomento husserliano della matematizzazione indiretta dei *plena*)[32] misurabili.

Ma è possibile fornire una descrizione (e quindi una esplicitazione) del flusso dell'esperienza dall'interno, senza cadere nella esternalizzazione del concetto segnico di nota caratteristica e nella conseguente discretizzazione del continuo dell'esperienza stessa? Questo tentativo, che sarebbe in grado di soddisfare davvero il "ritorno alle cose stesse" e di farlo restituendo l'esperienza per così dire dal suo interno, cioè non come dato o come manifestazione bensì come esperienza qualitativamente vissuta, è il grande tentativo (che personalmente giudico integralmente fenomenologico) di Bergson e, al suo seguito, di Whitehead, Merleau-Ponty, e parzialmente di Heidegger.

Se dovessimo riportare questo approccio a una cifra che lo contraddistingua e che lo caratterizzi come fenomenologia analogica direi che tale cifra può essere individuata nella sostituzione da un lato del concetto statico di nota caratteristica con quello dinamico di disposizione e, dall'altro, della centralità della determinazione con la centralità della forza o del *power*. La dimensione imprescindibilmente qualitativa in cui l'esperienza si incarna può infatti essere resa nei termini del concetto residuale e segnico di "patina qualitativa", ma anche nel concetto originario di *forceful qualities*. Si tratta, in questo secondo caso, di un concetto che storicamente trova le sue radici nella filosofia di Herbart e di Mach (come ha ben mostrato Banks)[33] e che recentemente ha ritrovato vigore, in ambito analitico, nella ontologia disposizionale del power (Molnar, Munford, Martin, Heil, Marmodoro, ecc.)[34].

---

[28] Bergson (2011).

[29] Questa tesi è in linea con la posizione teorica di Schlick, secondo la quale il conoscere (*erkennen*), di cui il sapere scientifico rappresenta l'espressione più compiuta, consiste nel riconoscere (*wiedererkennen*) qualcosa come qualcos'altro. Conoscere è riconoscere o riscoprire. E riscoprire è uguagliare ciò che è conosciuto *a ciò come il quale* esso è conosciuto, dandogli il nome corretto. Si veda, a questo proposito, Schlick (1986) e (1987).

[30] Gibson (2014).

[31] «Il segno, qui, è la trascrizione, si potrebbe dire, di un atteggiamento della cosa di fronte a me, che rende possibile la mia azione su di essa, che mi dà presa su di essa» (Bergson, 2011, pp. 94-95).

[32] Husserl (1961), in particolare il § 9. Per una ricostruzione dell'argomento husserliano sulla matematizzazione dei *plena* si rimanda a Lanfredini (2015).

[33] Si veda Banks (2003a), (2003b) e (2014).

[34] Molnar (2003); Munford (1998); Marmodoro (2010); Heil (2005) e (2010). Per un raffronto tra la metafisica del power e la fenomenologia si rimanda a Lanfredini (2018).

Tale differente esplicitazione del concetto di esperienza non considera primario il principio di determinazione o di manifestatività e la sottostante nozione di invarianza nella variazione (entrambi presenti in modo latente nel principio di tutti i principi), ma sostituisce tale principio con quello che potremmo definire principio di tensionalità, o di forza. Tale principio, che caratterizza anche l'approccio genetico e tutta la dimensione temporale della fenomenologia, si esprime in quel grappolo di concetti che pertengono alla cosiddetta fenomenologia genetica, dotati quindi di una valenza costitutivamente dinamica, come motivazione, sedimentazione, sintesi passiva, protensione, ritenzione ecc. Ciò che quei concetti sottintendono come motivo fondante è la sostituzione della nozione categoriale di determinazione con la nozione dinamica di disposizione e di tensione.

Questi sono, in sintesi, i caratteri che definiscono la nozione di disposizione. Le disposizioni, in primo luogo, prescindono dalla loro manifestazione effettiva e dalla loro realizzazione in una datità. La fragilità, la rigidità, la malleabilità, la duttilità, l'elasticità (ma anche alcuni stati temperamentali come la disponibilità, o la generosità) esistono a prescindere dalla loro realizzazione concreta in una manifestazione. Questo rende compatibile la centralità della disposizione con l'idea, tipica della fenomenologia genetica, secondo la quale il materiale sensibile gode di una propria capacità di organizzazione, a prescindere dalla messa in forma intenzionale.

Nelle disposizioni, in secondo luogo, la qualità, intesa come il *what is like* o l'*how it is with me*[35], non è più residuale bensì fondante. La sensazione, lungi dall'essere materiale iletico che si offre al potere plasmante della struttura intenzionale, è dimensione affettiva primaria e dotata di un'efficacia autonoma e fondante[36]. Le disposizioni, in terzo luogo, godono di uno statuto temporale e storico. Non è tanto il contesto o l'ambiente (lo sfondo inattuale spaziale) ciò che è essenziale alla disposizione, quanto il retroterra (lo sfondo inattuale temporale), cioè la storia; la quale corrisponde a sua volta non tanto a un pre-categoriale quanto a un sotto-categoriale, poiché rimanda non tanto all'orizzontalità dello sfondo percettivo o comunque intenzionale, quanto alla verticalità del fondo vitale e biologico.

Il tema dell'impersonale, che tanta importanza ha per Merleau-Ponty proprio quando si parla della sensazione (concepita tradizionalmente e in modo in parte fallace come il massimo grado di soggettività), è strettamente connesso al tema della temporalità del vivente.

Queste indicazioni di massima delineano il perimetro di una fenomenologia analogica (che è scienza non dell'inerte ma del vivente) in cui la descrizione dell'esperienza risulta effettivamente essere una esplicitazione dall'interno dell'esperienza stessa e non una sua trascrizione segnica mediante i concetti di invarianza, elemento (o parte indipendente) e identità; concetti che hanno la funzione di rendere artificialmente discreta l'esperienza a fini sostanzialmente agentivi.

In conclusione. La trasformazione digitale è insita in un certo tipo di esplicitazione dell'esperienza, fondata sui concetti di determinazione, a priori materiale e sintesi. Tali concetti possono essere considerati ostacoli epistemologici (l'espressione com'è noto è di Bachelard[37]), poiché spostano l'attenzione dalle cose alla manifestazione segnica delle cose stesse. Fare una fenomenologia autenticamente analogica significa fornire una esplicitazione dell'esperienza fondata su concetti alternativi e profondamente dinamici come le disposizioni e i *powers*; esattamente quei concetti che legittimano la cosiddetta svolta genetica del pensiero husserliano.

[35] Nagel (2013).

[36] Molnar (2003) si riferisce, a questo proposito, al concetto (radicalmente anti-brentaniano) di intenzionalità fisica, concetto fondato su una ontologia di tipo disposizionale.

[37] Bachelard (1998).

Bibliografia

Bachelard, G. (1998), *La filosofia del non*, trad. it. a cura di G. Quarta, Armando, Roma.
Banks, E. C. (2003a), *Ernst Mach's World Elements. A Study in Natural Philosophy*, Kluwer, Dordrecht.
Banks (2003b), "Kant, Herbart and Riemann", *Kant Studien*, n. 96, pp. 208-234.
Banks (2014), *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell. Neutral Monism Reconceived*, Cambridge University Press, Cambridge.
Bergson, H. (2000), *Pensiero e movimento*, trad. it. a cura di F. Sforza, Bompiani, Milano.
Bergson, H. (2011), *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell'idea di tempo*, trad. it. a cura di R. Ronchi, Textus Edizioni, L'Aquila.
Bozzi, P. (2007), *Un mondo sotto osservazione. Scritti sul realismo*, Mimesis, Milano-Udine.
Brentano, F. (1971), *La psicologia dal punto di vista empirico*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Laterza, Bari.
Carnap, R. (1947), *Meaning and Necessity: a Study in Semantics and Modal Logic*, The University of Chicago Press, Chicago.
Carnap, R. (1950), *Logical Foundations of Probability*, The University of Chicago Press, Chicago.
Carnap, R. (1966), *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, a cura di E. Severino, Fabbri, Milano.
Carus, A.W. (2007), *Carnap and Twentieth-Century Thought: Explication as Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
Gibson, J.J. (2014), *L'approccio ecologico alla percezione visiva*, a cura di V. Santarcangelo, Mimesis, Milano-Udine.
J. Heil (2005), "Dispositions", *Synthese*, vol. 144, n. 3, pp. 343-356.
J. Heil (2010), *Powerful Qualities*, in A. Marmodoro (ed.), *The Metaphysics of Powers: Their Grounding and Manifestations*, Routledge, New York.
Herbart, J.F. (2003), *Metafisica generale con elementi di una teoria filosofica della natura. Parte sistematica*, a cura di R. Pettoello, UTET, Torino
Husserl, H. (1961), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano.
Husserl, E. (1968), *Ricerche Logiche*, a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano.
Husserl, E. (1993), *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano.
Husserl, E. (2002a), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo, *Introduzione generale alla fenomenologia pura,* trad. it. a cura di E. Costa, Einaudi, Torino.
Husserl E. (2002b), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo*, Ricerche fenomenologiche sopra la costituzion*e, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
Lanfredini, R. (2015), *Il problema della materia in fenomenologia*, in R. Lanfredini (a cura di), *Materia*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 91-111.
Lanfredini, R. (2018), "Categories and Dispositions. A New Look at the Distinction between Primary and Secondary Properties", in Special Issue "Contemporary Natural Philosophy and Philosophies", *Philosophies*, G. Dodig-Crnkovic, Marcin J. Schroeder (eds.), pp. 1-12.
Longo, G., Montévil, M. (2014), *Perspectives on Organisms: Biological Time, Symmetries and Singularities*, Springer, Dordrecht.
Munford, S. (1998), *Dispositions*, Oxford University Press, Oxford.
Marmodoro, A. (ed.) (2010), *The Metaphysics of Powers: Their Grounding and their Manifestations*, Routledge, New York.
Molnar, G. (2003), *Powers*, Oxford University Press, Oxford.
Mc Dowell, J. (1999), *Mente e mondo*, trad. it. a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino.
Nagel T. (2013), *Che cosa si prova a essere un pipistrello*, trad. it. a cura di T. Falchi, Castelvecchi, Roma.

Parrini, P. (2002), *L'empirismo logico. Aspetti storici e prospettive teoriche*, Carocci, Roma.
Parrini, P. (2022), *Esplicazione e ricostruzione razionale*, in R. Lanfredini (a cura di), *Filosofia: metodi e orientamenti contemporanei*, Carocci, Roma, pp. 67-80.
Putnam, H. (1993), *Rappresentazione e realtà*, trad. it. a cura di N. Guicciardini, Garzanti, Milano.
Soffer, G. (2003), "Revisiting the Myth: Sellars and Husserl on the Given", *Review of Metaphysics*, vol. 57, n. 2, pp. 301-337.
Stein, E. (1996), *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, trad. it. a cura di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma.
Sellars, W. (2004), *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it. a cura di E. Sacchi, Einaudi, Torino.
Scheffler, I. (1982), *Science and Subjectivity*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana.
Schlick, M. (1986), *Teoria generale della conoscenza*, trad. it. a cura di E. Palombi, il Mulino, Bologna.
Schlick, M. (1987), *Forma e contenuto*, trad. it. a cura di P. Parrini, Boringhieri, Torino.
Twardowski, K. (1988), *Contenuto e oggetto*, trad. it. a cura di S. Besoli, Bollati Boringhieri, Torino.

CATERINA RESTA*

LA FINE DEL MONDO
GEOFILOSOFIA DELLA CATASTROFE AMBIENTALE

Abstract: *The End of the World. Geophilosophy of Environmental Catastrophe*

Beyond the persistent denialism, the ecological catastrophe is not the pessimistic prognosis of Cassandra, but a merciless diagnosis of the state of planetary health, which is supported by scientific data. It cannot simply be considered a crisis of the *environment*, as if it were *only* a process affecting *nature*; in the age of the Anthropocene, it is clear that ecological disaster is the result, the product, of man's actions, due to his *unbalanced* relationship with the environment in which he lives. Its premise is the "calculative thinking" that has characterised Western rationality since the Modern Age and the scientific revolution, from which comes a development model that has now become unsustainable. Only a radical turnaround and an overall change in our way of life can perhaps prevent the imminent extinction of the human species. We should reconsider the Earth as Ecumene (Berque), as a World in which we co-habit together with other living beings, entering into a new pact of alliance with the biosphere. Only a Constitution of the Earth (Ferrajoli), capable of guaranteeing the protection of the environment and the inalienable common goods that are essential to humankind's survival, could adequately face the challenge of a global world that is destined for catastrophe.

Keywords: Anthropocene, Earth Constitution, Ecumene, Environmental Catastrophe, Calculative Thinking

1. Cassandre

> A condizione di non esserne travolti, la catastrofe diventa l'ultima *chance*.
> (E. Morin, *Oltre l'abisso*)

Quando, nell'ormai lontano 1972, apparve il rapporto su *I limiti dello sviluppo*, commissionato dal Club di Roma a uno dei maggiori centri mondiali di ricerca tecno-scientifica, il Massachusetts Institute of Technology (MIT), furono in molti a considerare quelle analisi, tutte fondate su dati scientifici, come eccessivamente allarmistiche e, soprattutto, a non ritenere plausibile la prognosi di inevitabile collasso del pianeta che in quel documento veniva annunciata. I successivi rapporti non hanno fatto altro che confermare e anzi aggravare quella diagnosi rimasta a tutt'oggi in gran parte inascoltata. L'elenco dei disastri ambientali ormai conclamati è troppo lungo perché si possano anche solo enumerarne le singole voci, tra le quali mi limito a ricordare: l'iper-produzione di rifiuti, la maggior parte dei quali tossici per l'ambiente e per l'uomo; l'inquinamento delle acque, dei suoli e dell'aria; la crescente scarsità di risorse, prima tra le quali quella *fondamentale* dell'acqua; i mutamenti climatici, le cui devastanti ripercussioni colpiscono vari aspetti dell'ecosistema, provocandone squilibri e alterazioni sempre più allarmanti; la galoppante deforestazione e cementificazione dei suoli, le cui disastrose conseguenze riguardano non soltanto l'assetto idro-geologico del territorio e la perdita di biodiversità, ma influiscono anche sulle variazioni climatiche, aggravando l'effetto serra dovuto all'immissione nell'aria di CO_2; infine la conseguente progressiva desertificazione di sempre più vaste aree del pianeta, con ripercussioni considerevoli non solo sull'estinzione di piante e di animali, ma anche sull'endemico problema della fame nel mondo.

* Università degli Studi di Messina.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 71-85
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10378

Alla luce di tutti questi fenomeni, la cui concatenazione e interconnessione è ormai impossibile disconoscere, quella che veniva considerata una "crisi" ecologica, si è nel frattempo trasformata in una vera e propria *catastrofe*[1], che fa prefigurare quella che gli scienziati hanno chiamato "la sesta estinzione", nella quale, tra le altre specie viventi, anche quella umana potrebbe essere coinvolta, quella specie, del resto, che l'ha provocata. Solo una irresponsabile volontà di denegazione, che assume ormai i tratti di un colpevole *negazionismo*, può continuare a minimizzare una situazione così allarmante, rendendo in tal modo ineluttabile il suo esito nefasto.

La globalizzazione ci consente di cogliere in un unico sguardo, in tutta la sua gravità ed estensione, il disastro ambientale che coinvolge ormai ogni angolo del pianeta. È lo specchio impietoso di come l'occidentalizzazione del mondo abbia unificato la Terra all'insegna di un arrogante modello di sviluppo che ne sta decretando la distruzione e la devastazione, a una velocità impressionante. Solo con grave ritardo e attraverso infinite resistenze di ogni genere comincia a farsi strada l'idea – per molti versi ovvia – che la vita del pianeta che ci ospita è il risultato di infinite e spesso misteriose interconnessioni, che la biosfera è una fitta rete di relazioni in costante divenire, impossibile da padroneggiare da parte dell'uomo. Interferire in maniera dirompente e significativa, alterando questo delicato e fragile equilibrio, espone inevitabilmente non la singola interconnessione, ma l'intera rete a un rischio altissimo di collasso e all'eventualità, sempre più reale, di innescare processi a catena irreversibili e ingovernabili, che minacciano ormai la stessa possibilità di sopravvivenza della specie umana. Anche se questa idea offende il nostro orgoglio antropocentrico, dobbiamo ammettere che la Terra potrebbe sopravvivere benissimo senza di noi; siamo noi, invece, che non possiamo sopravvivere senza la Terra, senza mantenere su di essa quelle condizioni che, in un certo momento della sua storia, hanno favorito l'insorgenza della specie *homo sapiens*, trasformatasi nella sua millenaria evoluzione in *homo demens*[2].

Per ironia non della sorte, ma del delirio di potenza della specie umana, l'era che comincia ad essere definita Antropocene, ultimo segmento dell'Olocene, caratterizzata dalla fondamentale impronta impressa dall'uomo sul pianeta, in quanto principale e più incisivo fattore di mutamento, rischia di essere anche l'era dell'estinzione di questa specie, come per il passato è accaduto ai dinosauri, con l'unica differenza, non di poca importanza, che, nel caso dell'uomo, si sarà trattato di una forma di suicidio, di un processo di *auto*distruzione sconosciuto in natura.

Per quanto questa previsione possa apparire apocalittica e catastrofista, in effetti essa si fonda ormai su di una tale quantità di solidi dati scientifici da fare apparire irrealistica piuttosto la previsione opposta, ossia quella di una sopravvivenza umana su questo pianeta. Purtroppo riusciamo a temere solo una minaccia imminente e incombente, che riguarda direttamente la nostra vita; difficilmente riusciamo a percepire un pericolo che riguarda un tempo futuro, ancora non esattamente calcolabile[3]. È come se l'intera umanità vivesse alla giornata, sottovalutando, se non addirittura rimuovendo, il fatto che le scelte, le azioni, le omissioni di oggi avranno inevitabili ripercussioni sul domani e innescano processi di lungo periodo, talvolta irreversibili, ai quali, in un prossimo futuro, non si potrà più porre rimedio. Questo "egoismo generazionale", che si preoccupa solo del presente, tipico di una civiltà individualistica, predatoria e consumistica come la nostra, incapace di vedere al di là dell'immediato soddisfacimento di bisogni sempre più indotti e futili, è certamente il maggiore ostacolo che si frappone ad una presa di coscienza

[1] Cfr. Dupuy (2002).

[2] Cfr. Morin (2006).

[3] Per questo aspetto – e non solo – si rimanda all'ormai classico Jonas (2009). Per contrastare la connaturata tendenza dell'uomo a non tenere nel debito conto una minaccia che non avverte come imminente, Jonas ritiene che si debba far ricorso ad una «euristica della paura». Ha invocato il «coraggio della paura» anche Anders (2003), (1992).

individuale e collettiva del disastro ecologico, con il quale, invece, è urgente confrontarsi, prima che sia troppo tardi per arrestarlo.

La consapevolezza della nostra (relativa) indipendenza dalla natura, che chiamiamo "cultura" o "civiltà", e che ci differenzia dagli altri viventi, non può prescindere dal riconoscimento della nostra (relativa) dipendenza da essa; il che comporta che un abuso sfrenato, uno sfruttamento massiccio, fino al saccheggio, delle risorse della Terra, che sono *limitate*, un intervento prolungato e violento di alterazione degli ecosistemi, non possono che comprometterne irreversibilmente l'equilibrio naturale, fino al definitivo collasso.

Per questo la catastrofe ecologica non può essere considerata semplicemente una crisi dell'*ambiente*, come se essa fosse riconducibile *soltanto* a un processo che riguarda la *natura*; nell'era dell'Antropocene appare ormai chiaro come il disastro ecologico sia il risultato e il prodotto dell'azione dell'uomo, conseguente ad una relazione *squilibrata* con l'ambiente nel quale vive. Proprio per questo esso va in primo luogo concepito come un suicidio *culturale*, che ha investito inizialmente la civiltà occidentale e che, da essa, si è diffuso nel resto del mondo. Questa civiltà, giunta all'apice del suo trionfo, mostra ormai apertamente a quale prezzo esso sia stato conseguito: una rottura senza precedenti dell'alleanza tra uomo e natura, tale da minacciare la sopravvivenza stessa della biosfera e, con essa, quella di tutti i viventi. Tutta la storia dell'umanità si interseca con la storia della Terra e va dunque considerata, sotto questo aspetto, come storia della relazione tra l'uomo e l'ambiente naturale nel quale vive, da cui trae sostentamento. Da quando ha fatto la sua apparizione, emergendo dalle altre specie animali, in varie forme questo vivente ha impresso mutamenti a tal punto radicali al proprio *habitat* da trasformarlo in *Mondo*, fonte inesauribile di simboli, di senso, di significato per la propria esistenza, di cui divenire l'*abitante*. In quanto animale *culturale*, egli è il solo, tra i viventi, in grado di escogitare, volta per volta, le forme di vita più propizie allo sviluppo della propria specie, ma soprattutto l'unico capace di *abitare* la Terra, mai semplicemente di *vivere* nel suo grembo, quasi fosse un elemento tra gli altri della biosfera, come propugnano le frange più estreme della *deep Ecology*. Se così fosse, gli sarebbe stato impossibile distruggerla. Per questo il disastro ecologico non è qualcosa che riguarda solo l'ambiente naturale, ma, primariamente, mette in questione il *posto dell'uomo nel mondo*, la sua relazione *culturale* con quell'altro – la biosfera – che è il suo ambiente di vita, dal quale in nessun modo potrà mai del tutto prescindere. Questa catastrofe investe dunque lo statuto stesso dell'umano, la sua *eccezione* di animale *culturale*, che lo ha portato a emanciparsi a tal punto dalla natura, fino al delirio di ritenere persino auspicabile potersene *del tutto* liberare.

Per tutti questi motivi l'ecologia, in quanto *scienza* dell'*oikos*, della casa comune, intesa come biosfera e litosfera, non può, con i suoi soli strumenti teorici, essere in grado di affrontare la complessità dei problemi che si prospettano[4], i quali hanno in primo luogo i loro presupposti nel *pensiero*, attraverso cui, volta per volta, l'uomo ha fatto della Terra la sua "dimora". L'ecologia può fornire tutt'al più un quadro *scientifico* dei problemi che si prospettano e fare alcune previsioni che devono essere tenute nella giusta considerazione, ma un approccio meramente ecologistico non ha nulla da dirci sulle ragioni profonde che, a un certo momento della storia dell'umanità, hanno condotto l'uomo occidentale a intraprendere un cammino di progressiva e sempre più invasiva e intrusiva manomissione della natura, fino a dispiegare una vera e propria opera di devastazione della Terra. Proprio in quanto sapere scientifico, l'ecologia può solo limitarsi ad un'analisi, certo preziosa e indispensabile, dei presunti nessi causali atti a descrivere il progressivo degrado del pianeta, che consente anche di avanzare ipotesi predittive sulla futura evoluzione, ma non dispone di quell'apparato concettuale indispensabile per comprendere i presupposti, spesso rimasti nell'ombra, che hanno determinato e continuano a determinare esiti così catastrofici, né è in grado di mettere seriamente in questione quel modello di sviluppo che ne è all'origine.

[4] Sui limiti dell'approccio meramente ecologistico cfr. Russo (2000).

È necessario, perciò, ricorrere ad una prospettiva *geo-filosofica*, l'unica in grado di offrire una *interpretazione* della crisi ecologica, che la collochi entro il quadro più ampio di una messa in questione generale del pensiero occidentale, affermatosi ormai su scala planetaria, della sua *ratio*, dei suoi valori e del complessivo modello di sviluppo tecnico-scientifico-economico che esso ha finito con l'imporre ovunque. Senza questo necessario allargamento di prospettiva, non solo non si riesce a comprendere quanto i presupposti della catastrofe ecologica siano profondamente radicati nelle forme del pensiero occidentale, ma diviene anche impossibile fornire qualche soluzione che non sia un mero rattoppo contingente, dettato dall'emergenza, e non un autentico tentativo di trovare una possibile via d'uscita da essa. Proprio perché si richiede una trasvalutazione di tutti i valori oggi imperanti e un'attiva condivisione di questa "conversione", proprio perché si tratta di rifondare su nuove basi l'intero assetto di una civiltà, quella occidentale, divenuta nel frattempo planetaria, questo drastico mutamento di prospettiva assume i contorni di una vera e propria "rottura", di una rivoluzione culturale che coinvolge tutti gli abitanti del nostro pianeta, di una drastica inversione di rotta i cui tempi, verosimilmente lunghi, purtroppo cozzano contro l'urgenza di intervenire su processi in rapido peggioramento, il cui stadio ormai avanzato non è detto si faccia ancora in tempo ad arrestare. Tuttavia, proprio il progressivo divenire evidente della catastrofe prossima ventura, potrebbe forse rappresentare l'ultima *chance* per una presa di coscienza collettiva in grado di avviare questa necessaria svolta.

2. La Nuova Età

Per comprendere il lungo processo che, da ultimo, ha avuto come suo sbocco la presente catastrofe ecologica è necessario interrogare la storia di quella civiltà europeo-occidentale i cui presupposti ne sono certamente all'origine e il cui fatale esito pone inequivocabilmente sotto accusa un modello di pensiero e di razionalità, prima ancora che uno specifico modello di sviluppo.

Si tratta di una civiltà sorta sulle sponde del Mediterraneo, nel crogiuolo di culture e di lingue differenti, che affonda la sua duplice e più profonda radice nella religione giudaica, per un verso, e nella cultura greco-romana, dall'altro. Due radici che giungono a intrecciarsi saldamente nella nuova civiltà sorta con l'Impero romano e protrattasi per un lungo tratto di storia, proprio *attraverso* il cristianesimo, a partire dall'impresa missionaria di Paolo. Non desidero tornare sulla *vexata quaestio* del ruolo giocato dal Cristianesimo[5] nel processo di sdivinizzazione del mondo; a questo bisognerebbe affiancare la demitizzazione causata dalla filosofia greca, sviluppatasi intorno al VI sec. a.C., il cui *logos* si affranca dal *mythos*, unitamente all'influsso, certo non trascurabile, della *ratio* romana.

Certamente più interessante, rispetto all'ormai logoro dibattito circa il ruolo di "dominio" assegnato all'uomo nella Creazione o la generale sdivinizzazione del mondo operata dal monoteismo giudaico-cristiano, colpevole di averlo desacralizzato e disanimato per meglio assoggettarlo al volere dispotico dell'uomo, è *la storia degli effetti* di questa "desacralizzazione" della natura che, non a caso, fino alle soglie della Modernità, si è mantenuta entro i limiti di un antropocentrismo temperato da una concezione del mondo ancora metafisicamente ancorata in modo saldo alla trascendenza divina. È solo in epoca moderna, sul suolo europeo, che il difficile equilibrio tra uomo e

[5] Tra i più strenui sostenitori della responsabilità della religione ebraico-cristiana, in quanto matrice di quel concetto antropocentrico di "dominio" sulla natura, che sarà suggellato dal sapere tecnico-scientifico moderno, è stato White (1973). Più articolata la posizione di Passmore (1986). Si può reperire una lettura filologicamente attenta dei passi biblici più controversi in Löning, Zenger (2006), pp. 146-194. Per una ricostruzione della "storia degli effetti" e delle differenti interpretazioni all'interno della tradizione cristiana cfr. Flecha (2001). Per quanto significativi accenni alla questione ecologica siano rinvenibili anche in diversi documenti dei due precedenti pontificati, non c'è dubbio che l'Enciclica *Laudato si'* promulgata nel 2015 da un papa che ha voluto chiamarsi Francesco, dedicata alla «cura della casa comune», segni una svolta e annunci un'attenzione non marginale nei confronti della cura e salvaguardia dell'ambiente. Per un'analisi complessiva degli aspetti problematici legati all'eredità ebraico-cristiana cfr. Morandini (1999), (2005).

natura si spezza davvero ed è dunque con questa precisa epoca della storia dell'Occidente che occorre fare i conti, per rinvenire in essa i presupposti dell'attuale disastro ambientale. Senza volermi dilungare su aspetti che ormai sono stati ampiamente messi in luce, è tuttavia necessario ribadire che, non soltanto solo a partire dalla Modernità il progetto di conquista, possesso e dominio della Terra diviene l'obiettivo qualificante della "Nuova Età" che si annuncia, ma che pure, per la prima volta, solo in questa precisa fase storica esso si dota degli strumenti concettuali, teorici e pratici per potersi concretamente attuare. La rivoluzione scientifica, tra la metà del Cinquecento e la fine del Seicento, quella tecnico-industriale del Sette e Ottocento, quella cibernetica del Novecento e digitale del Duemila, con i suoi attuali sviluppi, segnano le tappe di un processo che, nel brevissimo arco temporale di poco più di cinque secoli, ha cambiato radicalmente la faccia della terra e la nostra forma di vita, innescando una profonda mutazione antropologica, le cui conseguenze stentiamo ancora a riconoscere.

La nascita della scienza moderna, ossia della libera investigazione della natura, volta alla formulazione delle sue leggi, attuata con il rigore scientifico di un *metodo*, che per la prima volta prescrive delle procedure condivise, inaugura un nuovo tipo di sapere che non riconosce più alcun limite estrinseco e richiede all'uomo di esercitare il proprio *assoluto* potere di indagine e di trasformazione del mondo, in un crescente delirio di potenza che, da ultimo, trasforma l'*homo faber* in *homo creator*. Questo nuovo sapere non è pura *theoria*, mera contemplazione della natura, ma già *immediatamente* sapere-potere tecnico-operativo, scienza *applicata*, votata alla manipolazione del reale, ormai ridotto ad uno spazio omogeneo e vuoto, calcolabile e misurabile, mero contenitore di risorse da estrarre, impiegare, consumare, sostituire, riprodurre, manipolare all'infinito. Cambia con ciò il ruolo stesso dell'uomo e il posto che assume nel mondo: benché totalmente asservito al dispositivo tecnico e parte del suo ingranaggio, diviene ormai non solo sua aspirazione prometeica, ma suo concreto *progetto titanico*, il completo dominio della Terra.

Tuttavia, ben prima della rivoluzione scientifica che con Copernico, Bacone, Galilei imprimerà la sua inconfondibile impronta alla Modernità, attraverso quel processo di matematizzazione che investe il cosmo, le sue leggi e la natura nel suo complesso, la Nuova Età comincia non a caso con Colombo e con la scoperta del Nuovo Mondo, con quella che Carl Schmitt ha chiamato una fondamentale *rivoluzione dello spazio*[6], la quale, a sua volta, fu resa possibile da quella *rivoluzione dello sguardo* che in campo artistico era stata introdotta da Brunelleschi con la scoperta della *prospettiva* e in campo geografico dall'impiego della *proiezione* cartografica, mediante la quale il globo terreste viene ridotto a *tabula*, ad una trascrizione dei dati geografici rappresentabile su di un piano orizzontale bidimensionale. Come Franco Farinelli ci ha insegnato[7], il fatto che la Terra, nella sua sfericità, venga adesso "distesa" su di una tavola, su di una superficie piana com'è una mappa, richiede una trasposizione che non accade senza resti. Mediante la *proiezione*, si tenta di tradurre ciò che è incommensurabile: la mappa e il globo sono infatti irriducibili l'una all'altro, e ciò che sembra si guadagni in precisione, in effetti mantiene un carattere ben poco realistico di artificio, non esente da effetti illusivi. In questo senso non deve stupire l'utilizzo che in psicoanalisi si farà del termine 'proiezione'. È davvero un peccato che, nel suo fondamentale saggio dal titolo *L'epoca dell'immagine del mondo*[8], dedicato alla cartesiana riduzione del mondo moderno a immagine, a oggetto di rappresentazione, Heidegger non abbia prestato attenzione al cambiamento radicale introdotto dal dispositivo cartografico nel modo di rappresentare il Mondo. Attraverso di esso viene conseguita l'esatta calcolabilità della Terra ridotta a spazio omogeneo e vuoto, a estensione misurabile, attraverso l'impiego di una scala. Proiettando sulla superficie piana della carta un'immagine, una rappresentazione fittizia della Terra, di fatto si impiega uno strumento davvero efficace per padroneggiarla,

[6] Cfr. Schmitt (2002).
[7] Cfr. Farinelli (2003).
[8] Heidegger (1968).

conquistarla e dominarla. La potenza di cattura del dispositivo cartografico è la stessa di quella che farà dire a Sir Francis Bacon: «Tantum possumus quantum scimus», motto condensato nella formula «scientia potestas est», che, non a caso, compare nel *De homine* (1658) di Thomas Hobbes, per cinque anni segretario di Bacone e ideatore di quel prodigioso artificio che è lo stato moderno territoriale, la più potente "macchina" per il governo dello spazio politico. Galilei, il fondatore del metodo scientifico, sosteneva, d'altra parte, che la natura è come un libro e, per leggerlo e capirlo, è necessario comprenderne il linguaggio. Questo «grandissimo Libro» – scriveva Galilei in un celebre passaggio de *Il Saggiatore* (1623) – «è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per uno scuro laberinto»[9]. Infine, per Cartesio, il mondo non è che *res exstensa*, *ob-jectum*, oggetto della rappresentazione per un *sub-jectum*, l'uomo, che è *res cogitans*. Lo stesso Cartesio, nella sesta parte del *Discorso sul metodo*, enunciava chiaramente l'aspirazione condivisa nell'epoca, il progetto di diventare «*padroni e possessori della Natura*»[10].

È nel breve arco di poco più di un secolo, tra Cinque e Seicento, che si compie la "rivoluzione scientifica"[11] che getterà le basi della scienza moderna, soprattutto nell'ambito della matematica e della fisica, in vista della conquista della natura, ritenendo di poterla dominare in virtù della sua calcolabilità. Con l'annuncio della razionalità scientifica non si aggiunge semplicemente un nuovo senso da conferire alla natura, ma si introduce un senso *unico* e *univoco* della realtà, una ragione calcolante, la cui presa su *tutto* il reale diventerà irresistibile, giungendo, infine, nell'Ottocento, con la nascita delle scienze umane, ad annettere al proprio incontrastato dominio anche l'uomo. Non vi è altro esercizio della ragione che non sia quello di un "pensiero calcolante".

Se non si comprende in tutta la sua portata la svolta impressa dalla Modernità e lo statuto della scienza-tecnica moderna, credo che ogni richiamo a comportamenti più responsabili e rispettosi nei confronti della natura e dell'ambiente sia destinato a cadere nel vuoto o a ridursi ad una mera esortazione etica del tutto ineffettuale.

3. Tecnica ed economia: lo sviluppo insostenibile

Forse l'aspetto più discutibile e problematico della maggior parte delle interpretazioni della catastrofe ambientale consiste in una mancata comprensione dello statuto della tecnica moderna. Dobbiamo a Heidegger l'aver colto nella "provocazione" [*Herausforderung*] non solo il carattere di novità della tecnica moderna[12] rispetto a quella del mondo antico, ma soprattutto di averla compresa non come l'insieme degli strumenti di cui l'uomo può disporre per potenziare i propri interventi sulla realtà, ma come un modo di *essere* cui corrisponde un modo di *pensare*. Per questo essa va considerata nella sua portata *ontologica*. La tecnica moderna è un manifestarsi epocale della verità dell'essere, tale per cui *tutto* il reale diviene fondo-risorsa [*Bestand*], di cui l'uomo ritiene di poter disporre liberamente, mentre, al contempo, lui stesso, lungi dal poter governare e dominare il mondo *attraverso* la tecnica, ne è inevitabilmente asservito, a sua volta ridotto a "risorsa umana" da impiegare e consumare.

Se non è immaginabile, né auspicabile, tornare ad un mondo pre-tecnologico, tuttavia, per affrontare la crisi ecologica adeguatamente, è innanzitutto necessario cogliere l'*essenza non tecnica della tecnica*, ossia il fatto che essa non è un docile strumento e neppure consiste nell'aspetto meramente applicativo del sapere scientifico, ma è un modo *totalitario* di pensare l'insieme degli enti, al quale neppure l'uomo, che ne è l'agente, può sottrarsi, se non attinge *altrove* e *altrimenti* l'antidoto necessario per poterne adeguatamente fronteggiare la potenza annientante.

[9] Galilei (1953), pp. 16-17.

[10] Descartes (1994), p. 542.

[11] Per le ripercussioni ecologiche della rivoluzione scientifica dell'Età moderna cfr. Merchant (2022).

[12] Ci limitiamo a segnalare Heidegger (1976a), (2002). Su questi temi mi permetto di rinviare a Resta (2013).

Con l'avvento dell'età della tecnica la natura viene dunque ridotta a mero serbatoio di risorse, al cui saccheggio si dedica un'umanità che ha elevato il profitto economico a suo valore supremo. Non si comprende a sufficienza il processo di distruzione e rapina della Terra, se non si coglie l'indissolubile alleanza tra tecnica ed economia, le quali rispondono ad un medesimo pensiero calcolante. Se il capitalismo, fin dal suo primo apparire in seguito alla rivoluzione industriale, sembra certamente il tipo di economia più rispondente alla provocazione tecnica, anche gli esperimenti di economia comunista non si sono sottratti al culto moderno della tecnica e ad un'interpretazione della natura come bacino di risorse messo a disposizione dell'uomo. Non a caso la formula coniata da Lenin per definire il comunismo era: «Tutto il potere ai soviet + elettrificazione di tutto il paese». I disastri ambientali provocati con spirito particolarmente titanico dal comunismo sovietico, come da quello cinese, sono del resto ormai acclarati.

Capitalismo e comunismo, infatti, condividono una medesima sconfinata fiducia nell'idea di progresso tecnico e di sviluppo delle forze produttive e vedono nell'economia la struttura portante dei rapporti sociali, luogo di produzione del *valore*. Medesima è la concezione della natura quale terreno di prelievo e di trasformazione incessante mediante il lavoro, bacino di risorse e di energie da impiegare e da rendere del tutto disponibili al consumo indiscriminato e all'usura da parte dell'uomo in vista dei propri fini.

Tecnica ed economia non sono che le due facce di una stessa medaglia, sorrette dal medesimo pensiero, che tutto riduce a quantità misurabile, e dalla medesima cieca fiducia, ormai divenuta religione, nonostante le molte, clamorose smentite inferte dalla storia del Novecento, nel carattere *infinito* e *illimitato* del progresso e dello *sviluppo*, intesi esclusivamente sotto il profilo tecnico-economico, nei quali si riconosce anche il presupposto indispensabile per un accrescimento complessivo delle qualità umane.

In verità la Terra intera – ivi compresi gli uomini che vi risiedono – viene ridotta da questo dispositivo tecno-scientifico-economico, straordinariamente potenziato dalla globalizzazione, a insieme di "risorse" da rapinare, sfruttare, accumulare, ordinare, impiegare, manipolare, consumare, distruggere e tentare, in qualche modo, di smaltire, in un incessante e sempre più veloce processo di *annientamento*. Il circolo che descrive questa pervertita economia votata alla distruzione non è altro che il vorticoso e sempre più accelerato *consumo* di ogni cosa, già pre-disposta per non durare, trasformata in merce e ridotta a *niente*. Neppure l'uomo può sottrarsi a questa cogente logica dello sfruttamento e dell'indiscriminato consumo, merce di cui si svendono non solo le braccia per lavorare, ma ormai anche scampoli di intelligenza, affettività, emozioni, desideri. L'*homo technicus-œconomicus*, che lascia la sua inconfondibile impronta nell'Antropocene, assolve quotidianamente con scrupolosa osservanza la ritualità di questo culto del niente che lo rende schiavo, e sembra addirittura esserne contento, quando può *economicamente* permetterselo.

Oikonomia ha la stessa derivazione da *oikos* di ecologia; nomina la legge della casa, la buona amministrazione di quella casa comune dell'uomo che è la Terra. Dobbiamo allora chiederci che cosa accade a questa casa, dal perimetro *circoscritto*, quando la legge che la governa si propone come suo obiettivo la follia di uno sviluppo e di una crescita *illimitati*, che si risolvono in crescente *consumo* di ogni "bene", ridotto a merce da cui trarre profitto, visto che *nulla* sfugge ormai alla presa tecnico-economica. Questa legge folle della casa non può che provocarne il crollo, nell'ansia di oltrepassare la finitezza del suo insormontabile perimetro e delle sue risorse inevitabilmente limitate. Essa, nell'attuale fase neo-liberista e biopolitica[13] del capitalismo, è ormai in grado di catturare ogni aspetto della vita e di creare dal nulla desideri inimmaginabili, al solo scopo di indurci a soddisfarli, per meglio incatenarci attraverso questa dipendenza. Legge perversa, che promette ed esibisce un regno di abbondanza per tutti, riservandolo di fatto solo a pochi, accrescendo la penuria, con il risultato di aumentare la frustrazione per la forzata

[13] Ha messo in luce il carattere biopolitico del neoliberismo economico e la forma "governamentale" delle sue tecniche di potere sulla vita Michel Foucault in analisi divenute ormai classiche: si veda, in particolare, Foucault (2005a), (2005b).

privazione e il risentimento sociale causato dalla crescente disuguaglianza. Ancor più che legge *naturale* immutabile, dopo il fallimento delle economie comuniste, Capitalismo, Mercato e Consumo costituiscono ormai la santissima Trinità di una nuova, idolatrica, religione monoteistica del Denaro[14], la quale non può che ispirare e promuovere un'economia di rapina della Terra, dello sfruttamento intensivo delle sue risorse, ivi comprese quelle umane.

Con il suo primo comandamento della crescita ad ogni costo e con la sua visione utilitaristico-economicistica, il capitalismo, soprattutto nella sua versione neo-liberista, si mostra *costitutivamente* incompatibile con quella necessaria svolta, indispensabile per poter tentare di salvare la Terra dal disastro. Da questo punto di vista parlare di *eco*-capitalismo o di *green economy* è solo un'astuta, quanto ingannevole, trovata pubblicitaria e propagandistica.

Occorre una legge della casa comune che non solo impedisca il saccheggio di già scarse risorse, ma che, al contempo, si sforzi di essere *equa* nella redistribuzione della ricchezza, assicurando ai più svantaggiati non solo la mera sussistenza, ma una forma di esistenza rispondente alla loro dignità di esseri umani, che consenta di realizzare le loro più profonde aspirazioni. Quando si giunge alla brevettazione degli organismi viventi[15] per trarne esclusivo profitto o a privatizzare l'acqua, come altre fonti primarie di sostentamento, si comprende come la mercificazione e il profitto privato investano ormai ogni aspetto della vita e ovunque si affermi il principio di una crescente disuguaglianza sociale ed economica, che si traduce nell'esclusione di intere popolazioni dalla fruizione di beni comuni[16], necessari per la loro stessa sopravvivenza, come acqua e cibo.

Per tutte queste ragioni non si può che guardare con sospetto all'idea di uno "sviluppo sostenibile". Proprio perché gli stessi concetti di "sviluppo" e di "crescita" sono pensati a partire da un paradigma economicistico, che si rapporta alla natura come a un insieme di *risorse* da sfruttare, attraverso il quale si persegue la «*onnimercantilizzazione* del mondo»[17], lo sviluppo, anche quello "sostenibile", è insostenibile, come ormai da più parti è stato constatato[18]. Lo stesso discorso vale per l'altra parola "salvifica", quasi un mantra del nostro tempo: "crescita"[19]. Chiunque comprende che non si può crescere all'infinito all'interno di un orizzonte in cui da ogni parte facciamo esperienza della finitezza. Proporsi un tale obiettivo, del resto *essenziale* per la logica espansiva del capitale, il cui decorso procede in realtà non in modo lineare e *progressivo*, ma attraverso crisi successive, da cui si fa sempre più fatica a risollevarsi, significa né più né meno che perseguire un esito catastrofico.

4. Ecumene

Al cospetto della catastrofe ambientale, di cui abbiamo cercato sommariamente di indicare le ragioni e di accennare agli aspetti più preoccupanti, un'umanità che, per la prima volta nella sua storia, deve accollarsi il gravoso compito di decidere della propria stessa sopravvivenza, oltre che della permanenza delle altre forme di vita sul pianeta che le ospita, ha l'*obbligo* morale e politico non solo di interrogarsi sul destino della Terra, ma anche di assumersi la responsabilità di tentare in tutti i modi, prima che sia troppo tardi,

---

[14] Latouche (2014), p. 40: «L'economia è diventata la religione ufficiale del nostro tempo». Ma di questo si era già accorto, in un frammento risalente al 1921, Benjamin (2013), su cui cfr. Gentili, Ponzi, Stimilli (a cura di) (2014).

[15] Cfr. Shiva (2006).

[16] Sulle potenzialità giuridiche e politiche, oggi più che mai *attuali*, di questo antico concetto si vedano almeno: Mattei (2011) e Marella (a cura di) (2012). Più in generale, anche in riferimento alla questione ecologica, sono interessanti le riflessioni di Marzocca (2015).

[17] Latouche (2014), p. 42.

[18] Lo ha ribadito, tra gli altri, in numerose occasioni, anche Edgar Morin, secondo il quale occorre «liberarci del termine di sviluppo, anche di quello modificato o edulcorato in sviluppo durevole, sostenibile o umano» (Morin, 2010, p. 56). Si veda pure, ad es., Morin (2007a).

[19] Serge Latouche è forse il più noto critico del concetto cardine dell'economia capitalistica, quello di "crescita", unitamente a quello di "sviluppo", in contrapposizione ai quali ha coniato quello di "decrescita": Latouche (2005), (2007), (2011).

di salvare dall'annientamento, oltre che se stessa, anche ogni altra forma di vita e l'*habitat* che le rende possibili, avendo chiaro il fatto che non si tratta di perseguire un duplice obiettivo, ma di ottemperare ad una medesima ingiunzione.

Com'è ovvio, data l'estrema complessità della situazione, non si possono prospettare facili ricette o indicare rapide soluzioni. Occorre innanzitutto ritrovare il *senso* del nostro abitare sulla Terra, trasformandola in Mondo, luogo dell'*abitare* dell'uomo. Solo una svolta *radicale*, che parta da una presa di coscienza individuale capace di diventare collettiva, potrà forse imprimere un significativo cambiamento di rotta.

Come abbiamo cercato di mostrare, sia la tecnica, sia la visione economica non sono che le due facce di un medesimo *pensiero* calcolante, affermatosi dapprima in Occidente, soprattutto a partire dall'Età moderna, ma che ha poi finito per imporsi sul resto del mondo, tanto da diventare il pensiero unico dominante a livello globale. È dal carattere *totalitario* di questa forma di razionalità tecnico-scientifica-economica che dobbiamo in tutti i modi prendere le distanze, poiché essa esprime, come abbiamo visto, una specifica concezione dell'uomo e della sua relazione con tutti gli enti con i quali entra in rapporto. Non si tratta tuttavia di auspicare un'astorica regressione a forme di vita e di pensiero pre-moderne, magari cedendo alla seduzione di nuovi animismi o rispolverando antiche religioni della Terra. Le pur diverse declinazioni *olistiche* dell'ecologia profonda[20], che pongono al centro la biosfera, magari reclamandone anche i "diritti", relegando l'uomo ad uno dei tanti viventi di cui questo Tutto si compone, non solo finiscono con il negare il carattere *culturale* del vivente-uomo, in virtù del quale la sua vita non può essere ridotta in alcun modo alla sola sfera biologica, ma sono del tutto inadeguate a prospettare quella svolta necessaria a garantire la stessa sopravvivenza di quella biosfera che pure affermano di voler salvaguardare.

Come ha osservato Edgard Morin, riconoscendo all'uomo un posto non solo eccentrico, ma anche *trascendente*, rispetto alla biosfera:

> La Terra non è l'addizione di un pianeta fisico più la biosfera, più l'umanità. La Terra è una totalità complessa fisico-biologico-antropologica, dove la Vita è un'emergenza della storia della Terra e l'uomo è una emergenza della storia della vita terrestre. La relazione dell'uomo con la natura non può essere concepita in modo riduttivo o in modo disgiunto. L'umanità è un'entità planetaria e biosferica. L'essere umano naturale e al tempo stesso soprannaturale deve nascere nella natura vivente e fisica, ma ne emerge e si distingue per la cultura, il pensiero e la coscienza[21].

Trovare una nuova alleanza con la natura non può voler dire, per l'uomo, reimmergersi in quel grembo dal quale, con grande fatica e lungo il corso di una laboriosa evoluzione, è emerso, assumendo il proprio statuto di vivente *umano*, differenziandosi così dal resto degli altri viventi non umani[22]. Se l'uomo ha conquistato il potere di distruggere le basi della sua stessa sopravvivenza sulla terra, solo all'uomo può spettare il difficile compito di evitare questa catastrofe, che mette a rischio, oltre alla vita delle generazioni future, anche quella di tutti gli altri viventi. Solo dall'uomo, dalla sua cultura, dal suo pensiero,

[20] Una delle critiche più radicali alle concezioni olistiche della corrente della *deep Ecology* è quella avanzata da Berque, il quale non ha esitato a segnalare i rischi di anti-umanismo, di totalitarismo e di fascismo insiti in queste teorie. L'olismo, infatti, presuppone «un'ontologia dove, all'interno della stessa categoria dell'essere, l'essere generale viene prima dell'essere particolare. Nell'olismo ecologico la categoria dell'essere in questione è l'essere vivente, senza distinzione tra l'umano e gli altri; e poiché l'essere generale di questa categoria d'essere è la biosfera, di conseguenza l'interesse della biosfera prevale su quello dell'umanità (che è solo una parte del tutto, che è la biosfera appunto), e, a maggior ragione, sull'interesse dell'individuo. L'olismo ecologico elimina, come mostrato, la questione della soggettività umana, che immancabilmente si pone ancora con la duplice questione iniziale dell'etica. In questo, la sua posizione è eticamente indifendibile» (Berque, 2021, p. 85). Nelle sue forme più estremistiche l'"integralismo ecologico" può giungere a teorizzare la soppressione stessa degli esseri umani in soprannumero, pur di favorire un qualche equilibrio ecologico.

[21] Morin (2010), p. 45.

[22] Su questi aspetti e sul frastagliato confine tra uomo e animale cfr. Di Martino (2017).

dalla sua assunzione di responsabilità può scaturire la formula di un nuovo rapporto con la natura, che renda compatibile la sua forma di vita, che è *culturale*, e non meramente biologica, con l'ambiente *naturale* in cui vive. Occorre saper distinguere tra antropocentrismo e soggettivismo, tra antropocentrismo ontologico e antropocentrismo etico-politico. A differenza di tutti gli altri viventi, che vivono nella loro nicchia ecologica, l'uomo non *vive* semplicemente sulla Terra, ma *abita* un Mondo che, di volta in volta, è chiamato a salvaguardare e re-inventare.

Il filosofo e geografo Augustin Berque ha riscoperto un termine antico per nominare la Terra di cui noi siamo gli unici *abitanti*: ecumene[23]. Nell'espressione *oikoumene ge*, che nel mondo antico designava la terra abitata, corrispondente a quella conosciuta, in contrapposizione agli oceani e alle terre desertiche o incognite, risuona il verbo *oikeo*, abitare, e *oikos*, la casa, suggerendo l'idea che la Terra sia la casa abitata dall'uomo[24]. L'ecumene non è dunque solo biosfera o litosfera, ma è Mondo in quanto Terra resa abitabile, casa in cui l'uomo soggiorna non come in una tana o in un nido, perché il linguaggio è la sua dimora, una molteplicità di lingue, di case, che ciascun abitante è chiamato ad abitare, a custodire e trasformare, in un'opera incessante di traduzione. L'uomo non *vive*, al pari degli altri animali, in un ambiente, ma sempre *abita* un Mondo in quanto ecumene. Come magistralmente ha scritto Berque:

> L'ecumene è la Terra stessa. Non la Terra come semplice corpo fisico, né come entità ecologica, come potrebbe essere se noi – l'umanità – non esistessimo più; l'ecumene è la Terra in quanto noi l'abitiamo. Ancora di più: *in quanto luogo del nostro essere*. […] La Terra non è solamente l'ambiente naturale indispensabile alla nostra vita biologica, come lo è per tutte le specie viventi della biosfera. Essa è, in quanto ecumene, la condizione che ci permette di essere umani. Senza ecumene, noi saremmo come gli altri animali. La distinzione tra ecumene e biosfera è dunque dello stesso ordine di quella esistente tra umano e animale; e pone gli stessi problemi. In effetti, l'umano non si riduce all'animale (o all'essere vivente in generale), *ma* è *anche* animale (o vivente). Analogamente, l'ecumene non si riduce alla biosfera (ecologica) e ancor meno al pianeta (fisico), *ma* è *anche* pianeta e biosfera.
>
> In questo *ma anche* si nasconde un groviglio di domande su ciò che è la natura propria dell'umano. L'essere umano, in effetti, è l'essere la cui natura è di andare oltre la natura.
>
> Andare al di là della natura è ciò che chiamiamo cultura o civiltà. Distinguiamo evidentemente questa dalla natura, eppure essa fa parte della nostra natura di esseri umani. Si può persino dire che ciò che di più naturale c'è in noi è di essere civilizzati. Vivere come degli animali non sarebbe del tutto naturale, perché siamo umani[25].

Abitare un Mondo, per l'uomo, non è dunque una questione ecologica, ma *etica*. *Ethos*, come ricorda Heidegger, ha originariamente il significato di "soggiornare"[26], in cui sono compresi anche la *forma* e i *modi* dell'"abitare" umano. Per questo l'ecumene, indicando la relazione tra l'uomo e la Terra, in quanto luogo del suo soggiornare, ha fin dall'inizio un carattere etico. Questa "etica" originaria prescrive non solo di salvaguardare, per quanto è possibile, tutte le differenti forme di vita, ma anche quegli aspetti geosimbolici che caratterizzano le *differenti culture* e che rendono ogni luogo *singolare* e *unico*.

Come sostiene Berque, «l'ecumene è qualcosa di più che una questione ecologica; è una questione etica (e così pure, senza ombra di dubbio, estetica, politica, economia, ecc.). L'ecumene, e cioè la relazione tra l'umanità e l'estensione terrestre, è per natura

---

[23] Cfr. Berque (2019).

[24] La prospettiva di Berque è esplicitamente in debito con il concetto heideggeriano di "abitare" [*wohnen*]: cfr. Heidegger (1976b), (1976c).

[25] Berque (2021), pp. 41-42.

[26] «*Ethos* significa soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell'abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo» (Heidegger, 1987, p. 306).

qualcosa di etico»[27]. Non si tratta tanto di ricercare i principi di un'ennesima "etica ambientale": già questa espressione mostra di concepirsi come una *applicazione* dell'etica all'ambiente, là dove è invece la *relazione* tra Uomo e Terra, pensata come ecumene, ad essere di per se stessa etica[28]. L'ecumene nomina, dunque, in una sola parola, la Terra in quanto abitata dall'uomo, nomina la loro *relazione* che – non dovremmo mai dimenticarlo – è quanto mai fragile e precaria, proprio perché non è *naturale*: dipende dalla *cultura* dell'uomo trovare ogni volta le forme di un accordo, in grado di consentirgli di *abitare* la Terra, così trasformandola in Mondo. Ecumene non è altro che il nome di questa possibile alleanza, da cui sorge un Mondo. Mentre la Terra è affidata, in ultima istanza, al destino dell'universo, il Mondo, in quanto ecumene, è affidato alla cultura, alla capacità dell'uomo di coltivare, curare, salvaguardare il luogo in cui soggiorna. Così come solo da lui dipende in gran parte la possibilità di trasformarla in un inospitale deserto. Nessuno all'infuori dell'uomo può tentare di salvare la propria specie – così come anche le altre forme di vita che con lui con-vivono – da quell'estinzione che ormai non solo le visioni più catastrofiste cominciano a prospettare.

Così come *kosmos* indicava il mondo in quanto intima relazione armonica, caratterizzata da ordine e bellezza, con il macrocosmo, allo stesso modo l'ecumene è Mondo, termine che, nel suo impiego aggettivale, significa pulito, netto, ordinato, e non un im-mondo caotico cumulo di rifiuti e di veleni, che rendono inabitabile la Terra. Se vogliamo salvare l'ecumene, ossia la nostra stessa possibilità di essere umani, in quanto abitanti di un Mondo, dobbiamo assumerci la responsabilità di questo compito che richiede una svolta epocale. Non è dalla tecnica che dobbiamo aspettarci la soluzione dei complessi problemi che dobbiamo affrontare. È tornando a interrogare geofilosoficamente il senso dell'abitare dell'uomo sulla Terra che un'etica e una politica dell'ecumene possono dettarci le regole per sperimentare nuove forme di vita, magari anche riscoprendo quelle antiche, colpevolmente dimenticate, gettando così le basi per una nuova civiltà planetaria. Accomunata da uno stesso destino in quanto abitante del medesimo pianeta, oggi la comunità umana ha urgente bisogno di un'etica e di una politica che si assumano una responsabilità mai prima d'ora neppure concepita, quella di evitare la fine del Mondo.

Come ha osservato Edgar Morin, «non è più tempo di lamentarsi per le catastrofi ecologiche. Né di immaginare che l'evoluzione delle tecnologie, da sola, potrebbe porvi rimedio. Il sussulto salvifico potrebbe venire soltanto da un enorme stravolgimento dei nostri rapporti con l'uomo, gli altri esseri viventi, la natura»[29]. Ciò sarà possibile, forse, solo a patto che l'uomo riacquisti il senso del *limite*[30] e rinunci all'arroganza della sua volontà di potenza, spinto dalla quale si è incoronato Signore della Terra, nell'illusione di poterla dominare e padroneggiare a suo piacimento.

L'uomo [*homo*] può riconquistare il suo essere ecumenale, ossia la sua stessa umanità, solo a patto di recuperare il senso del *limite*, solo ricordando il suo essere fatto di terra [*humus*] e ritrovando l'*umiltà* [*humilitas*] della sua condizione di terrestre e di mortale.

Custodire la Terra, abitare in un Mondo, salvare la vita sul nostro pianeta e, per questo, trovare una forma di vita diversa per quanti lo abitano, sarà forse un giorno possibile solo se riusciremo ad assumerci una responsabilità immensa: essendo cresciuta a dismisura la nostra libertà di pensiero e di azione, è interamente affidata a ciascuno di noi la possibilità di evitare il disastro che ci incombe. Solo rinunciando alla titanica pretesa di esserne il sovrano assoluto, l'uomo potrà, forse, salvare la Terra,

[27] Berque (2021), p. 42.

[28] Come nota ancora Berque, «l'etica ecumenale è altro dalla somma dell'etica, in quanto fatto che riguarda l'umanità, e dell'ecologia, che riguarda l'ambiente» (ivi, p. 92), ma scaturisce dalla *relazione* tra l'uomo e la Terra («relazione ecumenale») (*ibidem*). Non si tratta quindi di «trovare un innesto tra etica ed ecologia come tali perché l'essere umano, in quanto essere etico, non esiste al di fuori dal luogo del suo essere che è la Terra. Non è dunque nell'etica in quanto tale che bisogna ricercare i principi di un'etica dell'ecumene, ma nella relazione del nostro essere con la Terra» (ivi, pp. 42-43).

[29] Morin (2007b), p. 31.

[30] Cfr. Latouche (2012).

riconoscendosi l'umile custode di un Mondo che non può prescindere dalla pace e dalla giustizia, dall'equa ripartizione dei frutti della terra e dal riconoscimento che essa è un bene comune. Solo salvaguardando la Terra potrà renderla davvero abitabile, spazio di vita e di esistenza, ecumene che l'uomo è chiamato a coltivare e condividere con tutti gli altri viventi, tenendo a freno la propria propensione alla dismisura e all'egoismo. Trasformandola così in un Mondo in cui poter *co-abitare*.

Luigi Ferrajoli ha di recente lanciato l'idea di dar vita ad un movimento per la Costituzione della Terra[31]. A fronte di problemi globali come quello del disastro ambientale e dei cambiamenti climatici, della crescente povertà, delle migrazioni, per contrastare lo strapotere dei mercati e l'incapacità dei governi nazionali di guardare più lontano della prossima elezione, a suo avviso diventa della massima urgenza completare quel processo di Costituzione globale iniziato con la Dichiarazione dei diritti umani del 1948 e con le Carte successivamente sottoscritte. Che non si tratti di un progetto utopico, ma dell'unica realistica risposta per arginare una catastrofe che ormai appare non solo incombente, ma conclamata e ineluttabile, lo dicono ormai tutti i dati in nostro possesso. La fine del Mondo, di quel mondo che è tale solo in quanto abitato da uomini, sebbene appaia di giorno in giorno l'esito fatale di processi ormai irreversibili, tuttavia forse non è ancora un destino ineluttabile; anzi, se presa sul serio, questa spaventosa prospettiva potrebbe forse fornire la spinta per una radicale e urgente inversione di rotta, finché si è ancora in tempo. Come osserva Ferrajoli:

> per la prima volta nella storia l'umanità, a causa della catastrofe ecologica, rischia l'estinzione, e [...] di questa minaccia sono consapevoli perfino i maggiori attori della politica e dell'economia che ne sono responsabili. Ma allora non basta lamentarsi e denunciare i crimini di sistema. Alle denunce e alle diagnosi è necessario fornire una risposta politica e istituzionale alla loro altezza, in assenza della quale troverebbe conferma la massima corrente che a quanto accade non ci sono alternative. È questo lo scopo del progetto qui avanzato di una Costituzione della Terra: mostrare la sua possibilità, oltre che la sua necessità e la sua urgenza. Al di là delle difficoltà della sua realizzazione, tale progetto vale a indicare, alle lotte sociali e politiche contro le tante emergenze in atto, un concreto obiettivo strategico e un conseguente programma di azione[32].

La fitta rete di interconnessioni, che collega in vario modo tutti i punti della terra, costringe a prendere atto che abitiamo la stessa casa che brucia e che nessuno può illudersi di salvarsi da solo. I confini, le frontiere, le barriere che dividono stati e continenti – come la recente pandemia ha esemplarmente mostrato – non hanno più alcun senso di fronte al problema globale della catastrofe ambientale che, per la prima volta nella storia dell'umanità, unifica i diversi popoli che abitano la Terra in un comune destino. Se si vuole scongiurare l'estinzione della nostra specie, oltre a quella della maggior parte di altri viventi, occorre costringere i Signori della Terra a raccogliere questa sfida epocale che richiede un radicale cambiamento, per il quale occorre un patto comune. Solo una Costituzione della Terra, in grado di garantire la tutela dell'ambiente e di quei beni comuni inalienabili, come cibo, acqua e aria respirabile, che sono la precondizione della stessa sopravvivenza del genere umano, potrebbe davvero corrispondere adeguatamente alla sfida di un mondo globale destinato alla catastrofe se continuerà imperterrito, nonostante il moltiplicarsi dei campanelli d'allarme, a perseguire un modello di sviluppo ormai palesemente insostenibile.

[31] Cfr. Ferrajoli (2020), (2021).
[32] Ferrajoli (2022), pp. 131-132.

Bibliografia

Anders, G. (1992), *Die Antiquiertheit des Menschen Band II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Verlag C.H. Beck, München 1980; trad. it. a cura di M.A. Mori, *L'uomo è antiquato 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Anders, G. (2003), *Die Antiquiertheit des Menschen Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Verlag C.H. Beck'sche, München 1956; trad. it. a cura di L. Dallapiccola*, L'uomo è antiquato 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale,* Bollati Boringhieri, Torino.

Benjamin, W. (2013), *Kapitalismus als Religion* (1921), in *Gesammelte Schriften. Fragmente, Autobiographische Schriften*, Bd. VI, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985; trad. it. e cura di C. Salzani, *Capitalismo come religione*, il melangolo, Genova.

Berque, A. (2019), *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 1987; trad. it. a cura di C. Arbore, S. Gamba e M. Maggioli, *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani*, a cura di M. Maggioli, Mimesis, Milano-Udine.

Berque, A. (2021), *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Gallimard, Paris 1996; trad. it. a cura di M. Maggioli e M. Tanca, *Essere umani sulla terra. Principi di etica dell'ecumene*, Mimesis, Milano-Udine.

Descartes, R. (1994), *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, vol. I, Torino.

Di Martino, C. (2017), *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Cortina, Milano.

Dupuy, J.-P. (2002), *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, Paris.

Farinelli, F. (2003), *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino.

Ferrajoli, L. (2020), "Per una Costituzione della Terra", *Teoria politica. Nuova serie Annali*, n. 10, pp. 39-57.

Ferrajoli, L. (2021), *Perché una costituzione della terra?*, Giappichelli, Torino.

Ferrajoli, L. (2022), *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, Feltrinelli, Milano.

Flecha, J.-R. (2001), *El respeto a la creación*, BAC, Madrid 2001; trad. it. a cura di R. Schenardi, *Il rispetto del creato*, Jaca Book, Milano.

Foucault, M. (2005a), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, éd. établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2004; trad. it. a cura di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.

Foucault, M. (2005b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, éd. établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2004; trad. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.

Galilei, G. (1953), *Il Saggiatore*, a cura di F. Flora, Ricciardi, Milano-Napoli.

Gentili, D., Ponzi, M., Stimilli, E. (a cura di) (2014), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata.

Heidegger, M. (1968), *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, hrsg. von F.-W. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978; trad. it. a cura di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 71-101.

Heidegger, M. (1976a), *Die Frage nach Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-W. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; trad. it. a cura di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, pp. 5-27.

Heidegger, M. (1976b), *Bauen Wonen Denken*, in *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-W. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; trad. it. a cura

di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, pp. 96-108.

Heidegger, M. (1976c), *„… dichterisch wohnet der Mensch…“*, in *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-W. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; trad. it. a cura di G. Vattimo, «*… Poeticamente abita l'uomo…*», in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, pp. 125-138.

Heidegger, M. (1987), *Brief über den „Humanismus“*, in *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, pp. 267-315.

Heidegger, M. (2002), *Bremer und Freiburger Vorträge* (1949-1957), hrsg. von P. Jaeger, *Gesamtausgabe*, Bd. 79, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994; trad. it. di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.

Jonas, H. (2009), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische* Zivilisation (1979), Suhrkamp, Frankfurt 1984; trad. it. a cura di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino.

Latouche, S. (2005), *Survivre au développement. De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Fayard, Paris 2004; trad. it. a cura di F. Grillenzoni, *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Bollati Boringhieri, Torino.

Latouche, S. (2007), *Le pari de la décroissance*, Fayard, Paris 2006; trad. it. a cura di M. Schianchi, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano.

Latouche, S. (2011), *Sortir de la société de consommation. Voix et voies de la décroissance*, Les liens qui libèrent, Paris 2010; trad. it. a cura di F. Grillenzoni, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino.

Latouche, S. (2012), *L'Âge des limites*, Mille et une nuits, Paris 2012; trad. it. a cura di F. Grillenzoni, *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino.

Latouche, S. (2014), *Renverser nos manières de penser: métanoïa pour le temps présent. Entretiens avec Daniele Pepino, Thierry Paquot et Didier Harpajès sur la genèse et la portée d'une pensée alternative*, Mille et une nuits, Paris 2014; trad. it. a cura di F. Grillenzoni, *L'economia è una menzogna. Come mi sono accorto che il mondo si stava scavando la fossa*, Bollati Boringhieri, Torino.

Löning, K., Zenger, E. (2006), *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Patmos & Co. KG, Düsseldorf 1997; trad. it. a cura di C. Danna, *In principio Dio creò. Teologie bibliche della creazione*, Queriniana, Brescia.

Marella, M.R. (a cura di) (2012), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona.

Marzocca, O. (2015), *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Ecommons, Roma.

Mattei, U. (2011), *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari.

Merchant, C. (2022), *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper, San Francisco 1980; trad. it. a cura di L. Sosio, *La morte della natura. Donne, ecologia e rivoluzione scientifica*, a cura di P. Savoia, Bibliografica, Milano.

Morandini, S. (1999), *Nel tempo dell'ecologia: etica teologica e questione ambientale*, EDB, Bologna.

Morandini, S. (2005), *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia.

Morin, E. (2006), *Culture et barbarie européennes*, Bayard, Paris 2005; trad. it. a cura di S. Lazzari, *Cultura e barbarie europee*, Cortina, Milano.

Morin, E. (2007a), *Oltre lo sviluppo e la globalizzazione*, in *L'anno I dell'era ecologica. La terra dipende dall'uomo che dipende dalla Terra*; trad. it. e cura di B. Spadolini, Armando, Roma, pp. 79-95.

Morin, E. (2007b), *Il pensiero ecologizzato*, in *L'anno I dell'era ecologica. La terra dipende dall'uomo che dipende dalla Terra*; trad. it. e cura di B. Spadolini, Armando, Roma, pp. 29-47.

Morin, E. (2010), *Vers l'abîme?*, L'Herne, Paris 2007; trad. it. a cura di B. Spadolini, *Oltre l'abisso*, Armando, Roma.

Passmore, J. (1986), *Man's Responsibility for Nature*, G. Duckwort & Co. Ltd, London 1974 and 1980; trad. it. a cura di M. D'Alessandro, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano.

Resta, C. (2013), *Nichilismo Tecnica Mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano-Udine.

Russo, N. (2000), *Filosofia ed ecologia,* Guida, Napoli.

Schmitt, C. (2002), *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1954; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano.

Shiva, V. (2006), *Earth Democracy. Justice, Sustainability, and Peace*, Southend Press, Cambridge (USA) 2005; trad. it. a cura di R. Scafi, *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano.

White, L. (1973), "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science*, 155, 1967; trad. it. "Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica", *il Mulino*, 2, pp. 251-263.

ROCCO RONCHI*

UNA MACCHINA PER PRODURRE DEI
DA HEIDEGGER A BERGSON

Abstract: *A Machine for Producing Gods. From Heidegger to Bergson*

In the Protagoras myth, which inspired twentieth-century reflection on technology, the machine is presented as a prosthesis. It must make up for the "lack" that is distinctive of the human being in contrast to the other living species. Technology is thus included in the horizon of the Aristotelian *Poiesis*, of work, and is assigned to the human sphere alone. The possibility is feared that the machine could transform man into its appendage, annihilating his sovereignty. In Bergsonian philosophy, machines are instead treated as organs of life, in continuity with the causality of nature. That is, technology is included in the horizon of the Aristotelian *Praxis* and the human agent is seen as an operator of the natural machine. Mechanics and mysticism share the same vital drive that runs through matter. Thus, Bergson provides the basis for a cosmological consideration of technology (cosmotechnics) and for a "general organology" that is radically opposed to Heidegger's anthropological-existential conception of technology.

Keywords: Cosmotechnics, Homme-Machine, Mysticism, Organology, Power

1. Esposizione del problema

Ciò che una cosa è è ciò che essa può e fin dove e fin quando può. La domanda sull'essenza è perciò sempre una domanda sulla "potenza". Ora, nessuno può sottostimare la potenza performativa delle tecno-scienze. Esse plasmano il nostro essere al mondo. Ne minacciano perfino la stabilità ontologica. Ma che "potenza" contempliamo quando ci rivolgiamo ad esse con un misto di ansia e fascinazione? Dalla risposta a questa domanda ne va della nostra comprensione della "essenza della tecnica". Nel pensiero filosofico novecentesco si possono enucleare, a questo proposito, due "modelli" ermeneutici. Essi funzionano come "tipi ideali" e permettono anche di distinguere i due atteggiamenti psicologici prevalenti nei confronti della tecnica. Per il primo, largamente maggioritario, la potenza della tecnica è da intendersi *poieticamente*. La tecnica è conseguentemente assegnata al dominio *storico* cioè all'ambito *antropologico*. La sua operatività sarà per definizione "simbolizzabile" e quindi governabile dal soggetto che ne dispone. Quando non lo fosse, si parlerà di "crisi" e il pensiero sarà chiamato ad attrezzarsi "criticamente" per superare lo stato di "alienazione". Per il secondo la tecnica appartiene invece al dominio *pratico*. La sua operatività risulterà allora caratterizzata da una certa eterogeneità di principio rispetto al piano simbolico e all'intenzionalità del soggetto. L'ambito del fare cui, secondo questa ipotesi, la tecnica ci assegnerebbe non sarebbe più infatti un fare *solo* umano, ma sarebbe piuttosto il fare della "natura" stessa, un *fare* che Spinoza, rendeva perspicuo con l'uso al participio presente di un verbo latino di recentissimo conio: *naturare*. Nella sua radice, la tecnica sarebbe *della natura* in quanto natura *naturante*. Quel genitivo, "della natura", è un genitivo soggettivo e siccome la natura nello spinozismo è Dio (*Deus sive Natura*), l'azione immanente della tecnica sarebbe l'azione immanente di Dio, un Dio che è *causa di se stesso* nella misura in cui è causa di tutte le cose. Lo sforzo dell'invenzione ripeterebbe a suo modo lo slancio vitale che attraversa la materia. Ciò che nella prima ipotesi era indice di una crisi del senso che andava dialetticamente superata, nella seconda diventa così il "segno" della partecipazione del soggetto al processo "cosmico".

Ad elaborare una "cosmotecnica"[1] è convocato un pensiero che non ha più nel *Dasein* il suo perno e nella "critica" la sua arma. Essa si risolve in un naturalismo integrale o in una

* Università degli Studi dell'Aquila.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 86-97
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10379

"filosofia biologica della tecnica", come è stato giustamente detto a proposito della *Evoluzione creatrice* di Bergson, che di questa linea di pensiero è il referente principale[2]. Le due ipotesi esprimono infine due modi diversi di interpretare il trattino che nel lemma "tecno-scienze" collega e separa l'operatività tecnica dalla razionalità scientifica. Nel caso dell'antropologia della tecnica, la potenza della tecnica *segue* il sapere. La scienza viene prima e la tecnica ne è un'applicazione. Quando essa si sgancia dal sapere, diventando *tecno*-scienza, se ne denuncerà perciò l'automatismo: orfana del Padre Logos la tecnica è una operatività che non sa rendere ragione di quello che fa, come la memoria alfabetizzata nel celebre esempio platonico. Nel caso della cosmologia della tecnica il rapporto tra ordine simbolico del sapere e potenza performativa reale della tecnica è invece invertito. Come scrive Bergson, con il candore proprio del genio, "l'invenzione meccanica è un dono naturale"[3]. La scienza, che è il più prelibato frutto dell'intelligenza, "segue", razionalizzandola e incrementandone a dismisura le possibilità operative.

2. Il modello antropologico-esistenziale

Del primo modello Heidegger è l'indiscusso l'alfiere[4]. Questa linea ha pensato la tecnica nell'orizzonte della *poiesis*, come potenza del *fare operoso*, suscitato dal vissuto della *mancanza*, una mancanza che costituisce, secondo questa ipotesi, la prima e fondamentale individuazione dell'umano (*Dasein*) e la *ratio* della sua eccezione (la sua differenza di natura). Lo schema è semplicissimo: mancanza *ergo* tecnicità. Da un lato abbiamo la mancanza vissuta alla prima persona, una *finitezza bevuta fino alla feccia*; dall'altro la proteticità, il supplemento esosomatico, come compensazione e *sanzione* di questa mancanza strutturale. *Sanzione* perché il supplemento (protesi) supplisce un "cedimento originario" che è, al tempo stesso, apertura di un "mondo", un "mondo" che è precluso agli enti inorganici che non hanno mondo, cieco ai vegetali che sono immediatamente il loro mondo senza "averlo", semplicemente accennato nel mondo animale nel quale l'istinto regola ogni scambio con l'ambiente. Se si riprende la coppia concettuale "istinto/intelligenza", con la quale Bergson indicava le due tendenze in cui si differenzia lo slancio vitale, dovremmo dire che il sonnambolismo dell'istinto significa, per Heidegger, lo "stordimento" che, in gradi diversi, caratterizza l'ente difforme dal *Dasein*, mentre "intelligenza" è la concezione della contingenza dell'ente che qualifica come naturalmente *meta-fisico* il *Dasein*. Intelligente è, infatti, solo quell'ente che assume la propria finitezza come orizzonte della comprensione dell'essere. Finitezza vuol dire un trascendersi attivo, uno slanciarsi in avanti, oltre l'ente "presente". Le protesi tecniche sono allora gli organi-strumento di un protendere causato dallo spasimo della mancanza. Sono l'articolazione di una trascendenza originaria e costituiscono il "senso" temporale del nostro "essere al mondo". La costellazione ontologica della tecnica è quella definita dalla Cura come essere dell'esserci: avanti-a-sé (protenzione) essendo-già-in (mancanza vissuta) essendo presso l'ente presente[5]. È avendo di mira questa costellazione esistenziale che si è potuta produrre

---

[1] Nell'accezione proposta da Yuk Kui (2021).

[2] Clarizio (2021).

[3] Bergson (2006), p. 234.

[4] Heidegger (1976).

[5] Heidegger (2006), pp. 544-559. La questione della "potenza" della tecnica, così come è presentata dalla linea maggiore, può essere riformulata nei termini classici della metafisica aristotelica. Questa, come è noto, per spiegare l'attualizzarsi della potenza postulava l'anteriorità dell'atto (*Metaph. Theta 8*). Ora, se ci chiediamo quale atto è presupposto dalla potenza performativa della tecnica scopriamo che essa ha come suo fondamento una assai problematica *energehia* consistente nell'essere *in atto* della mancanza come tale. La mancanza come "atto primo" non è altro che l'uomo, il *Dasein*, come poter-essere" (*Vermögen*), come *essere in atto di una pura potenza di*, come Cura. La diciamo aporetica perché l'atto, lo sappiamo, implica la perfezione, la compiutezza e l'immobilità. L'atto non "manca" di nulla*, non indiget*. L'*attualità della mancanza* è allora uno ben strano atto la cui "perfezione" implica, per così dire "analiticamente", un "atto secondo" consistente nel trascendersi attivo verso l'opera (*ergon*), verso quello che nel vissuto della mancanza è sperimentato come assente. L'atto perfetto della mancanza risulta così essere il mancare in atto di qualche cosa di determinato. L'*attualità della mancanza* è una compiutezza (*perfectio*) che per essere quella compiutezza che è implica un'altra compiutezza che non è e che "ha da essere", come la famosa tavoletta di cera del *nous* (*De anima* 429, b 29 – 430, a 2) che è in atto il

una lettura trascendentale dei media come condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza[6].

È dunque una ben precisa *antropologia* a fissare le coordinate della comprensione esistenziale dell'essenza della tecnica per la filosofia novecentesca. La tecnica è assegnata alla specie umana considerata nella sua differenza di natura e nel suo regime di eccezione rispetto a tutti gli altri enti naturali. Si obietterà che facendo di Heidegger il capofila di questa linea di pensiero antropologico, contraddiciamo apertamente il suo "detto". Non è forse Heidegger il filosofo per eccellenza anti-umanista? Non è forse a lui che si deve la più rigorosa critica della concezione strumentale della tecnica? Non è infine proprio Heidegger ad aver assegnato la tecnica al destino dell'essere, esautorando l'uomo e congedando la sua illusione di sovranità? Effettivamente l'uomo come *animal rationale* è messo fuori gioco da Heidegger, ma il suo posto è preso dal *Dasein*, che dell'uomo, e solo dell'uomo, costituisce il fondamento originario. Il *Dasein* è quell'ente assolutamente eccezionale che si individua attraverso la mancanza vissuta fino allo spasimo. Se è il "pastore dell'essere" lo è in quanto "luogotenente del nulla". Come Cura, esso funge da condizione trascendentale di possibilità dell'evidenza dell'ente. Nella sua prolusione del 1929 Heidegger lo ricordava ai suoi colleghi scienziati: se vi dite tali, affermava il filosofo, è perché vi relazionate all'ente nella sua totalità per conoscerlo disinteressatamente, ma potete farlo perché siete animali meta-fisici, perché la meta-fisica, il passo oltre l'ente in totalità vi individua in quanto *Dasein*[7]. Nel corso degli anni 30, alla luce della riflessione su Nietzsche, Heidegger muterà sensibilmente la sua considerazione della scienza. Non più conoscenza disinteressata, ma volontà di potenza, calcolo e pianificazione dell'ente in totalità. Le scienze si fanno insomma *tecno*-scienze e il disinteresse teoretico cede il passo al dominio sulla natura. Non muterà però di una virgola la sua genealogia. Ogni potenza performativa deve infatti presupporre questa apertura originaria, senza la quale niente sarebbe dato come materiale al soggetto che si autocertifica come fondamento dell'ente[8].

3. Il paradigma platonico

Il modello insuperato di questa comprensione antropologico-esistenziale dell'atto tecnico si trova formulato nel celebre "mito" contenuto nel *Protagora* di Platone (320 c – 323 e) che infatti tutti i moderni assumono a paradigma. Nel dialogo che porta il suo nome, il sofista Protagora racconta della sventatezza di Epimeteo, fratello minore in avvedutezza (*metis*), come dice il suo nome, di Prometeo, il protettore della stirpe umana. Alla vigilia della nascita della stirpe dei mortali, Epimeteo, confidando eccessivamente sulle sue capacità, si autoincarica della distribuzione delle *dynameis* alle varie specie viventi. Si noti che le traduzioni rendono generalmente *dynamis* con "facoltà" o "capacità". Non è faccenda da poco questa scelta lessicale. Fare della potenza una facoltà decide infatti del senso dell'operazione tecnica torcendola in senso antropologico-esistenziale.

Epimeteo, in fin dei conti, non lavora affatto male: fornisce di *organi* cioè di *strumenti* le varie specie, cioè le costituisce tali, come quelle *dynameis* che sono. Si noti che, a questo livello, il mito presenta una teoria generale degli organi, una *organologia* che prescinde dalla distinzione natura-artificio. La differenza tra organo naturale e organo artificiale è infatti data solo dalla *interiorità* del primo e dalla *esteriorità* del secondo. Gli organi, come scriverà Bergson, sono strumenti che l'animale utilizza "da dentro", "macchine" che fanno parte del corpo che le utilizza, le protesi, di cui sarà dotato l'essere umano, sono organi

suo poter essere scritta senza essere attualmente scritta, ma che se non fosse mai determinatamente scritta non sarebbe il suo poter essere scritta, quindi sarà vero dire che la tavoletta di cera è o sarà immancabilmente scritta, che non c'è una tavoletta di cera vergine, che la potenza del pensare è la sua stessa attualità, che la potenza del pensare è il pensare qualcosa, che, insomma, si pensa sempre. Gennaro Sasso (1998), che è un raffinatissimo sofista eleate, ragionando sul nesso potenza-atto in Rosmini, Gentile e Carabellese, ha colto perfettamente l'esito megarico della questione: *otan energhe monon dynasthai*, il possibile è o sarà vero.

[6] McLuhan (2015).

[7] Heidegger (1987a), p. 60.

[8] Cfr. Heidegger (1987b), p. 317 ss.

fabbricati artificialmente "da fuori", tramite segni[9]. Se ci si arrestasse a questo primo livello del mito, che per noi è assolutamente essenziale, non vi sarebbe proteticità, non vi sarebbe estensione mediale, non vi sarebbe dualismo natura-tecnica ecc. Vi sarebbe piuttosto il dato immediato della continuità. Esso è stato icasticamente espresso da Raymond Ruyer quando ha detto che il rapporto tra apparato digestivo e sistema artificiale della elaborazione del cibo (la cucina, la gastronomia ecc.) è quello che sussiste tra un circuito interno ed uno esterno[10]. Il vivente è l'attualità di questo unico circuito di cui il "da dentro" e il "da fuori" sono solo *vues*, punti di vista, "modi". Come Samuel Butler, una delle fonti di Ruyer, aveva perfettamente colto nel suo distopico *Erewhon* (pubblicato nel 1872):

> Chi può fissare il limite? Chi può fissare un qualsiasi limite? Non sono forse le cose intessute tutte l'una nell'altra? E le macchine non sono legate in mille modi alla vita animale? Il guscio di un uovo è fatto di una materia bianca e fragile, e rappresenta a suo modo una macchina non meno di un portauovo; il guscio è uno strumento per contenere l'uovo come il portauovo è uno strumento per contenere il guscio: sono entrambi fasi della stessa funzione; la gallina fabbrica il guscio dentro di sé, ma ciò non toglie che il guscio sia un semplice recipiente. La gallina si fabbrica il nido all'esterno per ragioni di comodità, ma anche il nido è una macchina né più né meno del guscio. Una "macchina" è soltanto uno "strumento"[11].

Si comprende allora perché la traduzione di *dynamis* con facoltà sia foriera di equivoci. Si perde di vista il fatto macroscopico che le specie viventi sono presentate nel mito epimeteico come potenze all'opera, cioè come circuiti perfetti (non mancanti di nulla), e non come sostanze dotate di capacità o disposizioni.

Il mito prosegue però denunciando una lacuna nella "perfezione" della natura. Epimeteo lascerebbe infatti nudo e privo di difese naturali l'uomo, una nudità ontologica che significa di fatto la sua eccedenza rispetto alle altre specie naturali. Chiamato a controllare, l'opera del fratello, Prometeo se ne accorge e supplisce questa mancanza ricorrendo alla astuzia del furto: ruba la sapienza tecnica ad Atena e il fuoco ad Efesto e dota la scimmia nuda di un apparato tecnico mediale che gli garantisce la sopravvivenza nella lotta per la vita. Le protesi tecniche tuttavia da sole non bastano. *Occorrerà una ulteriore potenza*, per procurare la quale l'astuzia umana troppo umana di Prometeo non è più sufficiente. Bisogna che intervenga Zeus in persona, grazie alla mediazione di Ermes, perché la virtù *politica*, fondata sulle potenze complementari del *pudore* e della *giustizia* (che sono *potenze dell'astensione*, astensione dal godimento e dall'esercizio della forza), sia distribuita in modo uguale a tutti gli uomini, cosa che non avviene con le altre potenze tecniche che invece differenziano la specie umana in categorie di competenti, producendo l'originaria divisione del lavoro.

Che cos'è allora la "*virtù politica*"? La virtù politica è, innanzitutto, la *tecnica delle tecniche*, è la tecnica *universale*, la tecnica *specifica* dell'uomo (perché solo della *specie* umana). Ontologicamente nudo, l'uomo guadagnerebbe la sua peculiare specificità *come animale politico*. Se ora guardiamo da vicino come è fatta la virtù politica scopriamo che essa è una ben singolare *dynamis*. La *virtù politica* è infatti la potenza riflessa in se stessa, è la *potenza della potenza*. Nella organologia del *Protagora* le varie potenze tecniche sono potenze *di qualche cosa*, sono aliorelative. Esse, per quanto la cosa sia stata trascurata dai commentatori, sono potenze alogiche, irrazionali, che non possono esonerarsi dal passaggio all'atto. L'automatismo dell'istinto, quale si può riscontrare nel suo grado massimo nella vita degli insetti, è la forma pura di questa potenza che *non può non*, ma essa concerne anche le potenze "supplementari" delle singole tecniche umane. Anch'esse infatti sono potenze irrazionali. Il competente – Platone lo mostra nel suo dialogo con Gorgia – è assegnato alla propria competenza tecnica come l'animale al suo destino

[9] Bergson (2006).
[10] Ruyer (2012), pp. 53-59.
[11] Butler (1979), p. 169.

specifico. Si veda, a questo proposito, la critica socratica della retorica nel *Gorgia*. Essa è una critica della concezione strumentale, protetica, supplementare della tecnica. A Gorgia che la esalta come potenza del possibile, dunque come la dotazione perfetta per una scimmia nuda che voglia farsi "sovrana", cioè, signore del proprio fondamento, Socrate ribatte che essere musico o architetto, cioè dei competenti, significa tutt'altro: vuol dire diventare quel che il suo sapere lo fa essere (*apergazetai*) (460b 1-8). Socrate lo chiama *o memathikos*. Lo si traduce con una perifrasi "colui che ha imparato una materia", ma forse la traduzione più ficcante sarebbe la sgrammaticatura "l'imparato". *O memathikos* non è nient'altro che l'atto di una potenza monovalente, una potenza, che la posteriore tassonomia aristotelica, qualificherà come "irrazionale", perché non può che uno dei contrari, proprio come la potenza del fuoco non può che bruciare. Le tecniche umane, per questo Socrate megarizzante, sono potenze irrazionali, congeneri alla natura, della stessa pasta di quelle assegnate da Epimeteo alle varie specie animali.

Nel mito protagoreo a differenziare gli animali e a relazionarli tra loro (ad esempio, nella coppia predatore-predato) non sono allora delle essenze, ma è il grado intensivo della loro potenza, vale a dire ciò che non possono non fare grazie al dono tecnico ricevuto da Epimeteo. Un dono, per altro, ambiguo perché la dotazione tecnica è in realtà il dono di un limite. Essere una potenza in atto vuol dire non potersi sottrarre al proprio fato. La *techne* politica è invece *potenza della potenza tecnica*. Tale raddoppiamento autoriflessivo sgancia la potenza dall'atto, sospende l'istinto, e mette la potenza a disposizione di un "soggetto" sovrano che ora la può "usare" *liberamente*. Il potere (umano), nella sua differenza dalla potenza (naturale), si caratterizza quindi *negativamente*, nella guisa di un *potere di non* (passare all'atto). Allora e solo allora la potenza di *qualcosa* diventa la potenza di *qualcuno*. La potenza è infatti sospesa ad una *volontà*, ad un "terzo risolutore" che la mette in moto, rendendola, come diranno i neoplatonici, una potenza "perfetta". Il dono di Zeus all'uomo è proprio questo: un libero volere in luogo di una coazione a ripetere. Se le *dynameis* assegnate da Epimeteo agli animali erano limiti invalicabili, la potenza raddoppiata in se stessa, la potenza riflessa, *esonera* un ente dal destino e gli dà come patria l'atopia dell'indeterminazione.

Possiamo tracciare l'archeologia di questo "potere". L'ipotesi è avanzata nel *Carmide* platonico sotto forma di una domanda rivolta da Socrate a Crizia. Il tema è del dialogo è la *sophrousyne*, generalmente tradotto con temperanza o moderazione. La *sophrousyne* è in realtà una tecnica che deve garantire un certo rapporto di sé a sé. Lo *starting point* del dialogo è il turbamento provato da Socrate nell'intravedere in palestra, poco coperto dalla tunica, il corpo atletico del giovane e bellissimo cugino di Crizia (*Charm.* 155d). La *sophrousyne* è convocata per dominare e controllare la natura "patetica" di Socrate. Ciò su cui lavora è la coazione della pulsione. La *sophrousyne* è una *dynamis* che deve addomesticare una potenza selvaggia. La domanda critica sulla quale ruota tutto il dialogo è allora: si danno solo potenze selvagge, e quindi nessuna *sophrousyne,* o si dà anche una potenza della potenza, una potenza universale che sia potente nei confronti di se stessa in quanto potente di qualcosa e del suo contrario (*Charm.* 167b – 168d)? Che una tale potenza riflessa, raddoppiata, che un tale *Vermögen* ci sia si stenterebbe a crederlo sulla base degli esempi portati, ad esempio una vista che vedendo qualcosa veda se stessa vedente e non come cosa vista o di "un udito che non oda nessuna voce ma oda se stesso" (*Charm.* 167c-d), ma se passiamo al *Gorgia* scopriamo che la *techne retoriké*, proposta da Gorgia a Socrate come la regina delle tecniche, è presentata dal grande sofista proprio come una siffatta *potenza della potenza*, come un *mega dynastahai* (466e3), un potere "più grande" di ogni potere, un potere che "può tutto", perché non solo può qualcosa (aliorelativo) ma *può il potere di qualcosa, può cioè il potere di non esercitarsi*. La tecnica retorica "assomiglia" in questo alla virtù politica, un'apparenza ingannevole che il resto del dialogo dovrà smentire. Resta tuttavia che l'unità di misura di un *mega dynastahai* è dato dall'astensione, dalla pausa. Nel *potere di non* si assiste insomma alla genesi del soggetto sovrano vale a dire del titolare del potere, il quale non sussisteva, se non convenzionalmente, per le altre potenze naturali. Infatti tra i casi di potenza riflessa in se stessa, Socrate, nel *Carmide*, porrà

l'anima come movimento che muove se stesso (168d-e), riproponendo la stessa definizione dell'anima presente in altri luoghi dei suoi dialoghi (*Phaedr*. 245d, *Leg*. X 895 a-c, *Tim*. 89 d).

Si noti infine come all'origine di questa potenza sovrana vi sia la liquidazione dell'ipotesi megarica. Per i megarici valeva infatti l'equazione perfetta *physis=dynamis=energheia*. In conformità all'uso arcaico del vocabolo, la *dynamis* funzionava per loro come *ratio essendi* e come *ratio cognoscendi* dell'ente. L'ente è ciò che può, l'ente è ciò che *non può non, dunque è solo atto in atto e nient'altro che atto*. Non vi sono sostanze che permangono separate al fondo dei loro mutamenti. Non vi sono enti che hanno capacità di, ma potenze in atto, forze all'opera. La potenza megarica non era bivalente, non era la potenza "logica" dei contrari, come sarà poi per Aristotele, il quale, riprendendo di fatto la distinzione platonica tra il "possesso" di una potenza (*ktesis*) e il suo libero uso (*chresis*) (*Theaet*. 197c-e), getterà le basi della concezione antropologico-esistenziale della tecnica.

4. Il paradigma critico

Nel mito raccontato da Protagora si trova così enunciato il paradigma della tecnica, che né tecnofobi né tecnolatri metteranno mai in questione, e che costituisce, in ultima analisi, la cornice di tutta la riflessione sull'essenza della tecnica della linea maggioritaria del pensiero Novecentesco: né il pensiero heideggeriano, né la grande antropologia filosofica tedesca e nemmeno la revisione operata dalla decostruzione, penso ad esempio al compianto Bernard Stiegler, la mettono mai seriamente in discussione. La tecnicità è presentata come compensazione di un *cedimento originario*, la strumentalità è intesa come protesi, supplemento, aggiunta, *atto secondo di un atto primo* (il *Dasein*, la mancanza vissuta), la tecnica come processo di ominizzazione e di disvelamento di un "mondo" solo umano, differente per natura dall'ambiente ove continuano a vivere, in modo irriflesso, gli altri enti naturali, le altre potenze. In una parola: la tecnica è ascritta ad una potenza che *può potere* e che dunque trova nella "negazione", nel *potere di non* (passare all'atto) la cifra della sua libertà sovrana.

Tale riflessione immanente è la struttura stessa del soggetto, è la meta-fisicità dell'umano segnalata da Heidegger. La *Leitfrage* della metafisica non è forse la domanda che chiede perché l'ente è quando questo *avrebbe potuto* non esserci? Heidegger conclude la sua prolusione citando il celebre passo leibniziano e, ritornando a distanza di anni sulla questione, ripeterà che da lì si doveva partire per comprendere il senso ultimo del suo discorso[12]. Niente metafisica senza l'esperienza angosciata della contingenza dell'ente. Niente metafisica se l'ente non appare oscillante sul baratro del nulla. Niente metafisica se l'intelligenza non introduce una esitazione dove l'istinto opera ciecamente. Ne consegue che la possibilità non è una categoria modale come le altre ma diviene "la dimensione ontologica fondamentale in cui l'essere e il mondo si dischiudono dalla sospensione del mondo animale". Giorgio Agamben continua dicendo che quella "sospensione del mondo animale" – e la concomitante genesi della "intelligenza" (nota mia) - "contiene il nulla e il non essere come suoi tratti essenziali"[13]. L'uomo come "essere del possibile essere di lontananza" è dunque il perno di questa concezione della tecnica: la *potenza* della tecnica è la potenza del *poiein*, la potenza del possibile bilaterale (la potenza dei contrari, la potenza "logica"), è una potenza fissata all'*uso* (*chresis*) e al *possesso* (*ktesis*) di una *capacità* (*hexis*, *facultas*, *Vermögen*). La libertà del soggetto (il *potere di non*) ne è il fondamento.

Su questo paradigma antico il pensiero novecentesco ha innestato una considerazione "critica", la quale, per altro, era già presente nei filosofi che lo hanno generato. Nello stesso libro nove della *Metafisica*, Aristotele aveva infatti mostrato che il picco dell'insensatezza è raggiunto quando una *poiesis*, vale a dire un fare produttivo che ha il suo *telos* nell'opera (*ergon*), termine che dà al *poiein* il suo senso, è trattata come una *praxis*, vale a dire come una azione "immanente" e "infinita" che ha il suo fine nel suo stesso esercizio (*Metaph*. 9, 6). L'esempio che Aristotele faceva era quello del dimagrimento che da *poiesis* mirante alla

[12] Heidegger (1987b), pp. 333-334.
[13] Agamben (2014), pp. 242-243.

salute si trasformava in *praxis*, in fine in sé (non ci vuole molta fantasia ermeneutica per scorgervi una perfetta definizione dell'anoressia nervosa) (*Metaph*. 9, 1048b 18-22). La linea maggiore e maggioritaria del Novecento filosofico ha colto in questa inversione-perversione della *poiesis* in *praxis* il rischio supremo comportato dalla tecnica.

Si noti che la potenza della *praxis* è megarica. Gli esempi addotti da Aristotele – gli atti del vivere e del pensare – non lasciano dubbi in proposito. Non si può infatti vivere se non vivendo (vivere e aver vissuto sono il medesimo), non si può pensare se non pensando (pensare e aver pensato sono il medesimo). La potenza della vita, come la potenza del pensiero, è, dunque, il suo *atto in atto* ed è un atto intrascendibile. Non c'è nessuna tavoletta di cera che aspetti di essere scritta come una vergine attende trepidante la prima notte di nozze. Non ci sono possibili che volteggiano come fantasmi sul reale in attesa della loro eventuale attualizzazione. Non così per le potenze del produrre perché produrre e aver prodotto non sono il medesimo: nell'ambito del *poiein* ciò che è vero (o falso al presente) non implica la sua verità (o falsità) al passato. Il *poiein* implica finitezza e trascendenza, rappresentazione di uno scopo ed elaborazione razionale dei mezzi più adeguati a conseguirlo. La disgiunzione potenza-atto ne è la struttura portante. La *praxis* (della vita, del pensiero) si presenta invece con i tratti della operatività infinita, dell'immanenza assoluta e del puro godimento di sé in un presente non cronologico (*hedoné*).

Il "mondo" disvelato dalla protesi tecnica è, insomma, percepito dal moderno spirito critico come esposto, fin dall'inizio, ai rischi della reificazione conseguenti all'inversione-perversione del rapporto uomo-macchina, di cui l'autonomia della scrittura alfabetica dalla voce, la sua orfanezza strutturale, è un formidabile e imperituro esempio. Mi riferisco alla *vexata quaestio* della tecnologia alfabetica, che, secondo il Platone del *Fedro* e della *VII Lettera*, è una potenza *perversa* perché sganciata dal suo rapporto con il padre Logos. Insieme al mito del *Protagora*, e per le stesse ragioni, essa è stata assunta in modo pressoché unanime dai moderni come base per la riflessione critica sulla tecnica. L'argomentazione platonica è fin troppo nota perché qui debba essere ripetuta. Limitiamoci a considerare lo stigma che Platone getta sulla tecnologia alfabetica. Celebrata dal suo inventore Theut come protesi della memoria e rimedio ai suoi "cedimenti", la scrittura è in realtà, secondo Socrate, un pericoloso veleno. In quanto automatismo e pura operatività algoritmica, la mnemotecnica alfabetica si mangia letteralmente la memoria naturale facendo dell'uomo, come nei peggiori incubi fantascientifici, una appendice genitale della macchina astratta del "ricordo":

> Infatti esse (le lettere dell'alfabeto) produrranno dimenticanza (*lethe*) nelle anime di chi impara, per mancanza di esercizio della memoria; proprio perché, fidandosi della scrittura, ricorderanno le cose dell'esterno, da segni (*typoi*) alieni, e non dall'interno, da sé: dunque tu non hai scoperto un *pharmakon* per la memoria (*mneme*) ma per il ricordo (*hypòmnesis*) (*Phaedr*. 274e-275a).

I moderni sono ipersensibili a questa *crisi del senso* (alla *crisi del simbolico*) che la tecnica porta con sé: nel dono di Prometeo sospettano la mela avvelenata che la strega porge a Biancaneve. Temono che il "pratico-inerte" (espressione con cui il Sartre della *Critica della ragion dialettica* riformula il *Gestell* heideggeriano) imponga all'uomo la sua esigenza oggettiva trasformandolo così in un semplice *operatore* della macchina. Il pericolo assoluto si avrebbe quando il funzionamento della macchina diventa *fine in sé* e l'agente pratico un suo "funzionario", quando, per dirla con Aristotele, una *poiesis* è trattata come una *praxis*. Coloro che vi leggono invece una salvezza (ad esempio, il transumanesimo) non abbandonano affatto questo paradigma: semplicemente continuano a confidare nella *metis* di Prometeo affidando al *poiein* della tecnica un compito salvifico, senza sospettarne una controfinalità esiziale per la comunità umana, già annunciata, per altro, nel mito (l'intervento riparatore di Prometeo, ricordiamolo, non è sufficiente a rimediare alla sventatezza di Epimeteo). I filosofi "critici" non sono certo così ingenui come questi feticisti della tecnica: sanno bene che qualcosa come l'"uomo" non esiste, che la sua pretesa natura è il "rimbalzo" delle sue protesi, che essa si costituisce nell'orizzonte di pratiche tecniche

che la scolpiscono storicamente – ad esempio non vi sarebbe anima razionale senza tecnologia alfabetica –, sanno, insomma, che l'antropogenesi è una tecnogenesi, che la proteticità è un apriori materiale, ma continuano a condividere con Protagora l'idea che la tecnica sia un fare operoso, un *poiein*, un lavoro, che caratterizza l'umano modo d'essere nella sua specifica differenza dagli altri enti naturali, i quali, stando al mito, per essere quello che sono non hanno avuto bisogno né del fuoco di Efesto, né della sapienza tecnica di Atena e, tantomeno, della tecnica politica di Zeus. Pongono poi questa inversione-perversione della *poiesis* in *praxis* al cuore del capitalismo finanziario facendo abbracciare così Marx con Heidegger e generando l'ideologia divenuta egemone proprio negli anni del più sfrenato neoliberismo. Niente meglio del processo di autovalorizzazione del capitale può infatti rappresentare questa perversione. Sganciando la dimensione del valore da quella del lavoro (*poiesis*), così come la scrittura aveva sganciato il segno dal senso, il capitalismo finanziario porterebbe all'apogeo questa alienazione dell'umano modo d'essere, divenendo così l'*experimentum crucis* che verifica la bontà della ipotesi metafisica maggiore sulla "essenza della tecnica"[14].

5. Il modello cosmologico

Il Novecento ha conosciuto però anche un'altra filosofia della tecnica. Il suo modello non è antropologico-esistenziale. La sua concezione della tecnicità non è protetica. Il suo referente non è il *Dasein* come Cura. La mancanza vissuta non è il liquido amniotico nel quale si genera. Questa linea pensa la tecnica come azione immanente e infinita (*praxis*) e non come azione trascendente e finita (*poiesis*). Non è, quindi, un caso se una delle riflessioni più radicali che il Novecento abbia prodotto sulla tecnica si trovi in un libro che ha come oggetto qualcosa che sembra evocare l'opposto della tecnica moderna, la mistica, sebbene ogni mistica si presenti da sempre nella guisa di una sofisticata tecnica. Mi riferisco alle *Due Fonti della morale e della religione* di Henri Bergson, l'opera della vecchiaia del filosofo. In questo libro percorso da una sfrenata vena speculativa Bergson fornisce una definizione precisa di cosa egli intenda con "misticismo": "una presa di contatto – scrive –, e di conseguenza una parziale coincidenza, con lo sforzo creatore manifestato dalla vita". E aggiunge:

> Questo sforzo appartiene a Dio, se non è Dio stesso. Il grande mistico è una individualità che oltrepassa i limiti assegnati alla specie dalla sua materialità, e che è in grado di continuare e di prolungare in tal modo l'azione divina[15].

Il misticismo, secondo Bergson, non è il misticismo dell'estasi. Questo è un misticismo che si ferma a metà del cammino, è un misticismo intellettualista, contemplativo. Il misticismo compiuto è invece il misticismo dell'azione. Non c'è mistica senza trasformazione reale dello stato di cose presenti. Non c'è mistica senza una partecipazione attiva allo sforzo creatore che appartiene a Dio, *se non è Dio stesso*. Per questo Bergson può scrivere che la mistica *appelle* la meccanica e che questa, se non vuole scadere a meccanicismo, *exigerait* una mistica[16]. Nei fatti questo incrocio tra mistica e meccanica si è realizzato: il cristianesimo, la sola religione a cui Bergson riconosce uno statuto di misticità compiuta (perché di fatto *non è una religione*)[17], ha reso possibile la tecnica, la rivoluzione industriale, quell'"immenso sistema di macchine" che, se si coniuga con la "democrazia" (anch'essa

[14] Mazzarella (2020).

[15] Bergson (2006), p. 169.

[16] Ivi, p. 238

[17] Le religioni sono tutte "statiche". Il "dinamico" compete alla sola mistica "cristiana" che, pur esprimendosi attraverso il momento religioso, lo trascende in direzione di una filosofia della natura. Non posso qui affrontare la questione ma è un punto assolutamente capitale non solo per l'intelligenza delle *Due Fonti* ma anche per mettere la parola fine alle tante chiacchiere sulla presunta "conversione" di Bergson. Ai filosofi cattolici, ad esempio Jacques Maritain, non è mai sfuggita l'irriducibilità dell'immanentismo di Bergson alla dimensione della religione costituita.

una operazione tecnica) può liberare l'uomo dalla tirannia del lavoro[18]. Bisogna però portare il fatto a consapevolezza e trasformarlo in un programma che non è solo politico dal momento che non concerne solo l'ambito della storia umana ma "oltrepassa i limiti assegnati alla specie dalla sua materialità" per investire l'universo intero. Vale la pena di citare a questo proposito le ultime celeberrime righe del libro che sono anche il lascito spirituale del filosofo per le generazioni a venire che saranno alle prese con trasformazioni tecnologiche inaudite:

> una decisione – scrive Bergson – si impone. L'umanità geme, semischiacciata dal peso del progresso compiuto. Non sa con sufficiente chiarezza se il suo avvenire dipende da lei. Spetta a lei vedere prima di tutto se vuole continuare a vivere; spetta a lei domandarsi se vuole soltanto vivere, o fornire lo sforzo affinché si compia, proprio sul nostro pianeta refrattario, la funzione essenziale dell'universo che è una macchina per produrre dei[19].

Queste righe, che meriterebbero un commento ben più esteso di quello che qui possiamo offrire, testimoniano di una vera rivoluzione copernicana per quanto riguarda la questione dell'"essenza della tecnica". Da fatto antropologico-esistenziale, la tecnica è proiettata su una scala cosmica. Bergson non contesta affatto la riduzione dell'uomo a semplice appendice dell'immenso sistema di macchine, così come è stata lungamente denunciata dal pensiero critico. In *Erewhon* Samuel Butler raccontava della grande guerra civile che nel mondo parallelo di Erewhon aveva portato alla distruzione luddista delle macchine perché si era paventato che in un sistema cibernetico compiuto (la parola non esisteva, ma Butler aveva intuito cosa comportasse per l'umanità a venire la capacità autoregolativa della macchina a vapore) l'uomo potesse fare la fine del calabrone:

> E quante sono le macchine che non vengono riprodotte sistematicamente da altre macchine? Ma, direte, è l'uomo che le fa riprodurre. Lo ammetto; ma non sono forse gli insetti che permettono a molte piante di riprodursi, e intere famiglie di vegetali non sarebbero forse destinate a sparire se agenti interamente estranei ad esse non le fertilizzassero? Chi può affermare che il trifoglio dei prati non possiede sistema riproduttivo solo perché per riprodursi deve avere come paraninfo il calabrone (e solo il calabrone)? Nessuno. Il calabrone fa parte del sistema riproduttivo del trifoglio[20].

Non so se Bergson conoscesse Butler. È certo, però, che non indietreggia di fronte a questa ipotesi distopica, nemmeno si limita a stemperarla. Testimone dell'orrore del primo conflitto mondiale, sa bene dove possa portare l'alleanza di tecnica e mobilitazione totale. Tuttavia il suo appello alla mistica non ha il senso di una denuncia morale della potenza perversa della tecnica. La mistica che la meccanica *esigerebbe*, il famoso "supplemento d'anima" per quel corpo immenso che è divenuto il nostro corpo mediatizzato[21], non è un surplus di soggettività responsabile per l'epoca della tecnica. Non è una "etica delle macchine" quella che il filosofo auspica. Bergson scommette piuttosto proprio su quanto suscita sgomento. Egli *punta*, per la salvezza, sulla cosiddetta "riduzione" dell'uomo ad appendice genitale del sistema di riproduzione delle macchine. La corsa *frenetica* della tecnica a realizzare tutte le sue possibilità operative, nessuna esclusa, non solo non può essere arrestata, ma va assecondata (Bergson non indietreggia nemmeno di fronte all'ipotesi eugenetica[22]). L'alternativa alla quale l'umanità deve arrivare al termine di questa corsa è quella tra sopravvivere come specie, confermando così un arresto dello slancio creatore, oppure "*fornire lo sforzo* affinché si compia, proprio sul nostro pianeta refrattario, la funzione essenziale dell'universo che è una macchina per produrre dei". Dicevamo che l'ambizione della cosmotecnica eccede il piano storico-politico, tuttavia essa comprende

[18] Ivi, pp. 180-181.
[19] Ivi, p. 243.
[20] Butler (1979), pp. 179-180.
[21] Bergson (2006), p. 197.
[22] Ivi, p. 223.

anche un programma politico: i limiti assegnati alla specie umana dalla sua materialità sono espressi, secondo Bergson, dalla morale dell'obbligazione, dalla società chiusa e dalla religione statica: in altre parole, dall'infame trinomio Dio Patria e Famiglia ("Autorità, gerarchia e fissità")[23], che il "moderato" Bergson aborriva con una foga pari solo a quella degli "estremisti" surrealisti suoi coevi. "Fornire lo sforzo" significa allora trasgredire il limite finito della specie e, con un passaggio al limite, analogo a quello realizzato dalla matematica moderna con l'analisi infinitesimale, aprirsi all'infinito in atto dell'amore universale (che è amore di Dio nel duplice senso del genitivo, amore di Dio che si fa attraverso l'amore della creatura).

6. Organologia

La naturalizzazione integrale dell'uomo e il compimento del misticismo passano insomma attraverso la riproposizione di un mito antico, apparentemente antitetico al presunto spiritualismo bergsoniano: il mito dell'*homme machine*, che già per il suo inventore, Julien Offray de La Mettrie, aveva il senso della confutazione dell'antropocentrisno e mirava ad una integrale reintegrazione dell'uomo nel regno della natura[24]. Non appaia scandaloso questo accostamento tra il libertino e l'austero professore: prima di essere il capofila dei filosofi meccanicisti, La Mettrie era un conseguente spinoziano. In quanto *machine*, l'*homme* è per lui un modo finito della sostanza infinita la quale si esplica in un immenso sistema di macchine naturali. E Bergson, prima di essere un filosofo dello spirito, è un filosofo della natura, è uno spinoziano più o meno consapevole: nello sforzo dell'invenzione tecnica l'uomo partecipa del *Deus sive natura*. La macchina dei meccanicisti del XVIII secolo non è certo la macchina-organo di Bergson. Quella era figlia di una metafisica intellettualista. Era generata dallo scambio improprio dell'astratto con il concreto. Questa è invece figlia del metodo dell'empirismo integrale. L'"invenzione meccanica" è infatti, per Bergson, il dono di una natura che procede evolutivamente, per differenziazioni creatrici causate da variazioni accidentali e da esattamenti fortunati. La "macchina" bergsoniana è il dominio della differenza in atto, mentre la "macchina" dei meccanicisti è il dominio della sterile identità. Si dovrebbe anzi aggiungere che è proprio perché è tecnica nella sua origine che la vita vivente è per Bergson irriducibile al meccanismo dei filosofi meccanicisti alla La Mettrie.

A questo proposito c'è un precedente illustre che vale la pena di ricordare. Nella *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*, Kant aveva chiamato in causa la "tecnica della natura" (*Technik der Natur*) proprio per spiegare la differenza tra organismo e meccanismo: quando le leggi della causalità secondo il semplice meccanismo non sono più sufficienti bisogna, diceva, convocare un'altra causalità "che procede *tecnicamente*, cioè al tempo stesso come arte"[25]. Fintantoché si resta nell'ambito dei sistemi chiusi, artificialmente isolati a scopo di conoscenza e di dominio pratico (Kant li chiamava "aggregati"), il meccanicismo metafisico funziona, ma se si passa ai sistemi aperti (agli "organismi") e si considera l'esperienza nella sua integralità, come deve fare il filosofo, allora, secondo Bergson, bisogna supporre una tecnica che viene prima di ogni sapere, una tecnica che non è applicazione di una teoria, ma è, appunto, invenzione "cieca" al senso: una pura potenza all'opera, una *praxis* e non una *poiesis*.

Alla luce di una siffatta filosofia biologica della tecnica, la tesi controintuitiva del giovane Georges Canguilhem, che, nel 1938, scriveva che la tecnica è, nella sua origine, l'esperienza irriflessa inconsciamente orientata verso la creazione, prende così un aspetto molto meno paradossale[26]. Essa anticipa in forma icastica le analisi di un altro filosofo bergsoniano della tecnica, Gilbert Simondon. Questi spiegava l'invenzione tecnica a partire dal supporto naturale che resterebbe sempre appiccicato ai piedi dell'*anthropos*. L'uomo

[23] Ivi, p. 217.
[24] La Mettrie (2015).
[25] Kant (1969), p. 94.
[26] Canguilhem (2011), p. 502.

per Simondon è un essere integralmente tecnico perché non è del tutto denaturato[27]. E continuava affermando che se l'oggetto tecnico è diventato un geroglifico sociale proprio nell'epoca della tecnica dispiegata, ciò si deve al fatto che l'uomo, a causa di una comprensione solo antropologico-esistenziale della tecnica, si è alienato dalla natura. Non la comprende più come un processo tecnico di cui lui stesso è parte. Non comprende che il suo *poiein* orientato verso l'opera si radica in una *praxis* che ha come scopo il suo stesso esercizio, in una potenza costantemente in atto che è una potenza di invenzione e di elaborazione: una durata creatrice di imprevedibili novità. Per dirla con Georges Bataille, perde di vista l'economia *generale* del cosmo per privilegiare il punto di vista *ristretto* – prometeico – di una economia solo tesa all'autoconservazione della specie umana[28].

Naturalizzare la tecnica non significa però irrazionalizzare l'agire tecnico, bensì elaborare una "organologia generale", riprendendo in questo il dettato più trascurato del mito del *Protagora*. "Il valore della filosofia bergsoniana […] – ha scritto George Canguilhem – consiste nell'aver compreso il rapporto esatto dell'organismo e del meccanismo, nell'essere stata un filosofia biologica del macchinismo, che ha trattato le macchine come degli organi della vita e che ha gettato le basi per una organologia generale"[29]. Ma trattare le macchine come degli organi della vita comporta l'abbandono del modello prometeico e cioè l'interpretazione antropologico-esistenziale del mito platonico basata sull'assunto dogmatico: finitezza *ergo* proteticità. Per concludere, possiamo esemplificare questo cambio di paradigma con un riferimento al cinema (il cinema, infatti, fin dai suoi esordi, ha fornito ai filosofi molto materiale per pensare la "questione della tecnica"): all'ipotesi *Matrix* (Wachowski, 1999), dove la macchina si mangia l'uomo, subentra l'ipotesi *Titane* (Ducournau, 2021), dove si assiste al coito della macchina con la donna e ad una generazione "mostruosa" che sfugge alla classica distinzione naturale-artificiale. "Mostri", nel senso etimologico del termine, sono gli dei che il gigantesco laboratorio dell'universo è chiamato incessantemente a produrre se non si vuole arrestare alla "buona forma" della specie umana, nata, come scriveva il vecchio Bergson, solo per piccole società, chiuse ed ostili, basate sul dualismo amico-nemico e sistematicamente dedite alla guerra di sterminio[30].

Bibliografia

Agamben, G. (2014), *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza.
Bataille, G. (2003), *La parte maledetta*, trad. it. a cura di F. Serna, Boringhieri, Torino.
Bergson, H. (2006), *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. a cura di M. Vinciguerra, SE, Milano.
Butler, S. (1979), *Erewhon*, a cura di L.D. Demby, Adelphi, Milano.
Canguilhem, G. (1947*),* "Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 52, n. 3/4, pp. 322-332.
Canguilhem, G. (2011), *Activité technique et création*, in *Oeuvres complètes. Écrits philosophiques et politiques*, vol. 1, Vrin, Paris.
Clarizio, E. (2021), *La vie technique. Une philosophie biologique de la technique*, Hermann, Paris.
Heidegger, M. (1987a), *Che cos'è metafisica?* in *Segnavia*, trad. it a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, pp. 59-77.
Heidegger, M. (1987b), *Introduzione a Che cos'è metafisica*? in *Segnavia*, trad. it a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, pp. 317-334.
Heidegger, M. (2006), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di A. Marini, Mondadori, Milano.

[27] Simondon (1958), p. 148.
[28] Cfr. Bataille (2003).
[29] Canguilhem (1947), p. 332.
[30] Bergson (2006), p. 211.

Heidegger, M. (1976), *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia Milano, pp. 5-27.
Kant, I. (1969), *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, Laterza, Bari.
La Mettrie, J.O. de (2015), *L'uomo-macchina*, trad. it. a cura di F. Polidori, Mimesis, Milano-Udine.
Mazzarella, E. (2020), "Tesi per una filosofia della tecnica", *Mechane*, n.1, pp. 19-31.
McLuhan, M. (2015), *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. a cura di E. Capriolo, il Saggiatore, Milano.
Ruyer, R. (2012), *Neofinalismo*, trad. it. a cura di U. Ugazio, P. Vissio, V. Cavedagna, Mimesis, Milano-Udine.
Sasso, G. (1998), *La potenza e l'atto, Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze.
Simondon, G. (1958), *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris.
Sini, C. (2009), *L'uomo, la macchina, l'automa*, Bollati Boringhieri, Torino.
Yuk, Hui (2021), *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, trad. it. a cura di S. Baranzoni, Nero, Roma.

NICOLA RUSSO*

PARA PHYSIN
SPUNTI ARISTOTELICI, E NON, INTORNO AL CONCETTO DI MACCHINA

Abstract: Para Physin. *Aristotelian and Non-Aristotelian Insights Into the Concept of the Machine*

By reading the first pages of The Pseudo-Aristotelian *Mechanics*, the distinction between "according to nature" and "against nature" is reviewed and corrected: it is not a radical opposition, but rather a kind of symbiosis between two ways of proceeding that are realised both in nature and technology. This contributes to understanding the difference between the machine and its mechanism in the context of the Aristotelian distinction between the four causes.

Keywords: "Contro Natura", Mechane, Physis, "Secondo Natura", Techne

Tantissimi sono i luoghi della tradizione entro cui è stato tematizzato il nesso tra natura e tecnica. Tra di essi occupa una posizione particolare un'operetta antica, *Ta Mechanika*, per lungo tempo attribuita ad Aristotele, la cui paternità è stata poi revocata in dubbio e rimane incerta: vi sono sì studiosi autorevoli che negli ultimi anni hanno riproposto la tesi dell'autenticità dell'opera, quel che appare quasi certo è che, se non proprio di Aristotele, la *Meccanica* è comunque di un peripatetico della prima generazione[1]. La questione, in realtà, non è dirimente in relazione agli scopi di questo scritto, dove non si userà la *Meccanica* per leggere Aristotele, ma semmai Aristotele per leggere la *Meccanica*. E tuttavia una qualche propensione a favore dell'autenticità dell'opera può essere argomentata a partire da ragioni non filologiche, bensì filosofiche: il suo proemio ha molto in comune con i grandi proemi aristotelici, è sintetico e chiaro, e tuttavia non privo di sottigliezza ed eleganza – vi si possono leggere tante cose anche tra le righe –, e incardina subito il discorso intorno ai suoi elementi decisivi, sia dal punto di vista concettuale che metodologico. Ed è dunque proprio il proemio che considereremo più da vicino, in vista di una definizione del concetto di *mechane*, che coinvolge direttamente quelli di natura e di uomo.

Una ricognizione che ritengo utile e interessante principalmente per 3 motivi: in primo luogo, la *Meccanica* è il più antico dei trattati greci pervenutici, che abbia per oggetto le macchine semplici e che ne dia una trattazione sia geometrica che fisica; di certo non raggiunge la perfezione delle successive trattazioni alessandrine e in particolare archimedee, ma comunque è il primo esempio, per quanto imperfetto possa essere, dell'analisi teorica delle macchine, che sarà poi il cuore pulsante della scienza moderna. E con ciò dimostra ancora una volta il ruolo importantissimo della scuola peripatetica come *trait d'union* tra l'epoca classica e quella ellenistica. In secondo luogo, perché a mio avviso il testo configura con chiarezza un concetto di macchina non banale e che ritengo ancora utile anche in chiave di antropologia della tecnica. E infine poiché fornisce spunti preziosi per comprendere meglio la differenza tra ciò che è *kata physin* e ciò che è *para physin*, invitandoci a dismettere le traduzioni tradizionali "secondo natura" e "contro natura". E con ciò naturalmente ad articolare in maniera più complessa e sfumata il nesso Tecnica-Natura.

Propongo una traduzione che non vuole essere bella, ma utile ad evidenziare le scelte

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

[1] Sulla questione si vedano le accurate note di Maria Fernanda Ferrini in Aristotele (2010), p. 10 ss.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 98-106
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10380

interpretative più caratterizzanti, che vorrò poi argomentare:

> Ci si *meraviglia* (*thaumazetai*) da un lato *di ciò che avviene per le vie della natura* (*ton kata physin symbainonton*) e di cui si ignora la causa, dall'altro di ciò che *diviene per vie traverse alla natura tramite l'arte* (*ton para physin hosa ginetai dia technen*) in vista di *ciò che conviene agli uomini* (*pros to sympheron tois anthropois*). In molti casi, infatti, la natura opera *in contrasto* (*hypenantion*) con ciò che ci è utile: dal canto suo essa ha infatti *sempre* lo stesso *corso* e *semplice* (*aei ton ayton echei tropon kai haplos*), mentre l'utile è in tanti modi mutevole. Così, quando bisogna fare qualcosa *aggirando la natura* (*deei ti para physin praxai*), la difficoltà presenta una via senza uscita (*aporian parechei*) e c'è bisogno di arte. *Per questo* chiamiamo quella parte dell'arte che ci aiuta rispetto a tali aporie (*pros tas toiaytas aporias*) *mechane*[2].

Il testo inizia con la parola *thaumazetai* e chiama quindi subito in causa il *thaumasmos*, lo stupore che in Platone e Aristotele è principio della filosofia, stupore di fronte a ciò che si mostra ma non si comprende, ossia a quei fenomeni che non riusciamo a inquadrare a partire dalla nostra familiarità naturale col mondo circostante e che quindi producono aporia e, così facendo, si dimostrano, per rievocare i termini che Platone usa nel VII libro della *Repubblica* (524d3-4), *parakletika tes dianoias* e *egertika tes noeseos*, provocanti e risveglianti il pensiero nelle sue dimensioni dianoetica e noetica.

Nelle prime pagine della *Metafisica* (*Met*. 983a14 s.), rievocando questo tema platonico, Aristotele annovera tra i fenomeni che stimolano la riflessione *ton thaumaton tautomata*, «quelle cose meravigliose che <sembrano> semoventi – dice – a coloro che non ne hanno ancora conosciuto la causa», come traduce Berti[3] interpretando questi αὐτόματα come le marionette meccaniche costruite per stupire il pubblico simulando un movimento spontaneo, arte che poi Proclo definirà appunto taumatopoietica[4].

Circostanze che menziono per sottolineare da subito un fatto: lo stupore di cui ci parlano Platone e Aristotele è qualcosa di diverso dalla meraviglia e insieme sgomento che caratterizzano le esperienze del sacro o del misterioso, del propriamente miracoloso, perché ciò a cui tende la ricerca filosofica è *non* rimanere nello stupore, ma trasformarlo in conoscenza e quindi, come scrive Aristotele sempre nella *Metafisica*, «pervenire allo stato d'animo contrario, che è anche il migliore» (*Met*. 983a18). Dalla perplessità, quindi, bisogna passare al sapere, il che aristotelicamente vuol dire cogliere le cause che rendono ragione di ciò che ci stupisce, sia esso un fatto naturale o un artifizio tecnico.

Ci si meraviglia infatti sia di ciò che avviene *kata physin*, *sua sponte*, senza interventi o perturbazioni esterne, e di cui non conosciamo la causa, sia di ciò che è prodotto tecnicamente mettendo in scena qualcosa che spontaneamente non si manifesterebbe e di cui, analogamente, non intendiamo immediatamente la causa. In questo secondo caso, però, almeno il dominio generale della causa finale lo vediamo – *pros to sympheron tois*

---

[2] Ivi, 847a11-19, p. 164. Nella sua eccellente cura dell'edizione critica italiana, Maria Fernanda Ferrini nota con gran precisione e puntualità: 1) che il nesso *kata physin* e *para physin* «non indica in assoluto ciò che è "secondo natura" in contrasto con ciò che è "contro natura"», ma distingue piuttosto ciò che avviene «*sponte, sua natura*», ovvero «secondo quanto è nell'ordine delle cose che si osservano accadere» e senza l'intervento di agenti esterni, da ciò che invece si realizza «per fattori o forze interagenti», che *deviano* il corso spontaneo delle cose; 2) che *techne* non è semplicemente tecnica, né anche solo arte, ma tutto il complesso di abilità, ingegnosità, operosità, che mediano l'intervento attivo dell'uomo sulla natura, il quale sopraggiunge «a cambiare un corso atteso, non a stravolgerlo». Qui in particolare, poi, *techne* è propriamente ciò «che permette di cavarsela quando non si sa che cosa fare in determinate circostanze»; 3) che *mechane*, proprio in correlazione diretta con questo significato di *techne*, è ben più che il meccanismo. Citando Capelle, la Ferrini rimanda all'originario «valore del termine: "Vox autem *mechane* proprio et primario sensu non illud, quod Latini vocant *machinam*, sed *consilium, artem, artificium* significat". La *mechane* fa specificamente parte di quelle risorse che permettono all'uomo di affrontare e risolvere situazioni di difficoltà e di bisogno, di cavarsela in determinate circostanze» (ivi, pp. 232-236).

[3] Aristotele (2017), p. 10.

[4] Cfr. Aristotele (2010), p. 17 ss., dove la Ferrini, commentando questo passo aristotelico, nota che *mechane* e *thauma* sono due concetti strettamente connessi, proprio nel senso del far apparire effetti stupefacenti e nello stesso tempo nascondere il meccanismo che li produce.

anthropois recita il testo – vale a dire in direzione di ciò che è conveniente agli uomini; quel che però non scorgiamo con sufficiente evidenza è la causa efficiente: è evidente che l'automa meccanico serve esattamente a creare stupore simulando un automovimento che in realtà non è tale, ma come ciò avvenga ci rimane inizialmente oscuro. Così come è chiaro che la leva serve a sollevare pesi grandi grazie a impulsi piccoli, ma anche qui non vediamo subito come ciò avvenga o possa avvenire.

Cosa che noto, per contestualizzare il passo immediatamente successivo a quello appena letto, dove l'autore cita un verso di Antifonte: «Là dove siamo vinti dalla natura, prevaliamo con l'arte». E poi continua dicendo: «Si tratta dei casi in cui, per esempio, ciò che è piccolo domina ciò che è grande, ciò che ha in sé poca forza muove grandi pesi: quasi sempre questi problemi noi li definiamo di pertinenza della *mechane*». Passo nel quale non vi è affatto, come potrebbe a prima vista apparire, la riproposizione del *topos* molto antico che vede nella *techne* una facoltà sovrannaturale, il dono divino o almeno titanico che ci pone al di sopra della natura, un *topos* molto frequente nella letteratura antica, che sopravvive lungo tutto il medioevo e trova un'eco ancora in Galilei.

Costui – che a Padova ebbe anche occasione di tenere un intero corso sulla *Meccanica* – conosceva bene la pagina che stiamo leggendo e forse la rievoca nella prima stesura breve delle sue *Mecaniche*, dove leggiamo che «la scienza delle mecaniche è quella facoltà, la quale ci insegna le ragioni e ci rende le cause degli effetti miracolosi che vediamo farsi, con diversi instromenti, circa il mover e alzar pesi grandissimi con pochissima forza»[5].

Nella seconda e più ampia edizione però non troviamo più nessun riferimento al miracoloso, ma anzi un'accusa abbastanza netta a quei "mecanici" che vogliono «a molte operazioni, di sua natura impossibili, applicare machine», nella «credenza, che i detti artefici hanno avuta ed hanno continuamente, di potere con poca forza muovere ed alzare grandissimi pesi, ingannando, in un certo modo, con le loro machine la natura; instinto della quale, anzi fermissima constituzione, è che niuna resistenza possa essere superata da forza, che di quella non sia più potente»[6].

Sulle ragioni dell'insofferenza di Galilei verso la tradizione aristotelica entro cui era cresciuto non c'è qui motivo di soffermarci, mentre è notevole osservare che nella sostanza in questo passo, ma in fondo anche nel precedente, Galilei non sta dicendo molto di differente dallo Pseudoaristotele: l'apparenza del prodigio è appunto solo un'apparenza, che si dissolve nel momento in cui cogliamo le ragioni di certi effetti. E lo Pseudoaristotele, in tutto il proseguo dell'operetta, fa o cerca di fare esattamente questo: a partire dalla geometria del cerchio, su cui vi sarà ancora qualcosa da dire, spiega innanzitutto i principi meccanici della bilancia e della leva e sulla base poi di queste due macchine quasi tutti gli altri problemi meccanici che propone.

E proprio alla fine dell'introduzione, prima di cominciare le singole esposizioni, può dunque concludere caratteristicamente così: «Gli artigiani sfruttano questa natura soggiacente al cerchio e costruiscono uno strumento (*organon*) nascondendo il principio su cui il meccanismo si basa, in modo che sia visibile solo quella parte del congegno (*mechanematos*) che suscita meraviglia, ma ne sia nascosta la causa»[7].

Nel passo c'è uno spunto molto importante su cui bisognerà tornare alla fine, per ora ci interessa solo notare che, come in Galilei, anche nella *Meccanica* lo scopo è mostrare la razionalità geometrica e fisica delle connessioni causali che regolano il funzionamento delle macchine, e, diremmo noi moderni, la *naturalità* di tali connessioni. Ma questo, appunto, lo diremmo *solo* noi moderni, non certamente un aristotelico, tuttavia – attenzione! – non perché costui creda che l'azione del movente sul mosso abbia natura differente se si tratta di fenomeni fisici o meccanici – la dinamica è la stessa, anche per lui. *Non è il movimento, ma il principio del movimento* a cambiare: nella *physis* tale principio è intrinseco, nelle macchine estrinseco. Per questo motivo una serie di connessioni causali – e ricordo che qui parlo solo di causa efficiente –, se è congegnata e innescata da un artefice non potrà

[5] Citato in Aristotele (2010), p. 7. Sull'argomento cfr. pure Micheli (1995), pp. 133-152.
[6] Citato in Aristotele (2010), p. 18.
[7] Ivi, 848a34-37, p. 169.

dirsi *kata physin* ma sarà *dia technen*, pur essendo di per sé necessaria *della stessa necessità* di una connessione efficiente naturale, al punto che Aristotele non esita a dire che «se una casa fosse tra le cose che sono per natura essa verrebbe prodotta allo stesso modo in cui ora è costruita per mezzo della tecnica. E se le cose che sono da natura fossero fatte non solo da natura, ma anche fossero prodotte con la tecnica, sarebbero prodotte in quello stesso modo nel quale esse sono prodotte per natura»[8].

Vale a dire che il decorrere della causazione efficiente, ovvero il modo in cui si compone la catena dei motori e dei mossi, per usare un linguaggio un po' ibrido, è lo stesso nella *physis* e nella *techne*: questo vale per Aristotele non meno che per Galilei. Il vero punto è che questa catena causale efficiente non esaurisce affatto, in Aristotele, il senso della *mechane*, ma solamente quello del suo meccanismo. E allo stesso modo non esaurisce il senso della *physis*.

Le divergenze tra Galilei e Aristotele, da questo punto di vista, derivano in ultima analisi dal fatto che *physis* e *mechane* da un lato e *natura* e *machina* dall'altro non sono più affatto la stessa cosa e che, più precisamente, la *natura* e la *machina* rendono solo un aspetto che pure appartiene alla *physis* e alla *mechane*, l'aspetto ristrettamente meccanicistico, rispetto al quale finiscono per non mostrare più alcuna differenza tra loro: la *physis* si è compiutamente disciolta nella *machina mundi*. E con ciò l'ambito del tecnico comincia a sembrare del tutto indiscernibile da quello della natura. Ed è proprio a partire da questa confusione di macchina e natura che l'antica differenza tra *kata physin* e *para physin* può apparire come l'opposizione radicale che in effetti non mi pare essere.

Nel proemio, però, vi sono anche altri elementi importanti: si è visto che ciò che suscita meraviglia, nella misura in cui non ne conosciamo la causa, sono in ogni caso mutamenti, ciò che *avviene* secondo natura e ciò che si *genera para physin* attraverso la *techne*. Da ciò immediatamente la conclusione che la *physis* e la *techne* sono entrambe principi del mutamento. Differenti, certamente, ma di una differenza che più scaviamo a fondo e più appare sottile, cosa che ho voluto qui anche adombrare traducendo *ginetai* con "si genera".

La *physis*, in *uno* dei suoi tanti sensi, possiamo dirla la natura autotelica di *ogni singolo* ente da *physis*, il suo mutare costantemente in vista di se stesso, il suo divenire costantemente ciò che già era. Essa è determinata dallo *aei* e dallo *haplos*, dal sempre e dal semplice, dal necessario che per lo più caratterizza il corso della *physis*, quello che qui viene detto il suo *tropos*, parola che genericamente indica un modo di essere e di operare, ma il cui primo significato è "direzione", "verso". Quella direzione eterna e necessaria della *physis* che leggiamo nella sua massima purezza nelle rivoluzioni circolari degli astri, in greco *tropai*: direzione semplice e pura poiché il movimento circolare etereo non ha opposti, come si legge nel *De Coelo*, e in quanto tale è perfetto.

Non ha opposti, fuori di sé, e tuttavia il cerchio contiene in sé in tanti modi gli opposti, come si legge nelle prime pagine del nostro trattato: «Il principio della causa di tutte queste cose» – e ribadisco che qui si parla proprio del funzionamento delle macchine, di ciò che lo rende fisicamente e geometricamente razionale e necessario e dunque per nulla sovrannaturale – «è il cerchio; ed è logico che sia così, poiché non è affatto strano che qualcosa di sorprendente possa derivare da ciò che è ancora più sorprendente [sempre il *thaumaston*. NdA]: e la cosa più sorprendente di tutte è la compresenza dei contrari. Il cerchio è costituito proprio da ciò»[9].

Se la *physis* è principio del movimento autotelico, la *techne*, dal canto suo, appartiene alla natura di quell'ente *anch'esso da physis* che è l'uomo, è il principio di mutamento in vista di ciò che conviene all'uomo, dove questo convenire non è né sempre né semplice, non ha sempre la perentorietà di una *horme* naturale, di una pulsione o un istinto, ma è mutevolmente consegnato alla *boule* e alla *proairesis*, al consiglio, la scelta, la preferenza; e comunque esposto alla contingenza del convivere sociale. Nella sua mutevolezza ciò che conviene all'uomo, ciò che ogni uomo decreta come a lui conveniente o patisce come per lui contingentemente necessario, è quindi fatalmente non sempre in armonia con il corso

[8] *Phys*. 199A12-15.
[9] Ivi, 847b15-19, p. 167.

semplice della *physis*.

Per questa ragione nel testo ho marcato lo *hypenantion*, perché *è qui* il contrasto, la contrapposizione, non tra la natura e la tecnica, ma tra il corso naturale del mondo che ci circonda e la nostra stessa natura, che di quel corso non condivide, almeno apparentemente, l'ineluttabilità. Che la natura operi in contrasto con ciò che ci è utile, infatti, non significa affatto che ci sia ostile – altro *topos* tradizionale che qui *non* viene sposato –, ma semmai che è immutabile e indifferente alle vicende di quell'ente da *physis* alla cui autotelicità appartiene anche l'eventualità, *necessaria e semplice*, che il *telos* se lo debba in qualche modo dare da se stesso e non lo abbia già incarnato nella sua generazione. L'uomo è quindi quell'ente, i cui modi del mutamento sono in una certa misura – per quanto essa possa essere esigua – delegati a se stesso e non risolti nella sua generazione semplice e necessaria. Questo significa, detto in una maniera un poco più articolata, che la *techne* è parte della *physis* dell'uomo. E quindi che la *techne* è parte della *physis* in generale, pur senza confondersi senz'altro con essa. Un *modo* della *physis, una sua trope, che segue una traiettoria peculiare*: *para…* Termine che vorrei provare qui a tradurre provvisoriamente con la parola "nonostante", naturalmente giocando sulla sua ambiguità.

Nonostante il fatto che l'uomo è *physei*, non in contrasto con questo, *non ostante* la sua naturalità, ossia *senza che essa lo impedisca*, l'uomo deve agire *para physin*, nonostante la natura, quando il suo consiglio, il suo utile e conveniente, il suo fine, quello che *deve* (*deei*) darsi da sé, si trova di fronte una via che l'andamento necessario della *physis* sembra precludere. E questo "nonostante", che non è propriamente né contro, né secondo natura, ma semmai secondo la sua propria natura, ha una forma obliqua, è un aggiramento, segue una linea indiretta, potremmo ben dire *parabolica*. *Per questo*, si conclude il nostro passo, ed è importante questo "per questo", vale a dire proprio perché si tratta di aggirare la natura, quella parte dell'arte che ci viene in soccorso si chiama *mechane*, poiché *mechane* in greco non è affatto solo il congegno, ma anche il raggiro, l'espediente astuto e l'inganno.

A questo punto, però, per dare un po' più di sostanza anche filologica al discorso e per mostrare quanto sia almeno plausibile leggere il *para physin* nei termini di una *certa* prossimità di tipo particolare, piuttosto che come opposizione, sono opportune alcune brevi considerazioni linguistiche intorno ai termini *para* e, ancor più brevemente, *mechane*.

Iniziamo col dire che *para* non significa né primariamente né, a dire il vero, *propriamente* "contro": talora possiamo tradurlo in italiano così, ma in qualche modo stranendone il valore. La parola greca per contro è *anti,* lo *anti* di quello *hypenantion* che abbiamo detto non essere tra la *techne* e la natura, ma tra l'andamento regolare della natura e gli interessi mutevoli degli uomini. Il significato fondamentale di *para*, invece, che risuona in tutte le altre accezioni e in qualche modo le regola, è "presso", "accanto" e "a lato". Può riferirsi a stati o a movimenti, "trovarsi o spostarsi accanto", "provenire da" o "muoversi verso un certo lato", e quindi significa anche "lungo", "rasente" e, con verbi che indicano un passaggio, "oltre", "al di là" – un'espressione, p.e., come "passare accanto a Babilonia" vale come oltrepassarla (e qui il verbo è *pariemi*, che dice insieme "andare presso, rasente e oltre"). Da ciò per traslato *para* può tradursi anche con "contro", per esempio nell'espressione *para tous nomous*: "oltre le leggi" e quindi "contro le leggi". Oppure appunto "nonostante", come nell'espressione *para ten gnomen tinos*: "nonostante il parere di qualcuno". Sempre a partire dal significato primario di accanto può poi significare "a confronto di", "in paragone a". E ancora, oltre che in senso spaziale può essere inteso in senso temporale: "a fianco" di certi eventi nel senso di durante quegli eventi, ma sempre appunto in qualche misura *a latere*. In analogia a "oltre" può poi intendere, sempre in senso temporale, "dopo". E tralascio vari altri usi più marginali.

Para è inoltre prefisso in tanti composti, modulando il senso della parola che precede secondo i vari valori che abbiamo visto – *parousia*, p.e., è "l'esser presso" e dunque la "presenza" –, ma spesso rende anche l'idea di deviazione, variazione, distorcimento, fraintendimento e inganno. Come in *paratektainomai*, "costruisco in un altro modo", ma anche "invento" e "falsifico". Il verbo più indicativo è però *paraballo*, letteralmente "gettare presso" o "a lato", che può avere però tanti altri significati, da "piegare", "torcere", "girare",

"accostare", "costeggiare", "paragonare", "ingannare" e così via. Verbo che menziono naturalmente pensando alla *parabole*, che prima di essere quella particolare sezione conica che chiamiamo "parabola", dice "accostamento", "comparazione", "direzione obliqua", "sinuosità", "giravolta", e poi naturalmente la "parabola" nel senso della narrazione che procede per esempi e parallelismi, ma anche "arguzia" o "metafora ardita": *ta parabola* sono i lazzi e le ingiurie che per gioco venivano scambiati nei simposi, mentre *paraibolos* vale di nuovo come "ingannevole". Tutte cose che sottolineo – e mi auguro non troppo stucchevolmente – per mostrare l'affinità non immediatamente manifesta, ma intima tra il *para* del *para physin* come *tropos* della tecnica, la traiettoria obliqua alla *physis* che essa percorre, e il senso della *mechane*.

Dal punto di vista strettamente etimologico *mechane* deriva da una radice che significa "mezzo" e in particolare un mezzo potente e stupefacente[10]. Al nesso tra potenza e meraviglia, però, si deve essere associato sin da molto presto il valore di artifizio, se è vero, come è vero, che in Omero prevale assolutamente il concetto di *mechane* come trucco, inganno, furbizia, da cui l'epiteto di Odisseo, *polymechanos*. E da cui anche l'incarnazione più pura della *mechane*: il cavallo di Troia. Che è insieme un congegno artefatto, un mezzo bellico, un dolo, e quella via traversa che consente di oltrepassare le mura, di gettarsi oltre le mura della città senza ricorrere ad una opposizione frontale, senza s*contrarsi* con esse. «Laddove siamo vinti dalle mura», potremmo parafrasare il detto di Antifonte, «prevaliamo con la *mechane*».

Non è però il caso di proporre di nuovo una rassegna dei vari valori del termine, era più utile farlo per *para*, poiché l'ambivalenza o meglio polivalenza del concetto di *mechane* è nota. Più interessante è invece fare una ricognizione, non completa, tra le ricorrenze del termine nell'opera di Aristotele, in cui compare poche volte, ma significative. Cominciamo dalle più ovvie:

Nella *Poetica mechane* indica senz'altro la macchina scenica, quelle attrezzature teatrali che venivano allestite per creare effetti stupefacenti, ma che soprattutto intervenivano a colmare, diremmo noi, "vuoti di sceneggiatura", risolvendo trame senza via d'uscita, aporetiche, con un colpo di scena in grado di condurre senz'altro allo scioglimento del *drama*. Un espediente meccanico che Aristotele critica (*Poet.* 1454b1 s.).

Nella *Politica* il termine compare in due sensi, nel primo indica le catapulte o comunque macchine d'assedio in grado di lanciare contro le mura con grande precisione *ta bele*, sempre da *ballo,* ossia i proiettili che sulle mura o oltre le mura piombano parabolicamente (*Pol.* 1331a2). In un altro sono invece organi meccanici congegnati per sostenere i corpi dei fanciulli impegnati in esercizi ginnici troppo logoranti per la loro giovane natura. In tal caso dunque un'impotenza della *physis* cui ovvia ancora la *mechane*[11].

Nella *Metafisica* (985a18) il termine compare lì dove Aristotele critica Anassagora per aver usato a mo' di espediente, in sostanza come *Deus ex Machina*, il *nous*. Nella traduzione di Berti: «Anassagora infatti si serve dell'intelletto come di un artificio (*mechane)* per la fabbricazione del cosmo, poiché, quando è in difficoltà (*hotan aporese*) nello spiegare per quale causa le cose sono necessariamente, allora lo tira fuori, mentre negli altri casi considera cause di ciò che accade tutte le cose piuttosto che l'intelletto»[12], passo dove è notevole che ricompaia il nesso tra *aporia* e *mechane*.

Negli *Analitici*, invece, il riferimento è alla meccanica nel senso della teoria che viene esposta proprio nella nostra operetta, teoria di cui si definiscono un paio di volte i rapporti di dipendenza con altre scienze sovraordinate, la geometria e la stereometria (*An. Post.* 76a34, 78b37).

Ma le opere in cui è di gran lunga più frequente l'uso del termine *mechane* e del verbo *mechanao* o *mechanaomai* sono quelle zoologiche e qui troviamo davvero una sorpresa – *ti to thaumaston*. Perché *quasi immancabilmente* quella parola e quei verbi descrivono qui l'azione della *physis*! È la la *physis* stessa che macchina in tanti modi, e così in un certo

[10] Cfr. Belardi (2005), p. 19 ss.
[11] Ivi, 1336a11.
[12] Aristotele (2017), p. 21.

senso opera *para physin,* aggira se stessa, getta se stessa su traiettorie oblique.

Si tratta tipicamente di casi in cui lo sviluppo naturale di certi organi o di certe funzioni o anche le circostanze che naturalmente si determinano in relazione ai processi di generazione, crescita e invecchiamento, entrano reciprocamente in conflitto e c'è bisogno per questo di un espediente *pros ten soterian hekastois*, per la salvezza di ognuno (*De Part. An.* 655b7) e *pros to symbainon*, verso ciò che conviene (*De Gen. An.*, 745a31). Ne *Le parti degli animali*, per esempio, leggiamo che «la natura macchina sempre per por riparo all'eccesso di una parte associandola alla parte contraria, perché l'una compensi l'eccesso dell'altra» (*De Part. An.* 652a31-32) e per questo «ha congegnato [di nuovo macchinato. NdA] il cervello [per sua natura freddo. NdA] come contrappeso alla regione del cuore ed al calore in essa contenuto»[13]. In altri casi la macchinazione non produce compensazione tra organi diversi, ma macchina uno stesso organo riorganizzandone le parti in vista di fini ulteriori, rifunzionalizzandolo si direbbe oggi, come è il caso della forma della mano umana, la quale *symmemechanesthai*, è stata con-macchinata, compaginata per essere lo strumento degli strumenti – *organon pro organon* – lo strumento fisico per gli strumenti tecnici[14].

D'altro canto non è infrequente leggere, sempre in queste opere naturalistiche, della *demiourgesasa physis*, la natura che crea come un artigiano, che nel meraviglioso V paragrafo de *Le parti degli animali* compare insieme alla *demiourgesasa techne*!

> E persino circa quegli esseri che non presentano attrattive sensibili, tuttavia, al livello dell'osservazione scientifica, la natura che li ha foggiati (*demiourgesasa physis*) offre grandissime gioie a chi sappia comprenderne le cause, cioè sia autenticamente filosofo. Sarebbe del resto illogico e assurdo, dal momento che ci rallegriamo osservando le loro immagini poiché al tempo stesso vi riconosciamo l'arte che le ha foggiate (*demiourgesasa techne*), la pittura o la scultura, se non amassimo ancor di più l'osservazione degli esseri stessi così come sono costituiti per natura, almeno quando siamo in grado di coglierne le cause[15].

Non solo la *techne*, insomma, ma anche la *physis* macchina, ossia produce movimenti e mutamenti traversi, aggiranti, composti, ingegnosi, inventa organi come espedienti e vie indirette per compensare e ovviare a quanto, nel gioco e nel *polemos* delle forme e delle forze in interazione, porterebbe *kata physin* a contrasti direttamente insolubili, ad aporie vitali[16].

Naturalmente tutto questo rimane in vista del fine a sé che è ogni vivente, della sua salvezza e sopravvivenza – è come se la natura si muovesse *para physin* proprio per rimanere *kata physin* – e così il confine tra *physis* e *techne*, *zoon* e *anthropos*, *kata physin* e *para physin* si dimostra non solo sottile, ma estremamente labile, quasi solo una questione di prospettiva. D'altronde, se quell'ente da *physis* che è l'uomo si conserva fine a se stesso macchinando *para physin*, cosa dovrebbe impedire che ciò non avvenga a modo suo per ogni vivente e per la natura intera? Non sono tanti viventi, soprattutto uccelli, definiti esplicitamente da Aristotele *biomechanoi* e *eumechanoi* (p.e. *Hist.An.* 616b), industriosi e inventivi nel provvedere alle esigenze vitali?

Infine, per tornare al nostro trattato, se consideriamo che proprio nella prima esposizione del problema della bilancia l'autore parla della compresenza nel moto circolare, che ricordo essere il principio della causa, sia di una componente *kata physin* – per lo più inteso come il moto tangenziale – sia di una *para physin* – che sarebbe quello radiale, il quale spinge il primo, di per sé rettilineo, ad incurvarsi, che lo torce secondo un'analogia ben proporzionata –, si fa ancora più forte la tentazione di considerare il *kata* e il *para* nel

[13] Ivi, 652b19-21.

[14] Ivi, 687a20-21, 687b5-6.

[15] Ivi, 645a8-15.

[16] Micheli arriva a sostenere senza mezzi termini che «c'è un'identità sostanziale tra l'attività della natura e quella dell'uomo artefice», dove in ogni caso ne va, talora, di «trovare determinate combinazioni di movimenti naturali atti a provocare movimenti contro natura vantaggiosi che non siano immediati, cioè delle vie naturali non lineari, ma tortuose e indirette» (Micheli, 1995, p. 31).

segno di una celata *syngeneia*, parentela e congenerazione, potremmo anche dire connaturatezza.

Non vorrei, però, spingermi troppo oltre, anche perché l'ultimo argomento a cui ho accennato è da sempre tra i più controversi della *Meccanica* e meriterebbe un'analisi a se stante, che qui non si può neanche abbozzare. E ancor di più perché è necessario che, nel trarre le somme, si lascino condensare le varie cose dette in un'indicazione più precisa circa il concetto di macchina, intesa proprio come congegno tecnicamente artefatto, che le pagine della *Meccanica* ci propongono.

Torniamo quindi al passo sugli artigiani e *thaumatopoioi*, quei facitori di meraviglie che pesando secondo le giuste proporzioni le diverse forze, quelle *kata* e quelle *para*, «costruiscono uno strumento (*organon*) nascondendo il principio su cui il meccanismo si basa, in modo che sia visibile solo quella parte del congegno (*mechanematos*) che suscita meraviglia, ma ne sia nascosta la causa». Naturalmente qui nascondere il principio è qualcosa di a sua volta voluto, ossia macchinato, è esso stesso una *mechane*, vale a dire un raggiro, ma certo non della natura, bensì degli uomini[17]. Tuttavia ciò non toglie che in questo macchinare alla seconda potenza emerga del tutto netta la differenza, *anch'essa tale come coincidenza e connaturatezza*, tra quel che l'autore chiama *mechane* e quel che chiama *organon*, ossia tra la macchina e il suo meccanismo. Una coincidenza, per certi versi *sempre nascosta* – anche senza la volontà di nasconderla, tanto che è tornata ancora più nascosta quando quella volontà è venuta completamente meno –, che articola *in re*, per rimanere all'interno dell'impianto concettuale aristotelico, quella tra causa finale e causa efficiente.

Organon, nella fase che a noi interessa del suo sviluppo semantico, dice per lo più lo strumento che opera ogni volta direttamente, come la mano sull'utensile e l'utensile sulla materia, è il motore che esplica i suoi effetti sempre in maniera immediata, monodimensionale, secondo *adiacenza* e necessità, *aloga*: appunto meccanicamente, diremmo noi. Come concatenazione di *organa* – pensiamo a una carrucola o a una catapulta – è qui il meccanismo di cui la macchina come congegno artefatto integralmente consiste assunta nella sua isolatezza oggettuale. È la *machina*.

La *mechane*, però, non è affatto pensabile o assumibile come qualcosa che sussista di per sé, innanzitutto perché non è *kata physin*, *sua sponte*, bensì *dia technen*, ossia inseparabile dal suo stesso motore, che è l'uomo: il suo meccanismo tende ad essere sempre più staccato dalla mano che l'attiva – e questo è un processo che continua ancora e sempre più rapido –, ma è inseparabile dalla mano che lo ha assemblato e ancor più dal *logos* tecnico che lo ha progettato. Ma non solo: l'ingegnosa concatenazione dei suoi organi, in cui consiste tutta la sua materia – e chiaramente sto continuando a parlare delle 4 cause aristoteliche –, esaurisce forse anche la sua forma – quella che la geometria del cerchio ci dimostra razionale –, ma mai il suo senso (*to hoy heneka*), che non è quello di operare direttamente e in adiacenza, come ogni singolo *organon* di per sé fa *kata physin*, in maniera diretta intendo dire, ma di eludere, trasporre – anche dal punto di vista strettamente energetico – e mediare in mille modi, *paraballein, metaballein,* spostare gli effetti, trasformarli, scambiarli, deviarli, mutarne la natura e la direzione, in vista di qualcosa di completamente differente.

Intesa così, come in tanti modi *eccedente il proprio meccanismo*, la *mechane* è dunque una potenza metaforica e per molti versi anche simbolica – che getta insieme: *symballei*, innanzitutto le quattro cause – e proprio così sta sempre per qualcos'altro, in vista di qualcos'altro ed essenzialmente *pros to sympheron tois anthropois*.

[17] Andrea Le Moli, però, e a mio avviso opportunamente, estende questa dinamica di svelamento e occultamento ad *ogni* gesto tecnico: «In ogni attività tecnica riuscita il funzionamento appare visibile, ma il suo segreto resta iscritto nelle regole con cui parti e operazioni sono assemblate *sotto* il livello della percezione immediata. È per questo che il funzionamento di ogni gesto tecnico consapevole, di ogni artefatto concreto, è spesso interpretato come *mechane*, "prodigio"» (Le Moli, 2022, p. 35).

Bibliografia

Aristotele (2010), *Meccanica*, a cura di M.F. Ferrini, Bompiani, Milano.
Aristotele (2017), *Metafisica*, a cura di Enrico Berti, Laterza, Bari-Roma.
Belardi, W. (2005), *Origini e sviluppi della nozione linguistica di "Macchina"*, in M. Veneziani (a cura di), *Macchina. XI Colloquio Internazionale*, Olschki, Firenze.
Le Moli, A. (2022), *Techophysis. Le tecniche della natura*, Palermo University Press, Palermo.
Micheli, G. (1995), *Le* Questioni meccaniche *e Galileo*, in *Le origini del concetto di macchina*, Olschki, Firenze.

LEONARDO SAMONÀ*

DOVE SI NASCONDE LA NATURA IN UN'«ERA SINTETICA»

Abstract: *Where Nature Hides in a «Synthetic Era»*

The essay starts from what Hegel defined as the enigma of nature, i.e. the internal contrast in the constitutive reference of the human being to it. The purpose is to underline that this "anthropocentric" definition still intercepts the issue of safeguarding the biosphere from the intrusiveness of human intervention, which has become central. Starting from the analysis of the relationship between nature and technology in Aristotle, this contrast is developed as an antithesis between the human desire to save the fragility of nature and the desire to escape from it. It is pointed out how even this escape into a completely technicized reality, is generated by the desire to save the nature. Today, the tragic human involvement in the fragility of nature, in an advanced technological world, help us to rediscover the deepest meaning of "salvation": taking care of the habitability of the world for human beings, and therefore guarding its fragility, without trying to eliminate it.

Keywords: Anthropocentrism, Aristotle, Nature, Salvation, Technology

1. L'urgenza della cura della natura e l'impaccio della filosofia

L'intreccio conflittuale tra tecnica e natura si manifesta oggi in modo drammatico nella questione climatica. Il contrasto teorico e politico tra chi vuole limitare l'impatto tecnologico sul mondo naturale e chi vuole intensificare gli interventi tecnici, con l'intento di correggere gli effetti negativi di quelli precedenti, si divide sulla terapia per affrontare la crisi climatica, ma non sul fatto che la cura umana della vita del pianeta sia indispensabile per preservarne la sussistenza. L'urgenza della crisi mette fuori campo l'idea della natura come sussistenza autonoma, come aristotelica "via verso sé" dell'insieme di ciò che diviene. Al suo posto subentra un'«instabilità nuova della natura»[1], disarticolata in un mondo interrelato ma privo di fini, indefinitamente metamorfico, costituito da una pluralità incalcolabile di agenti e di "interessi", o da un intreccio di estraneità interdipendenti, sicché per gli umani, non più dominatori, «tracciare i limiti degli interessi è l'azione più direttamente politica che ci sia»[2]. Gli interessi reali e non immaginari dell'essere umano delineano l'unico mondo possibile, e intrinsecamente caduco, per la sua vita. E questo fa sì che i guasti dell'impatto tecnologico sulla sopravvivenza stessa della "biosfera", ossia del delicato equilibrio della terra – frutto quasi irripetibile, per la sua improbabilità, dell'integrazione armoniosa di innumerevoli fattori potenzialmente pericolosi se scatenati l'uno contro l'altro – impongano agli umani iniziative improcrastinabili per una custodia efficace di una natura che resti loro il più possibile favorevole. Sia nel senso di un ulteriore intervento migliorativo su una preoccupante instabilità della natura, sia nel senso di una riduzione attiva e scientificamente controllata dell'intervento umano sulla spontaneità dei processi naturali, finora favorevoli alla "vita" – rivelatasi fragile – del pianeta, il sapere tecnico opera come premessa indiscussa e indiscutibile della relazione tra l'essere umano e la natura. Il concreto affermarsi di una capacità manipolativa profonda, potenzialmente distruttiva, della tecnica nei confronti della natura è diventato perfino l'argomento imbattibile con il quale si dimostra l'impossibilità di risalire a una condizione non tecnica,

* Università degli Studi di Palermo.

[1] Latour (2020), p. 64.
[2] Ivi, p. 373.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 107-118
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10381

come tale del tutto indisponibile, della natura. Tutta la natura sembra cedere all'intervento umano. Le sue reazioni imprevedibili entrano nel calcolo scientifico soltanto in modo residuale, cioè in quanto "ancora" sconosciute e quindi non ancora modificabili in nostro favore. Se, d'altra parte, sotto questo entusiasmo per il progresso tecnico-scientifico si riaffaccia oggi il sussistere da sé della natura, esso incombe ormai soltanto nelle sembianze di un incubo, ossia nella forma straniante di una minaccia insieme "reale" e "irrazionale", proveniente dall'«enigma»[3] della natura, cioè dall'«intrinseca selvatichezza ancora esistente su un pianeta che è vivo e dinamico»[4].

La filosofia, nemica della fretta, sembra letteralmente fuori dal mondo se, a questo punto del progresso del sapere umano, si rivolge a questo enigma non solo come a uno spettro residuale nell'orizzonte potenzialmente illimitato della visione scientifica del mondo; se, cioè, insiste a chiedere dove si nasconda la natura in un'epoca nella quale l'ambiente è sempre più interamente un prodotto dell'essere umano, capace di modificare perfino la struttura interna della materia a partire da cui crea prodotti tecnici, così come avviene con le nanotecnologie, o di produrre la vita tecnicamente, con le biotecnologie. In una situazione storica nella quale ha già preso inesorabilmente avvio un'era artificiale, un'era appunto «sintetica», la domanda che si cela nel titolo può risultare anacronistica e sviante. La base indiscutibile che i dati scientifici sono oggi in grado di offrire ha messo già da tempo la natura nelle mani della tecnica. E così, se non si assume come indiscutibile questa base, sembra si contribuisca a ostacolare non solo il progresso tecnico, ma perfino il tentativo di governarlo e di restringerlo entro limiti che ne decidano la praticabilità di fronte all'urgenza drammatica della crisi ecologica. Nella misura in cui pone domande che fanno regredire la discussione al di qua dei punti fermi, delle certezze offerte dal sapere "scientifico", cioè dagli esperti che lo praticano, la filosofia può apparire un sapere pericolosamente "regressivo", esposto all'accusa di contribuire alla paralisi dell'azione.

Ora, non c'è dubbio che in un'epoca in cui letteralmente manca il tempo per procrastinare le decisioni, la filosofia non deve sottovalutare il rischio connesso all'esercizio della sua "potenza del negativo", sempre in sospetto di nichilismo, specie quando sospende la vigenza dei risultati del progresso scientifico per tornare indietro verso qualcosa che in questo progresso verrebbe oscurato; e quando, così facendo, rimette in discussione le condizioni attuali, nelle quali il progresso tecnico-scientifico, in un modo che sembra irreversibile, ha posto il rapporto dell'essere umano con il mondo. D'altra parte, quando in decisione è il modo di prendersi cura della biosfera, il significato del controllo tecnico-scientifico dell'essere umano sulla natura è scosso profondamente ben prima che la filosofia vi faccia emergere un occulto capovolgimento di senso. La contrapposizione tra l'intervento sempre più pervasivo e quello trattenuto entro limiti stringenti non si lascia infatti contenere nella *libertas indifferentiae* tra due modi di svolgere nelle sue conseguenze operative il medesimo, indiscusso assunto del governo degli esseri umani sul mondo. L'alternativa risorge, anche nel suo significato politico, nella forma di una differenza essenziale della relazione umana con le cose: essa affonda le sue radici nel discernimento umano tra ciò che (per dirlo con Aristotele) appare desiderabile senza esserlo effettivamente – il bene apparente, un mero *phantasma* del desiderio – e ciò che si manifesta invece come desiderabile a partire da sé, ovvero come bene vero. La decisione si trova in questo senso coinvolta in un legame con quel che viene deciso e allo stesso tempo gettata in un'alternativa di fronte a esso. C'è alternativa solo se, per così dire, c'è una domanda e una chiamata che proviene dalle cose in se stesse e che istituisce la decisione e regge i suoi contrasti. La filosofia esplica questo spazio critico, che certamente situa gli umani in una distanza dalle cose stesse e, cioè, in un difficile legame con esse. Di fronte alla base potente di ragionevolezza che i dati scientifici oggi offrono alle decisioni da prendere senza indugio per risolvere la crisi ecologica, la filosofia, in buona compagnia con la democrazia, fa fatica a mantenere aperto lo spazio così intimamente controverso della ricerca del bene dell'essere umano, e a collocarsi a monte del sapere degli esperti, tentando di riscoprire

[3] Preston (2019), p. 192.
[4] Ivi, p. 186.

nella distanza il legame con le cose. Essa persiste infatti nel cercare non un qualunque accesso alle cose, ma quello che le cose stesse, nel loro presentarsi da sé, rendono possibile.

2. Antropocentrismo e Antropocene

Ma se lo sguardo della filosofia rafforza la controversia, aprendo alle ragioni dei due corni sui quali siamo chiamati a decidere, non avrà inevitabilmente come effetto il collasso dell'alternativa e dunque l'inerzia che oggi non ci possiamo permettere? Non continua la filosofia a rigirarsi a vuoto nella propria prospettiva autocentrata, quando aggroviglia l'alternativa nei termini descritti per esempio da Hegel in un'aggiunta posta dagli editori all'inizio dell'introduzione alla *Filosofia della natura* dell'*Enciclopedia*? Qui leggiamo: «Noi troviamo la natura come un enigma e un problema, alla cui soluzione ci sentiamo altrettanto attratti, quanto respinti: attratti, perché lo spirito vi percepisce, vi presagisce se stesso; respinti da un qualcosa di estraneo, in cui esso non si ritrova»[5]. Ecco qui innanzitutto – così tendiamo a reagire a queste frasi – l'espressione paradigmatica di quell'antropocentrismo, che è stato in passato così attivo nel provocare la possibile, ormai imminente fine del mondo, cioè della biosfera che ha reso finora abitabile il nostro pianeta per la maggior parte dei viventi e per la stessa specie umana! Oggi questo stesso antropocentrismo ci appare rivelare anche una sua responsabilità più nascosta e imprevista, quella di un freno di fronte alle sfide epocali che incombono su di noi. Optando nettamente per la natura in qualche modo antropizzata e qualificando come straniante e minacciosa la natura non toccata dall'uomo, Hegel sembra adottare lo schema che fa della storia umana una lunga battaglia per il dominio sulla terra. Ma proprio questa battaglia si rovescia oggi in una sorta di inerzia nei confronti di uno scenario radicalmente mutato circa le minacce che incombono sul futuro prossimo del rapporto dell'uomo con la natura. Lo sviluppo tecnologico ci ha gettato – ecco la risposta a portata di mano – in una situazione esattamente opposta a quella descritta da Hegel! Siamo respinti, come mai prima, dagli effetti dell'intervento dell'uomo sulla natura, e, come mai prima, attratti dalla fragile resistenza dell'autonomo operare della natura, dal quale ci sembra dipendere la possibilità di continuare ad abitare la terra insieme alla totalità o alla stragrande maggioranza degli organismi viventi, e quindi a sentirci a casa in essa.

Ma si lascia poi davvero rovesciare così in fretta e furia l'enigma della natura indicato da Hegel? Possiamo leggere in esso soltanto l'errore dell'antropocentrismo, la sua contraddittoria mescolanza di interventismo e inerzia che ci ha immesso nell'"Antropocene"? O invece l'enigma hegeliano ci avverte di un dissidio più pervasivo e ostinato? Così in effetti sembrerebbe in un'epoca come la nostra, turbata da visioni apocalittiche spesso prive di ogni luce rivelativa di un nuovo inizio per l'umanità. La percezione diffusa è quella di un'anomala «pienezza dei tempi», quasi sopraffatta da una spaccatura incomponibile tra passato e futuro, dallo sprofondare del "verso dove" nell'oscurità e dal conseguente svuotamento di senso di ogni decisione. La paralisi, in questo scenario, non viene dalle domande filosofiche. Esse piuttosto fanno riemergere, nella rapidità travolgente dello sviluppo tecnologico e nell'urgenza potente della crisi ecologica, il contrasto interno al riferimento costitutivo dell'essere umano alla natura. Portano l'attenzione sulla circostanza che la pervasività dell'impronta umana sulla natura, l'invasione di essa da parte dei prodotti della nostra società tecnologica, risultano sia ciò di cui non possiamo fare a meno, sia ciò che ci minaccia. E che la natura residualmente ancora incontaminata dall'intervento antropico, se esiste ancora, risulta sia quella che è ancora abitabile e promette ancora familiarità, sia quella che quanto mai prima temiamo sordamente come pronta a insorgere contro di noi, imprevedibile e indominabile.

L'enigma formulato da Hegel è, insomma, ben lungi dal dileguare, perché, nel modo umano di abitare il mondo, di familiarizzare con la natura, è ancora e sempre in gioco il riferimento all'estraneo. E certo, con questo riferimento affiora un dissidio profondo, essenziale, nella relazione tra tecnica e natura, che non manca di appesantire la decisione

[5] Hegel (1970), 9, p. 12.

oggi non più rinviabile di prendersi cura della natura piuttosto che continuare semplicemente a sfruttarla. In discussione è proprio il senso da dare alla cura. Il dissidio non afferra soltanto l'inclinazione alla spensieratezza del più radicale interventismo tecnologico, mostrandolo segretamente ossessionato dal timore per il risorgere interminabile di un fondo straniante e inospitale in seno alla natura. Il dissidio dilacera anche il rifiuto della totale requisizione tecnologica dell'abitabilità del mondo, rivelando come nella cura per la restituzione alla natura della sua prosperità autonoma domini il timore, di segno opposto, che la biosfera non sia in grado di sostenersi "da sola". Inesorabilmente, la questione ecologica, mentre denuncia gli effetti della prepotenza antropocentrica esercitata sul corso della natura, chiama come mai prima l'essere umano a un ruolo centrale. E lo fa perfino in un modo per lui più impegnativo quando gli chiede di recedere dalla sua pretesa al posto centrale nel mondo. A partire dalle sue possibilità negative, appare, radicalmente trasformata, la responsabilità degli umani per il mondo e in particolare per i viventi.

Come dobbiamo intendere la cosa, se non nel senso che anche oggi è in gioco proprio la familiarità con la natura, ma in un significato finora trascurato? Non ci siamo allontanati dal modo contrastato nel quale lo spirito hegeliano presagisce se stesso in una natura per altro verso estranea. L'enigma che funesta «le magnifiche sorti e progressive», altrimenti senza incrinature, di quest'epoca chiamata anche «Plastocene»[6], lascia trasparire ancora oggi quella che, secondo Gadamer, costituisce la "natura" dello spirito hegeliano, e cioè la familiarizzazione, il «divenire di casa (*heimisch werden*)» nell'estraneo[7]. Cos'è il nuovo in questa ripresa – apparentemente, e, se non ben calibrata, anche effettivamente inopportuna – del modo dello spirito hegeliano di leggere il proprio coinvolgimento nella natura? Quello che si presenta come un enigma ancora più inestricabile in un'epoca avviata senza apparente ritorno a veder scomparire perfino i limiti materiali dell'intervento tecnico, e a presagire una natura ben presto interamente prodotta dall'essere umano, è la radicale trasformazione di senso del coinvolgimento, che oggi consiste nel ritrovarsi la natura come mai prima consegnata nelle proprie mani (e così evochiamo Heidegger in un tempo in cui una simile "consegna" risuona in modo ancor più controverso di come può essere stata percepita al suo tempo, quando già faceva tremare le vene e i polsi). La consegna dell'intera natura nelle sue mani getta l'odierno agire umano in un dissidio epocale e lo espone a un rischio supremo. E se c'è qualcosa di nuovo che irrompe sulla scena insieme ai movimenti giovanili ecologisti, direi che è proprio il fatto che essi avvertono finalmente con nettezza, in questa consegna, non già un'opportunità predatoria liberata da ogni limite, ma un non più oscurabile carattere "destinale".

3. Aristotele e l'enigma della natura

L'enigma della natura proposto da Hegel ci restituisce la compenetrazione reciproca di tecnica e natura in un senso manifestamente controverso e inquietante. Ma che qualcosa di irrequieto si trovi nella radice di questo intrico lo possiamo apprendere anche riportandoci alla concezione aristotelica, se vogliamo anch'essa epocale ma certamente non ascrivibile a un'era che comprende se stessa come Plastocene. Il pensiero aristotelico non solo ci introduce alla radice della stretta intessitura di tecnica e natura, inquadrandola nella luce della tensione tra vitale e mortale, ma ci dà anche un punto di riferimento essenziale per misurare, tra continuità e discontinuità, il senso dell'appello attualissimo alla cura umana del mondo.

La tecnica, dice Aristotele, è uno dei cinque modi con i quali «l'anima [umana] *aletheuei* [è verace, sta nel vero e lo svela] nel modo dell'affermare o del negare»[8]. Questa definizione è certamente lontana da una visione che metta l'uomo in una posizione di dominio potenzialmente illimitato sulla natura; essa, piuttosto, fa della tecnica innanzitutto un sapere, un modo di avere il *logos*, cioè in generale di situarsi in rapporto all'ente *in quanto*

[6] Così Preston (2019), p. XIV, propone di chiamare l'«era sintetica» in cui già viviamo.
[7] Gadamer (1990), p. 19.
[8] Aristotele (1894), VI, 3, 1139b15-16.

tale. Con la tecnica l'essere umano sta all'interno della natura in un modo certamente peculiare, nel senso che si pone in accordo o in disaccordo, nella somiglianza o nella dissomiglianza con l'ente: è nel vero o nel falso rispetto a esso. Su questo sfondo comune con gli altri abiti dianoetici la tecnica viene determinata poi come rivolta a ciò che può essere diverso da come è, ossia può essere e non essere. Questo le conferisce un'affinità con la natura intesa quale «generazione (*genesis*)»[9], dal momento che «tutta la tecnica riguarda la generazione»[10] e dunque anch'essa l'ambito dell'ente mosso. L'affinità permette allo stesso tempo di individuare la specifica distanza della tecnica rispetto alla natura, cui il carattere di *genesis* si mostra convenire in senso eminente. L'*habitus* tecnico non concerne «ciò che è o avviene per necessità». Non concerne dunque per un verso gli enti eterni e immutabili. Ma, anche nell'ambito della generazione, non concerne in generale gli enti «secondo natura» in quell'aspetto per cui essi «hanno in sé il principio del mutamento», sicché si producono "da soli", cioè hanno in essi stessi la disposizione a mutare verso qualcosa, a divenire qualcosa, e lo divengono sempre, se non interviene un che di esterno a impedirlo (lo divengono dunque, dice Aristotele, «per lo più», sicché, sia pure con questa limitazione, la *genesis* dell'intera natura si radica nella somiglianza con le realtà eterne).
Dalla prossimità alla natura la tecnica riceve per parte sua un limite: essa è l'*habitus* umano che mette in opera, ovvero compie, una trasformazione con abilità razionale (*technazei*), nel senso che considera (*theorei*) «come possano generarsi alcune delle cose che possono essere e non essere, di cui il principio è in colui che fa e non in quel che è fatto». La tecnica «sta nel vero» come l'*habitus* che rende l'essere umano capace di far diventare qualcosa di determinato *una parte* delle cose che possono essere e non essere. E in questo modo rientra nell'ambito del sapere umano, portandovi i limiti entro i quali si configura il suo specifico statuto "teorico". Solo per il campo, necessariamente delimitato, delle cose che hanno il principio del movimento in colui che fa e non in ciò che è fatto, la tecnica riguarda la generazione, nel senso che ha parte alla produzione dell'attualità dell'ente, alla sua presenza "piena". Ma vi ha parte «mediante ragionamento veritiero (*metà logou alethoûs*)», sicché, a motivo di questa mediazione, sconta un aumento consistente del margine di errore, cioè della possibilità di stare nel falso, del fallire rispetto al termine del mutamento.

Dalla natura, allora, la tecnica assume il modo di stare nel vero, legato alla *genesis*, al venire dell'ente mosso al pieno compimento. E dalla natura, in questa prospettiva, discende il carattere poietico della tecnica: la tecnica è verace nella misura in cui porta a termine felicemente questo processo in alcune delle cose naturali sulle quali può intervenire; mentre la natura svela, nel confronto, il suo carattere eminente di *genesis*, nel senso che porta in lei stessa la *prote kinesis*, l'inizio del proprio essere in atto. Ma nel legame della tecnica con la natura emerge, insieme alla distanza, anche l'incrocio dei loro destini nel comune aprirsi di un margine di errore, cioè nella loro comune partecipazione al tratto instabile della *metabolé* (mutamento). Nel confronto, la tecnica trova nella natura come *genesis* la radice sempre temuta della propria instabilità; e tuttavia vi trova anche il motivo dello strutturale ricorso a essa come al fondamento del proprio potere di intervento sull'ente. Dal chiaroscuro della riuscita tecnica della produzione dell'ente, affiora infatti enigmaticamente, perché mescolata al timore per gli analoghi tratti di irrequietezza, la pregnanza ontologica della *genesis* naturale: «Le generazioni e il crescere sono movimenti», sostiene Aristotele, solo nella misura in cui li riconduciamo alla natura intesa, in senso eminente, quale «sostanza delle cose che hanno il principio del movimento in se stesse in quanto tali»[11]. L'affermazione è decisiva perché chiama in causa una svolta necessaria

[9] Aristotele (1950), II, 1, 192b13.

[10] Aristotele (1894), VI, 4, 1140a10-11.

[11] Aristotele (1957a), V, 4, 1015a13-19. A proposito del fatto che all'inizio del II libro della *Fisica* non venga nominato il mutamento quale generazione/corruzione, Heidegger sostiene che «la specie di motilità *non* nominata è proprio quella che diventerà decisiva per la determinazione dell'essenza della *physis*» (Heidegger, 1978, p. 246; trad. it., p. 202). Un tale mutamento è infatti movimento in un senso per lui più essenziale, è «motilità (*Bewegtheit*)» insita nell'ente mosso. Sulla base di una tale «motilità», egli giunge a definire la *physis* come «ciò che per essenza si s-vela» (ivi, p. 299; trad. it., p. 255) o, con una formula più articolata e faticosa,

nella concezione del movimento. La natura è compresa adeguatamente solo se l'*ousia* dell'ente mosso può ospitare al suo interno il principio del movimento. La generazione che è propria della natura risulta radicata nella sostanza: ma con essa viene aperta la porta non solo alla corruzione, ma a monte di questa a un ripensamento radicale del tratto negativo dell'ente mosso (la sua destinazione al non essere); un ripensamento che, come una «costrizione proveniente dalla cosa stessa», «produce la via»[12] per l'elaborazione aristotelica della distinzione di potenza e atto.

Il percorso aristotelico di indagine sulla natura come generazione va seguito in questa via che, usando l'espressione di Hegel, definiamo enigmatica. Dove c'è generazione c'è «per natura (*emphyton*) tendenza (*hormé*) al mutamento»[13]. Ma il mutamento sembra non poter coincidere per intero con il movimento: anzi, c'è in esso un aspetto che Aristotele esclude per lo più dai tre tipi di movimento in senso stretto, che sono moto locale, crescita/diminuzione, alterazione[14]. Egli intende questi ultimi quale passaggio «da sostrato a sostrato», cioè nell'alveo di un permanere nell'essere. E marca una loro differenza netta dalla forma più radicale, destabilizzante, di mutamento, la generazione. Per i primi tre mutamenti ad Aristotele basta dapprima la concezione «arcaica» del movimento quale passaggio da contrario a contrario: una forma o uno stato spariscono in favore di un altro, senza che però venga meno la continuità dell'essere, cioè, con parole di Aristotele, quanto «viene manifestato con un'affermazione»[15]. Il mutevole sparisce, ma questo non riguarda la sostanza.

La natura, però, esprime fondamentalmente il mutamento come generazione. E questo mutamento è invece innanzitutto quel rovesciamento di condizione, quel ribaltarsi per «contraddizione», che mette di fronte al sorgere di un determinato ente ed evoca così il suo opposto, la corruzione (*phthorá*), e il non essere. Nei processi naturali entra in gioco insomma un mutamento che ha il carattere, letteralmente "catastrofico", di un sovvertimento. La natura come generazione ricade per questo aspetto all'interno della dottrina tradizionale e consolidata, che Aristotele in una certa misura fa propria quando, separando il divino dal regno dell'ente mosso, dice che la *metabolé* s'indirizza in generale «verso il peggio (*eis cheîron*)»[16].

Eppure, proprio dall'esame del mutamento particolarmente irrequieto della generazione Aristotele ricava un profondo riassetto della concezione tradizionale dell'ente mosso. E ciò è dovuto all'impossibilità di intendere il concetto di natura – e non solo quando riguarda l'intero dell'ente mosso, ovvero il cosmo – sulla base del significato preminentemente, per così dire, "entropico" della *metabolé* intesa come generazione e corruzione. La stessa oscillazione di Aristotele tra l'esclusione e l'inclusione di generazione e corruzione tra i movimenti, o tra l'attribuzione della privazione alla contraddizione e quella alla contrarietà[17], mostra che egli cerca un'articolazione concettuale innovativa, adatta a comprendere proprio l'ente mosso. E trova nella natura come *genesis* la chiave per ripensare radicalmente il movimento attraverso la distinzione di potenza e atto. Il mutamento "vitale" della natura si presenta ai suoi occhi in modo diverso da quello ineluttabilmente entropico. E una tale distinzione non si lascia appianare nella contrapposizione tra eternità della vita e mortalità dei viventi; non si lascia cioè ricondurre all'eredità, profondamente radicata nel pensiero greco, di un abisso incolmabile tra il divino e il mortale – un abisso che lascia senza un posto ontologicamente soddisfacente l'essere umano. Aristotele smuove profondamente la propria tradizione culturale, non solo quando sottrae il divino alla *physis*, ma forse ancor di più quando ricava dal divenire se stessa

come «il presentarsi dell'assentarsi di se stessa, in cammino da se stessa a se stessa» (ivi, p. 297; trad. it., p. 253).

[12] Aristotele (1957a), I, 3, 984a17-19.

[13] Aristotele (1950), II, 1, 192b18.

[14] Ivi, V, 1, 225a34 ss.

[15] Ivi, V, 1, 225a6-7.

[16] Aristotele (1957a), XII, 9, 1074b26-27.

[17] Ivi, X, 4, 1055b3-4: «La privazione è una certa contraddizione»; Aristotele (1950), V, 1, 225b3-4: «Si ponga la privazione come contrario».

della *physis* il tratto "più" divino del cosmo. E qui entrano anche in gioco il posto dell'essere umano tra i viventi e la sua cura del mondo.

Quando il movimento viene definito dal suo avvenire da sostrato a sostrato, il concetto di sostanza è ancora concepito soltanto come il soggetto per così dire residuale, che patisce i mutamenti di luogo, qualità e quantità, rimanendo immutato. Non si colgono ancora i caratteri fondamentali della sostanza, cioè «l'essere separata e l'essere alcunché di determinato (*tode ti*)»[18], dunque il sussistere da sé in quanto qualcosa di «primo»[19]. Queste determinazioni chiamano infatti in causa, al di là della distinzione tra qualcosa che muta e qualcosa che resta immutato, un duplice modo dell'essere, una relazione interna all'ente: quella di potenza e atto. Senza una tale relazione lo stesso movimento sfugge nel suo «che cos'è» e resta sotto il segno negativo della perdita dell'essere. Si passa invece dal mero aspetto del divenire altro, con cui vengono dapprima descritti tutti i restanti mutamenti quali movimenti, al «che cos'è» del movimento pensato positivamente, quando la sostanza è concepita come in grado di accogliere il mutamento, e proprio nel senso della *metabolé* che caratterizza la natura quale generazione: cioè un provenire dal non essere ridefinito come un venire a sé, un divenire sé, un divenire ciò che essa già era. Ripensato a partire dalla *genesis*, il movimento si svela come atto, sia pure in una condizione privativa, ovvero quale «atto imperfetto»[20]. Non viene più compreso quale tendenza al non essere sullo sfondo dell'immutabilità del sostrato, ma viene pensato in relazione con il fine. E dal momento che «non ogni termine ultimo (*eschaton*) è fine (*telos*), ma solo quello migliore (*beltiston*)»[21], il movimento viene compreso sulla base del mutamento verso l'ottimo, cioè verso l'ente in atto nella sua pienezza. Ma in questo senso è la natura come *genesis* a restituire il tratto più essenziale dell'ente mosso, e con ciò di tutti i tipi di mutamento.

Nel mutamento più destabilizzante Aristotele rintraccia persino il filo che riconduce il cosmo in prossimità del divino. Proprio nel suo carattere di generazione, la natura rivela il significato di «via verso la natura»[22]. Il filosofo arriva a una tale definizione esaminando in profondità il passaggio dal non essere all'essere e quello dall'essere al non essere alla luce del fenomeno della generazione. In essa discerne qualcosa di diverso e più originario rispetto al mero rovesciamento, cioè al «mutamento verso gli stati privativi (*epì tas steretikàs diatheseis*)»[23]. Vi scorge piuttosto una «via verso sé», un mutamento rivolto fondamentalmente «verso i possessi stabili e la natura (*epì tas hexeis kai physin*)». Questo comporta un "via da sé verso sé", un portare con sé ciò da cui si stacca nel modo più radicale, un superamento della mera contrarietà in direzione della contraddizione, che devono essere però a loro volta ricompresi come conservazione, come «salvezza dell'ente in potenza (*soteria tou dynamei ontos*)». In questo modo, il mutamento «verso l'ente (*eis on*)» acquista una valenza ontologicamente determinante anche per la *phthorá*[24]. Perfino quando si tratta della corruzione, egli dice infatti, la *metabolé* indica il «verso cui» piuttosto che il «da cui» dei mutamenti. Come ben interpreta Heidegger, anche nella corruzione il mutamento è determinato essenzialmente dal venire di qualcosa alla presenza[25].

La natura in quanto "generazione" raccoglie il senso più profondo di tutte le forme di mutamento nella *metabolé* che salva il proprio inizio nella stabilità, nella pienezza dell'essere. Nella nozione di generazione, che riguarda il modo d'essere dei mortali, viene chiamata in causa la salvezza, e con essa la vita e la *psyché*; e da ultimo la vita dell'intero cosmo e del dio e, con esso, dell'intelletto. La mortalità umana custodisce in modo decisivo – e, certo, particolarmente controverso – questa connessione tra la generazione e la salvezza. Nella sua attività di pensiero, l'essere umano attesta infatti in modo unico una tale connessione così da non lasciare neppure il morire nel limite del mero cessare di

[18] Aristotele (1957a), VII, 3, 1029a27-28. Cfr. Heidegger (1978), pp. 281-282 (trad. it., p. 238).
[19] Ivi, IV, 2, 1003b16.
[20] Aristotele (1950), III, 2, 201b31.
[21] Ivi, II, 2, 194a33.
[22] Ivi, II, 1, 193b13-14.
[23] Aristotele (1956), II, 5, 417b15-16.
[24] Aristotele (1950), V, 1, 224b7ss.
[25] Cfr. Heidegger (1978), p. 247 (trad. it., p. 204).

essere. D'altra parte, con il mostrarsi in lui di questa essenza "vitale" della generazione, cresce anche l'enigmaticità della natura. Essa si presenta allo stesso tempo come il divino e come il mortale. Se lo «star bene (*kalôs*)» nella *scholé*, cioè in un agire che ha come fine se stesso, assimila la vita dell'intero cosmo alla condizione di realtà già sempre in salvo, che è propria della vita del dio[26], la via della natura verso sé dischiude però anche una distanza, un "allontanamento da sé" che espone i viventi alla corruzione, cioè al mutamento verso il peggio. La natura ospita l'incompiutezza dell'atto, ossia il movimento, questa volta inteso come il regno di una forma di stabilità sempre difettiva, slanciata verso la salvezza e in fuga incessante dalla propria condizione di partenza. E così esposta al rischio dell'errore. Nella fragilità di questo tempestoso orizzonte di salvezza trova spazio la tecnica quale imitazione umana della natura.

Nei viventi mortali, i quali non hanno la condizione propria del dio e dell'intero cosmo, quanto vi è di più «naturale (*physikotaton*)» è la *genesis* intesa come riproduzione: una sorta di imitazione o di «partecipazione» «all'eterno e divino»[27] per quanto possibile, cioè in una condizione ontologicamente difettiva dell'ente naturale rispetto alla via ciclica dell'intera natura. I viventi mortali si "salvano" come specie, non come individui. La *techne* è invece l'imitazione che esprime il peculiare coinvolgimento umano nella *metabolé* della natura verso il proprio compimento. Quando Aristotele afferma che la tecnica «imita la natura»[28], intende innanzitutto che l'agire umano si lascia misurare dalla *genesis*, dal processo produttivo di sé, cioè da quel modo d'essere che «ha in sé il principio del movimento e della quiete». Potremmo dire: da quel modo d'essere che salva il proprio inizio nel fine. La tecnica, in questo senso, si radica nella natura come salvezza. L'essere umano viene così però coinvolto parimenti nel tratto irrequieto della salvezza dei viventi mortali, tanto da trovarsi consegnato il compito inverso di «portare a termine ciò che la natura non riesce a compiere»[29]. Quale abilità accompagnata da ragionamento che individua il fine, la tecnica risulta implicata nelle intime tensioni della "via verso sé" della natura: lo spazio che in questa via la generazione deve cedere alla contraddizione, e con ciò alla corruzione, evoca la tecnica come il sostegno specificamente umano all'instabilità della natura. E induce il prolungamento del fine naturale in direzione dell'essere umano stesso come fine. Sul «ragionamento veritiero» che guida la produzione tecnica grava il peso di questo irrequieto passaggio di consegne ogni volta che noi, per usare un'espressione aristotelica, ci serviamo «di tutte le cose come se esistessero in vista di noi stessi»[30]. Non si può liquidare una tale consegna retrodatando la smisurata prepotenza attribuita all'uomo moderno fino ad attribuirla a un'*innaturale* inclinazione umana a mettersi al centro dell'universo e a spadroneggiare sugli altri viventi, guastando un equilibrio, che invece dà all'esistenza di ciascun abitante della biosfera la sua misura solo all'interno della *naturale* convivenza delle specie. E non solo perché con questa accusa l'essere umano viene implicitamente rimesso al centro del mondo, in quanto capace di porsi fuori dall'ordine sia per mandarlo in rovina, sia però anche per proteggerlo, correggendone, secondo scopi da lui valutati come buoni, i difetti di stabilità. Si deve dire piuttosto che la stessa, controversa, persistenza dell'essere umano al centro della questione ambientale suggerisce il suo preventivo coinvolgimento all'interno della via verso se stessa della natura, cioè all'interno del suo carattere di salvezza di ciò che è.

4. La salvezza e l'uomo come essere della cura

La centralità dell'essere umano nella natura è chiamata in causa dal sorgere di una tale salvezza nel mezzo di un dissidio della natura con la tendenza entropica del mutamento. Sorgendo dall'intimo del mutamento più controverso, la salvezza che caratterizza la natura fa appello all'essere umano in modo altrettanto controverso. Lo chiama a decidere tra il

[26] Aristotele (1957b), VII, 3, 1325b28-29.
[27] Aristotele (1956), II, 4, 415a26ss. Cfr. anche, *inter alia*, Aristotele (1965), II, 731b25 ss.
[28] Aristotele (1950), II, 2, 194a22.
[29] Ivi, II, 8, 199a15 ss.
[30] Ivi, II, 2, 194a34 ss.

separare (de-cidere) ciò che è in salvo da ciò che è mortale nella natura – il divino dall'umano – o il seguire invece nella natura il legame che raduna gli opposti nella salvezza, oltrepassando il passaggio tra contrari in direzione di una «certa contraddizione» – la privazione che fa del movimento un «atto imperfetto» – e raccogliendo il negativo nel modo d'essere della generazione, con la sua articolazione di potenza e atto. Questa decisione diviene per l'essere umano una decisione sul senso stesso del decidere, diviso tra lo sciogliersi dal vincolo alla caducità presente nella natura e il far *proprio* invece questo vincolo, assumendo innanzitutto la propria peculiare mortalità, che il suo coinvolgimento radicale nella natura quale generazione rende irriducibile al cessare di vivere. Non si tratta dunque di due opzioni equivalenti. L'una punta infatti a una salvezza esonerata dalla caducità, e pratica una decisione che mira a liberarsi dalla decisione stessa. Con questa decisione in fuga da se stessa, l'essere umano pensa la propria libertà come liberazione da ogni vincolo alla natura. L'altra invece assume la condizione del decidere come intrinseca al proprio modo d'essere, cioè si tiene saldamente nel rapporto alla salvezza custodita nella *genesis*. Una custodia che "salva" la fragilità, rinviando la stessa corruzione a un più originario venire a sé di quel che è. Il mantenimento del riferimento alla mortalità indirizza l'intervento umano nel mondo a reinnestare il mutamento nel suo essenziale carattere di generazione, che si presenta nei viventi mortali, ossia tendenti a decadere «verso il peggio». Si tratta dunque di due vie che non sono semplicemente divergenti, in quanto l'una resta parassitaria rispetto all'altra. La liberazione dell'ente mosso dalla sua caducità fa infatti riferimento alla salvezza nell'essenza dell'ente mosso anche quando mira all'eliminazione della sua fragilità. In questo senso, anche una tale modalità della cura dell'ente mosso fa leva sulla salvezza che è peculiare della *genesis*. Pertanto, nella misura in cui se ne ritrae, finisce per rendere impossibile una salvezza adatta ai mortali. «La natura e il movimento ciclico in cui essa costringe tutte le cose viventi non conoscono né nascita né morte»[31]: la «via verso sé» della natura, separata dalla *genesis*, e a partire da questo esonero messa in salvo nel divino, perde, insieme alla peculiarità della sua "sostanza", il suo carattere di abitabilità per l'uomo. Mondo umano e natura vengono a contrapporsi, e questo significa per l'essere umano non soltanto «la lotta contro i processi di sviluppo e deperimento attraverso i quali la natura invade sempre il mondo artificiale creato dall'uomo, minacciando la durevolezza del mondo e la sua disponibilità per l'uso umano»[32]; ma significa per lui allo stesso tempo, e ancora più insidiosamente, la lotta per assimilarsi, attraverso il ritmo sempre più rapido di produzione e consumo, alla vita eterna che è attingibile dalla natura, ovvero a quel mutamento *incessante*, attraverso il quale il movimento ciclico della natura si afferma come processo *costante* (dunque sempre in salvo) di ricambio dell'ente. In questo groviglio di "lotta contro" e "lotta per", la cura umana del mondo diviene una rincorsa degli sviluppi tecnologici delle "macchine" o dei sistemi di funzionamento, che promettono un «consumo senza pena». L'imitazione tecnica della natura, rivaleggiando con l'eterno conservarsi della vita attraverso il consumo dei viventi mortali, intensifica «a dismisura il ritmo naturale della vita», senza modificare tuttavia, «rendendola solo più micidiale, la funzione principale della vita rispetto al mondo, che consiste nel consumare ciò che è durevole»[33].

Nella sua corsa al consumo delle risorse del pianeta, l'uomo perde se stesso nel vitale quale "macchinale". Eppure, anche in questo modo, è la natura quale salvezza dell'inizio nel compimento a delineare lo spazio della cura umana, intesa come *sollicitudo* per ciò che può perdersi. La sollecitudine, però, è insieme premura e ansietà. Nel suo slancio si agita una contesa con la fuga, nel suo riguardo per il suo oggetto una contesa con il timore di fronte a esso. Come dice Seneca nella lettera CXXIV a Lucilio, «sollicitum est, quod potest esse securum»[34]. In quanto cura, la tecnica si trova radicata nel desiderio di sicurezza (*sine*

[31] Arendt (1964), p. 69.

[32] Ivi, p. 71.

[33] Ivi, p. 93. Così concepito, il processo ciclico della vita diviene per Arendt il modello del lavoro e della "macchina" deputata a liberarlo dalla fatica.

[34] Seneca (1955), p. 364.

cura), e a partire da questa distanza preoccupata si rapporta alla natura come salvezza. Il rischio di questa condizione di partenza non è soltanto quello di trascurare la misura «naturale» della salvezza, della salute propria della natura, sostituendola, in base all'ansia antropocentrica di sicurezza, con un modello di salute esonerata dall'errore mediante il procedimento tecnico. Il rischio maggiore è quello di trascurare il senso più profondo della salvezza, quello collegato in modo essenziale con la mortalità.

Come desiderio antropocentrico di liberare la natura dall'errore, la tecnica rischia sempre di non curarsi del tratto cooperativo con essa e di scivolare in una lotta incessante contro la condizione naturale dei viventi, in particolare dell'essere umano. Il suo tentativo di rendere la natura amica, di migliorarla, di renderla familiare, inclina così a trascurare ciò che nella natura è la tendenza al meglio (al *beltiston*), per il timore dell'instabilità, cioè del rovesciarsi della natura stessa nell'inospitale, nell'ostile. Per l'uomo tecnologico, la natura si ritrae nella selvatichezza e nell'imprevedibilità, contro la quale egli è in lotta. In questa lotta egli perde però l'essenza del proprio agire tecnico, che riesce solo in quanto ospitato all'interno della via della natura verso sé e quindi all'interno dello stato di salute che della natura è proprio, cioè la salvezza del proprio inizio. Combattendo il risvolto fragile di questa salvezza, l'assicurazione tecnica rigetta la salute della natura come ciò che è meramente selvatico e imprevedibile. Evoca nella natura solo l'inospitale, e perde di vista il venire a sé di essa, dentro cui si costituisce l'abitabilità e la misura del suo farsi prossima per noi umani. La tecnica diviene la cura che supplisce a un difetto della natura. Al posto della salvezza fragile della natura si installa il processo di assicurazione tecnica del naturale. Processo inarrestabile non solo perché con la tecnica cresce il margine di errore nel rapporto con il fine, ma perché è lo stesso rapporto con il fine a svanire nel tentativo di una stabilizzazione esonerata dall'intera sfera del mutamento. L'assicurazione tecnica della natura viene risucchiata nell'essenza controversa della cura, lacerata tra *dilectio* e *timor* per la vita naturale, presa nel vortice, privo di un *medius locus*, che secondo Agostino, nelle *Confessioni*, descrive l'intera vita umana: «Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo»[35].

L'attuale crisi di salute – di salvezza – della biosfera vede però l'essere umano come mai prima coinvolto nella fragilità della natura e nella responsabilità per questa fragilità. Riprendere l'essenza di questo coinvolgimento, e quindi anche il posto speciale che l'essere umano, come parte della natura, ha in essa, richiede così oggi pressantemente di praticare una "decrescita" dell'agire tecnico, che lo riporti all'ascolto del farsi da sé del naturale. Qui "decrescita" non significa quel «deperimento (*phthisis*)», quella «diminuzione», che consuma e volge nel contrario l'«accrescimento» della produzione. Ha piuttosto a che vedere con la ripresa della «corruzione» nella «generazione», e dunque con la mortalità dei viventi: una determinazione che, proprio attraverso la mediazione umana, non si esaurisce nel cessare di essere. Gadamer, nei testi dedicati all'«ascosità (*Verborgenheit*)» della salute, ha tratto dalla medicina antica un modo paradigmatico di intendere il senso controverso di questa possibile decrescita. La *techne* medica antica esperisce per lui esemplarmente una «duplice possibilità» di rapporto alla salute naturale, che è insieme desiderata nella sua essenza e temuta nella sua fragilità, sicché la pratica medica si trova a fuggire una condizione naturale mentre desidera una condizione naturale. Perseguendo l'intero, il sano, il salvo, in una condizione di fragilità, lo scopo della medicina è quello di «ristabilire (*wiederherstellen*)»[36] l'equilibrio naturale della salute: ma questo, che per il vivente è il *telos*, si configura per l'agire tecnico in forma negativa, come un'«autolimitazione (*Selbstbeschränkung*)»[37]. Nel caso della medicina, la *techne* termina in un «autotoglimento (*Selbstaufhebung*)»[38] in favore dell'essere da sé della salute. Alla perfezione universale della natura come «via verso di sé», ovvero alla salute come tratto fondante di essa, la *techne*

[35] Agostino (1990), X, 28, 39.

[36] Gadamer (1987), p. 268 (trad. it., p. 40). Dal titolo dato all'edizione italiana dei suoi scritti sulla salute ho tratto il titolo del mio intervento.

[37] Ivi, p. 275 (trad. it., p. 51).

[38] Ivi, p. 271 (trad. it., p. 45).

medica partecipa solo se resta radicata nell'*infirmitas* costitutiva del vivente. *In adversis*, cioè mentre integra la morte nella sua partecipazione alla vita, si affaccia a una vita oltre la morte, trovandovi una sorta di idea regolativa, in base alla quale perseguire la salute di ciò che è infermo, senza fuggire l'infermità.

L'autolimitazione, che la medicina antica svela secondo Gadamer come tratto originario ed essenziale nell'agire della tecnica, risale certamente fino a un senso unitario della cura umana del mondo, altrimenti dilacerata tra progetto di un pianeta abitabile – della biosfera – interamente demandato alla tecnica e fuga dal risorgere incessante, indominabile, di una natura sempre tendenzialmente inospitale. Mantenendosi indigente nell'attuazione del suo fine, rinunciando ad attuarsi pienamente, rientrando nella propria finitezza, la tecnica sembra poter ritrovare nell'autolimitazione il proprio, autentico innesto nella *genesis* che è propria della natura. Il richiamo gadameriano al limite della tecnica si presenta come un invito a recuperare il riferimento al farsi da sé della natura – nel caso della medicina, al togliersi in favore del ripristinarsi di ciò che è in salute, ovvero, per quanto è possibile a un vivente mortale, in salvo. Tutto sembra decidersi nella capacità della tecnica di riprendere la propria finitezza, adattandosi al limite di custode della via della natura verso se stessa.

Perché però oggi un simile richiamo, pur proveniente da un profondo recupero del tratto essenziale dell'*habitus* tecnico specificamente umano, appare come un contenimento estrinseco delle possibilità di trasformazione illimitata della natura e dell'uomo stesso, che il progresso tecnico ha irreversibilmente raggiunto? Effettivamente, il cammino fin qui fatto attraverso la posizione aristotelica, restituisce la tecnica a una relazione essenziale con la natura, che illumina il suo fare, troppo spesso accecato dalla convinzione di un crollo ormai definitivo dei limiti imposti dalla natura alla capacità umana di produrre *interamente* l'ente. Ma il sommovimento che la comprensione aristotelica della *genesis* porta nella concezione dell'ente mostra oggi, di fronte alla crisi ecologica, di essere andato ben al di là della cornice greca che manteneva l'abisso tra l'eterno e il caduco, tra il divino e il mortale, tra la salvezza del dio e del cosmo (l'essere sempre in salvo) e quella ben più fragile dei viventi mortali. E l'uomo, come essere della cura, è reclamato a una posizione di cerniera che investe la tecnica di un compito inedito.

In quanto cura, per ricordare ancora Seneca, la tecnica è afferrata nella mortalità: e questo misura innanzitutto in senso difettivo il suo rapporto con la salvezza. La *techne* porta al suo interno il dissidio dell'essere umano tra la salvezza mortale, sempre indigente, che tiene in scacco la sua esistenza, e il ciclo eterno di una natura estranea, esonerata sempre più enigmaticamente, oggi, dalla tendenza entropica e dall'esito infausto del mutamento. L'essere della cura conosce da sempre la lacerazione tra il desiderio della divisione insormontabile tra eterno e mortale e il desiderio di abolire una tale divisione: anche quando si restringa nell'esercizio di accettazione del proprio destino di finitezza, la cura umana si configura come desiderio inattuabile di eliminare se stessa nella sicurezza (il *sine cura*) della salute, innestandosi nella posizione che appartiene, però, solo all'intero cosmo e al dio. Oggi tuttavia accade che persino la salute di ciò che dura – la natura come via verso se stessa – e così in qualche modo anche la divisione tra eterno e transeunte nella natura si consegni interamente alla capacità di autolimitazione del governo tecnico del mondo. E così, dietro la lacerazione della cura, affiora il coinvolgimento umano nella dimensione della salvezza. La crisi climatica, dal fondo delle stesse polemiche contro l'antropocentrismo, ha fatto emergere nel modo più perentorio e insieme drammatico questo coinvolgimento. Esso innesta nel cuore della salvezza la condizione dell'infermità, ma allo stesso tempo rivela nell'abitabilità della natura un soccorso consegnato all'infermità dei mortali. Più che mai forse in passato, viene a cadere, nella visione della natura, il dominio imperturbabile di una salute ultimamente esonerata dalla corruzione cui vanno incontro i mortali. La natura, come «via verso sé», rivela un'inedita esposizione alla fragilità. E tuttavia, come mai prima d'ora, essa indica un tratto accessibile e abitabile dell'essere, e in questo senso anche una via dei mortali alla salvezza. Su questa via la tecnica può camminare senza precipitare nel vortice di una ricerca di sicurezza esonerata

dalla *metabolé*: una ricerca che, come tale, resterebbe condannata alla fuga interminabile dall'insicurezza. Nel mutamento è possibile invece trovare una via che è propria della salvezza, e che lega i destini della natura e della tecnica. La tecnica può tornare a essere un soccorso in uno stato di indigenza, così come suggerisce Aristotele a proposito della terapia medica nel caso dell'impossibilità di partecipare alla salute piena[39]. In un orizzonte che resta quello della salvezza, una simile "decrescita" delle sue ambizioni può dirsi a buon diritto "felice", cioè feconda: può definirsi cioè come un'autentica *genesis*, un'autentica maturazione e realizzazione della propria pienezza di senso.

Bibliografia

Agostino (1990), *Confessioni*, trad. it. con testo latino a fronte a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano.
Arendt, H. (1964), *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano.
Aristotele (1894), *Ethica nicomachea*, a cura di I. Bywater, Oxford University Press, Oxford.
Aristotele (1950), *Physica*, a cura di W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford.
Aristotele (1956), *De anima*, a cura di W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford.
Aristotele (1957a), *Metaphysica*, a cura di W. Jaeger, Oxford University Press, Oxford.
Aristotele (1957b), *Politica*, a cura di W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford.
Aristotele (1959), *Ars rhetorica*, a cura di W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford.
Aristotele (1965), *De generatione animalium*, a cura di H.J. Drossaart Lulofs, Oxford University Press, Oxford.
Gadamer, H.-G. (1987), *Apologie der Heilkunst*, in GW 4, Mohr-Siebeck, Tübingen; trad. it. a cura di A. Grieco, V. Lingiardi, *Dove si nasconde la salute*, Cortina, Milano 1994.
Gadamer, H.-G. (1990), *Wahrheit und Methode*, in Id., *Hermeneutik I*, GW 1, Mohr-Siebeck, Tübingen; trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani 1983.
Hegel, G.W.F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 8-9-10.
Heidegger, M. (1978), *Vom Wesen und Begriff der* Physis. *Aristoteles,* Physik*, B, I*, in *Wegmarken*, zweite, erweiterte und durchgesehene Auflage, Klostermann, Frankfurt a.M.; trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
Latour, B. (2020), *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, trad. it. a cura di D. Caristina, Prefazione di L. Mercalli, Meltemi, Milano.
Preston, C.J. (2019), *L'era sintetica*, trad. it. a cura di S. Frediani, Einaudi, Torino.
Seneca, L.A. (1955), *Lettere a Lucilio*, a cura di B. Giuliano, Zanichelli, Bologna.

[39] Aristotele (1959), I, 1, 1355b13-14.

GIUSI STRUMMIELLO*

HEIDEGGER E L'*ALTRO* INIZIO *NELL'*ETÀ DELLA TECNICA

Abstract: *Heidegger and the* Another *Beginning* in the *Age of Technology*

The comparison of ecological thought with Heidegger's philosophy is played out in the tension between the call for an alternative ecological ethos to the world of technology and the impossibility of an exit from it. Starting with the lecture *The Question of Technology*, the contribution aims to consider the way in which Heidegger, through his meditation on technology and art, conceives the overcoming (*Verwindung*) of technology and opens up to another (poetic/*dichterisch*) way of inhabiting the earth.

Keywords: Art, Ecology, Ereignis, Heidegger, Technology

1.

Il pensiero di Heidegger e, in modo particolare, la riflessione sull'abitare e sulla tecnica in connessione con la critica alla modernità, pur non configurando una forma sistematica di "pensiero ecologico", ha costituito e continua a costituire un punto di riferimento importante per la filosofia ambientalista[1]. Già a partire dalla seconda metà degli anni '70 del secolo scorso, il pensiero ecologista, nella sua intersezione con la fenomenologia, ha cominciato a confrontarsi con il pensiero heideggeriano, considerato una fonte di ispirazione ed una risorsa importante[2]. Ma è stato grazie soprattutto agli studi condotti da Zimmerman, agli inizi degli anni '80, che la filosofia ambientalista ha cominciato a farsi largo nell'ambito degli studi heideggeriani[3]. Si è avviato così un lungo e articolato dibattito intorno alla relazione e alle connessioni tra il pensiero di Heidegger e l'ambientalismo, soprattutto nella sua versione radicale. Tale dibattito si è fondamentalmente mosso tra una posizione che ha individuato in Heidegger un proto-ambientalista, il cui pensiero offrirebbe un'interpretazione alternativa della relazione tra l'uomo e il mondo naturale, con importanti implicazioni sulle questioni aperte dall'ecologismo contemporaneo[4], ed una posizione che ha messo in discussione l'attribuzione di tale ruolo, contestando la possibilità di rinvenire in Heidegger il segnale di una svolta verso un autentico ethos ecologico, alternativo alla dimensione planetaria della tecnica nell'epoca moderna.

Espressione della tensione tra questi due poli è proprio la vicenda teorica di Zimmerman: se inizialmente egli ha considerato Heidegger il precursore della *deep ecology*, sottolineando la stretta connessione tra le analisi heideggeriane e le posizioni dell'ambientalismo più radicale[5], successivamente, e facendo autocritica, all'invito ad adottare una certa cautela nei confronti di alcuni aspetti problematici del pensiero heideggeriano[6], ha fatto seguire una netta dichiarazione di incompatibilità tra le due

* Università degli Studi di Bari "Aldo Moro".

[1] Si vedano Glazebrook (2013); Zimmerman (1995), p. 501. Un'analisi critica della presenza del pensiero heideggeriano in ecologia è quella svolta da Russo (2000), pp. 253-306. Per una ricostruzione di un "pensare ecologico" in Heidegger, si veda Cesarone (2023).

[2] Sull'intreccio tra fenomenologia e pensiero ecologista e sul contributo dell'eco-fenomenologia all'ambientalismo contemporaneo, si veda Brown, Toadvine (2003).

[3] Glazebrook (2013), p. 433.

[4] Per alcuni interpreti, sarebbe la lettura heideggeriana di Aristotele degli anni '30 a fornire le basi per un avvicinamento al pensiero ecologico. Su questo si veda Holland (1999).

[5] Zimmerman (1983), (1986).

[6] Zimmerman (1993).

Bollettino Filosofico 38 (2023): 119-129
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10382

prospettive[7]. Nonostante alcuni esponenti della *deep ecology* vedano in Heidegger il pensatore che ha attuato una svolta ontologica in direzione di un altro inizio del pensiero e di un ethos umano nei confronti della terra connotato in senso anti-dualistico, anti-antropocentrico ed eco-centrico – in sostanza: postmetafisico –, ciò che, secondo Zimmerman, continua a restare problematica, e che i pensatori della *deep ecology* dovrebbero invece considerare, è la presenza in Heidegger di un residuo antropocentrismo e di una dimensione reazionaria legata al coinvolgimento politico a sostegno del Nazionalsocialismo, oltre alla persistenza di istanze antinaturalistiche. Ma a rendere ancora più difficile e non così immediata la connessione tra la visione heideggeriana della natura e dell'umanità e quella dell'ambientalismo è, per Zimmerman, quanto sottolineato anche da Sheehan, ovvero che sarebbe lo stesso pensiero di Heidegger ad essere «coerente con il progetto moderno del dominio tecnologico sulla natura»[8]: in questo senso, il nichilismo della tecnica moderna sarebbe l'esito inevitabile della storia occidentale così come essa è compresa da Heidegger[9].

Con Sheehan, dunque, Zimmerman condivide la convinzione che Heidegger, coerentemente con il suo pensiero, non sia in grado di offrire un'alternativa, una via d'uscita dal nichilismo della tecnica moderna. Nel pensiero di Heidegger non ci sarebbero proprio le basi per un nuovo inizio capace di alterare l'apparente illimitata capacità dell'uomo di disvelare gli enti e di utilizzarli. In questo senso, la posizione di Heidegger mal si concilierebbe con la nostalgia sociale, con l'anti-antropocentrismo ambientalista e con l'idea che la storia occidentale non contempli un declino da un grande inizio, bensì il graduale dispiegarsi della straordinaria capacità dell'uomo di conoscere e utilizzare gli enti[10]. Se di alternativa post-tecnologica si vuole proprio parlare a proposito della proposta di Heidegger, essa andrebbe individuata nelle sue posizioni politiche e personali, piuttosto che nel suo pensiero. Conseguentemente alla sua logica conforme alla storia dell'essere, non è possibile, secondo Sheehan contrastare l'illimitata apertura tecnica degli enti da parte dell'uomo e, dunque, il nichilismo della tecnica moderna[11]. Non è un caso che Heidegger parli a questo proposito di *Verwindung* e non di *Überwindung*: cioè, non di un oltrepassamento del nichilismo della tecnica (Nichilismo I), ma di uno svincolarsi dal nichilismo sociale e culturale grazie alla comprensione del suo radicamento in un nichilismo più profondo e insuperabile (Nichilismo II), che costituisce in effetti la condizione umana[12]. Se negli anni '30, Heidegger sperava che il nazismo potesse provvedere ad una soluzione economica, sociale e culturale dei problemi del nichilismo planetario, negli anni '50 egli è invece convinto che una più profonda comprensione dell'essenza del nichilismo annulli ogni speranza in un rimedio. E per Sheehan tale convinzione si baserebbe sul fatto che, a ben vedere, non si darebbe un rapporto a somma zero tra la dinamica di ritrazione dell'essere in quanto *Ereignis* e il dispiegamento della tecnica in senso nichilistico. La discussione di Heidegger sul nichilismo si muove, infatti, tra due corni: tra il nichilismo storico e il nichilismo essenziale che rende il primo possibile. Il nichilismo essenziale si riferisce al velamento intrinseco all'*Ereignis*, responsabile della sua stessa dimenticanza. Tale dimenticanza porta al nichilismo storico, alla dominazione del mondo che continua a crescere e a rafforzarsi insieme alla sottrazione della *physis* in favore della *techne*. Per Sheehan, la conseguenza del sottrarsi dell'essere stesso andrebbe a tutto vantaggio dell'infinita accessibilità degli enti. Il nichilismo storico, quale totale disponibilità degli enti per l'impiego, è il dono dell'*Ereignis* auto-velantesi. Per questo, il nichilismo non è proporzionale al livello della potenza del dominio dell'uomo sul mondo; non siamo in presenza appunto di un gioco a somma zero, in cui l'avanzamento dell'umanizzazione comporta il forzato nascondimento dell'essere-stesso. L'*Ereignis* implica, così, che ogni cosa è comprensibile, eccetto la comprensibilità di ogni cosa. Questo

[7] Zimmerman (2003); (1990), pp. 242-243.
[8] Zimmerman (2003), p. 86; Sheehan (1999).
[9] Zimmerman (2003), pp. 74-75.
[10] Ivi, p. 90.
[11] Sheehan (1999).
[12] Ivi, p. 281.

significa non chiusura, totalizzazione, ma apertura: la *lethe* al cuore dell'*Ereignis* genera così una infinita possibilità di comprensione e di configurazione del mondo. E mostra che il mistero dell'*Ereignis* inerisce la tecnica e rafforza il nichilismo storico: noi viviamo in tale mistero, osserva in conclusione Sheehan, non essendo meno nichilistici ma essendolo di più[13].

Chi, al contrario di Sheehan, intravede in Heidegger la presenza di un'effettiva ricerca di un ethos alternativo, ecologico e non-tecnico è Hanspetar Padrutt, il quale parla di un abitare ecologico come di una alternativa all'età della tecnica[14]. Padrutt è interessato a verificare se sia possibile intendere il discorso heideggeriano sull'abitare una ecologia nel suo senso più ampio di un sapere dell'abitare (*Wohn-sage ist Oeko-logie*). Padrutt intende infatti appurare se questa prossimità sia reale o si basi illusoriamente su un mero gioco di parole. Tra gli elementi di Heidegger che consentirebbero di parlare di una connessione tra le due prospettive, Padrutt individua, oltre la svolta dal soggetto oggettivante al *Dasein* e l'interpretazione dell'essenza della tecnica come destino dell'essere e la conseguente svolta della dimenticanza dell'essere, l'attitudine del "prevenire nel permanere" (*das Zuvorkommen in der Zurückhaltung*). Quest'ultima si conformerebbe al comportamento fondamentale, che permea l'ecologia, di umiltà, rispetto e relazione all'interno di una più ampia connessione sottratta al controllo umano[15]. Per quanto riguarda la svolta della dimenticanza nell'essenza della tecnica, essa, pur non fornendo i segni di una sua effettiva realizzazione, così come illustrato ad esempio da Heidegger nelle *Conferenze di Brema*, potrebbe comunque guidare l'ecologia verso una tecnica più gentile[16].

2.

Il dibattito sin qui tratteggiato si gioca tutto, dunque, nella tensione tra il richiamo di Heidegger ad un altro inizio oltre la tecnica e la constatazione della sua inevitabilità e insuperabilità. Per cercare di risolvere questa tensione Blok, ad esempio, suggerisce che non si dovrebbe né liquidare la rilevanza filosofica dell'appello di Heidegger a favore di un ethos post-tecnologico – alla maniera di Sheehan – né minimizzare il riconoscimento da parte di Heidegger dell'impossibilità di porre un limite alla tecnica – come nell'ottica di Padrutt. Quello che secondo Blok andrebbe fatto per fronteggiare e sostenere tale tensione è, invece, verificare la possibilità di concepire un abitare umano sulla terra in un modo che sia compatibile e coerente con il mondo della tecnica e di annunciare, allo stesso tempo, un altro inizio[17]. Innanzitutto, Blok mostra come l'alternativa vagheggiata da Heidegger non imponga automaticamente una fuga dal mondo tecnico, secondo l'atteggiamento nostalgico premoderno. Heidegger, ricorda Blok, sottolinea l'impossibilità di rigettare la tecnica e anzi ne richiama l'inevitabile progredire e rafforzarsi. Ciò, tuttavia, non toglie che sia possibile rinvenire nell'opera di Heidegger, così come suggerito da Padrutt, l'indicazione di un ethos ecologico alternativo. Blok, guidato dal concetto di *affordance* di Gibson e dall'ontologia ad essa conseguente, punta alla tesi secondo cui la tecnica sarebbe ecologica. Questo vuol dire che l'alternativa prospettata da Heidegger non si appellerebbe ad un ethos più ecologico: così si dimenticherebbe, infatti, che la tecnica, per Heidegger, è un modo dell'uomo di rispondere all'appello dell'essere/natura. Per questo Heidegger parla di un altro inizio mentre fa esperienza della impossibilità di porre un limite alla tecnica. La tecnica è una risposta ecologica, un supplemento richiesto dalla natura stessa per rivelare sé stessa. In questa configurazione, la nostra responsabilità consisterebbe nel riconnetterci all'inesauribile ricchezza e complessità della natura/essere, oltre la sua attuale configurazione. La riflessione di Heidegger sulla tecnica sarebbe, da questo punto di vista, importante, perché mostrerebbe la contingenza dell'attuale mutualità uomo-natura, mostrandosi attenta nei confronti di altre possibilità

[13] Ivi, pp. 312 ss.
[14] Padrutt (2009). Ma si vedano anche Folz (1995) e Maly (2009).
[15] Padrutt (2009), pp. 21-22.
[16] Ivi, p. 32.
[17] Blok (2014), pp. 308-309.

e modalità di abitare sulla terra. E in questa riflessione, Heidegger affida tale possibilità all'arte. In che modo? Attraverso quello che Heidegger stesso definisce il "fallimento del pensiero", un fallimento che non è affatto un fenomeno negativo. Il fallimento, infatti, secondo la lezione heideggeriana, sarebbe una rivelazione poetica e, dunque, un sentiero inevitabile, perché, senza la possibilità di fallire, la nostra risposta alla *affordance* della natura verrebbe assorbita interamente da questa, dimenticando l'origine illimitata di tale attuale *affordance* e il regime di mutualità in cui si inserisce. Proprio perché falliscono nell'età della tecnica, l'esperienza del pensiero e l'esperienza artistica producono uno scarto, evitando, così, di venire assorbite totalmente dall'appello della natura. In questo, il mondo del *Gestell* e il mondo del nostro accordo con l'ecosistema si coappartengono, rendendo possibile il nostro abitare sulla terra.

Pur andando nella giusta direzione e pur cogliendo il senso dell'operazione speculativa di Heidegger, racchiuso nel binomio di arte e tecnica, quello che forse la lettura di Blok non sembra cogliere perfettamente è come i due elementi entrino in gioco e si rapportino tra loro. Non convince della posizione di Blok l'affermazione di un accostamento tra un ethos alternativo e il mondo della tecnica nei termini di una coappartenenza tra le due dimensioni – tecnica ed ecologica (ecologica perché tecnica e quindi coerente con la tecnica). Infatti, con l'idea di uno scarto del pensiero e dell'arte rispetto alle pretese egemoniche della configurazione tecnica del mondo è come se si determinasse una relazione per certi versi estrinseca tra di essi, per cui l'abitare sulla terra sarebbe totalmente altro rispetto alla tecnica. Ora, proprio se ci si sofferma sul ruolo dell'arte e della meditazione dell'arte nell'età della tecnica, è possibile cogliere tutta la complessità della riflessione heideggeriana, una riflessione che radicalizza il senso dell'alterità dell'altro inizio e che, di conseguenza, prospetta un modo altro di abitare la terra non accanto alla tecnica o in essa, ma come possibilità altrimenti della tecnica stessa[18]. E questo implica che lo scarto non si darebbe tra la tecnica e l'altro da essa, ma nella tecnica perché della tecnica stessa.

3.

Nella parte conclusiva della conferenza *La questione della tecnica*, pronunciata nel novembre del 1953, nell'ambito di un ciclo organizzato dalla Accademia di Belle arti bavarese, dal titolo *Le arti nell'età della tecnica*, Heidegger, dopo aver posto e sviluppato la domanda sulla tecnica (*die Frage nach der Technik*), quale domanda sulla sua essenza (*Wesen*), si rivolge all'arte e al suo ruolo nell'epoca della tecnica. La domanda sulla tecnica finisce per concernere, così, «tecnica e arte». Questo, però, non significa che tecnica e arte debbano essere la stessa cosa (cosa, ovviamente, impossibile) o che sia possibile rimettere o ridurre l'una all'altra o sostituire l'una con l'altra: nell'espressione «arte e tecnica», «la "e" appartiene a ciò che rientra nel degno di essere domandato»[19]. La domanda sulla tecnica e sull'arte, infatti, non riguarda queste come forme ed espressioni culturali[20]. Per Heidegger, non risulta decisiva la tecnica indagata nella sua realtà effettiva: indicazioni circa l'attualità e il fenomeno della tecnica risultano solo modi di esaminare le cose e non, invece, «di dare fondazione (*Begründen*) a ciò che nella domanda resta da domandare»[21]. Ciò che con la domanda sulla tecnica e sull'arte Heidegger ha di mira è propriamente la determinazione e la comprensione della loro essenza nell'orizzonte – conforme alla storia dell'essere (*seynsgeschichtlich*) – della *Seinsfrage,* nell'orizzonte cioè della domanda che

[18] Questo spiega, ad esempio, l'importanza della riflessione di Heidegger non tanto per la critica al mondo della tecnica a favore della natura e di un ethos ecologico, ma per pensare altrimenti l'essere ecologici che già siamo/la stessa ecologia, come nel caso della proposta teorica di Timothy Morton (2018). Sullo statuto etico dell'arte come forma di meditazione sulla tecnica, si veda Gurisatti (2018).

[19] Heidegger (2009), p. 377. «Die Frage nach der Technik/*Schluß* betriff *Technik und Kunst*. Kunst und Technik: das "*und*" gehört zu dem, was in Fragwürdige gehört» [traduzione mia].

[20] Cfr. Heidegger (1977b), p. 73 (trad. it., p. 68); Heidegger (2009), pp. 298, 337, 341, 356-358.

[21] Heidegger (2009), p. 356. Sul senso del *Begründen*, cfr. Heidegger (1976), p. 168 ss. (trad. it., p. 124 ss.).

chiede della verità e dell'essenza come *Wesung* dell'essere quale *Ereignis*[22]. La domanda sulla tecnica e la domanda sull'arte nell'età della tecnica rappresentano, dunque, due poli inscindibili di un unico domandare – quale «pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero»[23] –, che riguarda la «costellazione della verità», «l'evento (*Ereignis*) della verità» (dell'essere) come *Un-verborgenheit*[24]. Lo spazio della domanda sulla «costellazione della verità» si tende e si muove così tra la tecnica e l'arte; anzi, meglio, tra il "non ancora" della prima e il "non più" della seconda: «Così domandando, noi attestiamo lo stato di difficoltà per cui, con tutta la nostra tecnica, non sappiamo ancora cogliere ciò che costituisce l'essere della tecnica, e con tutta la nostra estetica non custodiamo più ciò che costituisce l'essere dell'arte»[25].
Nel gruppo di testi che raccoglie alcune annotazioni sulla tecnica e lo studio preparatorio del *Technik-Vortrag*, Heidegger, lamentando proprio questa circostanza, e cioè che appunto: «*Non* abbiamo *più* un riferimento essenziale all'arte. *Non* abbiamo *ancora* un riferimento essenziale alla tecnica»[26], esplicita a quale scopo si debba tornare nuovamente ad affrontare la questione della determinazione dell'essenza della tecnica, dopo che già egli stesso, a partire dal confronto con l'opera di Jünger, ha affrontato e definito la questione[27]. L'intento della riproposizione di una meditazione sulla tecnica è quello di sapere innanzitutto a quale ambito essenziale essa appartiene, perché ciò che non viene considerato, osserva Heidegger, è il fatto che la tecnica è «una disposizione (*Fügung*) eccellente della "*verità"* dell'*ente*»[28]. Nell'orizzonte della storia dell'essere, entro il quale la riflessione sulla tecnica, come accennato, viene ora a cadere, la tecnica si configura come l'essere stesso che dispone e istituisce la verità dell'ente[29]. La tecnica, al pari della storia (*Historie*) e del linguaggio, non va considerata come una creazione o un prodotto umano, bensì, «metafisicamente, come la compaginazione (*Gefüge*) dell'enticità disposta dall'essere e ciò in senso conforme alla storia dell'essere»[30]. In questo senso, la tecnica non è appena una conseguenza o un modo della metafisica, ma la forma fondamentale che assume il suo compimento[31]. Essa, pertanto, non è da intendersi nei termini di uno strumento, di un mezzo o, in un senso più ampio, di un fine, bensì, propriamente, come un modo della verità dell'essere, come una compaginazione, disposta dall'essere, dell'ente e del riferimento fondamentale dell'uomo a questo ente nel suo insieme in quanto tale. Di conseguenza, nella domanda sulla tecnica non è affatto in gioco l'alternativa se l'uomo possa dominare la tecnica o se, invece, sia quest'ultima ad avere la meglio sull'uomo: uomo e tecnica, a partire proprio dal dispiegarsi (*Wesung*) della verità dell'essere, sono da quest'ultimo richiesti in una mutualità inoltrepassabile[32]. Solo in apparenza, e secondo un approccio del tutto superficiale, uomo e tecnica possono sopraffarsi a vicenda, così come del tutto apparente ed ingannevole risulta la (facile) constatazione di un'assenza di limiti da parte della tecnica[33]:

> La domanda sulla tecnica non è solo e innanzitutto la domanda sulla sua essenza come un fenomeno rinvenuto storiograficamente, bensì è la domanda sulla verità, in cui l'ente sta (questo stare come destino dell'Essere *stesso*) e la domanda sull'Essere, che ha

[22] Sull'inquadramento della questione della tecnica nell'ambito del pensiero della storia dell'essere, cfr. von Herrmann (1994), pp. 108-171 e (1989); Mazzarella (2021), in part. pp. 243-266. Sull'inquadramento invece dell'arte in tale ambito, si veda Alloa (2013).
[23] Heidegger (2000b), p. 36 (trad. it., p. 27).
[24] Ivi, pp. 33-34 (trad. it., pp. 24-25). Si veda anche Heidegger (2009), p. 330: «Das Wesen der Technik zeigt in *den Selben Bereich,* in den Kunst und ihre Geschick sich begibt».
[25] Ivi, p. 36 (trad. it., p. 27).
[26] Heidegger (2009), p. 378. Si veda anche Heidegger (2000a) p. 525 (trad. it., p. 36).
[27] Cfr. Heidegger (2009), p. 285. A proposito della riflessione heideggeriana sulla tecnica a partire dal confronto con Jünger, cfr. Di Martino (2023), pp. 207-214 e (2021), in part. pp. 54-56; Gorgone (2011), (2021); Resta (2013), (2021); Sommer (2021).
[28] Heidegger (2009), p. 285.
[29] Ivi, p. 287, p. 316.
[30] Ivi, p. 315.
[31] Ivi, p. 289.
[32] Cfr. ivi, p. 286, p. 302.
[33] Cfr. ivi, p. 302.

> lasciato andare l'ente in tale verità. […] La tecnica non è affatto un ente tra gli altri […]; essa è la disposizione (*Fügung*) decisiva della non-fondata verità dell'ente (della metafisica)[34].

Ma perché la tecnica è una "disposizione decisiva" ed "eccellente" e, soprattutto, perché, per rispondere all'appello di ciò che nella domanda resta da domandare è necessario meditare sulla tecnica e sull'arte e proprio a partire dallo stato di necessità/bisogno (*Not*) in cui esse versano nell'epoca attuale[35]? Da dove deriva, per la *Seinsfrage*, la necessarietà (*Notwendigkeit*) di una meditazione filosofica che dalla tecnica va all'arte e dall'arte ritorna alla tecnica, passando per la meditazione artistica su di essa?[36]

> In che senso la domanda sull'essenza della tecnica è allo stesso tempo la domanda sull'arte. Non tanto perché arte e tecnica debbano essere la stessa cosa – ciò che non sono –, quanto piuttosto perché l'essenza della tecnica, sufficientemente pensata, non solo rende possibile, ma anzi esige la meditazione sull'arte[37].

La domanda si muove tra (il "non ancora" della) tecnica e (il "non più" dell') arte, perché è solo e soltanto come questo movimento che essa propriamente si dispiega. La domanda sulla tecnica è, innanzitutto, la domanda "della" sua essenza: qui la forma grammaticale del genitivo è da intendere in senso conforme alla storia dell'essere e questo vuol dire che è l'essenza stessa, in quanto *Wesung* dell'essere quale *Ereignis*, che reclama il domandare. Perché è solo consegnandosi al pensiero – al suo dire e al suo interrogare –, che l'essere, in quanto *Ereignis*, si essenzia (*west*); ed è solo corrispondendo al continuo essenziarsi (*Wesung*) dell'essere, come ciò che si dà come massimamente degno di essere domandato, che il pensiero è tale. Per questo esso è chiamato al compito di sostenere l'irriducibile e inesauribile *Wesung* dell'essere come *Ereignis* e a mantenere in continua tensione il movimento del domandare[38]:

> *La domanda sulla tecnica*. Il tono poggia sulla *domanda*. È questa che innanzitutto si deve dispiegare. La domanda da sostenere. La domanda sulla tecnica più incalzante della tecnica stessa. […] La domanda […] non la tecnica. La *domanda* sulla tecnica, non la risposta[39].

E dove si dà la possibilità per il pensiero di assolvere il compito a cui lo reclama l'essere e per l'essere di essenziarsi come *Ereignis* se non proprio nel "non ancora" essenziale della tecnica? Pensare e dire l'essenza della tecnica, esperire la sua verità, significa, per Heidegger, attuare l'essere come *Ereignis*, corrispondere cioè al suo movimento manifestativo, disvelativo, al suo dispiegamento veritativo inteso in senso aletheiologico come *Un-vergorgenheit* e, dunque, implicante la strutturale dinamica di velamento e svelamento. Significa dire e custodire la stessa ulteriorità in senso abissale del manifestarsi dell'accadere dell'essere in quanto *Ereignis*, divenendo attenti nei confronti del suo inesauribile movimento di disvelamento e velamento insieme e, conseguentemente, della sua irredimibile indisponibilità ed abissale eccedenza:

---

[34] Ivi, p. 296 [traduzione mia].

[35] Cfr. Heidegger (1989), pp. 503-506 (trad. it., pp. 483-485).

[36] Sulla "posizione intermedia" delle conferenze *Sull'origine dell'opera d'arte*, sia dal punto di vista della storia dell'essere che della rappresentazione metafisica, cfr. Heidegger (2009), p. 316. Per una ricognizione della questione dell'arte nel pensiero di Heidegger, cfr., tra gli altri, Ardovino (2023), Marafioti (2008).

[37] Heidegger (2009), p. 376 [traduzione mia].

[38] Sul "pensiero dell'*Ereignis*", mi permetto di rinviare a Strummiello (2023).

[39] Heidegger (2009), p. 358 [traduzione mia].

> Questo infatti fa sì che l'uomo guardi alla dignità suprema della sua essenza e vi ritorni. Questa dignità consiste nel custodire la disvelatezza (*Unverborgenheit*) e con essa sempre e innanzitutto l'esser-nascosto (*Verborgenheit*) di ogni essenza su questa terra[40].

Il "non ancora", allora, non allude ad un difetto, ad una mancanza; piuttosto, esso apre al «mistero (*Geheimnis*) di ogni disvelamento, cioè della verità», richiamando l'uomo a sostenere, così, l'ambiguità dell'essenza della tecnica – del *Gestell* quale destino dell'essere –: il fatto, cioè, che il *Gestell*, da una parte, nasconde l'evento della verità come *Unverborgenheit* e, dall'altra, lo presuppone per disvelare il reale come fondo[41]. Per questo, il pensiero meditante deve esperire la (velata) verità dell'essere, la verità dell'essere nel suo riferimento all'uomo, che rimane ancora nascosta nel *Gestell*, ovvero assumere il pericolo supremo, che il *Gestell* è, come pericolo, dal momento che, secondo le parole del poeta: «Dove però è il pericolo, anche ciò che salva cresce»[42]. È nell'essenza del pericolo, infatti, che «si cela la possibilità di una svolta (*Kehre*)», la possibilità di imparare ad abitare nell'ambito in cui avviene il superamento (*Verwindung*) del destino dell'essere, ossia dell'impianto»[43]. Tale ambito è quello, come detto, della costellazione della verità, che raccoglie uomo ed essere nel loro rapporto (*Verhältnis*), perché l'essere ha bisogno dell'uomo per essere salvaguardato in quanto essere in mezzo all'ente ed essere in quanto essere, mentre l'uomo solo nella sua appartenenza all'essere perviene alla grandezza della sua essenza. Esperire il pericolo è dunque, giungere all'appello di ciò che salva: all'essere che si destina come ciò che chiede di essere salvaguardato come questo stesso destino dell'essere. È entrare in ciò che salva: nella custodia dell'essere[44].

Nella domanda circa la tecnica, la limitazione al domandare ha messo, così, sul cammino che conduce al raccoglimento in ciò che è degno di essere domandato e all'abbandono ad esso, ovvero all'ambito «nel cui interno il nascosto riferimento dell'uomo nell'*Ereignis* all'*Ereignis* concede il superamento (*Verwindung*) della tecnica»[45]. Questo significa che la tecnica non è oltrepassata in termini umani, messa da parte o distrutta, ma che essa è esperita nella verità della sua essenza: non si tratta di rifiutare la tecnica o di subirne l'inevitabilità, contribuendo ad accelerarne i processi, bensì di aprirsi ad essa e corrispondere all'appello che proviene dalla sua essenza, dal momento che solo questa cela e salva il favore della svolta «della dimenticanza dell'essere nella verità dell'essere»:

> Se il pericolo è in quanto pericolo, la sua essenza avviene espressamente. Ma il pericolo è quel dare la caccia in forma del quale l'essere stesso, nel modo dell'impianto, incalza la salvaguardia dell'essere con la dimenticanza. Nel dare la caccia è essenzialmente presente il fatto che l'essere de-pone la sua verità nella dimenticanza in modo tale da rifiutare la sua stessa essenza. Se dunque il pericolo è in quanto pericolo, avviene espressamente quel dare la caccia nella cui forma l'essere tende insidie alla sua verità con la dimenticanza. Se avviene espressamente questo dare la caccia con la dimenticanza, quest'ultima si raccoglie (*kehrt ein*) in quanto tale. Così strappata mediante il raccoglimento (*Einkehr*) al venire meno, essa non è più dimenticanza. In tale raccoglimento la dimenticanza della salvaguardia dell'essere non è più la dimenticanza dell'essere, bensì essa, raccogliendosi, essa si volge (*kehrt sich*) nella salvaguardia dell'essere[46].

Non si supera la tecnica contrastandola o contrapponendole un'alternativa, limitandola dall'esterno. Ciò non è possibile, perché l'inarrestabilità della tecnica viene dalla sua stessa

[40] Heidegger (2000b), p. 33 (trad. it., p. 24). Si veda anche Heidegger (1994), pp. 68-77 (trad. it., pp. 97-108).

[41] Heidegger (2000b), p. 35 (trad. it., p. 25); Heidegger (2000a), p. 528 (trad. it., p. 39). Sul termine *Geheimnis* in Heidegger, non solo in relazione alla questione della verità, si veda Ardovino (2021).

[42] Heidegger (2000b), p. 29 (trad. it., p. 22); Heidegger (1994), p. 72 (trad. it., p. 102).

[43] Heidegger (1994), p. 71 (trad. it., p. 101).

[44] Cfr. Heidegger (2009), p. 322.

[45] Ivi, p. 325 [traduzione mia].

[46] Heidegger (1994), pp. 72-73 (trad. it., pp. 102-103). Si veda anche Heidegger (2009), p. 319 ss.

essenza – dal pericolo che è l'essere stesso, il quale si dà la caccia con la dimenticanza e dunque con sé stesso in quanto *Ereignis*. E tuttavia, ciò non comporta – come abbiamo visto e, soprattutto, a correzione dell'interpretazione di Sheehan condivisa da Zimmerman – il rassegnato abbandono ad una necessità ineluttabile ed inesorabile, dal momento che «ciò che è inarrestabile porta la svolta, non come sua conseguenza, ma come suo fondamento appropriante. Determinata [la tecnica] tra ciò che è inarrestabile e ciò che è nel modo del rapporto»[47]. È proprio nella tecnica, allora, in questo "tra" del suo "non ancora" che l'essere come *Ereignis* può essenziarsi:

> Dove avviene il raccoglimento? In nessun altro luogo se non nell'essere stesso che finora è essenzialmente in base alla dimenticanza della sua verità. Però l'essere stesso è essenzialmente in quanto essenza della tecnica. L'essenza della tecnica è l'impianto. Il raccoglimento in quanto evento della svolta della dimenticanza si raccoglie in ciò che, ora, è l'epoca dell'essere[48].

E qui, proprio a partire dalla svolta (*Kehre*), l'arte si configura come decisiva per la domanda sulla tecnica. L'arte entra in gioco nella decisione per il superamento dell'essenza della tecnica non perché essa vi si contrappone o perché, scartando da essa, ne costituisce la possibile eccedenza (come indicato, ad esempio, da Blok). Ma nemmeno perché si tratta di consegnare l'arte alla tecnica o di vedervi un rifugio ai margini di questa[49]. Anzi, l'arte come modo dell'accadere della verità quale *Un-verborgenheit* dell'essere, l'arte cioè capace del "disvelamento poetico", è messa in pericolo dalla tecnica, tanto che non è possibile sapere se ad essa, nell'estremo pericolo, venga concessa una tale possibilità. Ma questa possibilità è, tuttavia, già prospettata dal pensiero meditante, se il suo compito, come detto, è appunto quello di portare l'essenza della tecnica a dispiegare il proprio essere nell'evento della verità, quello, cioè, di dire (poeticamente) la verità dell'essere. Di conseguenza, si tratta di preparare l'arte per tale possibilità, per l'attimo della decisione per il superamento della tecnica in vista di un altro inizio della storia dell'essere. E per tutto questo è necessaria una meditazione dell'arte sulla tecnica quale supporto al pensiero meditante, che domanda perciò a partire dal "non ancora" della tecnica insieme al "non più" dell'arte adeguatamente compreso:

> Se all'arte sia concessa, in mezzo all'estremo pericolo, questa suprema possibilità della sua essenza, è cosa che nessuno può sapere. Ma possiamo almeno meravigliarci. Di che cosa? Della possibilità opposta, quella per cui dovunque si installa la frenesia della tecnica, fino a che un giorno, attraversando tutto ciò che è tecnico, l'essenza della tecnica dispieghi il suo essere nell'evento della verità. […] bisogna che la meditazione essenziale sulla tecnica e il confronto decisivo con essa avvengano in un ambito che da un lato è affine all'essenza della tecnica e, dall'altro, ne è tuttavia fondamentalmente distinto. Tale ambito è l'arte. S'intende solo quando la meditazione dell'artista, dal canto suo, non si chiude davanti alla costellazione della verità riguardo alla quale noi poniamo la nostra *domanda*[50].

La necessità della meditazione artistica sulla tecnica scaturisce dal fatto che per la determinazione dell'arte può decidere solo l'arte e che per tale determinazione occorre partire dalla comprensione della sua situazione nell'età della tecnica, in cui essa non si dà più secondo la sua essenza ed appare senza luogo e senza storia[51]. È questa assenza dell'arte, il fatto cioè che l'arte (come estetica) sia conforme al *Gestell* – le correnti artistiche moderne, tra cui l'arte astratta, senza oggetto, vengono tutte bollate da Heidegger come

[47] Heidegger (2009), p. 372 [traduzione mia].
[48] Heidegger (1994), p. 74 (trad. it., p. 104).
[49] Cfr. Heidegger (2009), p. 376.
[50] Heidegger, (2000b), p. 36 (trad it., p. 27).
[51] Sulla questione della collocazione dell'opera d'arte nell'epoca della tecnica, si veda Wright (1992).

metafisiche[52] –, a costituire la necessità (*Not*) che impone quella «originaria necessarietà dell'essenza dell'arte di arrivare a decidere la verità dell'essere»[53]. Infatti, variando la domanda hegeliana sulla fine dell'arte, ci si deve chiedere se l'arte, all'interno del mondo attuale, dominato della tecnica, sia «essenziale e necessaria, e quindi possibile!»[54]; se essa, metafisicamente alla fine, conformemente al compimento della metafisica, non si dissolva nel *Gestell*, consentendo la svolta e quindi l'esperienza dell'essere. Porsi queste domande significa che per l'arte, nell'età della tecnica, resta ancora aperta la possibilità della sua determinazione, la possibilità cioè di un suo mutamento (la trasformazione dell'arte in arte, il cui segnale per Heidegger starebbe nell'opera di Klee)[55].

Il momento storico dell'assenza di arte si configura così, per Heidegger, come quello che può essere più creativo e storico dei tempi caratterizzati da una ampia e febbrile attività artistica. L'assenza di arte non dipende da decadenza o incapacità, ma ha il suo fondamento nel sapere che non ancora si è dato l'attimo per la decisione dell'accadimento dell'arte quale *Ereignis* dell'essere. Per questo l'assenza di arte, grazie al supporto della meditazione artistica, può essere assunta dal pensiero meditante «nella sua potenza preparatrice di storia e assegnata all'essere»[56]. Il "non più" dell'arte conduce così alla decisione della verità dell'essere, all'essenza dell'arte, cioè, che apre al mistero della verità e che fa del domandare la «pietà del pensiero»:

> Quanto più interrogativamente consideriamo la tecnica, tanto più misteriosa diventa l'essenza dell'arte. Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano ad illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero[57].

Bibliografia

Alloa, E. (2013), *Kunst. Werkästhetik und Erignisästhetik*, in D. Thomä (hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk -Wirkung*, Springer Verlag, Stuttgart, pp. 315-319.

Ardovino, A. (2021), "*Geheimnis*. Una glossa heideggeriana", *Ágalma*, n. 41, pp. 28-39.

Ardovino, A. (2023), *L'opera d'arte*, in A. Fabris (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma, pp. 153-182.

Blok V. (2014), "Reconnecting with Nature in the Age of Technology. The Heidegger and Radical Environmentalism Debate Revisited", *Environmental Philosophy*, vol. 11, n. 2, pp. 307-332.

Brown Ch. S., T. Toadvine (ed.) (2003), *Eco-phenomenology. Back to Earth*, SUNY, New York.

Cesarone, V. (2023), *Il pensiero ecologico*, in A. Fabris (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma, pp. 239-263.

Di Martino, C. (2021), *Heidegger and the Conception of Technology as Fate*, in C. Di Martino (ed.), *Heidegger and Contemporary Philosophy: Technology, Living, Society & Science*, Springer, Cham, pp. 53-75.

Di Martino, C. (2023), *La tecnica*, in A. Fabris (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma, pp. 207-238.

Folz, B. (1995), *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, Humanity Book, New York.

Glazebrook, T. (2013), *Heidegger and Environmental Philosophy*, in F. Raffoul-E.S. Nelson (eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sidney, pp. 433-440.

[52] Cfr. Heidegger (1977a), p. 31, pp. 51-52 (trad. it., p. 43-44, p. 66); Heidegger (1993).
[53] Heidegger (1989), p. 505 (trad. it., p. 485).
[54] Heidegger (2009), p. 378 [traduzione mia].
[55] Cfr. Heidegger (1993).
[56] Heidegger (1989), p. 505, trad. it. 485.
[57] Heidegger (2000b), p. 36, trad. it. p. 27.

Gorgone, S. (2011), *Nel deserto dell'umano. Potenza e* Machenschaft *nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine.
Gorgone, S. (2021), *Il trionfo di Proteo. Tecnica e metamorfosi dell'umano*, Inschibboleth, Roma.
Gurisatti, G. (2018), "Il Tao del linguaggio, tecnica, arte e meditazione in Martin Heidegger", *Studi di estetica*, n. 1, pp. 21-49.
Heidegger, M. (1976), *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, GA Bd. 9, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., pp. 123-175; trad. it. a cura di F. Volpi, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano1987, pp. 79-131.
Heidegger, M. (1977a), *Der Satz vom Grund*, Bd. Ga 10, hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (1977b), *Der Ursprung des Kunstweks*, in *Holzwege*, GA Bd. 5, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 1-74; trad. it. a cura di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1987, pp. 3-69.
Heidegger, M. (1993), "Die nachgelassenen Klee-Notizien" (Zusammengestellt von G. Seubold), *Heidegger Studies*, Bd. 9, pp. 5-12.
Heidegger, M. (1994), *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA Bd. 79, hrsg. P. Jager, Klostermann, Frankfurt a.M.; trad. it. a cura di G. Gurisatti e cura di F. Volpi, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002.
Heidegger, M. (1997), *Besinnung*, GA Bd 66, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M. (2000a), *Gelassenheit*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebens (1910-1976)*, GA Bd. 16, hrsg. H. Heidegger, pp. 517-529; trad. it. a cura di A. Fabris, *L'abbandono*, in *L'abbandono*, il melangolo, Genova 1983, pp. 27-40.
Heidegger, M. (2000b), *Vorträge und Aufsätze*, GA Bd. 7, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M.; trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985.
Heidegger, M. (2009), *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der moderne Technik*, GA Bd. 76, hrsg. K. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M.
von Herrmann, F.-W. (1989), *Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont*, in W. Biemel-F.-W. von Herrmann (hrsg.), *Kunst und Technik. Gedächtnis zum 100. Geburstag von Martin Heidegger*, Klostermann, Frankuft a.M., pp. 25-46.
von Herrmann, F.-W. (1994), *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, Klostermann, Frankuft a.M.
Holland, N.J (1999), "Rethinking Ecology in the Western Philosophical Tradition: Heidegger and/on Aristotle", *Continental Philosophy Review*, n. 32, pp. 409-422.
Maly, K. (2009), *Earth-Thinking and Transformation*, in L. McWorther, G. Stendstad (eds.), *Heidegger and the Earth. Essays in Environmental Philosophy*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, pp. 45-61.
Marafioti, R. M. (2008), *La questione dell'arte in Heidegger*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
Mazzarella, E. (2021), *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Carocci, Roma.
Morton, T. (2018), *Being Ecological*, Penguin Books – Penguin Random House, UK; trad. it. a cura di G. Carlotti, *Noi, esseri ecologici*, Laterza, Roma-Bari 2018.
Padrutt, H.P. (2009), *Heidegger and Ecology*, in L. McWorther, G. Stendstad (ed. by), *Heidegger and the Earth. Essays in Environmental Philosophy*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, pp. 17-44.
Resta, C. (2013), *Nichilismo Tecnica Mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano-Udine.
Resta, C. (2021), *The Age of the Totalitarian Domination of Technology*, in C. Di Martino (ed.), *Heidegger and Contemporary Philosophy: Technology, Living, Society & Science*, Springer, Cham, pp. 3-21.
Russo, N. (2000), *Filosofia ed ecologia*, Guida, Napoli.

Sheehan, Th. (1999), *Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle*, in B.C. Hopkins (ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, Springer, Dordrecht, pp. 273-316.

Sommer, Ch. (2021), *The Perfection of* Gestell *and the Last God. Heidegger's Criticism of Techno-Nihilism*, in C. Di Martino (ed.), *Heidegger and Contemporary Philosophy: Technology, Living, Society & Science*, Springer, Cham, pp. 23-33.

Strummiello, G. (2023), *Il "pensiero dell'*Ereignis*"*, in A. Fabris (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma, pp. 131-152.

Zimmerman, M. (1983), "Toward a Heideggerian *Ethos* for Radical Environmentalism", *Environmental Ethics*, vol. 5, n. 2, pp. 99-131.

Zimmerman, M. (1986), "Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology", *The Modern Schoolman*, vol. 64, n. 1, pp. 19-43.

Zimmerman, M. (1990), *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politcs, Art*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Zimmerman, M. (1993), "Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship", *Environmental Ethics*, vol. 15, n. 3, pp. 195-224.

Zimmerman, M. (1995), *Ontical Craving Versus Ontological Desire*, in B.B. Babich (ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, Spinger, Dordrecht, pp. 501-523.

Zimmerman, M. (2003), *Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism*, in Brown-Toadvine (ed.), *Eco-phenomenology. Back to Earth*, SUNY, New York, pp. 73-101.

Wright, K. (1992), *The Place of Work of Art in the Age of Technology*, in Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, Routledge, London and New York, pp. 247-266.

MAURO VISENTIN*

VERITÀ, NATURA E TECNICA: SERVIRSI, SERBARE, OSSERVARE

Abstract: *Truth, Nature and Technology: Serve, Preserve, Observe*

What we call "technology" is rooted in an original disposition of consciousness that consists in the ability to make use of something in view of something. To make use is a meaning that refers back to serve and to preserve. Both of the latter expressions have to do with the condition of the servant, that is, one who serves a master, who guards another's possession, who preserves on behalf of others. First and foremost, the purpose of technology is to preserve something that does not belong to us or belongs to us provisionally and which, therefore, we are at risk of losing. First of all, individual life. In this aspect it contrasts with nature, which preserves the collective life (of the species) through the succession of individual lives and, thus, by virtue of their mutual sacrifice. Technology does not address that possession that we are not at risk of losing i.e., the possession of truth. That which is a cause, has a purpose, is a means belongs to technology; truth is an object of contemplation. This means that truth does not serve (it is not the servant or handmaiden of anyone or anything) and that technology does not need truth, as it does not base its effectiveness on it.

Keywords: Contemplation, Preserve, Serve, Technology, Truth

1. Tecnica dell'uomo e tecnica di Dio

"Di che cosa ci serviamo, quando ci serviamo di qualcosa?". Una simile domanda potrebbe, in primo luogo, forse, sconcertarci, lasciandoci interdetti e insinuando in noi il sospetto che essa nasconda una specie di tranello. Ma, una volta riavutosi dallo sconcerto, qualcuno potrebbe rispondere, reputando la domanda niente di più che un *calembour* o una facezia: "della cosa di cui ci serviamo". Con questa risposta, egli riterrebbe, verosimilmente, di "stare al gioco" di chi ha formulato la domanda, programmando, così, di "stanarlo" col "coglierlo in contropiede". Eppure, la domanda è tutt'altro che un gioco di parole: quando ci serviamo di qualcosa, ci serviamo certamente del qualcosa di cui ci serviamo, ma, innanzitutto, ci serviamo, preliminarmente, della nostra attitudine a "fare uso di", della nostra capacità di "servirci di". Si mostra, qui, una sorta di "raddoppiamento" simile a quello che, secondo Aristotele, fa la sua comparsa nel passaggio dalla potenza all'atto: il passaggio da una certa potenza (per esempio, quella che contraddistingue un blocco di marmo e che consiste nella sua possibilità di diventare una statua) ad un determinato atto (alla statua ricavata da quel blocco di marmo) è anche (e innanzitutto) il passaggio, in generale, dalla capacità o dalla possibilità di passare (di non essere immutabile e intangibile, e di poter quindi subire una trasformazione, un mutamento) – che inerisce, indifferentemente e allo stesso modo, a qualsiasi cosa alterabile in quanto tale – al passare in atto (all'esercizio in atto del mutamento o della trasformazione; per esempio del blocco di marmo in statua, attraverso i colpi successivi dello scalpello di uno scultore). Quindi, quando ci serviamo di qualcosa (per esempio di uno scalpello per realizzare una statua) noi ci serviamo, senza rendercene, per lo più, neppure conto, in primo luogo della nostra capacità di servirci in generale di qualcosa, della nostra disposizione ad utilizzare qualcosa (una qualsiasi cosa utilizzabile) in vista di qualcos'altro (un certo risultato o uno scopo). Come si chiama questa attitudine, questa capacità, questa

* Università degli Studi di Sassari.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 130-142
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10383

disposizione? Si chiama "tecnica" o anche "arte". Attraverso questa seconda denominazione si rende manifesto il contrasto che oppone il "servirsi di" (la tecnica, appunto o l'arte) alla natura e ai suoi prodotti: quello che è artificiale (prodotto dall'arte) non è, per ciò stesso, naturale (prodotto dalla natura).

Ora, ciò che caratterizza arte e natura, contrapponendole, è il fatto che nella prima noi riconosciamo un'intenzionalità, una mira, uno scopo, che nella seconda non riconosciamo (o che in essa non è ravvisabile, perlomeno a tutta prima). All'accadere naturale attribuiamo, pertanto, il carattere della spontaneità, un carattere che non potremmo mai assegnare alla tecnica. Eppure, parliamo anche di "tecnica della natura", di "meccanismi della natura", di "scopi o finalità della natura". In generale, queste espressioni hanno valore e significato metaforico, a meno di non intenderle nel senso che l'accadere naturale dipende anch'esso da un artefice, sebbene non umano ma divino. D'altra parte, possiamo interpretare l'azione di questo artefice in modo tale che i significati delle espressioni: "meccanismi della natura" e "scopi della natura" divergano radicalmente, dando corpo, attraverso la prima, all'idea di una natura come meccanismo fine a sé stesso e senza scopo, e attraverso la seconda a una natura concepita come strumento per la realizzazione di scopi. Nel caso in cui a queste espressioni dessimo un significato puramente metaforico, la tecnica, i meccanismi e gli scopi della natura (in generale il suo ordine e le sue leggi) sarebbero aspetti che alla natura attribuiremmo noi, su base analogica, e che non riguarderebbero, quindi, la natura stessa. Nel caso, invece che le interpretassimo alla lettera, la natura sarebbe, come abbiamo detto, o l'esito di un agire tecnico (l'agire di un Grande Meccanico), o lo strumento di questo agire. E la differenza (senza però, più alcun contrasto) fra tecnica e natura (o arte e natura) sarebbe solo quella intercorrente tra due tecniche diverse, una umana, l'altra divina.

Ma per comprendere se accanto ad una tecnica umana è possibile ipotizzarne una divina dobbiamo innanzitutto interrogarci sul significato della parola "tecnica". "Tecnica", abbiamo detto, è, in primo luogo, l'espressione di un'attitudine al servirsi di qualcosa in vista di qualcos'altro. Il significato dell'espressione "tecnica", dunque, implica quello di un agire finalizzato e nello stesso tempo la necessità in cui questo agire si trova di perseguire il suo obiettivo "per mezzo" di qualcos'altro, in assenza del quale l'agire finalizzato sarebbe impotente. Già questo sembra essere quanto basta per togliere di mezzo ogni possibilità di ipotizzare una "tecnica divina" accanto a quella umana e per escludere che attribuendo una tecnica sovra-umana a un Grande Meccanico o, per dirla con Kant, ad un Architetto del mondo la si possa per ciò stesso attribuire a Dio. Ad ogni modo, e indipendentemente dalle fedi che professiamo (o non professiamo) il contrasto fra natura e tecnica può essere utilmente adottato come criterio, per il suo valore euristico, con riferimento al modo in cui la natura ci appare o si manifesta a prima vista: come qualcosa di indipendente da noi e sottratto al nostro potere. Cosa che, comunque, essa sarebbe, *per noi*, anche nel caso che potessimo attribuirla ad un attore sovra-umano. Nello stesso tempo e parallelamente, tale contrasto farebbe riferimento al modo in cui, di conseguenza, tendiamo ad interpretare la tecnica in rapporto alla natura, ossia come una risorsa specificamente umana.

2. Serbare la vita

La tecnica, come risorsa artificiale e non naturale, è ciò che noi riconduciamo ad un agire consapevole in vista di scopi, basato sulla conoscenza: per poter utilizzare uno strumento occorre conoscere il modo in cui esso funziona e i risultati che si possono ottenere attraverso il suo impiego. Non è, pertanto, espressione di un agire tecnico tentare di volare utilizzando una scopa, così come, ugualmente, non è espressione di un agire tecnico guidare un'automobile e finire, prendendo male una curva, con l'uscire di strada. Nel primo caso il mezzo è inadeguato allo scopo, nel secondo il risultato è involontario e anzi, decisamente non voluto. D'altra parte, sebbene un nido di uccello o un formicaio siano strutture complesse costruite con apparente abilità e intenzione, esse sono solo il risultato di un fare dettato dall'istinto. Nella tecnica, dunque convergono indiscutibilmente due

fattori: la conoscenza e la funzionalità. La tecnica, anzi, si può considerare espressione di una specie di "sintesi" tra questi due fattori, ossia di una conoscenza funzionale, cioè applicabile. Questo la distingue da una conoscenza pura, priva di qualsiasi scopo che non sia rappresentato da lei stessa. La tecnica non è quindi un *contemplare*, bensì un *servirsi*, come abbiamo detto. E in quanto "servirsi" di qualcosa (un mezzo, uno strumento) in vista di qualcos'altro (uno scopo), essa è anche un "servire": un servire a qualcuno per procurarsi qualcosa, e perciò anche un servire a qualcosa (a fare, ottenere, realizzare qualcosa). Ma il servire è anche espressivo di una condizione umana: quella di servo, che coincide, in origine, con quella di "guardiano". Infatti, se "servo" dipende, dal punto di vista linguistico e semantico, da "servire", "servo" dà poi origine, a sua volta, a "servare", ossia "serbare", "conservare". D'altra parte, "servo" è colui che "serve", cioè un uomo che si trova nella condizione di fungere da *strumento* di un altro uomo (il padrone). In quanto servo di un padrone, un uomo ha, perciò, in primo luogo, il compito di fare la guardia, di custodire, cioè di guardare le proprietà del padrone impegnandosi ad evitare che esse si disperdano, vengano trafugate, subiscano qualche danno: in una parola il *servo* è, in primo luogo, colui che *serba* o *conserva* qualcosa di non suo, vale a dire per conto d'altri, e che esercita il proprio ufficio, ciò di cui è incaricato, innanzitutto con l'os-*servare*. In origine, dunque, il "servirsi di", il "servire a" e il "servire qualcuno" hanno una funzione essenzialmente conservatrice o di tutela. Possiamo dire che il contemplare (la speculazione, la conoscenza disinteressata) e il servirsi (o il servire) sono due modi diversi di "guardare", il primo senza alcuna finalità e il secondo, invece, con uno scopo essenzialmente conservativo, ma conservativo non di sé, bensì d'altro. Si potrebbe, sempre seguendo questa "filiera" semantica, sostenere anche che il primo modo di guardare è un guardare ciò che *si è*, *si ha* o si possiede senza timori o rischi di perderlo, perché lo *si ha in quanto si è*; il secondo un guardare ciò che non si possiede o perché è un possesso altrui o perché il suo possesso non può essere garantito ed è quindi un possesso del quale non si può essere sicuri. In generale, ciò che non si possiede o che non si possiede per sempre ma soltanto al presente è tutto ciò che è legato al tempo: la tecnica è innanzitutto e originariamente un tentativo di custodire o conservare ciò che fugge via, che il tempo trascina con sé, sottraendolo a chi ne detiene provvisoriamente la disponibilità ma che, proprio per via di questa condizione provvisoria, non si può dire che ne detenga un vero e autentico possesso.

Ebbene, l'uomo, ente finito e soggetto al tempo, non possiede definitivamente e in sicurezza nessuna cosa, nessun ente. Quello che noi possediamo, che non siamo a rischio di perdere, che rappresenta l'oggetto di una contemplazione già sempre sottratta alla rapina del tempo è la verità (che, infatti, non è un ente, ma, come vedremo, l'essere stesso). Quello che deteniamo senza un possesso sicuro, senza alcuna garanzia di permanenza e stabilità, senza poter mai eludere la minaccia che ci venga tolto è la vita[2]. La tecnica è dunque, essenzialmente e in primo luogo, ciò che mettiamo in atto con l'intento di tutelare la nostra vita individuale, di proteggerla, di provvedere a predisporre i mezzi necessari a serbarla, evitando che il tempo, con il suo trafugare progressivo e inesorabile ciò che abbiamo e ciò che ancora ci attende, la faccia venir meno. Ma la vita appartiene alla natura. La natura è, anzi, essenzialmente vita. Tuttavia, la natura non è tanto vita individuale quanto vita di genere o di specie. La natura provvede alla vita delle specie con il sacrificio degli individui: imponendo – secondo la sentenza di Anassimandro – a ciascuno individuo di espiare l'ingiustizia che egli commette con l'espellere dalla vita chi lo precede, attraverso la propria stessa estromissione dall'esistenza ad opera di chi lo segue. Perciò la tecnica, che mira a preservare la vita dell'individuo, confligge con la natura. Nel suo conflitto con la natura, a tutela dell'individuo e della sua vita, a tutela, cioè, di quello che la natura tenderebbe a sacrificare, la tecnica, si dice, forza la natura, la viola. Siamo sicuri di sapere che cosa questo esattamente significhi?

[2] Non qualcosa che "si ha in quanto si è", come si potrebbe pensare, ma qualcosa per cui "si è in quanto la si ha" e che, dunque, mette a rischio, con la possibilità di perderla, il nostro stesso essere.

3. Natura e tecnica

In questa convinzione, che la tecnica possa violare e violi la natura, se ne nasconde un'altra: che la natura sia *violabile*. Del resto, la violazione della natura ad opera della tecnica è ovunque tanto perpetrata di fatto quanto deprecata in linea di principio. Una parte cospicua e indiscutibilmente molto significativa della filosofia europea del '900 ha stigmatizzato questa violazione e ha visto profilarsi, nel futuro, in conseguenza di ciò, le ombre di un destino forse apocalittico per tutta l'umanità. Ma anche se su questo tema (sia pure in preda a una sbigottita ammirazione per la potenza strabiliante della tecnica e restando comunque abbagliati dall'impressionante incedere, nella nostra epoca, del suo progredire) si è molto criticamente riflettuto, occorrerebbe chiedersi se si sia anche, ciò nonostante, riflettuto abbastanza. Nella convinzione implicita che la natura sia *violabile* e nell'enfasi con la quale ci si applica a deprecare la sua *violazione*, sono presenti due idee contrapposte e inconciliabili. La prima è quella secondo la quale appartiene alla conformazione della natura la possibilità che essa venga distolta dal suo corso e orientata. La seconda, quella per cui distogliere la natura dal suo corso e orientarla in modo difforme da come essa tenderebbe spontaneamente a orientarsi sia una *violazione*, ossia, appunto, una forzatura una prepotenza una sopraffazione che non dovrebbe essere perpetrata e che proprio per questo è giusto deprecare. Le due idee sono presenti insieme. Così come sono presenti insieme l'idea che sia necessario tutelare la proprietà privata sanzionando il furto, dal momento che il furto (cioè la violazione della proprietà privata) è *possibile*, e quella che il furto sia un'azione moralmente reprensibile. Ma se le cose stanno così, se questo esempio e l'analogia su cui si basa è persuasivo, che cosa c'è di inconciliabile nelle prime due idee, concernenti la natura, visto che nelle due evocate per analogia e che riguardano la società civile e i comportamenti che in essa si possono determinare non c'è nulla di contraddittorio? È chiaro, infatti, che ritenere la proprietà privata un bene da difendere e nello stesso tempo un diritto che può essere violato sono due cose perfettamente compatibili. Lo sono a tal punto che proprio dalla loro combinazione deriva la legge vigente che sanziona come reato la violazione di quel diritto. Occorre, però, fare attenzione. Fare attenzione, soprattutto, all'ordine logico di priorità tra premesse e conseguenze: la legge che serve da deterrente rispetto al rischio che qualcuno decida di appropriarsi di un bene altrui è la conseguenza dell'interesse rappresentato dalla tutela del diritto di proprietà e del fatto che questo diritto non è *naturalmente* garantito. Si badi, non è naturalmente garantito, indipendentemente dal fatto che esso sia o no naturalmente riconosciuto. In altre parole, non entra minimamente in gioco, a questo riguardo, l'alternativa teorica tra giusnaturalismo e giuspositivismo: prescindendo, qui, dal fondamento giuridico (etico, storico o naturale) di quel diritto, la sua tutela richiede l'intervento sanzionatorio di una legge positiva e l'apparato repressivo degli organi delegati a farla rispettare. La legge è, quindi, in questo caso, una conseguenza della derogabilità del principio o della violabilità del diritto.

Per quanto riguarda la natura e la sua violabilità, le cose vano, invece, in maniera totalmente diversa. In questo caso, infatti, la legge non è la conseguenza della violabilità, volta ad impedire o prevenire la violazione, ma è ciò che consideriamo "violabilità" ad essere una conseguenza della legge, cioè una possibilità che questa prevede e consente senza essere di ostacolo al suo realizzarsi. Tuttavia, se le cose stanno così, parlare di "violazione" e di "violabilità" della natura, in analogia con la violazione e la violabilità delle leggi giuridiche e positive che regolano i rapporti interpersonali dei membri di una compagine sociale (tutelando i diritti di ciascuno e a ciascuno attribuendo dei doveri), è assolutamente improprio. Nessuna manipolazione tecnica della natura può essere effettuata in dispregio della sua legalità ossia, appunto, violando le leggi che ne regolano il corso. La tecnica non viola le leggi naturali: se ne serve o le sfrutta ai fini di coloro che utilizzano la tecnica per conseguire i loro scopi. Appare chiaro, da queste considerazioni, che la tecnica, di cui l'uomo *si serve*, in generale, come abbiamo visto, con l'intento di con-*servare* e prolungare la propria vita, è, innanzitutto, per cominciare, un *servirsi* della natura e delle sue leggi.

Perché, dunque, si ritiene – oggi è diventato quasi un luogo comune – che la tecnica si traduca in una violazione della natura, in una violenza perpetrata ai suoi danni, in una forzatura delle leggi che regolano il suo corso? Se vogliamo continuare a far uso, con riferimento alla natura, dell'espressione "violenza", dobbiamo anche riconoscere che ove la natura sia "violabile", non lo è né può esserlo al modo delle leggi pubbliche, la violazione delle quali corrisponde a un agire che si oppone ad esse, misconosce la loro validità e le sostituisce con massime comportamentali che le rovesciano o le ignorano. Se la natura è "violabile" lo è nel rispetto delle sue leggi e in ottemperanza ad esse. Insomma, se la natura è violabile la sua violazione è naturale (nel senso che è una possibilità inscritta nel suo registro e prevista dalla sua essenza) e, perciò, non è una violazione. Da questo punto di vista, l'affermazione della violabilità della natura è un'affermazione puramente e immediatamente autocontraddittoria. Letteralmente, per lo meno, cioè stando alla lettera del suo assunto, essa non ha alcun senso logico. Ne ha, in compenso, uno retorico o metaforico molto chiaro. Noi amiamo rappresentarci la natura – perlomeno amano farlo coloro che ne sposano ideologicamente la causa – personificandola. Essa diviene, in tal modo, non più soltanto l'oggetto di una manipolazione tecnica finalizzata alla conservazione e alla promozione della vita di soggetti (umani), quanto, piuttosto, il soggetto o la vittima incolpevole di un'aggressione volta all'incremento della ricchezza di alcune componenti del genere umano e all'impoverimento di tutte le altre, ivi comprese le generazioni future. A questa narrativa appartiene anche l'immagine di una natura-soggetto ferita (forse a morte), ma anche capace di reagire (prima di estinguersi e di provocare, così, l'estinzione di tutte le specie, tra le quali quella che è all'origine di una simile catastrofe), generando fenomeni abnormi e tremendamente letali, in una sorta di nemesi biblica. Dalla sua, questa rappresentazione ha la verosimiglianza che le deriva da quanto accade sotto i nostri occhi, ma ha il difetto di corredare la sua denuncia di una forte componente emotiva, che spinge alla polarizzazione: da un lato la natura, immagine simbolica di equilibrio, bene e giustizia, dall'altro la tecnica, portatrice di interessi egoistici e cinicamente indifferenti al destino che si apparecchia (che questi interessi stanno apparecchiando) per l'umanità nel suo insieme.

4. "Servirsi di", "servendo a"

Ma se la tecnica ha, originariamente, lo scopo di soddisfare bisogni umani, provvedendo, così, alla conservazione e alla tutela della vita individuale il più a lungo possibile, nel corso del tempo essa ha mantenuto le sue iniziali finalità o le ha progressivamente modificate, emancipandosene in modo graduale ma sempre più evidente? Diverse filosofie hanno, nel '900, come abbiamo già ricordato, rivolto una particolare attenzione al ruolo della tecnica e al suo significato nella storia della civiltà occidentale. Attribuendo, per lo più, a questo ruolo e a questo significato dei caratteri decisamente negativi. Una di queste, in particolare (la filosofia di Heidegger), ha ricondotto l'origine ideale e culturale della tecnica al senso greco della "cosa" intesa come alcunché di essenzialmente impiegabile e manipolabile, di pro-dotto e a disposizione. In tal modo il senso tecnico della cosa, l'essenza stessa della tecnica, precede storicamente l'avvento della tecnica e della scienza: essa è una modalità del disvelamento dell'ente che lascia nascosto il disvelamento stesso, ossia la verità. Ma proprio perché l'essenza della verità come disvelamento implica il rinvio alla velatezza essenziale della verità, l'essenza della tecnica è il terreno in cui il massimo di occultamento dell'essere e la totale concentrazione sull'ente si prospettano come l'orizzonte nel quale può apparire altresì la svelatezza del velamento in quanto espressione della differenza ontologica. In questo modo, Heidegger pone l'ontologia greca alla base dello sviluppo della scienza e della tecnica moderne, ma, nello stesso tempo, fa consistere il significato di questa ontologia nell'occultamento del senso dell'essere, inizialmente apparso (in epoca presocratica) e poi subito obliato[3]. La forma storicamente determinata di questo obnubilamento è rappresentata dalla metafisica greca e dal disconoscimento della

[3] I riferimenti possibili, al riguardo, sono molti, ma il più classico è forse quello rappresentato dal celebre scritto del 1946 dedicato a *Il detto di Anassimandro*, successivamente raccolto in Heidegger (1950).

differenza ontologica in essa implicito, reso possibile dall'entificazione dell'essere, che dipende dalla sua sostituzione con un ente supremo: ciò che fa della metafisica, di ogni metafisica, fondamentalmente un'ontoteologia. In questo modo, nella storia destinale dell'essere, la tecnica viene ad assumere il carattere di erede naturale della metafisica[4].

Sulla scia di Heidegger, e con molte analogia rispetto a lui, ma anche con sostanziali differenze, Emanuele Severino ha proposto, in epoca più recente, una visione radicalmente pessimistica della tecnica moderna basata sull'idea che il senso greco dell'ente, come ciò che proviene dal nulla e vi fa alla fine ritorno, sia all'origine del concetto della totale manipolabilità delle cose, cui va ricondotto, come alla sua essenza ideale, lo sviluppo della civiltà della tecnica[5]. Anche in questo caso la tecnica si presenta come l'evoluzione naturale della metafisica, che radica il destino di mutamento e mutabilità di ogni cosa nell'immutabilità di un solo ente, il fondamento, distinto da tutti gli altri[6]. La mentalità e la cultura che si innestano in questa visione dell'ente, caratteristica dell'ontologia greca, sono alla base di ogni processo di sviluppo, mutamento, crescita, ma anche distruzione che la tecnica ha consentito all'uomo di promuovere dopo l'avvento di un pensiero che ha separato l'ente dall'essere e lo ha ricondotto al nulla. Legando la tecnica (e la sua essenza) al paradigma della manipolabilità, pro-vocazione, pro-duzione, trasformazione ecc., queste concezioni della tecnica puntano, come abbiamo detto, a radicare il suo significato nell'ontologia e nella metafisica, viste come manifestazioni di un'unica concezione dell'ente, dal momento che la metafisica è, per esse, in primo luogo, l'espressione di un'ontologia fondamentale.

Tuttavia, se il *servire* è, in origine, semanticamente congiunto al (con)-*servare*, il nesso fra tecnica e metafisica può anche essere rovesciato. Infatti, dal momento che la metafisica consiste essenzialmente nel tentativo di ancorare l'apparente e mutevole all'immutabile che non appare e non si mostra direttamente, quale altra funzione essa potrebbe assolvere, così facendo, meglio di quella che consiste nel fornire al primo una garanzia di cui il secondo è naturalmente in possesso e che proprio per questo esso può assicurare a tutto

[4] Riguardo a ciò che Heidegger chiama *La struttura onto-teologica della metafisica*, si rinvia al saggio che compare, esattamente con questo titolo, in Heidegger (1957). Il tema della "differenza ontologica" campeggia in tutto il pensiero di Heidegger a partire da *Essere e tempo*, *Che cos'è metafisica* e *Dell'essenza del fondamento*, ma viene associato al tema della storia destinale dell'essere e dell'obnubilamento del suo *senso* in modo esplicito solo dopo la "svolta" del 1930, anche se già nel corso del semestre estivo del 1927, dedicato a *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Heidegger si riferisce alla "duplice incertezza" che «pervade tutta la tradizione filosofica del passato», rappresentata dalla doppia possibilità che «tutto l'ontico si dissolva nell'ontologico" o che sia invece, piuttosto «l'ontologico a venir in generale misconosciuto e chiarito in modo ontico» (Heidegger, 1988, pp. 314-315). Per quanto riguarda il rapporto tra tecnica e metafisica, i testi di riferimento sono i primi tre contributi dei *Vorträge un Aufsätze* (Heidegger, 1991), ma più ancora del primo (*La questione della tecnica*) che, stando al titolo, sembrerebbe il più pertinente, è il terzo (*Oltrepassamento della metafisica*) quello in cui questo rapporto e la sua storicità destinale emergono con il massimo risalto, in particolare nel suo § X (Heidegger, 1991, p. 52).

[5] Il tema – che certamente sconta, nella indubbia diversità delle prospettive dei due filosofi, una suggestione di impronta heideggeriana – comincia a prendere corpo, nell'orizzonte del pensiero di Severino, quasi subito dopo che, con il *Ritornare a Parmenide* (1964), quest'ultimo aveva definito una volta per tutte, rendendolo pienamente esplicito, il principio fondamentale dell'immutabilità di tutti gli enti in quanto tali, che rappresenta la base del suo impianto speculativo. Il primo documento in cui, salvo errore, Severino fa riferimento all'espressione *τέχνη*, contrapponendola però ancora alla filosofia come "luogo della verità", è *La filosofia nel mondo d'oggi* (breve risposta all'inchiesta promossa dal *Giornale di Metafisica* su questo tema nel 1965). Ma già due anni dopo, nel 1967, *Il sentiero del Giorno* si apre con la sottolineatura dello specifico nesso che lega la metafisica greca alla tecnica moderna: Cfr. Severino (1972), p. 163. Da lì in poi il tema diventerà ricorrente nei suoi scritti, in particolare nei testi che ruotano attorno a quella che si può definire la sua "filosofia della storia". Più specificamente esso viene sviluppato e si consolida nel corso degli anni '70: nel primo contributo *Senso e destino dell'Europa* (che risale al 1973) in Severino (1978) e nel VI capitolo di Severino (1979).

[6] Questa definizione della "metafisica" fa la sua comparsa in Severino (1980), si veda, ad esempio, p. 33, ma era stata anticipata dall'idea che la coerenza del nichilismo inconscio (cioè della convinzione che gli enti emergano dal nulla e vi ritornino, che permea di sé – a suo modo di vedere – tutto il pensiero occidentale), richiedesse, per essere condotta alla sua perfezione, il tramonto degli immutabili, ossia di quegli enti che la tradizione filosofica aveva caratterizzato come eterni, superiori, privilegiati e fondamentali rispetto a tutti gli altri, distinguendoli da questi ultimi, i quali, nella prospettiva del pensiero alienato, restavano invece soggetti al divenire concepito ontologicamente e al connesso destino di annullamento che tale soggezione portava con sé (Cfr. Severino, 1978, cap. III: *Götterdämmerung*).

quello che non la possiede? Perciò, collegando l'apparenza precaria e oscillante delle cose a un fondamento che permane assolutamente saldo, la metafisica provvede a rendere la prima prevedibile e ragionevole, sottraendole così quella potenziale minaccia che è insita nella totale imprevedibilità del caso e che la renderebbe un rischio incalcolabile per la nostra esistenza se non venisse depotenziata e addomesticata. Provvede, in altre parole, a fornire, con questa garanzia, una forma di tutela alla vita individuale, sollevandola dall'ansia che si accompagna al suo bisogno di *preservazione* e *conservazione*. In questo senso, anche la metafisica si rivela una tecnica, e questa (la tecnica) anziché erede della metafisica classica si mostra essere la sua più remota progenitrice.

D'altra parte, se la tecnica, per *servire* all'uomo – che, *servendosene* pre*serva* la propria esistenza –, *si serve* della natura, appare chiaro che in questo modo essa si distingue altresì nettamente dalla metafisica, la quale potrà essere impegnata nel medesimo compito, ma con uno strumento molto diverso: la metafisica, per servire al soggetto umano che intende pre*servare* la propria esistenza individuale, non *si serve* della natura, ma della verità. E infatti noi avevamo detto proprio questo, ossia che la tecnica è un modo di "os*servare* custodendo" del tutto diverso dal *contemplare*, visto che questo non ha alcun bisogno di custodire ciò a cui si rivolge. Ma ciò che non richiede di essere custodito o pre*servato* è solo ciò che non si può correre alcun rischio di smarrire, in altre parole, appunto la verità. Con la quale, dunque, la tecnica non ha nulla a che vedere. Tuttavia, non è, allo stesso tempo, indiscutibile che il *servirsi* della natura ad opera della tecnica si basa sulla *conoscenza* ed è, dunque, anch'esso un *servirsi* della verità? La tecnica sfrutta la natura e le sue leggi *servendosi* della scienza, ossia di quell'os*servare* la natura che non è volto a custodirla ma, piuttosto, a svelarne i meccanismi, a comprenderne il funzionamento. E qui è la scienza che *serve* all'uomo e alla tecnica. Ma non si può *servire a* qualcosa senza *servirsi* di qualcosa: ciò di cui si serve la scienza sono metodi, criteri, esperimenti. Ugualmente, non è possibile *servirsi* di qualcosa senza *servire a* qualcosa: tra lo strumento e il fine del *servire* può, dunque, esserci circolarità e ciò che è strumento può diventare fine, ciò che è fine, strumento.

5. Tecnica e verità

La conoscenza scientifica è frutto della ricerca e la verità cui questa ricerca e il suo metodo mettono capo non ha nulla a che vedere, anche quando rappresenta l'oggetto di una osservazione disinteressata e sottratta ad ogni immediato o diretto *servire*, con la verità filosofica, con quella verità che non può essere ricercata perché è posseduta, e non potrebbe mai essere posseduta veramente se fosse ricercabile o se fosse l'esito possibile di una ricerca: quanto deriva da una ricerca deve dipendere dalla propria assenza, quindi, nel caso della verità, dalla non-verità. Una verità che derivasse dal proprio non esserci, sarebbe una verità fino a prova contraria, ossia fino a che un diverso e più accurato modo di os*servare* non consentisse di ricondurla nell'orizzonte della non-verità nello stesso momento in cui da questo orizzonte emergesse una nuova verità sostitutiva. Perciò, anche se la vecchia verità venisse con*servata* nella nuova, essa sarebbe vera solo entro il contesto di questa e con questa, ma nella sua precedente condizione risulterebbe, ora, astratta, insufficiente e quindi, presa per sé, appunto non vera. Una verità di questo tipo si chiama "opinione". Il fatto che le opinioni siano molte, potenzialmente infinite, non significa che si equivalgano tutte e che, dunque, sia indifferente sostenere l'una o l'altra. La ricerca ha precisamente questo scopo: permettere di selezionare le opinioni e scegliere di abbracciare quella o quelle tra di esse che risultino meglio attestate in base a procedure che la comunità scientifica ha validato a maggioranza e che, perciò, ritiene efficaci per operare tale selezione. Da questo punto di vista non è la tecnica che dipende dalla scienza, ma è, al contrario, questa che dipende da quella, questa che è, anzi, essa stessa una tecnica. Come la metafisica. Anche la metafisica, infatti, si basa sulla ricerca: su quella ricerca che consiste nel risalire dal condizionato, da ciò che appare ed è immediatamente presente, da ciò che è instabile, precario, mutevole, finito, soggetto alla condizione e soprattutto alla condizionalità del tempo, a ciò che non appare, che è incondizionato e immutabile, che si può afferrare solo mediatamente e che, perciò, è appunto scopo e obiettivo di una ricerca

(la mediazione). Ma se sono entrambe espressioni particolari di quel modo di agire e di pensare che in generale è tecnico, a che cosa *servono* e di che cosa *si servono* metafisica e scienza? Esse *si servono* di procedure e metodi (anche la metafisica, sebbene le sue procedure e i suoi metodi siano molto diversi da quelli della scienza), si basano su principi, utilizzano strumenti (essenzialmente logici, nel caso della metafisica; logico-matematici, ma anche materiali, nel caso della scienza). E a che cosa *servono*, *servendosi* di tutto ciò? La metafisica ad assolvere, su un altro piano (quello che potremmo volta per volta definire "spirituale", "psicologico", "culturale", "politico"), la stessa esigenza di con*servazione* e promozione della vita individuale che viene assolta dalla tecnica sul terreno dell'esistenza materiale. E la scienza? A tutto ciò cui serve la metafisica e, nello stesso tempo, anche a ciò cui seve la tecnica, in particolare la tecnica moderna, che essa alimenta e alla quale funge da premessa. Non è quindi la tecnica, come del resto abbiamo già detto, l'erede della metafisica: l'erede della metafisica è la scienza. Mentre entrambe, metafisica e scienza, si inscrivono nell'orizzonte della tecnica, del suo modo di pensare, comprendere, interpretare ed esprimere la realtà ontica.

Ma se il rapporto fra tecnica e metafisica, tecnica e scienza va rovesciato rispetto al modo classico di rappresentarci la relazione fra la scienza e la tecnica moderne, allora dobbiamo chiederci, per prima cosa, quale sia la conoscenza che, *in generale*, alimenta la tecnica e il suo processo di semantizzazione del mondo. Possiamo, per descrivere la situazione dalla quale sorge questa domanda, ricorrere ancora una volta ad Aristotele e alla sua concezione del rapporto fra potenza e atto. Questo rapporto si caratterizza, intanto, come abbiamo detto all'inizio, perché implica un raddoppiamento, poi perché richiede che rispetto alla sua effettiva realizzazione la potenza preceda sempre e univocamente l'atto in cui essa si traduce. In altre parole, con riguardo all'effettuarsi del passaggio, alla realizzazione della potenza, *prima* viene la potenza, *poi* viene l'atto. Tuttavia, se questo è vero nello specifico del singolo passaggio, non è vero in generale, perché la potenza, non avendo la possibilità di sussistere autonomamente, deve, per poter essere qualcosa (un'effettiva e reale potenza), inerire ad un atto (che non sarà, ovviamente quello in cui essa è destinata a realizzarsi, ma qualcosa di precedente rispetto a questo). Per semplificare: la potenza si traduce, realizzandosi, in un atto la cui esistenza è successiva alla sua, ma per esistere deve inerire ad un altro atto, la cui esistenza precede quella dell'atto in cui essa si realizza. L'atto al quale la potenza inerisce per poter sussistere come potenza è quindi un atto che precede storicamente quello in cui la potenza si traduce, ma è anche un atto che precede logicamente la potenza che ad esso inerisce. Così, se la tecnica moderna è il *risultato* del gigantesco sviluppo delle conoscenze scientifiche avviato dopo il Medioevo, e se ogni specifico agire tecnico dipende dall'evoluzione della conoscenza scientifica che lo rende possibile mentre, nello stesso tempo, lo condiziona, in generale, la scienza, come pure l'attitudine di cui essa è manifestazione, richiede, per la sua possibilità, quel tipo di disposizione mentale e di modo di guardare alle cose che è espressione dell'agire tecnico.

Quale è, dunque, la base cognitiva che rappresenta, originariamente, il presupposto dell'agire tecnico come attitudine mentale da cui *dipendono* sia la metafisica sia la scienza? È, ovviamente, quella che deriva dall'os*servare*, ossia dal guardare attentamente quanto ci circonda con l'intento di *servircene*, per *servire a* qualcosa. Anche qui un *servirsi* in vista di qualcosa, un *servirsi* che possa *servire a*: In parole povere, la base cognitiva della tecnica è sempre una tecnica. La tecnica, pertanto, non ha presupposti: essa è una modalità storicamente originaria dell'orientarsi dell'essere umano nel mondo. L'essere umano si orienta nel mondo in modo originariamente tecnico perché è un essere contraddistinto dalla consapevolezza di sé, in quanto essere dotato di coscienza e giunto alla cognizione della propria finitezza. Cosa che vuol dire: della sua soggezione al rischio, alla minaccia, alla precarietà della vita, all'incombenza della morte. E al conseguente *bisogno* di riparo, protezione, tutela. La tecnica è la disposizione che consiste nel reagire al bisogno, *servendosi di* per *servire a*. Ma il bisogno, come oggetto di una conseguita consapevolezza,

non è una conoscenza alla quale la disposizione tecnica dell'uomo possa appoggiarsi per dare seguito ai propri intenti, non è qualcosa di cui tale disposizione possa *servirsi*: è solo qualcosa che la suscita, la stimola, la ispira, la orienta. Precondizioni della disposizione tecnica sono la coscienza e il bisogno come espressione dell'essenziale finitezza dell'essere dotato di coscienza. Ciò vuol dire che solo l'essere umano finito ha una disposizione tecnica, tutti gli altri esponenti del regno animale no (per la stessa ragione non può avere alcuna disposizione tecnica Dio, con la conseguenza che attribuirgliene una significa esprimersi in forma metaforica e impropria). È allora evidente e inevitabile che *nella* coscienza di un simile essere – il quale non solo *è* finito, ma *si sa* finito – questa disposizione rappresenti un aspetto di primaria importanza, destinato a segnare il suo destino antropologico. Proprio per questo è necessario sottolineare che una simile disposizione non presuppone la conoscenza scientifica, visto che ne è alla base, e che non richiede la verità, perché della verità non è in grado di *servirsi*[7]. Non è, quindi, in virtù della verità che la tecnica ha successo, meno che mai il suo successo dipende dalla scienza, la quale, piuttosto, è essa stessa a dipendere dal progredire tecnico e ad alimentarsene, nell'atto stesso in cui, a sua volta, essa lo alimenta: la tecnica concresce su di sé a partire dalla disposizione primaria su cui si basa l'agire finalizzato dell'essere umano dotato di coscienza e consapevole della propria destinazione a finire: quella a *servirsi di* perché questo *servirsi di serva a* soddisfare il suo bisogno di garanzia, protezione, sicurezza, tutela e con*servazione*. E per questo riguardo, il criterio al quale essa deve sottomettersi è uno solo: non quello della verità, ma quello dell'*efficacia*.

6. Operare versus *contemplare*

Riassumiamo quanto abbiamo detto, fino a questo punto, a proposito della differenza fra l'os*servare* tecnico-custodente e il *contemplare* speculativo. Il primo ha per oggetto qualcosa che non si possiede, che si custodisce per conto d'altri se il suo detentore si *serve* di altri per la sua custodia o che comunque, anche se chi lo possiede lo custodisce da sé, ha bisogno di essere con*servato* perché è a rischio di essere perso. Il secondo ha per oggetto qualcosa che si possiede e il cui possesso non è in alcun modo a rischio. Ma l'*osservare* riguarda poi anche qualcosa che si sottrae alla vista, che non può essere visto direttamente ma che deve essere portato alla luce, ossia ricercato *a partire da ciò che si osserva*. L'osservare è, detto altrimenti, un modo di *guardare* empirico/scientifico, il contemplare un *guardare* che abbiamo già espressamente definito "speculativo". Il primo è un guardare che vede la natura e il mondo come fenomeni, ossia come apparenze mutevoli, delle quali è possibile ricercare, portandole alla luce, quelle costanti, quelle leggi, quelle regolarità che non sono direttamente o immediatamente visibili, perché questo guardare, rivolgendosi al un oggetto che muta, scorre o diviene (un oggetto immerso nel fluire del tempo), vede e non vede: vede ciò che è dato o presente e non vede ciò che ha cessato di essere presente o non lo è ancora diventato. Queste due cose, il passato e il futuro, non le vede, eppure le può cercare (o può cercare di vederle, con occhi ovviamente diversi da quelli del corpo): il passato (che non vede attualmente, ma ha visto), per mezzo della memoria (personale o collettiva, in questo secondo caso rappresentata dai documenti e dalle testimonianze storiche); il futuro che non vede e non sa se potrà vedere, attraverso la prefigurazione e l'anticipazione basata su ciò che ha visto e vede e su ciò che ha dedotto e deduce da ciò che vede[8]. In entrambi i casi, ricorrendo all'immaginazione (ricostruttiva o costruttiva).

[7] Della verità, infatti, non ci si può "servire", dal momento che essa non è e non può essere *adattata* all'uso specifico per il quale si richiede l'impiego di un mezzo. Come invece avviene nel caso di un qualsiasi strumento, che intanto può essere adottato per raggiungere uno scopo, in quanto la sua conformazione lo rende *adatto* a quel fine, cioè opportunamente configurato o configurabile in vista del suo conseguimento. Anche in virtù di questo aspetto lo sguardo che si rivolge alla verità non può essere che passivo e disinteressato: quello sguardo, appunto, che viene generalmente definito "contemplativo".

[8] Sotto questo profilo anche le inferenze logiche e le argomentazioni razionali rientrano nell'ambito dell'osservare (di ciò che è osservabile e osservato). Sono, in altre parole, *strumenti* per il conseguimento di qualcosa (che è sempre la soddisfazione di un bisogno, anche nel caso che si tratti del bisogno di affermare la propria visione del mondo e della realtà). Pertanto, visto che la verità non è "qualcosa" e non rappresenta un bisogno, la logica non è, come abitualmente si crede, volta al conseguimento della verità. Che non può essere

Della natura e del mondo noi abbiamo, dunque, una conoscenza essenzialmente fondata su immagini, la cui attendibilità varia con il variare dell'affidabilità dei documenti, delle procedure, dei metodi adottati per produrle o riprodurle. Nonostante tutto ciò sia sottoposto a regole stingenti di validazione da parte della comunità scientifica, la loro validità non può, per definizione, essere *assoluta*. Ma ciò che più conta è il fatto che essa *non deve* neppure *esserlo*, cioè che non sarebbe neppure auspicabile che lo fosse o potesse diventarlo. Se l'immagine del passato potesse essere ricostruita con assoluta corrispondenza a quella che fu la realtà del suo oggetto, essa non sarebbe più un'immagine del passato ma del presente. Se l'immagine del futuro si potesse elaborare con assoluta aderenza a ciò che avverrà, anche in questo caso tale immagine non sarebbe più un'immagine del futuro ma del presente. In altri termini, ciò che è soggetto al tempo, che scorre nel tempo o con il tempo, non può essere vero in senso assoluto, nel senso, cioè, dell'incontrovertibilità dell'esser vero, ma può esserlo solo in modo approssimativo, relativo, progressivo, graduale. Nel senso, cioè, torniamo a dire, del suo essere *opinione*, semplice opinione[9], la cui *opinabilità*, tuttavia, può presentarsi e *provarsi* come più o meno attendibile o condivisibile, più o meno probabile. Di questa natura è la conoscenza scientifica. Di questa natura è la conoscenza cui fa appello la tecnica, la quale si appella ad essa proprio perché, innanzitutto, essa è, appunto, una conoscenza tecnica. Cosa che, però, non vuol dire, soltanto, che tale conoscenza ha carattere od origine tecnica, bensì, in modo assai più radicale, che essa non è altro, in sé stessa, fondamentalmente ed essenzialmente, che, a sua volta, un certo tipo di tecnica.

Tuttavia, per dichiarare questa verità – la verità della conoscenza tecnico-scientifica – una verità opinabile, occorre essere in possesso di una diversa idea di verità, con la quale stabilire, appunto, un confronto che ci permetta di dare, di tale forma di conoscenza, una definizione di questo genere. Pertanto, come abbiamo ripetutamente sottolineato, questa diversa idea di verità deve essere qualcosa che si trova sempre in nostro possesso. Ma che cos'è che è sempre in nostro possesso? O meglio, in possesso della nostra coscienza? La risposta di Cartesio è: la coscienza stessa. Eppure, la coscienza, anche se è un soggetto, può possedersi solo come un oggetto. Quindi, attraverso una duplicazione o un raddoppiamento riflessivo. Perciò, le due coscienze (la coscienza pensante e la coscienza pensata), in quanto *due* e per quanto *identiche*, non saranno mai *una*[10]. Di conseguenza, e benché ci si sforzi di provare il contrario, la coscienza-oggetto, la coscienza intenzionata, potrà essere sempre solo un'*approssimazione* rispetto alla coscienza intenzionante, alla coscienza-soggetto. Che dunque, sfugge sempre a sé stessa, rimanendo, perciò, inafferrabile[11]. Pertanto, la coscienza può possedersi, ma esclusivamente come certezza, non come verità, ossia come opinione, non come vera conoscenza di sé. La coscienza si possiede come un oggetto essenzialmente legato alla propria soggettività e per questo rappresenta, di questa soggettività, un possesso inalienabile. Ma appunto perché essenzialmente legata alla coscienza soggettiva, la coscienza-oggetto è legata al destino di quella, che consiste nell'esserci e però anche nel poter non esserci. Ne consegue che essa

"conseguita" per la stessa ragione per cui non può "servire" a uno scopo. Infatti, non essendo un *mezzo*, non può essere neppure un *fine*, dal momento che, se lo fosse, dipenderebbe da un mezzo e sarebbe "mezzo" del servire di questo.

[9] Nel significato parmenideo di δόξα.

[10] L'impiego di un lessico attualistico (coscienza pensante, coscienza pensata) non è casuale né involontario. È infatti proprio Giovanni Gentile che, istituendo la duplicità di "atto" (pensiero pensante) e "fatto" (pensiero pensato) come espressione della circolarità autotetica del pensare, trasferisce il problema dell'unità del pensiero dal rapporto fra coscienza e autocoscienza al rapporto dell'autocoscienza con sé stessa, ossia all'interno dell'autocoscienza o autoctisi. Così facendo Gentile, suo malgrado, fa emergere l'impossibilità che il circolo si chiuda, vale a dire che il pensiero pensante possa mai cogliersi altrimenti che come pensiero pensato. Questa *impasse* filosofica (della quale Gentile si rifiuta di prendere atto) emerge con particolare risalto nel *Sistema di logica come teoria del conoscere* attraverso la duplicazione di una logica (concreta) dell'astratto e una logica del concreto ed è alla radice della crisi della scuola attualistica, che si esprime, nella maniera più eclatante e radicale, nell'indirizzo "prassistico" assunto dall'attualismo di Guido Calogero e in quello problematicistico rappresentato dall'evoluzione e dallo sviluppo dell'attualismo di Ugo Spirito.

[11] Cfr. nota precedente.

è bensì un possesso che c'è sempre per la coscienza, ma solo fintanto che la coscienza c'è. Ossia come il possesso certo di un'opinione, non della verità. E questo significa che la verità, per essere un oggetto vero (e non semplicemente certo) della coscienza non deve essere essenzialmente legata ad essa. Ma come può un oggetto *inalienabile* della coscienza non essere una parte della sua essenza stessa? Solo in quanto la coscienza non sia posseduta da questo oggetto. Solo in quanto, cioè, esso non sia un oggetto dotato di coscienza. A condizione, quindi, che la coscienza dell'oggetto (la coscienza cui l'oggetto appartiene) non sia la coscienza dell'oggetto (una coscienza appartenente all'oggetto). In altri termini, solo in quanto tra la coscienza e il suo oggetto non ci sia reciprocità di legame: la coscienza possiede la verità, ma la verità non possiede la coscienza. La coscienza non può esserci senza il possesso (implicito o tematico, non importa) della verità, la verità c'è indipendentemente dall'esserci della coscienza[12]. In questo modo, il possesso e l'oggetto posseduto si rivelano come il contenuto non opinabile di un'opinione. Un contenuto, in altre parole, che pur essendo il contenuto di un'opinione non è esso stesso un'opinione. E non lo è, appunto, perché l'opinione è una (semplice) opinione che accoglie ciò che le è dato senza piegarlo alla sua logica e al suo paradigma. Ciò che nella coscienza che accoglie in sé un possesso inalienabile è soggetto all'opinione non è questo possesso, il suo oggetto o il suo contenuto, ma il linguaggio nel quale un simile contenuto, immutabile e onnipresente, viene espresso. Non è quindi la coscienza che conferisce a tale contenuto la sua immutabilità e inalienabilità. Quello cui corrisponde una condizione di questo genere (che coincide con l'essere inderogabile e incontrovertibile) è l'assenza assoluta di alternative, ovvero di qualcosa che gli si opponga. Ebbene, l'unico significato cui non si oppone nulla è l'*essere*[13]. Esso è, perciò, piuttosto un senso che un significato. Ed è, per questo stesso motivo, un possesso inalienabile della coscienza, qualcosa che la coscienza non osserva, ma contempla.

7. Conclusione

Se ciò che appartiene alla dimensione del tempo appartiene anche a quella della tecnica (o come la cosa di cui essa *si serve* o come colui che *se ne serve* o come l'obiettivo al conseguimento del quale essa *serve*), non c'è nulla, nella natura, che si opponga alla tecnica e non c'è nulla, nella tecnica, che confligga con la natura. Ma la tecnica non sta forse dando luogo alla distruzione sistematica di foreste, specie animali, ghiacciai? All'alterazione degli equilibri ambientali, del clima, degli oceani, dell'atmosfera? Senza dubbio: la tecnica è lo strumento di cui la specie umana *si serve* per sfruttare la natura, per utilizzarla come serbatoio da cui estrarre risorse e in cui riversare detriti: la tecnica mette a disposizione degli uomini strumenti un tempo impensabili per ricavare dalla natura, grazie alla scienza, mezzi per la conservazione e la promozione della propria esistenza. Ma nel perseguire questo obiettivo gli esseri umani possono mancare la realizzazione dello scopo o possono conseguirlo in una forma solo apparente e immediata, fallendo il calcolo prospettico delle conseguenze prevedibili. Tutto questo fa parte delle possibilità cui la tecnica va incontro. La tecnica non è infallibile, ma soprattutto non lo è il calcolo in ragione del quale essa viene adottata per la realizzazione di determinati scopi con modalità e intensità graduabili e, appunto, calcolabili. Naturalmente, questo errore di calcolo può dipendere dai fattori più diversi: esso, in altre parole, non è solo (o può non

[12] Si veda la nota successiva.

[13] Si chiarisce così la ragione di quanto abbiamo affermato alcune righe più su, dicendo che la verità c'è indipendentemente dalla coscienza: c'è indipendentemente dalla coscienza non *perché* la coscienza la pensi così, ma *perché*, essendo essere, è impossibile che non sia. Diversamente, in questo, da tutti i contenuti che appaiono esterni e indipendenti dalla coscienza *perché* la coscienza se li rappresenta così. In questo secondo caso abbiamo a che fare solo con opinioni diverse, che, in quanto opinioni, sono tutte interne alla coscienza, senza tuttavia che per la coscienza risulti impossibile concepire qualcosa di esterno a sé stessa, a meno che essa non risolva il proprio significato concettuale in quello di "spazio" o riduca il significato concettuale dello spazio a quello di una coscienza assoluta, dando luogo ad un cortocircuito semantico perfettamente ammissibile solo nel quadro di una fenomenologia dell'opinare (per una trattazione più ampia e articolata di quest'ultimo argomento rinvio al saggio *Essenza e realtà dello spazio. Orientato/relativo*, in Visentin, 2015, pp. 305-336, in part. pp. 327-328).

essere solo) il frutto di uno sbaglio, di una svista, di un fraintendimento, di qualcosa, insomma, di non intenzionale e non voluto. Ma l'errore di calcolo resta un errore di calcolo. Se ne facessimo l'equivalente di un destino, di una necessità storico-epocale, di una fatale macchinazione dell'essere avremmo contribuito a confondere le acque, operando il "salto di specie" della verità dal *contemplare* all'*os-servare*. Tuttavia, se il contemplare riguarda la verità e l'osservare l'approssimazione dell'opinabile, questo "salto di specie" è quello che viene effettuato ogniqualvolta la filosofia, vestendo i panni della metafisica, compie il passaggio fondativo dalla verità all'apparenza dopo essere retrocessa dall'infondato alla sua fondazione. Pertanto, attribuire alla tecnica moderna e all'errore di calcolo che ne rappresenta un'eventualità di fatto (tanto reale da prendere corpo, quasi quotidianamente, sotto i nostri occhi) il carattere di una fatalità apocalittica e inesorabile significa riportare la tecnica moderna nell'alveo della metafisica, dal quale era uscita, costruendo, intorno ad essa, la verità storica di un destino filosofico. Ma significa anche, e proprio per questo, mancare, nello stesso tempo, di cogliere l'opportunità più grande che il fenomeno della tecnica moderna abbia messo sotto gli occhi della filosofia: l'occasione di riflettere sull'essenza della tecnica come matrice della metafisica e sull'impossibilità che l'efficacia dell'agire (il suo successo storico) sia ancorata al farsi storia della verità.

La conoscenza scientifica è concepibile, in quanto tale, esclusivamente se viene interpretata come frutto di una *ricerca*. Tuttavia, l'esito di tale ricerca, il *rinvenuto*, può essere considerato espressione di una conoscenza autentica solo se viene validato. Sia la ricerca che le procedure di validazione devono, perché il risultato finale sia scientificamente attendibile, rispettare un metodo e dei parametri che la comunità scientifica ha definito e selezionato attraverso un percorso analogo, il quale, in ultima analisi, fa riferimento ad un riscontro oggettivo, rappresentato dal *successo* ossia dall'*efficacia*. In altre parole, dalla corrispondenza fra il risultato e le attese. Quando si afferma che la scienza moderna procede lungo la strada sulla quale avanza attraverso un processo fatto di "tentativi ed errori", non si afferma, in effetti, se non che essa si basa su un saggiare il terreno che può risolversi o confermando le aspettative di chi effettua il sondaggio o deludendole: in questo secondo caso il tentativo deve essere ripetuto ma variando la sua impostazione, visto che la precedente è risultata infruttuosa. Nel primo, diciamo che il tentativo ha avuto successo. Ebbene, la matrice concettuale dell'atteggiamento che consiste nel tentare di ottenere qualcosa, avendo oppure no successo nell'ottenerla è rappresentata dalla disposizione tecnica dell'agire: un agire tecnico ha successo nella misura in cui è efficace. Ma non è efficace in ragione della verità delle conoscenze scientifiche sulle quali si basa. Non lo è per la semplice ragione che questa verità è essa stessa l'esito un agire tecnico efficace. Perciò l'agire tecnico, in quanto rappresenta la base della metafisica e della scienza, invece di ancorare, come comunemente si crede, l'efficacia tecnica alla verità scientifica, ancora, piuttosto, la verità della scienza all'efficacia di una tecnica.

Solo se rifletteremo a fondo sul senso di questa riduzione della verità scientifica all'efficacia tecnica, sarà possibile comprendere la distanza che intercorre tra il *contemplare* e *l'os-servare*. E sarà possibile, in questo modo, comprendere, nel medesimo tempo, che l'unico senso in base al quale la verità può dirsi effettivamente, ossia incontrovertibilmente, tale è quello che consiste nell'essere essa stessa semplicemente *senso*: il *senso* in quanto tale, il puro *senso*, nient'altro che *senso*. Ciò che *ha* senso perché *è* senso. Quello che, come essere – che ha l'essere perché è essere –, si esprime soltanto nella negazione del nulla, con essa o attraverso di essa.

Bibliografia

Heidegger, M. (1950), *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M.; trad. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Heidegger, M. (1954) *Vorträge un Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen; trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991.
Heidegger, M. (1957) *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.
Heidegger, M. (1988), *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova.
Severeino, E. (1964), *Ritornare a Parmenide*, Vita e Pensiero, Milano.
Severino, E. (1972), *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia.
Severino, E. (1978), *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma.
Severino, E. (1979), *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano.
Severino, E. (1980), *Destino della necessità*, Adelphi, Milano.
Visentin, M. (2015), *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli.
Visentin, M. (2022), *Studi di Filosofia*, Bibliopolis, Napoli.

FORUM

GEMMA BIANCA ADESSO*

LA TECNICA: STRUMENTO DI INCATENAMENTO O DI LIBERAZIONE? TRA NIETZSCHE E PROMETEO

Abstract: *Technology: Tool of Enchainment or Liberation? Between Nietzsche and Prometheus*

This paper consists of three parts: in the first one, we point out the problem of technology in Nietzsche's thought and its contradictory relationship with nature and science; in the third one, we meditate on Prometheus since Nietzsche allows us to interpret the myth as the symbol of the Western knowledge crisis. An intermediate space will be dedicated to the image of chains which, according to Nietzsche, starting from the connotative symbol of Prometheus, become metaphor of education as well as of technology.

Keywords: Chains, Nature, Nietzsche, Prometheus, Technology

Premessa. Status quaestionis *e prospettive critico-teoriche*

A differenza del rapporto della filosofia nietzscheana con la scienza[1], non sono molti gli studi su Nietzsche e la tecnica e chi se ne è occupato concorda nell'affermare che Nietzsche stesso non abbia dedicato una riflessione vasta e specifica all'argomento[2]. Come dimostra anche solo una veloce ricerca tramite il *Nietzsche Source*, le occorrenze del termine *Technik* all'interno degli scritti di Nietzsche sono molto limitate[3].

Tuttavia, non mancano interpretazioni che lo vedono come un antesignano dell'*Environmental ethics*[4]; un cyberfilosofo[5] o un trans e post-umanista[6]. Oltre alla lettura di Heidegger, per il quale la volontà di potenza sembra essere l'apice dell'incontro tra metafisica e tecnica[7], fa da sfondo a queste analisi anche la definizione dell'uomo, approfondita da Gehlen[8], come «*noch nicht festgestelltes Tier*» (animale non ancora stabilmente determinato) presente nell'aforisma 62 di *Al di là del bene e del male*.

Più numerosi rispetto ai passi in cui compare il termine "tecnica", sono invece quelli in cui si fa riferimento alla "macchina" e alle condizioni dei lavoratori, tanto che Nietzsche per questo è stato più volte letto accanto a Marx[9]. Pensiamo all'aforisma 220 del *Viandante*

* Università degli Studi di Bari "Aldo Moro".

[1] Cfr. almeno Babich, Cohen (1999); Gori (2009) e, su tutti, il resoconto dettagliato delle letture anche scientifiche che hanno contribuito alla formazione della filosofia di Nietzsche: Campioni, D'Iorio, Fornari, Fronterotta, Orsucci (2002).

[2] Come scrive Oldenmeyer in un capitolo dedicato a Nietzsche del suo *Leben und Technik*: «Erstaunlicherweise hat Nietzsche die Technik nur in sehr geringem Maße direct zum Thema seines Denkens gemacht» (Oldenmeyer, 2007, p. 3).

[3] Il *Nietzsche open source* ci permette di rintracciare 24 occorrenze in 20 testi comprensivi di opere pubblicate, lettere e frammenti: http://www.nietzschesource.org/.

[4] Cfr. Hallman (1991), pp. 99-125; Acampora (1994), pp. 187-194; Parkes (2005), pp. 77-91; Drenthen (1999), pp. 163-175; Del Caro (2004); Zimmerman (2008).

[5] Fondamentali gli studi della Ommeln sulla filosofia del corpo e sul paradigma della tecnica come fenomeno e accadimento sociale, cfr. Ommeln (2008), pp. 103-126.

[6] Cfr. Sorgner (2010), pp. 1-19; Winkler (2007), pp. 73-90.

[7] In maniera specifica, cfr. Maggini (2010), pp. 91-112; in relazione al (presunto) biologismo, cfr. Ferro (1997), pp. 361-389; Illetterati (2002), p. 152.

[8] Il tema è vasto. Andrebbe approfondito il rapporto tra Nietzsche e la storia dell'antropologia. Non potendo farlo in questa sede, ci limitiamo a rimandare a Biuso (1995).

[9] Ci riferiamo allo studio di McGinn (1980) sul confronto tra Nietzsche e Marx, sul tema degli impatti della tecnica moderna e dell'industrializzazione.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 144-156
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10384

e la sua ombra, intitolato proprio "Reazione alla civiltà delle macchine" e ai passi di *Umano troppo umano* in cui si mostra come il controllo della natura sia passato da strategie cultuali e di superstizione all'uso di macchine che, pur essendo il prodotto di alte energie mentali, finiscono per inibire il carattere creativo dell'uomo, rendendo gli operai più sottomessi degli schiavi[10].

Da queste brevi considerazioni preliminari possiamo già vedere come il rapporto di Nietzsche con la tecnica sia complesso e, come spesso accade nei suoi scritti, ambivalente: se da un lato essa appare legata alla forza attiva e creativa dell'uomo, dall'altro può rendere, questa stessa forza, passiva e inibente per l'uomo stesso. Simbolo per eccellenza di questa ambiguità è la figura di Prometeo, noto per la sua passività, che lo incatena alle rocce della Scizia attraverso gli "strumenti tecnici" di Efesto, ma anche per la sua attività creatrice, che dona ai mortali altri "strumenti tecnici", per sollevarli dalla loro incompiutezza.

Queste pagine non intendono ricostruire in maniera storiograficamente completa il rapporto tra "Nietzsche e la tecnica" o il rapporto tra "Nietzsche e Prometeo", ma lavorare dentro alcuni passaggi dei testi nietzscheani, per mostrare come le loro intuizioni e figure possano essere ancora oggi teoreticamente significative.

Articoleremo, pertanto, il percorso in tre tappe. Nella prima, seguiremo alcune occorrenze del sostantivo "tecnica" all'interno dei testi nietzscheani, mostrando come, negli scritti del periodo di Basilea, che coincidono con la riflessione di Nietzsche sulla metafisica dell'artista, il termine sia appunto sinonimo di arte (produzione poietica), e sia quindi contrapposto alla scienza, intesa come razionalità socratica. Mano a mano, però, che si approfondisce la riflessione nietzscheana sulla verità della (gaia) scienza, muta anche questo tipo di antitesi. Così come si complessifica il rapporto tra tecnica e natura, che si mostra come circolare, piuttosto che oppositivo. La tecnica, infatti, viene letta, da Nietzsche come una "seconda natura", un'acquisizione. Regole e leggi innaturali, attraverso l'apprendimento, diventano naturali. Qui, come vedremo, i modelli di riferimento, sono da un lato nuovamente l'arte antica e la sua idea di formazione, dall'altro lato gli studi che Nietzsche fa sulle teorie biologiche e, in generale, sulla scienza del suo tempo. Lontano da questa possibilità di vita/arte (natura/seconda natura) è l'artificio moderno, il cui simbolo diventa Wagner. La sua musica s-regolata e s-catenata allontana dalla dimensione dionisiaca, originaria, della creazione/distruzione.

Nel secondo paragrafo, quindi, lavoreremo sul tema delle catene, mostrando come esse possano diventare simbolo della tecnica, nella sua duplice possibilità di imprigionare l'uomo, ma anche liberarlo: "danzare in catene" (superarsi proprio assumendo le inevitabili costrizioni). Qui la questione della tecnica va a sovrapporsi a quella generale dell'educazione dello spirito libero e della costruzione di una umanità a venire.

Nel terzo paragrafo ripenseremo tutto questo a partire dalla figura simbolica di Prometeo, che in Nietzsche assume volti diversi, a seconda delle fasi. Inizialmente maschera di Dioniso[11], Prometeo il "liberato" e *topos* dell'arte wagneriana, diventa poi l'"incatenato", simbolo cioè dell'impossibilità della liberazione propria della crisi dell'uomo moderno. "Plasmatore di immagini" e dell'illusione della conoscenza, crea il suo stesso supplizio e, contemporaneamente, dà avvio ad un'umanità decadente: un «popolo d'argilla / che all'urto della sorte va in frantumi»[12].

Nelle conclusioni, ci chiederemo, quindi, il contributo che queste intuizioni nietzscheane possono dare, oggi, al ripensamento della questione della tecnica.

---

[10] Si vedano anche da *Umano, troppo umano*, *I*, gli af. 457, 585; dal *Viandante e la sua ombra*, gli af. 170, 218, 288; da *Gaia scienza*, af. 329.

[11] Va notato come la stessa figura di Dioniso, "dio della contraddizione" (Colli, 2005, p. 15), coincida con quella di un liberatore-incatenato: tra le sue molteplici forme oppositive, Dioniso è anche conosciuto come *Lysios*, "colui che scioglie" i mortali dal vincolo dell'identità, ma nelle Baccanti di Euripide verrà incatenato da Penteo per impedire che corrompa la città. D'altra parte, anche l'estasi è da ritenersi uno strumento di liberazione conoscitiva, come in parte affermerà lo stesso Nietzsche. Per un approfondimento sulla figura di Dioniso, si veda inoltre Gentili, Garelli (2010), p. 41.

[12] Fedro (2001), *Favola LXIV*.

1. "Sul dorso di una tigre"

Partiamo dai testi nietzscheani dell'epoca della *Nascita della tragedia* e in generale dal Nietzsche di Basilea. In questo contesto, poche ma significative sono le occorrenze del termine *Technik*, usato per lo più in senso etimologico, come "arte".

All'interno della conferenza del 1870, *Socrate e la tragedia*, il termine è visto in opposizione alla scienza. Socrate col suo razionalismo è il simbolo della corruzione e della decadenza della tragedia attica; egli, negando la sapienza dell'antica tecnica artistica di Eschilo «appare come araldo della scienza […]. Ma la scienza e l'arte si escludono a vicenda»[13].

Ancora nel 1886, con il *Tentativo di autocritica* apposto alla *Nascita della tragedia*, i due termini venivano riletti in contrapposizione: quel «libro temerario» – incentrato sul "problema della scienza" affrontato alle soglie del comunicabile, cioè "sul terreno dell'arte" – a sedici anni dalla sua prima edizione, rispondeva ancora degnamente al compito di «*vedere la scienza con l'ottica dell'artista e l'arte invece con quella della vita…*»[14].

Tuttavia, al di là delle singole occorrenze del "termine" tecnica, teoreticamente rilevante è il fatto che già all'interno di questi scritti, emerga in embrione una riflessione sul "concetto" di tecnica, attraverso i rapporti che si vengono a stabilire tra questa e l'arte (nella sua duplice accezione di attività poietica ed estetica) e, di conseguenza, tra la tecnica/arte, la natura e la scienza. Rapporti tanto complessi ed intricati da portare spesso ad una sovrapposizione di termini.

Potremmo già anticipare che, per Nietzsche, arte e tecnica hanno a che fare con la "forma" e, nello specifico, con la forma organica. Accogliendo, infatti, la lezione della *Gestalt* goethiana[15], secondo la quale, attraverso lo sviluppo metamorfico delle piante, è possibile rintracciare ciò che di stabile resta anche all'interno della processualità del divenire e del suo movimento circolare[16], ci sembra di poter affiancare alla prima opposizione terminologica tra arte e scienza, quella tra natura e tecnica, ovvero ciò che Nietzsche intende con "vita"[17]. In tutti questi casi, centrale appare il processo stesso: la trasformazione che l'uomo opera sulla natura grazie alla sua conoscenza tecnica che, agendo profondamente anche sull'uomo stesso, lo rende parte integrante di quella natura modificata, oltre che artefice di una tecnica sempre più naturalizzata. Ciò che appare paradossale in questo ragionamento è che sarebbe proprio la natura limitata dell'intelletto umano, incapace di percepire l'incessante metamorfosi della vita, a perfezionare le forme, agendo, cioè, su ciò che è in grado di conoscere.

---

[13] Eschilo e Sofocle, a differenza di Euripide sedotto dalla "malattia" rappresentata dal razionalismo socratico, restano legati ad un sapere prettamente tecnico, cioè artistico: «Ciò che Sofocle *sapeva* in più, rispetto a Eschilo, e di cui si vantava, non era nulla che si trovasse al di fuori del campo delle scaltrezze *tecniche*; […] tutto quanto il discepolo poteva apprendere dal maestro si riferiva alla tecnica» (Nietzsche, 1973, p. 34).

[14] Nietzsche (1972a), p. 6.

[15] In un appunto dell'aprile-maggio 1868, Nietzsche scrive: «In verità non può esserci forma alcuna perché in ogni punto dimora un'infinità» (Nietzsche, 2001, p. 322). Questa riflessione riprende proprio ciò che Goethe scriveva a proposito della metamorfosi delle piante: «Ogni essere vivente non è un singolo, ma una molteplicità» (Goethe, 1994, pp. 57-58). La visita del giardino botanico di Padova compiuta da Goethe nel settembre del 1786, gli fornì il materiale per elaborare la sua teoria della pianta originaria derivata dall'osservazione della ricca varietà delle forme vegetali.

[16] Su questo argomento si veda: Gorgone (2021), pp. 215-216: «Il movimento circolare dell'eterno nascere e morire degli organismi naturali rimanda a una visione non storica del tempo e tale concezione consente a Goethe, pur senza rinunciare ai fenomeni sensibili, di rintracciare, attraverso il divenire metamorfico delle forme naturali – ma anche delle metafore e dei simboli –, ciò che si oppone al destino della caducità, ciò che resta stabile nel flusso caotico del contingente. La *Gestalt* goethiana si manifesta, dunque, come forma di "vita" in quanto struttura metamorfica, come identità nella trasformazione e processualità del divenire».

[17] In un interessante appunto datato Aprile-Maggio 1868, Nietzsche, riflettendo sui testi di Goethe (per quanto riguarda la forma organica) e di Kant (per quanto riguarda la causa e il fine), scriverà: «Ciò che è adatto alla vita si è formato dopo una serie infinita di tentativi falliti e riusciti a metà. […] La nostra tesi è: per la vita ci sono varie forme, cioè varie finalità» (Nietzsche, 2001, pp. 315-320).

Nietzsche elabora così il concetto di una tecnica che si apprende e che trasforma la struttura profonda delle cose, le quali però restano riconoscibili: una "seconda natura"[18], perfezionata e paragonata alla meccanica marcia del soldato:

> Chiunque voglia sforzarsi seriamente in questo campo [l'autodisciplina linguistica] passerà attraverso le stesse esperienze di colui che, come uomo adulto, per esempio come soldato, è costretto a imparare a camminare, dopo di essere stato sino a quel momento, su tale punto, un rozzo dilettante e un empirico. Sono mesi faticosi: si ha il timore che i tendini si spezzino; si perde ogni speranza di poter mai eseguire comodamente e facilmente i movimenti […]. Poi all'improvviso ci si accorge che i movimenti imparati *ad arte* si sono già trasformati in una nuova abitudine e in una *seconda natura*, e che l'antica sicurezza e l'antica forza del passo ritornano ormai rinvigorite, e accompagnate persino da una certa grazia[19].

Seguendo il ragionamento di Nietzsche, apprendiamo che ogni seconda natura nasce attraverso un'abitudine acquisita, partendo cioè dalla "innaturalezza" delle regole. Solo attraverso questo tipo di educazione l'uomo si è potuto innalzare ad un livello di natura più alto. La questione dell'innaturalezza delle regole ci aiuta a tornare sulla questione della forma, nel suo rapporto con la vita, questione che, come abbiamo visto, già risuonava negli appunti del 1867-69 in cui, oltre alla lezione dei biologi cellulari[20], era presente Schopenhauer, riletto attraverso la lente di Lange[21] e di Darwin[22]. Lo stesso tema verrà ripreso negli anni '80 quando Nietzsche considererà la vita come lotta di valori contrari, di forme assimilate e rigettate: «Come mio padre sono già morto, come mia madre vivo ancora e invecchio», scriverà in *Ecce homo*[23] riecheggiando ancora l'appunto del 1868: «Ogni individuo ha in sé un'infinità di individui viventi»[24].

Nonostante le diverse fasi che caratterizzano il pensiero di Nietzsche, è possibile rintracciare una costante sul tema della forma plasmata attraverso la tecnica. Una volta nato, il soggetto cresce in sé, costruendosi l'illusione di una identità sempre uguale [*Gleichheit*], ma cresce anche fuori di sé, facendo esperienza delle differenze [*Unterschiede*]. Per ben riuscire, però, deve essere lui stesso un "principio di selezione"[25].

L'esempio più evidente è dato, ancora una volta, dall'arte antica, che, come abbiamo visto, per Nietzsche è sapere tecnico, ovvero pratico, in cui l'abilità dell'artista si palesa nella capacità di rimanere entro regole date. Al contrario, l'arte moderna (che negli anni verrà identificata sempre più con la musica di Wagner) risulta essere paradossalmente artificiosa proprio per la rinuncia all'aspetto normativo.

La differenza di approccio artistico tra antichi e moderni, d'altra parte, ricalca precisamente la doppia possibilità dell'arte, che Nietzsche aveva ben presente quando parlava della trilogia eschilea come del massimo esempio di "artigianalità" normativa e della musica di Wagner come il risultato di "caos creativo". Lungi dall'essere una prerogativa dei moderni, dunque, per Nietzsche la vera tecnica, cioè la vera arte, è una questione di adattamento della forma[26]. Questo ci porta lontano da quanto una certa

---

[18] «La tecnica costituisce una "seconda natura" per l'uomo, perché produce una mediazione permanente e tendenzialmente esclusiva tra l'uomo e la natura, costituendo una sorta di paradossale naturalizzazione della tecnica stessa» (Gorgone, 2021, p. 98).

[19] Nietzsche (1972c), p. 129.

[20] Cfr. Andina (2005), in particolare il § 3.2, pp. 151-160.

[21] Cfr. Paltrinieri (2018), pp. 69-85.

[22] Sulle letture e le influenze del giovane Nietzsche, ci permettiamo di rimandare ad Adesso (2020).

[23] Nietzsche (1970a), p. 271

[24] Nietzsche (2001), p. 322.

[25] *Ibidem*, p. 274.

[26] Un adattamento che ha a che fare con un incessante scambio con l'ambiente esterno ovvero con la capacità di accogliere selettivamente l'altro da sé e di integrarlo nelle proprie strutture biologiche ed esistenziali e che Nietzsche chiamerà nella *Seconda Inattuale* "forza plastica", concetto mutuato dalle teorie scientifiche a lui contemporanee.

lettura irrazionalistica potrebbe far pensare[27], perché viene a delinearsi una netta demarcazione tra arte, tecnica e scienza da un lato, e artificio e sregolatezza, cioè mancanza di regole e di arte, dall'altro. Per comprendere il rapporto tra Nietzsche e la tecnica è quindi necessario passare attraverso la questione del rapporto tra uomo e natura, e del rapporto tra uomo e conoscenza (umana tracotanza del conoscere).

Nel breve scritto successivo alla *Nascita della tragedia*, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, leggiamo:

> In senso proprio, che cosa sa l'uomo su se stesso? Forse che, una volta tanto, egli sarebbe capace di percepire compiutamente se stesso, quasi si trovasse posto in una vetrina illuminata? Forse che la natura non gli nasconde quasi tutto, persino riguardo al suo corpo, per confinarlo e racchiuderlo in un'orgogliosa e fantasmagorica coscienza, lontano dall'intreccio delle sue viscere, dal rapido flusso del suo sangue, dai complicati fremiti delle sue fibre? La natura ha gettato via la chiave, e guai alla fatale curiosità che una volta riesca a guardare attraverso una fessura dalla cella della coscienza, in fuori e in basso, e che un giorno abbia il presentimento che l'uomo sta sospeso nei suoi sogni su qualcosa di spietato, avido, insaziabile e, per così dire, sul dorso di una tigre. In una tale costellazione, da quale parte del mondo sorgerà mai l'impulso verso la verità?[28]

Il rapporto uomo-natura viene descritto nel suo sbilanciamento, ma, all'impulso verso la verità, risponde proprio la scienza, che nel suo senso più alto coincide con l'arte, come aveva dimostrato Goethe.

Se nel *Tentativo di autocritica* la scienza era ancora «solo una paura e una scappatoia di fronte al pessimismo»[29], nel 1888, a proposito del contrasto descritto in quell'opera giovanile tra l'istinto degenerante e l'affermazione suprema della vita, Nietzsche può scrivere: «Quest'ultimo, gioiosissimo, straripante-arrogantissimo sì alla vita non solo è la visione suprema, ma anche la più profonda, confermata e sostenuta col massimo rigore dalla *verità* e dalla *scienza*»[30].

Verità/scienza e arte/tecnica, qui, non paiono più contrapposte, nonostante tutta la filosofia di Nietzsche non smetta mai di denunciare le verità come «illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria» e di esplorare la scienza secondo il criterio della vita più che del metodo[31].

Si può tornare, quindi, a sottolineare una continuità tra le riflessioni del Nietzsche della *Nascita della tragedia* (in cui non è la verità il criterio di valore, ma l'illusione e la volontà artistica)[32] e quelle che caratterizzano tutto l'arco degli anni '80 e che ritornano nel solco della creazione tragico-dionisiaca. Infatti, quando Nietzsche parla di "vita", ha sempre chiaro il riferimento a Dioniso, «l'essere più sofferente, più contrastato, più ricco di contraddizioni», che si libera dalla sofferenza attraverso la visione[33]. "Vita" e "Dioniso" sono usati in maniera speculare nell'arco di quasi vent'anni, dalla *Nascita della tragedia* (1872) al *Crepuscolo degli idoli* (1888); tuttavia, come nota Severino, «l'aspetto dionisiaco, in Eschilo, è per Nietzsche la volontà di Prometeo di creare uomini a sua immagine e di distruggere gli dèi olimpici»[34]. La volontà prometeica – che andremo ad accostare alla dimensione tecnica – ha dunque a che fare con questo dionisiaco creare e distruggere.

---

[27] Per un approfondimento sul rigore degli studi e delle lezioni di Nietzsche si rimanda ai lavori di Santini (2012).

[28] Nietzsche (1973b), p. 357.

[29] Nietzsche (1972a), p. 4.

[30] Nietzsche (1970a), p. 320.

[31] «Non la vittoria della scienza è ciò che distingue il XIX secolo, ma la vittoria del metodo scientifico sulla scienza» (Nietzsche, 1986, p. 231).

[32] «Ogni vita risposa sull'illusione, sull'arte, sull'inganno, sulla prospettiva, sulla necessità della prospettiva e dell'errore» (Nietzsche,1972a, p. 10).

[33] Cfr. Mazzarella (2022), in particolare il primo capitolo: *Restitutio in integrum ed "Imperfetto mai compiuto": l'ontologia della vita di Nietzsche tra metafisica dell'universale e fondazione della storicità.*

[34] Severino (1989), p. 377.

Creazione e distruzione costituiscono l'essenza dei Greci, la loro "materia esplosiva", che, per *necessità* e non per *natura*, li ha resi ardimentosi realisti e immoralisti[35]. Questa era la lettura che Nietzsche dava dei Greci nell'unico libro ad essi dedicato e pesantemente osteggiato dalla comunità scientifica di Basilea. In esso, allora, possiamo dire, vi era *in nuce* la volontà di potenza e la riflessione sul nichilismo, come egli stesso ebbe ad ammettere nell'88: «In questo libro, il pessimismo, o meglio, per parlare più chiaramente, il nichilismo vale come verità»[36].

L'Occidente tenterà di rimediare al crimine prometeico della conquista del sapere, prima con il cristianesimo e poi, scomparsi tutti gli dèi, con la fede nella scienza moderna[37]. Ma se, come lamenta Prometeo, «l'arte (*téchnē*) è troppo più debole del fato»[38], quanto più gli interventi tecnici saranno naturalizzati e invisibili sulle nostre vite, tanto più sarà opportuno domandarsi con Nietzsche se l'uomo, in questa situazione, non stia come «sospeso nei suoi sogni su qualcosa di spietato, avido, insaziabile e, per così dire, sul dorso di una tigre»[39].

2. "*Una forte* catena *di Necessità*"

Torniamo quindi sul discorso della "necessità"[40] e della regolamentazione che acquista una sua forza figurativa attraverso la metafora delle "catene" e del "laccio magico"[41]. L'immagine ci interessa particolarmente perché già in un appunto del 1878 si parlava delle «*catene* della vecchia *tecnica*» in Omero[42]. La metafora aveva già fatto la sua comparsa nelle lezioni nietzscheane sul ritmo all'interno del corso sulla *Storia della Letteratura greca* (1875-76) e la ritroviamo nel noto aforisma 140 di *Umano troppo umano II*, dal titolo evocativo "Danzare in catene".

> Di fronte ad ogni artista, poeta e scrittore greco, si deve chiedere: qual è la nuova costrizione che egli si impone e che rende affascinante per i suoi contemporanei (sicché trova imitatori)? Giacché ciò che si chiama "invenzione" (nella metrica per esempio), è sempre un tale vincolo imposto a se stesso. "Danzare in catene", farsi le cose difficili e poi stendervi sopra l'illusione della facilità, – è questa l'abilità che essi ci vogliono mostrare. Già in Omero si può notare una quantità di formule ereditate e di leggi narrative epiche, dentro le quali egli dové danzare: ed egli stesso creò in aggiunta nuove convenzioni per quelli che sarebbero venuti dopo. Fu questa la scuola di educazione dei poeti greci: innanzitutto cioè lasciarsi imporre una molteplice costrizione dei poeti precedenti; poi inventare essi stessi una nuova costrizione, imporsela e vincerla con grazia: in modo che costrizione e vittoria venissero notate e ammirate[43].

L'espressione *In Ketten tanzen* è una ripresa da Voltaire, "*das Genie unter dem Zwange*", al quale, tra l'altro, era dedicato *Umano, troppo umano*, in contrapposizione al genio

---

[35] «Vidi tutte le loro istituzioni prendere sviluppo da misure protettive, che consentivano ad essi di cautelarsi reciprocamente dalla loro interiore *materia esplosiva*. […] La splendida scioltezza delle membra, l'ardimentoso realismo e immoralismo, che è proprio dei Greci, è stato una *necessità*, non una "natura"» (Nietzsche, 1970b, p. 157).

[36] Nietzsche (1970a), p. 318.

[37] Sulla fortuna del mito nella cultura occidentale e in Germania si veda: Turato (1988).

[38] Eschilo, *Prometeo incatenato*, v. 514.

[39] Nietzsche (1973b), p. 357.

[40] Nella *Teogonia* di Esiodo leggiamo: «Così non si può frodare o trascurare il pensiero di Zeus. Neppure infatti Prometeo il benefico, figlio di Iapeto, sfuggì alla sua ira profonda, ma una forte catena di Necessità lo tiene fermo, per quanto di molto sapere» (Esiodo, 1977, vv. 505-616).

[41] «Il ritmo è un costringimento; genera un irresistibile desiderio di assecondare, di mettersi in consonanza; non soltanto il movimento dei piedi, ma anche l'anima stessa si arrende alla misura del ritmo – probabilmente, si concludeva, anche l'anima degli dèi! Si tentava così di costringerli mediante il ritmo e di esercitare un potere su di essi: si gettava loro la poesia come un laccio magico» (Nietzsche, 1965, af. 84, p. 94). Si veda inoltre lo studio sul ritmo di Bracco (2012).

[42] «Lust am Zwange, immer neues Sich-binden bei den Griechen. Homer unter dem Zwange alter *Technik*». (Nietzsche, 1967, p. 363).

[43] Nietzsche (1967), pp. 193-194.

wagneriano "scatenato", a cui era invece stata dedicata la prima edizione della *Nascita della tragedia*. Ma la radice dell'espressione è greca. La grandezza di Omero e dei poeti antichi, infatti, è stata nell'aver inaugurato il "grande stile", l'abilità cioè di *assumere e superare le costrizioni* imposte dal proprio genere, senza che fosse percettibile alcuna fatica, ma riflettendo al contrario un senso di "naturalezza" nella composizione.

In ogni caso, i concetti di *Zwang*, *Disziplin*, ma soprattutto *Fesseln*, sono molto utilizzati da Nietzsche, con una paradossale connessione alla liberazione, anche negli scritti dell'ultimo periodo: pensiamo all'af. 87 di *Al di là del bene e del male*, "Cuore incatenato, libero spirito"[44], e alla nuova *Prefazione* di *Umano, troppo umano* dello stesso anno, in cui si descrive lo spirito libero come lo spirito che è stato «tanto più legato ed [è] apparso tanto più incatenato per sempre alla sua colonna nel suo angolo».

L'immagine delle catene compare inoltre nell'aforisma 350, che chiude *Il viandante e la sua ombra*, anticipando alcuni temi dell'86:

> All'uomo sono state poste molte catene, affinché egli disimpari a comportarsi come un animale: e veramente egli è divenuto più mite, spirituale, gioioso e assennato di tutti gli animali. Ma ora soffre ancora del fatto di aver portato per tanto tempo le catene, di aver mancato per tanto tempo di aria buona e di movimento libero; queste catene però sono, lo ripeterò sempre di nuovo, gli errori gravi e insieme sensati delle idee morali, religiose e metafisiche. Solo quando anche la malattia delle catene sarà superata, la prima grande meta sarà veramente raggiunta: la separazione dell'uomo dagli animali[45].

Anche nella *Genealogia della morale*, lo spirito libero, l'individuo sovrano – che coincide con il processo stesso di perfezionamento umano – rappresenta l'ideale in cui si compie un'auto-imposizione di regole. Infatti, la liberazione dalla catena della morale può avvenire solo per mezzo di un'altra catena, che coincide con la legislazione (*Gesetzgebung*). Secondo quanto era già scritto nel *Politico* platonico, gli uomini, senza dèi, «rimasero privi della loro vigilanza e, soli ormai, come il mondo nella sua totalità, dovevano trovare il modo di avere autonoma *cura di sé*»[46]. E lo trovarono attraverso le tecniche, e tramite l'imposizione di leggi. Nietzsche in *Al di là del bene e del male* scriverà:

> Ma i veri filosofi sono coloro che comandano e legiferano: essi affermano "così deve essere!", essi determinano in primo luogo il "dove" e l'"a che scopo" degli uomini e così facendo dispongono del lavoro preparatorio di tutti gli operai della filosofia, di tutti i soggiogatori del passato – essi protendono verso l'avvenire la loro mano creatrice e tutto quanto è ed è stato diventa per essi mezzo, strumento, martello[47] .

L'imposizione di una legislazione diventa qui la catena che i filosofi pongono all'umano e alla sua storia, in vista della creazione del futuro: mostrandosi, così, da un lato operai, ma dall'altro strumenti tecnici essi stessi: mezzi, martelli, o, più semplicemente, educatori.

Come "animale non ancora stabilmente determinato", l'uomo utilizza la tecnica (e l'educazione) per sopperire alla carenza istintuale. L'istinto, al contrario, determina gli animali, che, proprio grazie al fratello im-previdente di Prometeo, Epimeteo, godono di tutte le risorse necessarie alla vita.

La figura mitica del pre-veggente Prometeo, allora, rientra all'interno di questo discorso (tecnico)-educativo.

3. "Il popolo d'argilla che all'urto della sorte va in frantumi"

L'interesse di Nietzsche per la tragedia eschilea è molto precoce e risale al 1859, quando compone un *Atto unico* dedicato al titano. Nel corso degli anni, l'interpretazione di Prometeo

[44] «Quando si incatena duramente il proprio cuore e lo si tiene prigioniero, si può permettere al proprio spirito molte libertà» (Nietzsche, 1972b, af. 87, p. 73).

[45] Nietzsche (1967), p. 265.

[46] Platone (1991), 271b.

[47] Nietzsche (1972b), af. 211, p. 120.

varierà spesso e, da rappresentante di una cultura incompresa («il promotore della cultura rosicchiato dagli avvoltoi»)[48], verrà accostato prima alla forza espressiva della musica e poi diventerà emblema del razionalismo illuminista che nega il valore della fede.

Ancora una volta, dalla *Nascita della tragedia* dobbiamo ripartire, perché lì Prometeo emerge come il simbolo della liberazione dell'arte. Proprio per questo, la figura di Prometeo come "campione di empietà" e "artista titanico" comincia ad assumere un interesse filosofico in contrapposizione al cristianesimo.

Significativa è la sua introduzione per mezzo di un poemetto di Goethe che lo ricongiunge idealmente all'ultimo Faust: «Qui io resto, formo uomini / a mia immagine, / una stirpe che mi sia uguale, / per soffrire, per piangere, / per godere e per gioire, / e non curarsi di te, / come me!»[49].

La creazione degli uomini dal fango per mano divina faceva parte di un aspetto orientale del mito, mentre l'occidente spiritualizzato si era concentrato sulla simbologia del Prometeo che ruba il fuoco agli dèi[50]. Ma i due elementi, a nostro avviso, si tengono insieme. Nel fango e nel fuoco hanno le loro radici la creazione e la distruzione e, nel mezzo, trovano posto tutte le azioni significative alla "stabilizzazione" di una umanità fragile come la terracotta: sacrificare agli dèi, scaldarsi, cuocere.

La stretta connessione di vita e morte (creazione e distruzione) è l'unica immutabilità nella condizione delle forme viventi. La sopravvivenza è data dalla possibilità di stare in equilibrio in questa connessione. Ma l'uomo non ha "naturalmente" il senso della misura: impara ad apprenderlo a sue spese. D'altra parte, sarà sempre grazie a Prometeo che l'umanità farà conoscenza della ragione calcolante («per loro scoprii / il numero, la prima conoscenza»)[51].

A Nietzsche, però, nella prima fase della sua produzione, non interessa tanto questo aspetto di Prometeo, ma, come anticipato, l'aspetto dionisiaco. Insieme a Edipo, infatti, Nietzsche ne fa una "maschera dionisiaca". Proprio come Dioniso, Prometeo rappresenta la "contraddizione originaria": incatenato e liberato, trasgressore e benefattore, creatore di uomini e distruttore di dèi, uomo e dio egli stesso, «nell'eroico impulso di oltrepassare la barriera dell'individuazione e di voler essere lui stesso l'unica essenza del mondo, egli patisce in sé la contraddizione originaria nascosta nelle cose, vale a dire commette un delitto e soffre»[52].

A ben vedere, i delitti commessi da Prometeo sono numerosi quasi quanto i mali contenuti nel vaso di Pandora: non solo il furto e l'inganno al padre degli dèi, ma anche la fine della ciclicità naturale.

> Strappando il segreto del fuoco e della tecnica alla divinità per farne dono agli uomini "indifesi e muti", Prometeo doveva far precedere, a questo dono, il dono di *un'altra temporalità* senza la quale né il fuoco né la tecnica avrebbero senso. L'uno e l'altra, infatti, sono in vista di uno *scopo* […]. *Skopós* significa tanto "colui che osserva e sorveglia" quanto "l'oggetto su cui si fissano gli occhi" […]. Connesso a *skopós* è il verbo *skopéo* che significa "avere anticipatamente in vista qualcosa", "prevedere" e quindi "progettare". Prometeo è colui che pensa (*methéos*) in anticipo (*pro*). […] Rispetto al tempo ciclico che è il tempo della natura, il tempo progettuale è il tempo della tecnica percorsa dalle intenzioni umane[53].

A questo aggiungiamo il suo aver condannato gli uomini "a una conoscenza indimostrabile". Grazie a lui o per causa sua, l'umanità è costretta ad aprire «i grevi occhi velati / ai vividi presagi della fiamma»[54], ad abbandonare l'infanzia per un'età caratterizzata

[48] Nietzsche (1989), fr. 7[20], p. 144
[49] Nietzsche (1972a), p. 62.
[50] Cfr. Mandruzzato (2004).
[51] Eschilo (2004), v. 459.
[52] Nietzsche (1972a), p. 64.
[53] Galimberti (1999), p. 59.
[54] Eschilo (2004), vv. 498-499.

dalla "padronanza della mente" («li ho resi, da infanti quali erano, razionali e padroni della loro mente»)[55], a sperare nel non-visibile ma senza il conforto della fede[56].

Per merito di Prometeo, però, gli uomini acquistano la speranza di poter superare i propri limiti. Il movimento contrario e punitivo sarà nel suo essere immobilizzato da Efesto con delle catene di cui egli stesso è il creatore, simbolo dei condizionamenti con cui la tecnica tiene gli uomini legati [57].

«Tu hai amato gli uomini, / e questo è il frutto. O dio che non ti pieghi / all'ira degli dèi, hai onorato / gli uomini come dèi, contro la legge. / E ora veglierai la triste roccia, / dritto e insonne, senza inginocchiarti»[58].

Ma torniamo alla *Nascita della tragedia*. Come dimostrato da Ugolini[59], qui il mito prometeico in prima istanza sembra essere un omaggio a Wagner (il *Prometeo* di Eschilo era tra l'altro il suo dramma preferito). Il titano, ovvero l'umano, secondo il giovane Nietzsche verrà liberato dalla «forza erculea della musica», apparendo come l'immagine della smisura («amò i mortali oltre misura»)[60].

Significativa è anche la cura ossessiva di Nietzsche per l'immagine del frontespizio, commissionata all'artista Leopold Rau e voluta per la prima edizione del libro[61]. Si tratta di una rappresentazione di Prometeo, trionfante e sciolto dalle catene. Ai suoi piedi giace presumibilmente un avvoltoio [*Geier*], anche se molte versioni del mito parlano di un'aquila, a simboleggiare il terrore dell'esistenza. Una raffigurazione che è un manifesto perfettamente integrato nella prima edizione dell'opera, in cui la tragedia greca (rinata nella musica moderna) rappresenterebbe la sola tecnica in grado di liberare, disvelare e di giustificare il reale. Se la sapienza dionisiaca è un "orrore contro natura" perché ne forza il segreto e ne viola i più interni meccanismi, la rivelazione prometeico-dionisiaca all'interno della *Nascita della tragedia* anticiperebbe questo orrore, facendo del non-visibile il fondamento stesso del visibile e rendendolo riconoscibile attraverso una misurabile determinatezza.

Ma, come anticipato, Nietzsche torna sui suoi passi e nei testi successivi ci offre una lettura simbolica diversa del titano.

I frammenti del 1874, pervenutici sul *Prometeo*, ci consegnano, infatti, a soli due anni di distanza, una riflessione sull'impossibilità di questa costruzione e liberazione, legata all'impossibilità della "imitazione" della forma greca. Il titano diventa così una figura chiave per criticare la civiltà contemporanea, incapace di eguagliare in grandezza l'antichità. Prometeo, secondo il Nietzsche della metà degli anni '70, non verrà infatti liberato e il suo supplizio consisterà proprio nell'essere stato dimenticato, insieme al suo avvoltoio, dall'uomo moderno: «Prometeo e il suo avvoltoio sono stati *dimenticati*, da quando il vecchio mondo degli dèi olimpici e la loro potenza furono annientati. Prometeo attende di essere liberato un giorno dall'uomo»[62]. La conclusione, qui, non lascia spazio ad alternative positive: «Prometeo vede come tutti gli uomini si sono ridotti a ombre, corrotti nel profondo, pavidi, cattivi. Mosso da compassione invia loro Epimeteo con la seducente Pandora (la civiltà greca). Adesso la condizione umana diviene spettrale, nauseante, una poltiglia. Prometeo dispera».

Ma il percorso nietzscheano va avanti. Ritroviamo, quindi, Prometeo in tre passaggi della *Gaia scienza* (1882), che ribaltano l'immagine del mito espressa nella *Nascita della tragedia* per approdare nuovamente ad una visione pessimistica sulla civiltà contemporanea.

[55] Ivi, vv. 443-444.

[56] In questo contesto si intende intrecciare la tragedia di Eschilo con le intuizioni nietzscheane. I passi presi in considerazione rappresentano per tanto una nostra personale lettura del mito riletto attraverso il filtro degli scritti di Nietzsche. Per un approfondimento, ci permettiamo di rimandare ad Adesso (2018).

[57] «Prometeo ha anche generato le sue stesse catene (*desmoi*) [...] che simboleggiano i condizionamenti con cui la tecnica avvince gli uomini. Tali catene consistono in quella che Eschilo chiama l'autonomia dalla "saggezza del retto consiglio di Zeus"» (Gorgone, 2021, p. 25).

[58] Eschilo (2004), vv. 26-31.

[59] Cfr. Ugolini (2012-2013).

[60] Eschilo (2004), v. 123.

[61] Per una ricostruzione del frontespizio della *Nascita della tragedia* si veda Brandt (2003), pp. 362-378.

[62] Nietzsche (1992), fr. 38[1], p. 457.

Prometeo è qui presentato come il "plasmatore di immagini", che accetta il patimento della conoscenza, cioè l'ansia di perfezionamento. Viene così accomunato, in questo bisogno continuo di "divorare", sia al suo avvoltoio che alle sue "creature". Prometeo si assume cioè la responsabilità dell'illusione della conoscenza, riconoscendo di essere stato proprio lui ad inventare il fuoco, il suo supplizio e dio stesso.

> Non dovette Prometeo in un primo momento *supporre erroneamente* d'aver rubato la luce e pagarne il fio, per giungere infine a scoprire che era stato lui nella sua brama di luce a creare la luce, e che non soltanto l'uomo, ma anche il *dio* era stato opera nelle *sue* mani e argilla nelle sue mani? Che ogni altra cosa era soltanto immagine del plasmatore di immagini? Così come l'illusione, il furto, il Caucaso, l'avvoltoio e l'intera tragica *Prometheia* di ogni uomo della conoscenza?[63]

Più che ad Eschilo, questi ulteriori ripensamenti nietzscheani del mito si accorderebbero alla versione che di Prometeo dà Esopo nelle sue favole, dove compare come creatore di uomini in un'opera senza contrasto con la potenza di Zeus, un dio troppo lontano. Il risultato finale, però, è alquanto imperfetto: un «popolo d'argilla / che all'urto della sorte va in frantumi»[64].

Eppure, nella parte conclusiva del frammento di Lenzerheide, Nietzsche come sempre ribalta il discorso e si chiede: «Quali uomini si riveleranno allora i più forti?»[65]. Raccogliendo questa domanda, proveremo a chiederci cosa ci possa dire Nietzsche oggi rispetto alla possibilità di incatenare o di liberare la tecnica, ovvero che tipo di società questi uomini, eredi di Prometeo, stanno creando.

Conclusioni aperte: Le magnifiche sorti e progressive

L'interesse che il mito di Prometeo ha da sempre suscitato tra i letterati e i filosofi è stato perfettamente colto da Marx, che nella sua tesi di laurea scriveva: «La filosofia fa sua la fede di Prometeo; si oppone a tutti gli dèi del cielo e della terra che non riconoscono la coscienza umana come suprema divinità. […] Nel calendario filosofico, Prometeo occupa il primo posto fra i santi e i martiri»[66].

Si tratta di una "santificazione" legata soprattutto al segreto di Prometeo, ovvero alla capacità di prefigurare l'età della tecnica, che, inaugurata con la caduta degli dèi, si caratterizza per una particolare forma di autoaccrescimento. Come il fegato divorato assolve ad una funzione digestiva, oltre ad essere prioritario per la difesa dell'organismo e per l'eliminazione delle sostanze tossiche, in maniera speculare, «i processi immunitari costituiscono la logica interna del sistema tecnico che […] si determina in modo sempre più evidente come un sistema chiuso in cui vigono soprattutto dinamiche di autoriconoscimento e di autoaccrescimento»[67]. La tecnica che dice di sì a sé stessa e che si alimenta anche dei suoi fallimenti non può rispondere, a differenza del mito, alla domanda insoluta che caratterizza la definizione del nichilismo: «Manca il fine, manca la risposta al perché?»[68].

Ma, se «l'uomo è qualcosa che deve essere superato», Prometeo ha fegato in quanto, attraverso una forma estrema di *hybris*, ha spinto le sue creature a superare le loro umane possibilità, in assenza di una metafisica salvezza. La stessa diagnosi del nichilismo

---

[63] Nietzsche (1965), af. 300, p. 175.

[64] Fedro (2001).

[65] Come sottolinea Campioni: «In Nietzsche la prospettiva del superuomo, come possibilità estrema del nichilismo, passa attraverso l'affermazione del *Chaos sive natura* confermato dall'ipotesi dell'eterno ritorno: un divenire innocente nel suo radicale immanentismo distrugge ogni residua "ombra di Dio" e valorizza ogni attimo dell'esistenza» (Campioni, 2016, p. 39).

[66] Marx (1973).

[67] Gorgone (2021), p. 227.

[68] Nietzsche (1971), fr. 11[411], p. 393.

europeo ha una derivazione fisiologica, che trae dalle teorie scientifiche la sua efficacia, nell'esprimere il declinare della vita[69]:

> I processi biologici e cosmologici si strutturano secondo la carica di due forze precise: una forza in eccesso, straripante e dissipativa e una forza organizzatrice che, pur avendo la stessa energia, lavora a selezionare, contenere e ordinare […] Ma ogni espansione produttiva, spinta al suo massimo, è destinata a perdere forza; ogni creazione alla fine si disfa[70].

Nietzsche come Prometeo ne pre-vede gli esiti, ma senza suggerire rimedi.

> Le cose grandi esigono che di loro si taccia o si parli con grandezza: con grandezza, cioè cinicamente e con innocenza. Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che verrà, ciò che non può venire in altro modo: l'insorgere del nichilismo. Questa storia può essere raccontata già oggi, perché qui è all'opera la necessità stessa. Un tale avvenire parla già per cento segni, questo destino si annuncia ovunque: tutte le orecchie sono tese per questa musica dell'avvenire. Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con un tormento e una tensione che cresce di decennio in decennio, come se si avviasse a una catastrofe: inquieta, violenta, impetuosa: come un fiume che vuole sfociare, come una corrente che vuol giungere alla fine, che non riflette più, che ha paura di riflettere[71].

L'altezza della sfida lanciata da Nietzsche consisterà semmai in un confronto affermativo con il nichilismo e, quindi, nel superamento dello stesso superuomo. Riprendendo, in ultima battuta, la figura delle catene prometeiche, si tratterebbe di mettere in moto quella che Leopardi prefigurava nella *Ginestra* come la "social catena"[72] o, per attualizzare, come una "supersocietà"[73].

Tornando al punto di partenza, appare evidente che i principali fattori del cambiamento planetario, sostenibilità e digitalizzazione, sono caratterizzati da una ambiguità originaria: da un lato potrebbero accelerare l'avveramento di un mondo distopico in cui la libertà personale resterebbe relegata alla dimensione del divertimento privato; dall'altro lato, potrebbero aprire la strada per un modello di sviluppo meno individualista. Ed è questa la ragione ultima che ci riporta a Nietzsche e al tema di una educazione "legata", fatta di inevitabili errori e fallimenti, ma anche capace di "terreni" superamenti: «*Sia* il superuomo il senso della terra! Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra*»[74].

Bibliografia

Per le *Opere* di Nietzsche si fa riferimento all'edizione critica a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano:

Nietzsche, F. (1965), *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. V, tomo II.
Nietzsche, F. (1967), *Umano, troppo umano, II*, in *Opere*, vol. IV, tomo III.
Nietzsche, F. (1968), *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, vol. VI, tomo I.
Nietzsche, F. (1970a), *Ecce homo*, in *Opere*, vol. VI, tomo III.

[69] Ferraris mette in evidenza due temi contrapposti nella lettura del nichilismo nietzscheano: da una parte l'ontologia (con il superamento dell'ipotesi dell'esistenza del mondo esterno attraverso la rappresentazione), e, dall'altra l'assiologia (con riferimento alla crisi di valori e alla mancanza di senso della vita). Ferraris (1999), p. 200.

[70] Fabbrichesi (2010), p. 11.

[71] Nietzsche (1971), p. 392.

[72] Leopardi (1968), p. 118, v. 149.

[73] «Per scongiurare le spinte distopiche che l'attraversano, la supersocietà ha dunque bisogno di una nuova epistemologia, che la liberi dal "mantello di ferro" di una ragione ridotta a calcolo» (Giaccardi, Magatti, 2022).

[74] Nietzsche (1968), p. 6.

Nietzsche, F. (1970b), *Il crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, vol. VI, tomo I.
Nietzsche, F. (1971), *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, vol. VIII, tomo II.
Nietzsche, F. (1972a), *La nascita della tragedia*, in *Opere*, vol. III. Tomo II.
Nietzsche, F. (1972b), *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, vol. VI, tomo II.
Nietzsche, F. (1972c), *Sull'avvenire delle nostre scuole*, in *Opere*, vol. III, tomo II.
Nietzsche, F. (1973a), *Socrate e la tragedia*, in *Opere*, vol. III, tomo II.
Nietzsche, F. (1973b), *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Opere*, vol. III, tomo II.
Nietzsche, F. (1986), *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, vol. VIII, tomo III.
Nietzsche, F. (1989), *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere*, vol. III, tomo III, parte 1.
Nietzsche, F. (1992), *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere*, vol. III, tomo III, parte 2.
Nietzsche, F. (2001), *Scritti giovanili 1865-1869*, in *Opere*, vol. I, tomo II.

Acampora, R. (1994), "Using and Abusing Nietzsche for Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, vol. 16, n. 2, pp. 187-194.
Adesso, G.B. (2018), *Entr'Acte: Reflection in Three Acts on Some Untimely Figures*, in A. Caputo (ed.), *Rethinking the Nietzschean Concept of "Untimely"*, Mimesis International, Milano-Udine, pp. 191-209.
Adesso, G.B. (2020), *La rappresentazione concomitante. Nietzsche a Basilea*, Mimesis, Milano-Udine.
Andina, T. (2005), *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, Edizioni AlboVersorio, Milano.
Babich, B.E., Coehn, R.S. (1999), *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*, Kluwer Academy Pub, Dorddecht-Boston-London.
Biuso, A.G. (1995), *L'antropologia di Nietzsche*, Morani, Napoli.
Bracco, M. (2012), *La poesia, il ritmo, il corpo*, in A. Caputo (ed.), *Nietzsche e la poesia*, Stilo Editrice, Bari, pp. 75-115.
Brandt, R. (2003), *La vignetta della* Nascita della tragedia dallo spirito della musica *di Friedrich Nietzsche*, in *Filosofia nella pittura. Da Giorgione a Magritte*, trad. it. a cura di M.G. Franch e D. Gorreta, Milano, Mondadori, pp. 362-378.
Campioni, G. (2016), *Il "sentimento del deserto" dalle pianure slave al vecchio Occidente*, in *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, Adelphi, Milano, pp. 31-40.
Campioni, G., D'Iorio, P., Fornari, M.C., Fronterotta, F., Orsucci, A. (2002), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, de Gruyter, Berlin-New York.
Colli, G. (2005), *La sapienza greca I*, Adelphi, Milano.
Del Caro, A. (2004), *Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth*, de Gruyer, Berlin.
Drenthen, M. (1999), "The Paradox of Environmental Ethics: Nietzsche's View of Nature and the Wild", *Environmental Ethics*, vol. 21, n. 2, pp. 163-175.
Eschilo, *Prometeo incatenato*, a cura di E. Mandruzzato (2004), BUR, Milano.
Esiodo (1977), *Opere*, a cura di A. Colonna, Utet, Torino.
Fabbrichesi, R. (2010), *Nietzsche e la biologia: i temi in gioco*, in B. Stiegler (ed.), *Nietzsche e la biologia*, Negretto, Mantova, pp. 7-22.
Fedro, *Favole*, a cura di E. Mandruzzato (2001), BUR, Milano.
Ferraris, M. (1999), *Nietzsche. Etica, Politica, Filologia, Musica, Teoria dell'interpretazione, Ontologia*, Laterza, Roma-Bari.
Ferro, C. (1997), "Il pensiero del corpo. Sul biologismo di Nietzsche", *Verifiche*, n. XXVI, pp. 361-389.
Galimberti, U. (1999), *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano.
Gentili, C. (2001), *Nietzsche*, il Mulino, Bologna.
Gentili, C., Garelli, G. (2010), *Il tragico*, il Mulino, Bologna.
Giaccardi, C., Magatti, M. (2022), *Supersocietà. Ha ancora senso scommettere sulla libertà?*, il Mulino, Bologna.

Goethe, J.W. (1994), *Viaggio in Italia (1786-1788)*, trad. it. a cura di E. Zamboni, BUR, Milano.
Gorgone, S. (2021), *Il trionfo di Proteo. Tecnica e metamorfosi dell'umano*, Inschibboleth, Roma.
Gori, P. (2009), *Il meccanicismo metafisico: scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, il Mulino, Bologna.
Hallman, M. (1991), "Nietzsche's Environmental Ethics", *Environmental Thinker*, vol. 13, n. 2, pp. 99-125.
Illetterati, L. (2002), *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, il Poligrafo, Padova.
Leopardi, G. (1968), *Opere*, a cura di G. Getto, Mursia, Milano.
Maggini, G. (2010), "L'éternel retour nietzschéen et la question de la technique: De l'*amor fati* au nihilisme technique selon Heidegger", *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 108, n. 1, pp. 91-112.
Marx, K. (1973), *Scritti filosofici giovanili (Differenze della filosofia della natura presso Democrito e presso Epicuro)*, La Nuova Italia, Firenze.
Mazzarella, E. (2022), *Nietzsche e la storia*, Carocci, Roma.
McGinn, R.E. (1980), "Nietzsche on Technology", *Journal of the History of Idea*, n.4, pp.679-691.
Oldenmeyer, E. (2007), *Leben und Technik. Lebensphilosophische Positionen von Nietzsche zu Plessner*, Brill-Fink, Leiden.
Ommeln, M. (2008), *Nietzsche, der Cyberphilosoph*, Allitera Verlag, München.
Paltrinieri, G.L. (2018), "La verità di Nietzsche. *'No, proprio fatti non ci sono, solo interpretazioni'"*, in C. Agnello, R. Caldarone e A. Cicatello (a cura di), *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci,* New Digital Frontiers, Palermo, pp. 69-85.
Parkes, G. (2005), "Nietzsche's Environmental Philosophy: A trans-European Perspective", *Environmental Thinker*, vol. 27, n. 1, pp. 77-91.
Platone, (1991), Tutti gli scritti, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.
Santini, C. (2012), "Die Methode der Quellenforschung am Beispiel der Basler Vorlesungen", *Nietzscheforschung*, band 19, De Gruyter, Berlin.
Severino, E. (1989), *Il gioco. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano.
Sorgner, S.L.S. (2010), "Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism", *Journal of Evolution and Technology*, vol. 20, n. 1, pp. 29-42.
Turato, F. (1988), *Prometeo in Germania: storia della fortuna e dell'interpretazione del Prometeo di Eschilo nella cultura tedesca (1771-1871),* Olschki, Firenze.
Ugolini, G. (2012-2013), "Il prometeo dionisiaco di Friedrich Nietzsche", *Aevum Antiquum*, N.S. 12-13, pp. 399-427.
Winkler, R. (2007), "Nietzsche and l'élan technique", *Continental Philosophy Review*, vol. 40, n. 1, pp. 73-90.
Zimmerman, M. (2008), "Nietzsche and Ecology: a Critical Inquiry", in S.V. Hicks e Alan Rosenberg (eds.), *Reading Nietzsche at the Margins*, Purdue University Press, West Lafayette, pp. 165-186.

ALDO BISCEGLIA*

TRA ESPERIENZA VISSUTA E TONALITÀ EMOTIVA
L'AFFETTIVITÀ NELLA RIFLESSIONE HEIDEGGERIANA SU NATURA E TECNICA

Abstract: *Between Lived Experience and Emotional Tonality. Affectivity in the Heideggerian Reflection on Nature and Technology*

This essay offers a new reading of the relationship between nature and technology in Heidegger's post-Turn writings, starting from the question of affectivity. The emphasis will be on writings from the 1930s to the 1960s, when an in-depth investigation into the question of *Stimmung* and the role played by *Grundstimmungen* became increasingly relevant within the context of the thinking of Event. The purpose of this essay is twofold: it aims to show that for Heidegger mood ultimately always determines both the human-technology and the human-nature relationship; also, it attempts to show that disposedness, in its authentic version (*Stimmung*), as in its inauthentic one (*Erlebnis*), plays a decisive role in redefining the capabilities and limits of the technological man in their relationship with nature.

Keywords: Affectivity, Heidegger, Measure, Nature, Technology

Dimmi, qual è il tuo compito, Poeta?
– Io celebro.
Ma il Mostruoso e il Micidiale,
come l'accetti, come lo sopporti?
– Io celebro.
Ma il Senzanome, ma l'Anonimo,
come, Poeta, tuttavia lo nomini?
– Io celebro.
Donde trai il tuo diritto d'esser vero
in ogni maschera, in ogni costume?
– Io celebro.
E come può la quiete ed il furore
conoscerti, la stella e la tempesta?
: – perché io celebro.
(R.M. Rilke, *Muzot, dicembre 1921*)

1.

È sempre molto rischioso parlare di sentimenti in filosofia. È lo stesso Heidegger a farlo presente all'inizio di una conferenza intitolata *Che cos'è filosofia?*, tenuta nell'agosto del 1955 a Cerisy-la-Salle – che si richiama nel titolo, e non solo, a quella ben più conosciuta del '29, dal titolo *Che cos'è metafisica?*[1], che, come è noto, segna il percorso della *Kehre*. Proprio all'interno delle prime pagine di questo testo, citando André Gide, il quale sosteneva che «è con i buoni sentimenti che si fa la cattiva letteratura»[2], Heidegger afferma: «Questo motto di André Gide non vale solo per la letteratura ma anche, a maggior ragione, per la filosofia. I sentimenti» afferma perentorio Heidegger, «anche i più belli, non appartengono alla filosofia»[3]. Dunque, fatte queste premesse, perché scegliere di rileggere

* Università degli Studi di Messina.

[1] Heidegger (2001).
[2] Gide (1946).
[3] Heidegger (1997), p. 11.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 157-169
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10385

la relazione natura-tecnica nel pensiero heideggeriano, a partire dalla nozione di affettività?

Le risposte possono essere molteplici. La prima: si è scelto di parlare a partire da questo tema perché, a differenza dei buoni sentimenti – per riprendere l'espressione di Gide, e quelli sì, per Heidegger, non appartengono alla filosofia – l'affettività, intesa però a partire rigorosamente dal termine tedesco *Stimmung*[4], è un tema centrale nel pensiero del filosofo tedesco. In secondo luogo, perché, come cercheremo di mostrare, in Heidegger a determinare e regolare tanto il rapporto tra uomo-tecnica quanto quello uomo-natura – che, beninteso, è da pensarsi rigorosamente come *physis*, ovvero come un particolare modo in cui l'essere accade e si mostra – è sempre una determinata disposizione emotiva. Infine, perché riteniamo che la *dimensione* affettiva, così come ne parla Heidegger, nella sua declinazione autentica, "tonalità emotiva" [*Stimmung*], e in quella inautentica, "esperienza vissuta" [*Erlebnis*] – che è tale perché della prima, come si vedrà, è un surrogato – giochi un ruolo decisivo nel tracciare i limiti e i confini della misura – e della dismisura – dell'uomo tecnologico nel suo rapporto con la natura.

Non potendoci occupare in questa sede della questione dell'affettività *tout court* e, soprattutto, della sua posizione all'interno del pensiero dell'*Ereignis*[5], il nostro interesse sarà rivolto all'analisi delle conseguenze e degli effetti che determinate *Stimmungen* da un lato, l'*Erlebnis* dall'altro, hanno sull'uomo. Per usare un lessico più squisitamente heideggeriano, si tenterà di descrivere i diversi modi in cui l'uomo storico è chiamato e dis-posto affettivamente a rispondere e corrispondere ai diversi appelli "patici" dell'essere. Analizzeremo pertanto, limitando tuttavia la nostra attenzione solo ad alcune pagine dei *Contributi alla filosofia*[6], l'*Erlebnis* o "esperienza vissuta" che interpreteremo come la "risposta" dell'uomo dis-posto dal dominio della tecnica; il quale, mosso dall'attivismo della *Machenschaft*, è spinto a obbedire alla legge della dismisura e della volontà di potenza nietzschiana. Ci focalizzeremo poi su alcune *Grundstimmungen* o "tonalità emotive fondamentali" che a loro volta verranno lette come quei particolari modi di rispondere dell'uomo del primo e dell'altro inizio; il quale, toccato dalla tonalità affettiva della meraviglia il primo, da quella del lutto il secondo, è spinto – contrariamente all'uomo della tecnica – a preservare e custodire quanto riceve, nel ritegno del suo limite e della misura che gli è imposta da altro.

2.

Prima di analizzare nel dettaglio la differenza tra le *Grundstimmungen* del primo e dell'altro inizio e l'*Erlebnis* dell'epoca della tecnica, è necessario soffermarsi brevemente su una delle parole senz'altro più importanti del pensiero dell'*Ereignis*, al fine di sottolineare la centralità che assume la questione della *Stimmung*, soprattutto dopo la svolta[7]: ci riferiamo all'*Ent-sprechung* o la "corrispondenza". Il legame tra uomo ed essere, il colloquio tra linguaggio umano e il "Dire originario" dell'essere – il *Gespräch* tra *Sprache* e *Sage* – è pensato da Heidegger, a partire soprattutto dagli anni '30, come un reciproco, per quanto asimmetrico, corrispondersi. Possiamo leggere in *Lettere sull'«umanismo»* e anche in *Che cos'è filosofia?* che Heidegger pensa questa corrispondenza all'essere e con l'essere come

[4] Non è affatto un vezzo filologico privo di rilevanza fare questa precisazione. Infatti, vi è una differenza sostanziale di "senso" tra le due lingue: come ben sottolinea F. Dastur, le lingue che derivano dal latino considerano le affezioni e gli affetti come il risultato di un *facere* o più semplicemente il risultato dell'azione di un agente. Mentre il tedesco pensa la *Stimmung* come un fenomeno per nulla soggettivo; essa è piuttosto un'atmosfera in cui l'individuo si ritrova, che molto condivide con il *pathos* greco, il quale a sua volta rinvia alla passività del verbo *paschein* che significa subire, soffrire per qualcosa. Nel tradurre *Stimmung* troppo frettolosamente con affettività e senza tener conto di questa differenza, si rischia di utilizzare «le langage de l'action pour exprimer ce qui est de l'ordre de la "passion"» (Dastur, 2007, p. 113).

[5] Per l'approfondimento di queste questioni fondamentali si veda: Haar (1994); Caputo (2001), (2005); Pasqualin (2015);

[6] Sulla questione dell'*Erlebnis* come *Sentimentalität* degenerata all'interno dei *Contributi* si veda Cristin (1992); mentre per una trattazione di segno opposto dello stesso concetto si veda uno dei primi corsi heideggeriani del periodo friburghese: Heidegger (1993).

[7] Su questo tema si veda soprattutto il lavoro di Caputo (2005).

la dimora stessa dell'uomo: «La corrispondenza con l'essere dell'essente è costantemente la nostra dimora»[8]. Ma è soprattutto nella conferenza del '55 che Heidegger sottolinea come questa *Entsprechung* tra uomo ed essere sia di natura "patica". Corrispondere è quel dire che si accorda con l'essere, nel senso dell'*ab-stimmt*.

> Corrispondere [*Das Entsprechen*] è necessariamente e sempre, non solo occasionalmente e di tanto in tanto, un corrispondere disposto all'appello. Esso è un esser-disposto [*Gestimmtheit*] [...]. In quanto dis-posto [*ge-stimmtes*] e de-terminato [*be-stimmtes*] il corrispondere è, quanto alla sua essenza, in una disposizione [*Stimmung*]. Grazie a ciò, il nostro comportamento è congiunto all'appello in modo di volta in volta diverso. La disposizione [*Stimmung*] così intesa non è musica di sentimenti che si affacciano casualmente e che fanno da accompagnamento al corrispondere[9].

Dunque, l'essenza dell'uomo risiede in questo rapporto di natura affettiva che da sempre lo precede: esso, pertanto, si trova dis-posto e de-terminato da una *Stimmung* sempre diversa, che lo ingiunge ad accogliere e saper corrispondere all'appello che proviene dall'essere. Cosa significa che l'uomo è disposto in modo ogni volta diverso? Che «ogni comportarsi dell'uomo storico», come afferma Heidegger in *Dell'essenza della verità,* «in modo più o meno marcato e consapevole, è in uno stato d'animo [*Stimmung*], e mediante questo stato d'animo è coinvolto nell'ente nella sua totalità»[10].

Che ad ogni particolare *Stimmung* corrisponda un'epoca dell'essere e che essa determini, che lo voglia o meno, il comportarsi dell'uomo storico, che dunque, la *Stimmung* assuma una portata e un peso storico-epocale – nel senso della storia dell'essere [*Geschichte des Seins*] – segna una cesura decisiva rispetto a *Essere e tempo*[11] e alla trattazione dell'affettività pensata come situazione emotiva [*Befindlichkeit*][12]. Dopo la svolta e soprattutto dopo l'incontro con Hölderlin, infatti, l'uomo e la sua storia, non sono più autonomi, ma inseriti all'interno e subordinati alla storia [*Geschichte*] dell'Essere – che si destina all'uomo, ogni volta, a partire da *Stimmungen* diverse. Pertanto, per Heidegger, ci sono quattro figure storiche dell'uomo a cui corrispondono quattro epoche della storia dell'essere: l'uomo greco, quello medievale, quello moderno e quello planetario[13]. Ognuna di esse è disposta e determinata da una *Grundstimmung*. Le tonalità affettive, tuttavia, non sono semplici sentimenti soggettivi, ma piuttosto andrebbero considerate come il modo a partire dal quale un mondo storico accade svelando il "senso" della totalità dell'ente nel suo insieme; esse possono essere intese come l'ambiente, l'"atmosfera" che determina la maniera con cui l'uomo si rapporta a sé stesso, agli altri e alle cose.

3.

Ogni dis-posizione, ogni *Stimmung* assegna qualcosa, ingiunge una risposta intonata, ovvero provoca l'uomo a pensare e concepire, in un determinato modo, l'ente nel suo insieme. Ogni uomo della storia ha un'assegnazione diversa. Ogni uomo è determinato a disvelare il mondo secondo la *Stimmung* della sua epoca. Il tema della corrispondenza affettiva tra uomo ed essere non è certo, come tiene a ribadire Heidegger, una questione filosofica contemporanea. Già Aristotele e Platone avevano pensato il filosofare a partire da una *Stimmung*, poiché loro stessi si trovavano affetti da quel *pathos* che chiamarono *thaumazein*. «Lo stupore è infatti la dis-posizione» afferma Heidegger, «all'interno della

---

[8] Heidegger (1997), p. 37. «Perciò occorre pensare l'essenza del linguaggio partendo dalla sua corrispondenza all'essere, e intenderla proprio come questa corrispondenza, cioè come dimora dell'essere umano» (Heidegger, 2013, p. 60).

[9] Heidegger (1997), p. 39. Per uno studio sulla questione dell'*Entsprechen* heideggeriano cfr. Resta (1998).

[10] Heidegger (2008), p. 148.

[11] Per una ricostruzione storico-filosofica delle trasformazioni subite dal concetto di affettività all'interno dell'intero *Denkweg* heideggeriano cfr. Caputo (2001), (2005).

[12] Cfr. Heidegger (2009), § 29. Dove il *Dasein*, per quanto da sempre gettato in una comprensione già disposta emotivamente [*Befindlichkeit*], non è all'interno di un orizzonte storico-epocale. Per un approfondimento sulle *Stimmungen historiales* e quelle *non-historiales* cfr. Haar (1994).

[13] Haar (2002), p. 202.

quale il corrispondere all'essere dell'essente fu assegnato ai filosofi greci»[14]. I primi filosofi corrispondevano all'essere o, meglio, erano affetti, provando "stupore" di fronte al manifestarsi della *physis*, di fronte all'accadere, allo svelarsi dell'ente, del mondo. Ma la disposizione dello stupore, che cosa assegnava loro? A cosa erano chiamati?

Secondo Heidegger, l'essenza dell'uomo nel periodo della grandezza greca risiedeva, innanzitutto nel trovarsi trasproprio, dis-locato all'interno della regione aperta della *physis*. Il *thaumazein* è dunque originaria esperienza – che l'uomo fa dell'Essere e della natura come *physis* – di decentramento e spossessamento. Il *thaumazein* fa sentire all'uomo greco che la natura, il mondo, il loro presentarsi non dipendono né sono posti da lui, ma si manifestano come un'eccedenza incontenibile, una sor-presa che genera per questo stupore e allo stesso tempo terrore. La *Stimmung* del *thaumazein* è questa esperienza patica di tra-spropiazione, di es-posizione [*Ausgesetzheit*] che l'uomo vive di fronte alla potenza della *physis*. Per Heidegger infatti, «grazie alla potenza della tonalità fondamentale, l'esserci dell'uomo, secondo la sua essenza, è esposizione [*Ausgesetzheit*] nel mezzo dell'ente nel suo intero, una esposizione che l'esserci deve assumere su di sé [...]»[15].

L'uomo greco, dunque, "sente" non solo che, sia la presenza sia il nascondimento, dunque il movimento della *physis* non dipendono da un suo atto, poiché di ciò egli non è causa; ma avverte piuttosto che è lui ad essere «guardato dall'ente, compreso e mantenuto», ma si "sente" persino «sorretto da esso, coinvolto nei suoi contrasti e segnato dal suo dissidio: ecco l'essenza dell'uomo nel periodo della grandezza greca. Ecco perché questo uomo, per attuare la sua essenza» era chiamato, disposto dal *thaumazein* a «raccogliere (*legein*) e salvaguardare (*sozein*) [...]» ma anche e soprattutto a «rimanere esposto alla dilacerazione del disordine (*aletheuein*)»[16], ovvero della *physis*.

L'esposizione al *thaumazein* – l'essere sorretto e guardato – produce dunque una sorta di pudore rispettoso verso la *physis* che spinge l'uomo a raccogliere e salvaguardare quanto ricevuto. A questo, si aggiunge però un altro atteggiamento: questa esposizione come suo opposto genera anche un dissidio che si trasforma, in alcuni casi, in lotta violenta per tentare di contrastarne questa potenza da cui l'uomo greco si sente dominato. Una potenza però che si mostra indomabile e che mai potrà essere controllata. L'uomo greco, dunque, vive in questo framezzo, tra il pudore [*aidos*] e la tracotanza [*hybris*] nei confronti della *physis*; egli è questa stessa scissione tra due disposizioni, la sua natura risiede tanto nell'*aidos* di Ulisse[17], quanto nel *deinon* descritto da Soflocle[18] che si trasforma nella *hybris* degli antieroi tragici che sfidano, vanamente, la *Dike*.

Tuttavia, ciò che è importante sottolineare qui è che, anche quando non era toccato dall'umiltà dell'*aidos*, ma dalla violenta e superba *hybris*, l'uomo greco esperiva in ogni caso questa impossibilità di soggiogare o dominare l'essere. Infatti, anche la «violenza esercitata contro la strapotenza [*Übergewalt*] dell'essere deve necessariamente infrangersi su di questa, se l'essere domina per quello che è come *physis*, come schiudentesi imporsi»[19]. Il tentativo di controllo porta alla rovina, fallisce e non arriva allo scopo.

---

[14] Heidegger (1997), p. 43.

[15] Heidegger (2005), p. 146 (traduzione parzialmente modificata).

[16] Heidegger (1979), p. 90.

[17] Heidegger cita una scena dell'Odissea in cui Ulisse, nel sentire il canto di Demodoco nel Palazzo del re dei Feaci, cerca di nascondere il capo per non mostrare il volto pieno di lacrime. Per il filosofo tedesco l'*aidos* di Ulisse descritto da Omero non è il semplice vergognarsi di fronte a qualcuno, ma il modo eminente in cui la cultura greca esperiva il suo rapporto con la *physis,* ovvero con l'essere: «In tal caso, "vergognarsi" vorrebbe dire: restare riparato e nascosto nell'aspettazione e nel ri-tegno. Nella scena, narrata poeticamente in modo greco, di Odisseo che di nascosto piange, viene in luce il modo in cui il poeta esperisce il vigere della presenza, e quale senso dell'essere [...]. Ad esso corrisponde il pudore (*die Scheu*). Questo è il trattenuto restar nascosto di fronte all'avvicinarsi di ciò che è presente» (Heidegger, 1975, p. 180).

[18] «L'essente nella sua totalità, in quanto si impone [*als Walten*], è il predominante [*das Überwältigende*], nel primo senso. Ora l'uomo [...] appartenendo per essenza all'essere, risulta esposto a questo predominare. Ma l'uomo è in pari tempo [...] colui che esercita la violenza [...] nei confronti del predominante» (Heidegger, 2015, p. 158).

[19] Ivi, p. 169.

Nell'essenza greca dell'inizio abiterebbe il principio, rimasto impensato, secondo cui l'uomo non è colui che possiede la ragione – secondo la formula aristotelica *anthropos logon echon* che della grecità, per Heidegger, ne sancirebbe la fine – ma è piuttosto la *physis* a possederlo: è l'essere che, così dominando, possiede l'uomo e lo fonda nella sua essenza – «*physis = logos anthropon echon*»[20].

Sia nell'*aidos* quanto nella *hybris*, il greco provava stupore e terrore di fronte alla *physis* che lo costringeva, nell'uno o nell'altro caso, ad un arresto, dovuto al fatto che si percepiva in mezzo all'"uragano" dell'Essere[21]. Tuttavia, il saggio, ovvero il filosofo che per Heidegger incarnava l'essenza dell'uomo greco, era tale perché – rispetto all'eroe tragico che sceglieva di opporsi senza successo alla *physis* – restava in questa esposizione ed in modo umile e rispettoso, rimaneva esposto allo spettacolo estraniante e violento della verità [*aletheia*] dell'essere. Egli acconsentiva e subiva questo arresto, perché aveva scelto di resistere, senza opporsi, a questa terribile esposizione; il suo, pertanto, si configurava come un fermarsi disposto e votato alla raccolta (*leghein*) e alla salvaguardia (*sozein*). La *Stimmung* dello stupore è allora assegnazione di cosa? Nel trovarsi esposto a questo evento che lo espropria, l'uomo è chiamato a restare lì, nel luogo che gli è stato assegnato, resistere all'uragano, senza opporsi, e tenersi pronto per raccogliere e salvaguardare quanto riceve. Chi è allora il saggio? Colui che accetta questa assegnazione particolare, colui che si conforma a questa "misura", a questo ruolo conferitogli: «*Sophon* significa così quello che può tenersi a ciò che è assegnato [*Zugewiesene*], conformantesi [...]»[22]. Egli è colui che si conforma e si "omologa" (nel senso greco dell'*omologhein* e non del banale "uniformarsi a qualcosa") a questa particolare misura che gli è data: il saggio è tale quando è ben-disposto a questa misura, ovvero quando esso si è adeguato alla sua misura [*Zumessung*][23]. Quello del saggio è l'«*omologhein* senza misura che si conforma alla misura del *Logos*»[24], ovvero alla misura dell'essere. Chi non si conforma a questa misura, chi va oltre è destinato a fallire. O ci si "omologa" con pudore alla misura, o si combatte contro qualcosa che però alla lunga avrà la meglio, facendo valere la sua forza.

Ciò che ci importa sottolineare qui, all'interno dell'analisi di questa particolare *Stimmung* del primo inizio, è che il *thaumazein*, inteso come il tratto caratteristico dell'uomo greco, si configura come questo rendersi disponibili a ricevere la misura da altro, la *physis*, restando e resistendo all'esposizione del suo mostrarsi, che ha come effetto, come risposta adeguata e "intonata" l'umile raccolta e l'attenta salvaguardia – pena la caduta e la rovina.

4.

Tuttavia, come non manca di sottolineare lo stesso Heidegger ancora una volta nella conferenza *Che cos'è filosofia?*, oggi non siamo più disposti e determinati dalla *Stimmung* del *thaumazein*. Lo stupore ha lasciato il posto ad un'altra tonalità che ha inaugurato una nuova epoca della metafisica. Se l'*arche* della antichità risiedeva nel *pathos* della meraviglia, quello della modernità[25] invece risiede nella certezza assoluta della conoscenza: è la *certitudo* cartesiana la *Stimmung* che caratterizza l'uomo moderno[26].

---

[20] Ivi, p. 181.

[21] «Ai Greci è dato in dote questo: la vicinanza eccitante al fuoco del cielo, il venire colpiti dalla violenza dell'essere» (Heidegger, 2005, p. 309).

[22] Heidegger (1975), p. 148.

[23] Ivi, p. 154.

[24] *Ibidem*.

[25] In mezzo a queste due epoche ci sarebbe quella medievale, di cui però Heidegger si occupa poco, o certamente meno rispetto a quella greca e quella moderna che ricoprono un ruolo estremamente cruciale all'interno della storia della metafisica: in quanto la prima funge da modello di ispirazione per la contemporaneità, mentre la seconda viene letta come epoca per eccellenza in cui avviene la nascita del soggettivismo e dell'antropocentrismo. Alcuni riferimenti all'epoca medievale si possono trovare in Heidegger (1979), pp. 71-101.

[26] Heidegger (1997), p. 97.

Ma se anche l'epoca della modernità è terminata, in che disposizione allora ci troviamo noi oggi, noi uomini planetari[27]? Heidegger, sempre all'interno della conferenza del '55, ammette la difficoltà di poter pervenire ad una risposta univoca. Infatti, è molto complicato scegliere una tra le tante disposizioni caratterizzanti l'evo contemporaneo (il dubbio, la disperazione, speranza, fiducia)[28]. D'altra parte, però, una cosa è certa: sembra infatti che il nostro tempo, ancora dominato e influenzato dal pensiero calcolante della modernità, si caratterizzi per il suo definitivo affrancamento da ogni disposizione emotiva, da ogni *Stimmung*. Ma è davvero possibile non essere determinati da alcuna disposizione? Bisogna rispondere negativamente a questa domanda, perché come afferma Heidegger ne *Gli inni di Hölderlin*:

> l'esserci umano è cioè sempre intonato [*gestimmt*] che sia anche nel modo di una mistonalità [*Mißstimmung*] o distonalità [*Verstimmung*] […]. Proprio perché l'esserci – nella misura in cui è – intonato, la tonalità può venire mutata totalmente volta per volta soltanto da una controtonalità [*Gegenstimmung*], e soltanto una tonalità fondamentale può ri-effettuare un mutamento di tonalità da cima e fondo, vale a dire un mutamento dell'esserci[29].

Il mutamento di una tonalità dunque non dipende dall'uomo, né l'esserci in quanto essere-nel-mondo può non trovarsi in una *Stimmung* particolare. Infatti «anche la freddezza del calcolo, la prosaica sobrietà del pianificare, sono segni caratteristici di un essere disposto [*Gestimmtheit*]»[30]. Pertanto, anche l'epoca planetaria, l'epoca che sembra non essere determinata da alcuna disposizione, ha al fondo un modo di rapportarsi al mondo che deriva da una tonalità ben precisa.

5.

Il nome, soprattutto utilizzato nei *Contributi alla filosofia*, scelto da Heidegger per pensare il dominio del pensiero calcolante che caratterizza il nostro tempo è quello di *macchinazione* [*Machenschaft*]. La *Machenschaft* nomina l'imporsi del metodo scientifico, della pianificazione, del freddo calcolare, in altre parole l'imporsi del dominio delle forme tecniche su ogni aspetto dell'esistenza umana. Ora, nonostante la *Stimmung* dell'epoca della *Machenschaft*, ovvero dell'epoca della tecnica, sembri risiedere nell'assenza e nell'insensibilità a qualsiasi *Stimmung*; nonostante in effetti appaia come una *Stimmung* ridotta al suo grado minimo di intensità, talmente flebile da risultare quasi assente; seppure come vedremo, si tratti in effetti di una dis-tonalità, di un surrogato emotivo-sentimentale[31], e pertanto sarebbe più corretto definirla una trasfigurazione della *Stimmung* originaria del *thaumazein* greco, anche l'uomo contemporaneo della *Machenschaft* è disposto emotivamente da qualcosa. Anche l'epoca della tecnica ha una sua disposizione particolare – per quanto essa appaia depotenziata, esautorata, quasi una "non-*Stimmung*".

Infatti, Heidegger scrive: «Dove conduce la macchinazione [*Machenschaft*]? All'esperienza vissuta [*Erlebnis*]»[32]. Così come l'evento della *physis* per i greci è da pensarsi come uno degli invii destinali dell'essere, allo stesso modo la *Machenschaft* non fa riferimento a un semplice comportamento umano, ma esso è sempre un modo essenziale

---

[27] In effetti, l'uomo della nostra epoca ha per Heidegger diversi nomi: "l'uomo dell'era atomica", l'"animale da lavoro" [*arbeitendes Tier*], il "funzionario della tecnica". Perché allora definire l'uomo di oggi planetario? «Contrariamente alla fissità o alla corsa regolare di una stella, ciò che caratterizza un pianeta, è il fatto di errare» (Haar, 2002, p. 225, traduzione mia). L'uomo di oggi, pertanto, vivendo nell'erramento della *Heimathlosigkeit*, non può che dirsi planetario nel senso così spiegato: «La terra appare come il non-mondo dell'erramento. Essa è, dal punto di vista della storia dell'essere [*seynsgeschichtlich*], l'astro errante» (Heidegger, 1975, p. 64).

[28] Heidegger (1997), p. 45.

[29] Heidegger (2005), pp. 147-148.

[30] Heidegger (1997), p. 45.

[31] Gorgone (2011), p. 16.

[32] Heidegger (2007), p. 128.

in cui si dona l'essere. Non perché il primo "proviene" dalla *physis* e l'altro dalla tecnica, allora si può inferire che il primo avviene *sull*'uomo e l'altro a partire *dall*'uomo. Evento destinale è la *physis* quanto la tecnica. E come abbiamo visto, ad ogni invio l'uomo è disposto e chiamato a corrispondere con una tonalità emotiva intonata. All'evento della *physis* l'uomo greco corrispondeva con il *thaumazein*, all'evento della *Machenschaft* l'uomo corrisponde con l'*Erlebnis*. O meglio, di fronte alla *physis* l'uomo si "trovava" nello stupore, di fronte alla *Machenschaft* si "trova" nell'esperienza vissuta [*Erlebnis*].

Ma quali sono le caratteristiche dell'*Erlebnis*? E perché è un surrogato, una dis-tonalità, una situazione emotiva decaduta e inautentica[33], persino una trasfigurazione rispetto proprio al *thaumazein* greco? Innanzitutto, è necessario partire da qui: la *Machenschaft* è unità di produzione [*Herstellung*] e rappresentazione [*Vorstellung*][34]. *Produzione* nel senso che l'uomo della tecnica è spinto alla produttività del lavoro e all'attivismo. Scrive in tal senso Heidegger: «Tutto "viene fatto" o "si può fare", se solo ci si impegna con la "volontà" di farlo»[35]. Un desiderio di fare, di produrre invade e accomuna ogni uomo, determinato a sua volta da quella volontà di potenza nietzschiana che non conosce ostacoli: questi sono solo apparentemente dei limiti, ma di fatto esistono solo per essere superati: sono «materia di lavoro ulteriore e stimolo a progredire, occasione per estendersi e crescere»[36]. L'uomo "sente" chiaramente di non avere limiti al suo fare, al suo volere, vive l'ebrezza idolatrica del suo potere di fatto illimitato, senza confini. La "bestia da lavoro" che non avverte fatica né dolore, non fa che produrre, trasformare e consumare istintivamente, tanto che *ratio* e pulsione animale si confondono. Questa è dunque la disposizione di quest'epoca: l'interiorizzazione della volontà illimitata a produrre per poi consumare. Il voler continuamente fare e il consumare hanno in comune il secondo momento, quello della *rappresentazione*: «Perché questa volontà, che tutto fa, si è votata fin da principio alla *macchinazione* [*Machenschaft*], vale a dire all'interpretazione dell'ente come rappresentabile [*Vor-stellebaren*] e rap-presentato [*Vor-gestellten*]»[37].

In questo attivismo sfrenato dominano la curiosità e l'incanto verso i prodigi della tecnica e le nuove possibilità che essa è in grado di promettere. Se non ci sono più limiti a ciò che l'uomo può fare, tutto è ormai accessibile. Persino il misterioso, l'"inaudito" che eccita, incanta, inebria, va provato, consumato in prima persona: tutto può e deve diventare appunto "esperienza vissuta" [*Erlebnis*] del soggetto che tutto riporta a sé. È quello che Heidegger chiama "sentimentalità" [*Sentimentalität*][38]: «Il fatto che tutto si trasformi in un'"esperienza vissuta", in una "esperienza" sempre più grande e sempre più inaudita e sempre più chiassosa»[39]. Tutto gronda di esperienze vissute, tutti sono alla caccia di esperienze vissute. Ma cosa c'entra allora il rappresentare con tutto questo? L'*Erlebnis* è strettamente legato alla rappresentazione – la *Vorstellung* della filosofia moderna – perché essa non è altro che quel modo eminente di intendere l'ente nel suo insieme da parte di quell'uomo diventato soggetto, dis-posto dall'*Erlebnis* a voler riportare tutto al sé, dis-posto a voler vivere e misurare tutto a partire dal sé, senza "sentire" altro. L'*Erlebnis* – che è il volto "affettivo" della rappresentazione da cui essa si genera – è dunque da interpretarsi come quello *stato emotivo* che lo stesso «soggetto condiziona da sé stesso e fabbrica [...]. Allo stesso tempo si chiude alla *Stimmung*, a qualsiasi disposizione affettiva che non può regolare a suo piacimento [...]. L'insensibilità alle *Stimmungen* caratterizza l'uomo della tecnica»[40]. L'*Erlebnis* dunque – che è alla base del *rappresentare* che domina il mondo della tecnica – altro non è che l'incapacità di lasciarsi affettare da una *Stimmung,*

[33] Pasqualin (2011), p. 551.
[34] Sauder (2017), p. 236.
[35] Heidegger (2007), p. 129.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*.
[38] Preferiamo qui tradurre il termine *Sentimentalität* con il più letterale "sentimentalità" e non con "sentimentalismo" come invece fa il traduttore della versione italiana dei *Contributi alla filosofia* per rimarcare il fatto che quella in cui si si trova disposto l'uomo contemporaneo è una "atmosfera" emotiva.
[39] *Ibidem*.
[40] Haar (2002), p. 231 (traduzione mia).

ovvero l'incapacità di lasciarsi espropriare da altro senza volerlo controllare, dominare e ridurlo a cosa da consumare in prima persona. È anche quella disposizione che si chiude a qualsiasi *Stimmung* perché tutto riconduce a sé, regolando e controllando, smorzando e riducendo al minimo tutto ciò che potrebbe deporre l'io dal suo posto di comando, di fatto, annullandolo e respingendolo. È da questa disposizione patica di rifiuto e controllo di tutto ciò che scuote, decentra e sor-prende che nasce il modo della rappresentazione come modo eminente del dominio tecnico.

Ma sono soprattutto gli effetti che genera questa disposizione che ci consentono di affermare che l'*Erlebnis* è l'*antitesi* emotiva, il surrogato affettivo del *thaumazein*. Infatti se lo stupore induceva alla cura e alla salvaguardia, l'*Erlebnis* della produzione e della rappresentazione danno vita alla vana curiosità che tutto vuole sperimentare e consumare, e che tutto finisce per distruggere: «Più di tutto è loro estranea la forza della custodia»[41]. Inoltre, quell'"insicurezza" umile dei greci di trovarsi esposti alla manifestazione della *physis*, invocati dall'appello della voce dell'essere[42], diviene «sicurezza di sé del non lasciarsi più chiamare, l'irrigidirsi contro ogni cenno, la *mancanza della forza di stare ad aspettare*; oramai soltanto il calcolo»[43]. Allo stesso modo ogni forma di attesa e accoglimento che caratterizzavano la *Stimmung* greca ha ora «l'apparenza dell'inattività, del lasciar correre e della rinuncia [...]»[44], della inaccettabile passività. Ciò che sor-prende [*das Über-raschende*] non è più la sor-presa dell'accadere del mondo che spossessa l'uomo del suo potere sul reale, ma è ciò che eccita e che suscita la brama di essere velocemente catturato, *vissuto*, sperimentato senza limiti.

Infine, all'assegnazione della misura greca si sostituisce quella che Heidegger chiama, in *Die Geschichte des Seyns*, nella parte dedicata alla *Machenschaft*, il dominio del *senza-misura* [*Maßlosen*][45]. L'uomo della tecnica si "sente" in diritto di valicare ogni limite, non conosce nessun confine, e soprattutto non prova nessun imbarazzo né pudore per questo[46]. La sua regola è l'oltre misura a tutti i costi: al posto dell'*aidos* greco e della custodia sono subentrati l'esagerazione e il gigantesco[47].

6.

Tutto questo per Heidegger sarebbe iniziato in un preciso momento della storia dell'occidente. Il dominio del "senza-misura" nasce quando l'uomo ha iniziato a concepirsi lui stesso come misura dell'ente: e questo ha potuto farlo nel momento in cui si è pensato per la prima volta come un *io*, quando si è sentito un soggetto autonomo rispetto all'essere e agli enti che sono intorno a lui. Per Heidegger, tuttavia, questo momento non si colloca, come si potrebbe pensare, nella sofistica, nel motto protagoreo che pensa l'uomo come *metron*, come la "misura" di tutte le cose che sono e che non sono. Lì, infatti, per quanto un'*egoità* fosse sorta, essa soggiornava ancora nell'assegnazione di una misura che proveniva da altro. Come si legge in *L'epoca dell'immagine del mondo*, alla base del motto protagoreo vi sarebbe infatti l'idea secondo la quale, l'*ego-metron* abita nel mondo tra gli enti ancora a partire da un'assegnazione che delimita e regola il suo agire – esso non è già diventato quel soggetto indipendente e senza limiti; al contrario, «in base a questo delimitarsi l'uomo riceve e conserva la misura [...]. Attraverso la delimitazione [...] è offerta all'uomo la misura che definisce un se-Stesso, ogni volta rispetto a questo e a quello»[48].

---

[41] Heidegger (2007), p. 148.

[42] Sempre all'interno della conferenza da cui siamo partiti, *Che cos'è filosofia?*, Heidegger verso la conclusione dà una definizione del termine filosofia. Essa, se pensata grecamente, «è quel corrispondere [*Entsprechen*] che parla in quanto presta attenzione all'appello dell'essere dell'essente [*Zurspruch des Seins*]. Il corrispondere porge l'orecchio alla voce dell'appello [*Stimme des Zuspruchs*]» (Heidegger, 1997, p. 37). La *philosophia* dei primi filosofi greci, dunque, è principalmente da intendersi, per Heidegger, come disposizione che si mette all'ascolto, che si lascia invocare dall'appello dalla voce dell'essere.

[43] Heidegger (2007), p. 137.

[44] *Ibidem*.

[45] Heidegger (1998), p. 49.

[46] Heidegger (2007), p. 148.

[47] Ivi, §§ 70-71. Per un approfondimento sul gigantesco e sul senza-misura cfr. Gorgone (2011), pp. 71-74.

[48] Heidegger (1979), p. 91, nota 8.

Pertanto, per i Greci l'uomo, e persino l'*ego-metron* di Protagora, nel suo rapporto con gli enti e con il mondo, non è *metron* nel senso della soggettività che tutto misura e riporta a sé ma «è *metron* nel senso che assume su di sé la moderazione [*Mäßigung*]»[49] che gli viene assegnata – ovvero quella della *raccolta* e della *salvaguardia* di cui Heidegger fa menzione proprio nello stesso saggio. C'è infatti una differenza sostanziale tra l'esser misura che riceve la misura da altro e che ha come scopo la salvaguardia e «il procedere nell'illimitata regione della possibile oggettivizzazione, mediante il calcolo del rappresentabile accessibile ad ognuno e vincolante per tutti»[50]. C'è, in definitiva, un abisso tra l'ego di Protagora e il soggetto di Cartesio[51], tra agire secondo "moderazione" [*Mäßigung*] e agire secondo "rappresentazione" [*Vorstellung*] *senza-misura* [*Maßlosen*].

A partire dalla modernità tutto cambia: l'uomo smette di esporsi per ricevere la misura, per raccogliere e salvaguardare, e fa il suo ingresso nella scena del mondo, come soggetto rappresentante, principio di ogni misura. Non solo egli «pone se stesso come la scena in cui l'ente non può che rappresentarsi»[52], ma questa nuova posizione che ha prodotto lui stesso, lo rende «luogo di misura e di dominio dell'ente nel suo insieme»[53]. Inoltre, questo chiarisce «in quale senso l'uomo, in quanto soggetto, pretenda e debba [*muss*] essere misura e centro dell'ente [...]. L'uomo, da Cartesio in poi, non è più *metron* nel senso della moderazione [*Massigung*] [...]»[54], ma pretende di essere misura e centro dell'ente.

Oggi, nell'epoca planetaria in cui la metafisica della rappresentazione ha raggiunto il pieno compimento, in cui l'uomo, soggetto-sovrano di tutte le cose che lo circondano, è perfettamente intonato affettivamente all'attivismo smisurato, illimitato, frenetico della produzione e del consumo della *Machenschaft*, il suo «"vivere esperienze" testimonia che ormai anche l'uomo [...] ha smarrito il proprio Essere ed è diventato preda della propria caccia alle esperienze vissute»[55]. Vivere sempre a caccia di nuove esperienze vissute da collezionare, senza lasciarsi disporre da alcuna *Stimmung*, questo è il segno che l'uomo ha perso la propria intima vocazione ed essenza. Nel lasciarsi dominare dal desiderio di diventare la scena e la misura di tutte le cose, l'uomo smarrisce il suo "proprio", il suo essere.

Anche in questo caso, ciò che ci interessa sottolineare è la risposta, l'effetto determinato da questa particolare e decaduta disposizione affettiva che è alla base del rappresentare moderno, ovvero l'*Erlebnis*: l'uomo si "sente" al centro della scena del mondo, non si lascia più esporre, non si lascia più assegnare la misura da altro – e dunque non si dedica più alla raccolta né alla salvaguardia – ma al possesso illimitato e al consumo s-misurato.

7.

Come può l'uomo ritrovare la sua essenza in questo tempo di massima indigenza? In cosa consiste il passaggio al pensiero dell'altro inizio? Nei *Contributi alla filosofia*, Heidegger affida ai poeti il compito di operare l'oltrepassamento della metafisica e dell'epoca planetaria in cui dominano la *Machenschaft* e l'*Erlebnis* – l'epoca della fuga degli dèi. Perché dunque i poeti? Innanzitutto, perché essi sono gli unici che, rifuggendo l'esperienza vissuta [*Erlebnis*], si lasciano nuovamente intonare da una *Stimmung,* da un'altra tonalità affettiva, più precisamente quella dell'epoca del nichilismo compiuto in cui viviamo che tuttavia non può più essere il *thaumazein*. I poeti soprattutto possono operare il passaggio perché in realtà sono già disposti e determinati dalla *Stimmung* del lutto [*Trauer*]. Ovviamente esso non va scambiato per il semplice sentimento di cordoglio per la perdita di qualcuno, «non si tratta di sentimentalità [*Sentimentalität*] che "cova" soltanto nel proprio stato d'animo [...]. E non si tratta nemmeno di meri sentimenti "più elevati", bensì essenzialmente di

[49] *Ibidem*.
[50] Ivi, p. 92, nota 8.
[51] Sull'approfondimento della differenza tra le due posizioni metafisiche di fondo di Protagora e Cartesio cfr. Heidegger (1994), pp. 646-676.
[52] Heidegger (1979), p. 90.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*.
[55] Heidegger (2007), p. 142.

qualcos'altro»[56]. Il lutto è, come la *Machenschaft,* un modo in cui accade e si dà un mondo. Ma se quest'ultima assegna l'uomo all'attivismo smisurato della tecnica, alla produzione e alla rappresentazione, il lutto è disposizione a che? I poeti sono in lutto perché la voce dell'essere non si fa più "sentire", il rapporto, la corrispondenza tra uomo ed essere non c'è più, gli dèi sono fuggiti – per questo quello dei poeti è un "cuore in sacro lutto". Il poeta, inoltre, si trova in questa disposizione perché in questa epoca contemporanea nessuno più si pone la domanda intorno all'essere; si trova in sacro lutto perché sulla scena del mondo non c'è che l'uomo, un soggetto sovrano che non "sente" che sé stesso e il suo istinto a lavorare e accumulare; un soggetto assoluto che vive di *esperienze vissute* ma che è incapace di fare *esperienza* del mondo, circondato a sua volta da semplici enti, oggetti, mere "cose" da impiegare. Cosa assegna allora il lutto? Forse la disperazione, il cordoglio per il triste destino di quest'uomo planetario ridotto a solitaria bestia da lavoro? No. Il lutto è quella dis-posizione che ri-chiama l'uomo alla salvaguardia dell'essere. Ancora una volta, come nel primo inizio, affinché questo avvenga, ovvero, affinché il poeta sia disponibile alla cura, sono l'esposizione, il lasciarsi espropriare e trasproprіare in questa passiva vulnerabilità, e così rimanere consegnati, il punto di partenza. Nella tonalità emotiva del lutto, l'uomo smette di voler rappresentare l'ente, ma decide di ri-consegnarsi all'essere e solo in questo modo riacquista la sua intima essenza: «Questo carattere fondamentale dell'esserci umano – che per lui, nella misura in cui è ne debba andare di volta in volta dell'essere – lo nominiamo la *cura*»[57].

8.

Solo a condizione di lasciarsi nuovamente intonare da una *Stimmung*, il lutto, l'uomo può ritornare ad appartenere e ad abitare la terra e così ritrovare la misura che gli si addice. Nell'epoca della tecnica l'uomo planetario può fare ciò soltanto se si mette in ascolto dei poeti. Infatti, solo ascoltandoli può recuperare il suo posto nel mondo, perché solo i poeti sanno autenticamente abitare tra cielo e terra, solo loro conoscono la giusta misura assegnata all'uomo. Se infatti l'abitare[58] è un tratto fondamentale dell'uomo, tuttavia solo il poetare è l'abitare degno di questo nome, l'autentico abitare. Cosa significa poetare allora?

Poetare è un guardare in alto che misura. Cosa? Esso misura il "framezzo", ovvero la distanza tra cielo e terra, tra mortali e divini. Ma questo framezzo, o "Dimensione" non è una misura calcolabile né quantificabile. Essa non corrisponde ad un numero. Nel framezzo non conta tanto la misura in sé, il calcolo esatto; nel framezzo quello che conta è il fatto che una misura è stata assegnata. Nel framezzo conta solo l'assegnazione di una misura. Per Heidegger «l'essenza della dimensione è [...] assegnazione [*Zumessung*] del "framezzo"»[59]. Quando l'essenza umana è «in relazione alla dimensione che le è assegnata porta l'abitare nella sua fisionomia essenziale»[60]. E questo avviene solitamente nel poetare perché «nel poetare accade la presa di misura [*das Nehmen des Masses*]», ma questo «va preso nel senso rigoroso del termine nel quale l'uomo riceve la misura per l'estensione della sua essenza»[61]. Questa misura è particolare perché di fatto *nulla* viene misurato, essa non afferra, non mette le mani su qualcosa, non calcola, non produce valori numerici, ma è piuttosto «un lasciar venire la misura che ci è assegnata»[62].

Ma un tale misurare che si lascia assegnare la misura sembra impossibile che possa darsi nel tempo della *Machenschaft*, quando l'uomo ha smesso già da molto tempo di essere quel *metron* che riceve la misura da altro diventando lui stesso misura degli enti e del mondo. Infatti, anche se il vero abitare è il poetare, non tutta la poesia sa come vivere tra terra e cielo. Come scrive Heidegger, l'uomo è capace del poetare, e quindi di abitare,

[56] Heidegger (2005), p. 87. Anche in questo caso il termine *sentimentalità* viene preferito a *sentimentalismo*.
[57] Ivi, pp. 146-147.
[58] Sull'abitare cfr. Heidegger (1975), pp. 96-108.
[59] Ivi, p. 131.
[60] *Ibidem*.
[61] Ivi, p. 132.
[62] Ivi, p. 134.

«sempre e soltanto nella misura in cui la sua essenza è traspropriata [*vereignet*] a ciò che da parte sua ama e rende possibile l'uomo [...]. Secondo la diversa misura di questa trasproprizione, il poetare è di volta in volta autentico o inautentico»[63]. Solo dunque l'abitare poetante che si lascia trasproprizione è capace di ricevere la misura e dunque abitare: esso corrisponde alla *Dichtung*, da non confondere con l'altro poetare, quello del tempo della tecnica che Heidegger chiama *Poesie* che al contrario, incapace di lasciarsi disporre da una *Stimmung*, è vuota espressione delle esperienze vissute proprie del soggetto della tecnica; essa è espressione dell'*Erlebnis*, mera "sentimentalità" intimistica che tutto rimanda a sé, che pone il sé al centro. Mentre il poetare autentico, la *Dichtung*, è il restare a capo scoperto sotto i temporali del dio, l'esposizione all'ultrapotenza dell'essere[64] nella piena spoliazione del proprio sé. Tutt'altro che introspezione sentimentale che resta dentro le proprie esperienze vissute, l'autentico poetare è «l'estremo fuori dell'esposizione nuda ai temporali»[65]. Il poetare che sa abitare tra cielo e terra non è altro che questo mantenersi saldo, sopportando questa violenta esposizione e restando dentro l'uragano dell'essere. Abitare poeticamente significa vivere nella totale esposizione che si lascia assegnare la misura.

9.

Tutto questo è possibile ritrovarlo nei *Contributi alla filosofia*, dove Heidegger parla esplicitamente del passaggio che i cercatori dell'essere – ovvero i poeti – devono compiere dall'epoca planetaria verso l'altro inizio del pensiero; in cui centrale appare una nuova tonalità fondamentale, il ritegno [*Verhaltenheit*], ovvero il "*Mezzo*" che riunisce, accordando, le altre due oscillazioni emotive dello sgomento e del pudore[66]. Come avviene questo passaggio? Quali sono le caratteristiche di questa "nuova" *Stimmung*? I venturi, i poeti, già disposti in lutto, devono preparare il terreno per la svolta: essa si compie operando allo stesso tempo una ripetizione [*Wiederholung*] e un superamento [*Überwindung*] del primo inizio della filosofia. Questi, come abbiamo in parte già visto, devono infatti recuperare l'antica misura, tornare ad esporsi e a lasciarsi trasproprizione come facevano i primi filosofi "toccati" dal *thaumazein*. Per farlo, devono ancora una volta lasciarsi disporre e determinare da una *Stimmung*, quella del ritegno – la disposizione perfettamente intonata con il riserbo dell'essere. Perché il ritegno è in sintonia[67] con il *thaumazein* pur non essendo più il *thaumazein*? In cosa consiste la ripetizione e in cosa invece consiste il superamento?

Il ritegno è già oltre il primo inizio, in quanto il *thaumazein* non può più tornare, poiché l'epoca degli antichi filosofi è finita per sempre. Tuttavia, del *thaumazein*, esso conserva e custodisce alcune caratteristiche fondamentali. Oltre a possedere «la stessa alternanza emotiva dello stupore»[68] greco – come il *thaumazein* anche il ritegno oscilla tra lo spaesamento e il piacere, tra paura e gioia – il ritegno che Heidegger definisce lo "stile dell'umanità futura", è la tonalità a partire dalla quale l'esserci torna ad avere la "certezza" della propria misura; poiché torna a lasciare che questa gli venga assegnata da altro. L'uomo torna a essere "forte" di questa assegnazione, ma questa forza risiede non in un potere, bensì nell'umiltà dell'accogliere, consiste in uno svuotamento del sé: esso, infatti, è forte di ciò che ha ricevuto e per questo resta docile nel suo disporsi ed esporsi all'Evento. Ma soprattutto perché esso è «fondamento della cura» e «legge della raccolta»[69]; esso è, cioè, la disposizione affettiva che desidera prendersi cura e salvaguardare la verità dell'essere, così come era disposto a fare l'uomo greco, quando si impegnava nel *leghein* e nel *sozein*.

---

[63] Ivi, pp. 136-137.

[64] Heidegger (2005), p. 35. Il poeta «non elabora le sue esperienze vissute [*Erlebnisse*] psichiche, bensì sta "sotto i temporali del dio" – "a capo scoperto", privo di protezione, si dà in balia e si dà via da sé» (*ibidem*).

[65] *Ibidem*.

[66] Heidegger (2007), p. 54.

[67] Per un approfondimento completo e puntuale sulle possibili convergenze e divergenze tra la *Stimmung* del ritegno e quella del *thaumazein* cfr. Pasqualin (2011), pp. 553-562.

[68] Ivi, p. 561.

[69] Heidegger (2007), p. 62.

Di fatto, il ritegno è propriamente «la raccolta nel silenzio e il salvataggio della verità»[70]. Per questo, pur premettendo le differenze e il fatto che non c'è ripetizione senza superamento, «è comunque possibile interpretare il ritegno come una nuova forma di *thaumazein*»[71], come il ripristino del *thaumazein* trasfigurato dall'*Erlebnis*.

In conclusione, come si è tentato di mostrare, la *Stimmung* del ritegno ristabilisce e riassegna quella misura di cui l'esperienza vissuta [*Erlebnis*] voleva fare a meno: la misura tra uomo e "natura", tra cielo e terra. L'uomo disposto dal ritegno si svuota di sé, si libera dall'idolatrica esaltazione del suo potere, si fa da parte, si arresta, resiste, si espone e, come nel *thaumazein*, a partire da questa esposizione risponde e corrisponde affettivamente, smettendo di voler possedere e sperimentare oltre ogni limite, oltre la sua misura; ma al contrario decide di raccogliere e salvaguardare. Solo tornando a esporsi, in maniera primariamente affettiva, l'uomo ritrova l'essenza del suo abitare e la sua giusta misura. Solo tornando a esporsi può contrastare il dominio del senza-misura della tecnica. Ad oggi, compito tra i più urgenti da realizzare, perché, come affermava Heidegger, citando Eraclito, «la dismisura bisogna spegnere più che un incendio»[72].

Bibliografia

Caputo, A. (2001), *Pensiero ed affettività: Heidegger e le "Stimmungen" (1889-1928)*, Angeli, Milano.

Caputo, A. (2005), *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Angeli, Milano.

Cristin, R. (1992), "Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di 'Erlebnis' e di 'Erfahrung' nei 'Beiträge zur Philsophie'", *aut aut*, n. 248-249, pp. 153-172.

Dastur, F. (2007), *Heidegger,* Vrin, Parigi.

Gide, A. (1946), *Dostoevskij*, trad. it. a cura di M. Marocchin, Bompiani, Milano.

Gorgone S. (2011), *Nel deserto dell'umano. Potenza e Machenschaft nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine.

Haar, M. (1994), *Stimmung, époque et pensée*, in *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Millon, Grenoble.

Haar, M. (2002), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble.

Heidegger, M. (1975), *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.

Heidegger, M. (1979), *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze.

Heidegger, M. (1993), *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. a cura di G. Auletta, Guida, Napoli.

Heidegger, M. (1994), *Nietzsche*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.

Heidegger, M. (1997), *Che cos'è filosofia?*, trad. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova.

Heidegger, M. (1998), *Geschichte des Seyns*, Klostermann, Frankfurt a.M.

Heidegger, M. (2001), *Che cos'è metafisica?*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.

Heidegger, M. (2005), *Gli Inni di Hölderlin "Germania e "Il Reno"*, trad. it. a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano.

Heidegger, M. (2007), *Contributi alla filosofia.* (*Dall'evento*), trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.

Heidegger, M. (2008), *Segnavia,* trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.

Heidegger, M. (2009), *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano.

Heidegger, M. (2013), *Lettera sull'«umanismo»*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.

[70] *Ibidem*.

[71] Pasqualin (2011), p. 562.

[72] Heidegger (1975), pp. 154-155.

Heidegger, M. (2015), *Introduzione alla metafisica*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.

Pasqualin, C. (2015), *Il fondamento "patico" dell'ermeneutico: affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*, Inschibboleth, Roma.

Pasqualin, C. (2011), *Per una fenomenologia dello stupore. Heidegger e l'origine emotiva del pensare*, in B. Giacomini, F. Grigenti, L. Sanó (a cura di), *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 547-566.

Resta, C. (1998), *La terra del mattino. Ethos, Logos, Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Angeli, Milano.

Sauder, C. (2017), *Machination et mobilisation: techno-nihilisme entre Friedrich Nietzsche et Ernst Jünger*, in A. Schnell (a cura di), *Lire les "Beiträge zur Philosophie" de Heidegger*, Hermann, Paris.

FEDERICA BUONGIORNO*

EMBODIMENT E PENSIERO ALGORITMICO: UNA PROSPETTIVA FENOMENOLOGICA SUL RAPPORTO TRA MONDO DELLA VITA E INTELLIGENZA ARTIFICIALE[1]

Abstract: Embodiment *and Algorithmic Thinking: a Phenomenological Perspective on the Relationship between Life-World and Artificial Intelligence*

The article critically examines the difference between Artificial Intelligence and human intelligence, specifically the distinction between simulation and embodiment, while analyzing the issue of human embodiment in its technically and digitally augmented dimension. The idea that digital processes do not simply imply a detachment from the body, dematerialization, or disembodiment is supported by many scholars, starting from those who, as early as the 1980s, reacted to cyberpunk narratives and their tendency to introduce a new mind-body dualism. However, the article aims to frame this thesis not so much within the discourse on the post-human but within a phenomenological perspective, employing specific conceptual tools. In particular, it considers: 1) the distinction proposed by Katherine Hayles between practices of embodiment and practices of inscription; 2) the notion of structural coupling by Maturana and Varela; 3) algorithmic thought and its temporal structure.

Keywords: Algorithms, Artificial Intelligence, Embodiment, Life-World, Phenomenology

Introduzione

In questo articolo affronterò le seguenti domande fondamentali: cosa succederebbe se cercassimo di superare la contrapposizione tra intelligenza artificiale e intelligenza umana assumendo che quest'ultima è in grado di incorporare componenti artificiali ed esterne *analogamente* al modo in cui la prima è capace di simulare risposte umane (se provassimo, cioè, a lavorare sull'asimmetria tra simulazione e incorporazione)? In altri termini: cosa accade nel momento in cui l'incarnazione (*embodiment*) umana viene aumentata tecnologicamente e digitalmente? Per sviluppare la mia argomentazione, che strutturerò in una prospettiva fenomenologica, partirò da una citazione tratta dal fondamentale libro di Katherine Hayles, *How We Became Posthuman* (1999):

> Siete soli nella stanza, tranne che per due computer che tremolano nella penombra. Utilizzate i computer per comunicare con due entità in un'altra stanza, che non potete vedere. Basandovi solo sulle loro risposte alle vostre domande, dovete decidere [...] quale sia l'umano e quale la macchina. [...] Il vostro compito è porre domande che consentano di distinguere la performance verbale dalla realtà incarnata. Se non riuscite a distinguere la macchina intelligente dall'uomo intelligente, il vostro fallimento dimostra, sosteneva Turing, che le macchine sono in grado di pensare[2].

Cosa ci racconta questo esperimento mentale? «Qui, nel momento inaugurale dell'era informatica, si compie la cancellazione dell'incarnazione [*embodiment*], cosicché l'"intelligenza" diventa una proprietà della manipolazione formale dei simboli piuttosto che dell'azione nel mondo della vita umano»[3]. Al cuore del test di Turing vi sarebbe, dunque, la «cancellazione dell'incarnazione»: tale rimozione è stata rafforzata dalla definizione di informazione fornita da Claude Shannon e Norbert Wiener, che hanno concettualizzato

* Università degli Studi di Firenze.

[1] Il presente contributo risulta dalla traduzione dall'inglese di F. Buongiorno, *Can Algorithms be Embodied? A Phenomenological Perspective on the Relationship between Algorithmic Thinking and the Life-World*, "Foundations of Science", 2022.

[2] Hayles (1999), p. xi (mia traduzione).

[3] *Ibidem* (mia traduzione).

Bollettino Filosofico 38 (2023): 170-179
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 -2670
DOI 10.6093/1593-7178/10386

l'informazione come un'entità distinta dai substrati che la trasportano. «Da questa formulazione, il passo è stato breve per pensare all'informazione come a una sorta di fluido incorporeo in grado di fluire tra substrati diversi senza perdita di significato o di forma»[4].
La domanda che pongo qui è piuttosto semplice: cosa accadrebbe se ponessimo che al centro del test di Turing non vi sia la «cancellazione» dell'incarnazione ma la sua *trasformazione* attraverso processi di *incorporazione* digitale? Se, cioè, riducessimo la differenza tra intelligenza artificiale e intelligenza umana, ipotizzando che quest'ultima possa incorporare componenti artificiali ed esterne proprio come la prima è in grado di simulare risposte umane? Che ne è dell'*embodiment* umano nella sua dimensione tecnicamente e digitalmente aumentata? Non si tratta, ovviamente, di una proposta nuova: l'idea che i processi digitali non implichino semplicemente un distacco dal corpo (una smaterializzazione o una disincarnazione) è sostenuta da molti studiosi/e, a partire da coloro che hanno reagito alle narrazioni *cyberpunk* – negli anni '80 dello scorso secolo – e alla loro tendenza a porre un nuovo dualismo mente-corpo[5]. Tuttavia, in questo contributo inquadrerò la tesi non nel contesto del dibattito sul post-umano (come nel caso di Hayles) ma in una prospettiva fenomenologica, analizzando specificamente la strutturazione temporale del pensiero algoritmico.

1. Il ruolo dell'osservatore

Torniamo al test di Turing: qualcuno (un umano) *osserva* le risposte prodotte da qualcuno/qualcosa (un altro umano? una macchina?). C'è un *osservatore* e qualcuno (o qualcosa) che viene *osservato*: si pone così il problema della riflessività, che era già stato al centro dei dibattiti nella prima ondata di studi cibernetici e nelle note conferenze di Macy[6]. È interessante che uno dei primi tentativi di sviluppare le implicazioni epistemologiche di questo problema sia stato avanzato da Heinz von Forster in termini che ricordano la teoria fenomenologica dell'empatia, ovvero ricorrendo all'analogia e all'immaginazione: «Se assumo di essere l'unica realtà, si scopre che io sono l'immaginazione di qualcun altro, il quale assume a sua volta di essere *lui stesso* l'unica realtà»[7]. Ciò significa che, come osserva Hayles, «uso la mia immaginazione per concepire dapprima qualcun altro, e poi l'immaginazione di quella persona, nella quale mi ritrovo riflessa»[8]. Sebbene lo stesso von Foerster abbia ritenuto questa argomentazione insufficiente a fondare la riflessività in modo rigoroso dal punto di vista epistemologico, essa rimane interessante da una prospettiva fenomenologica in quanto sposta il problema della riflessività dall'osservazione (dal punto di vista oggettivato) all'osservatore. Humberto Maturana – il cui lavoro ha influenzato la prospettiva di von Foerster dopo il 1969[9] – ha espresso esemplarmente questo punto nel libro del 1972, scritto insieme a Francisco Varela, *Autopoiesi e cognizione*: «Tutto ciò che viene detto è detto da un osservatore»[10]. Lo spostamento dell'attenzione sull'osservatore significa – ed è il punto cruciale – dare rilevanza a un corpo, il corpo dell'osservatore, con il suo contesto e il suo posizionamento, dunque a un'esperienza primordiale e originaria che *è* incarnata: è questo lo slittamento fenomenologico interessante, vale a dire la ricollocazione dell'intelligenza (anche

[4] *Ibidem* (mia traduzione).
[5] Cfr. Richardson - Harper (2001), http://people.brunel.ac.uk/bst/2no2/Papers/Ingrid%20Richardson&Carly%20Harper.htm; Kirby (1997); Boler (2007), (2012); Lapage-Richer (2018), http://www.gnovisjournal.org/2017/12/07/on-modes-of-digital-embodiment-movement-and-the-digital/; De Preester (2011).
[6] Le conferenze, tenute presso la Josiah Macy Jr. Foundation di New York dal 1941 al 1960, avevano lo scopo di favorire gli scambi interdisciplinari tra gli studiosi su un'ampia gamma di argomenti, tra cui appunto la cibernetica.
[7] Von Foster (1993), cit. in Hayles (1999), p. 133 (mia traduzione).
[8] *Ibidem* (mia traduzione).
[9] Lo scambio intellettuale e le influenze reciproche tra Maturana e von Foerster sono ricostruiti da Hayles (1999), p. 133 ss.: l'autrice ricorda l'invito rivolto da von Foerster a Maturana di intervenire a una conferenza tenutasi nel 1969 all'Università dell'Illinois, dove von Foerster lavorava, e il grande impatto che l'intervento di Maturana ebbe sul lavoro intellettuale di von Foerster.
[10] Maturana, Varela (1985), p. xxii.

aumentata artificialmente) all'interno dell'esperienza vissuta (di ciò che Husserl chiamerebbe *Lebenswelt*). Anche se lo stesso Maturana ha riconosciuto retrospettivamente come i suoi tentativi iniziali (e quelli di Jerry Y. Lettvin)[11] di riformulare l'epistemologia oggettivista della prima cibernetica presupponessero ambiguamente un quadro oggettivista[12], l'enfasi sul ruolo dell'osservatore è significativa, perché ci permette di ancorare all'esperienza vissuta le operazioni simboliche sottese.

2. Accoppiamento strutturale

Tra le diverse caratteristiche dell'organismo vivente, quale è concepito da Maturana e Varela in *Autopoiesi e cognizione*, mi soffermerò su una sola, dotata di una particolare rilevanza fenomenologica: l'accoppiamento strutturale (*structural coupling*). Per continuare a vivere, gli organismi devono essere strutturalmente accoppiati ad alcuni elementi del loro ambiente: «Gli esseri umani, per esempio, devono respirare aria, bere acqua, mangiare cibo»[13]. I sistemi viventi sono impegnati in un'interazione bidirezionale e reciprocamente *triggering* con il loro ambiente: un cambiamento ambientale può innescare effetti per l'organismo vivente secondo modalità che vanno differenziate dalla relazione causale. La causalità non fa parte del processo autopoietico in sé, ma piuttosto del dominio descrittivo di un osservatore umano che trae inferenze a partire dalla sua posizione descrittiva: è su questo punto che dimensione dell'osservatore e dimensione autopoietica entrano in una specifica relazione. «L'informazione, la codificazione e la teleologia sono analogamente inferenze tratte da un osservatore [...]. Nel resoconto autopoietico, non ci sono messaggi che circolano in *feedback loops*, né codici genetici. Si tratta di astrazioni inventate dall'osservatore per spiegare ciò che vede»[14].

Potremmo descrivere la situazione nei termini seguenti: nella misura in cui è intesa come un processo autopoietico, la cognizione comporta accoppiamenti strutturali tra il sistema vivente e l'ambiente, essenziali per la sopravvivenza. Nel descrivere scientificamente questi accoppiamenti, è necessario fare attenzione – per richiamarci allo Husserl della *Crisi delle scienze europee*[15] – a non confondere i concetti idealizzati mediante i quali descriviamo i fenomeni con i fenomeni in quanto tali: per questo è importante tornare, da un lato, alle cose stesse, ai fenomeni sotto osservazione, per sfuggire al rischio di un mero discorso operazionale; e, dall'altro lato, proprio alla posizione dell'osservatore. È importante, cioè, non dimenticare che la cognizione è incarnata, mediata dai "sensi", ossia dalle «interfacce sensoriali e cognitive dei ricercatori in quanto incarnati»[16].

È chiaro che la teoria di Maturana e Varela si basa sul principio di considerare «la cognizione come un fenomeno biologico»[17]; tuttavia, i due erano pienamente consapevoli del fatto che anche dei sistemi artificiali possono diventare unità autopoietiche: «Se i sistemi viventi fossero macchine – scrivono – potrebbero essere fatti dall'uomo»[18]. Se assumiamo questa premessa, potremmo allora chiederci: cosa succederebbe se nell'attuale era digitale ampliassimo la sfera degli accoppiamenti strutturali in modo da includere

[11] Cfr. Lettvin, Maturana, McCulloch, Pitts (1959).

[12] Maturana e Varela ricordano che «l'epistemologia che guidava il nostro pensiero e il nostro scrivere era quella di una realtà oggettiva indipendente dall'osservatore». Maturana, Varela (1985), p. 27.

[13] Hayles (1999), p. 138 (mia traduzione).

[14] Ivi, p. 139 (mia traduzione). È proprio per questo motivo che Maturana critica il tentativo di John von Neumann di modellare le descrizioni e le inferenze su «ciò che sembrava avvenire nella cellula in termini di contenuto informativo, programma e codifica» – elementi che non apparterrebbero intrinsecamente alla macchina autopoietica (cfr. Maturana, 1978, p. 59, mia traduzione). Varela si spinge ancora oltre in questa critica sostenendo che «l'informazione, *strictu sensu*, non esiste. E nemmeno le leggi della natura» (Varela, 1981, p. 45, mia traduzione). Il saggio del 1981 – come altri lavori pubblicati da Varela dopo il 1980 – segna il suo allontanamento dall'enfasi sull'autopoiesi (e dalla sua collaborazione con Maturana) in favore della nozione di "enazione", che privilegia l'interazione attiva dell'organismo con il suo ambiente rispetto al processo di auto-organizzazione.

[15] Husserl (2002).

[16] Hayles (1999), p. 135 (mia traduzione).

[17] Maturana, Varela (1985), p. 29.

[18] Ivi, p. 136.

quelle interazioni col mondo della vita – necessarie al sistema vivente umano – basate su algoritmi?

3. Incorporazione / Iscrizione

È a questo punto che diventa cruciale la nozione di incorporazione. Seguendo Hayles (che si basa sulla teoria di Paul Connerton)[19], possiamo intendere con l'espressione «pratica incorporante un'azione che viene codificata nella memoria corporea attraverso esecuzioni ripetute fino a diventare abituale». Tali pratiche si basano sempre su un qualche tipo di supporto: ad esempio, «imparare a scrivere a macchina è una pratica incorporante»[20], mediante la quale estendiamo le nostre abilità cognitive in modo da integrare nel sistema cognitivo esteso quella parte dell'ambiente che risulta necessaria al compimento dell'azione. A mio avviso, le osservazioni di Hayles consentono una certa integrazione tra fenomenologia e teorie esternaliste. Il termine "esternalismo" si riferisce a una serie di teorie e posizioni nell'ambito della filosofia della mente che condividono l'idea che la mente dipenda, nelle sue funzioni cognitive, non solo da condizioni corporee interne, ma anche – a vari livelli e in gradi diversi – da condizioni esterne al corpo. Nel loro storico articolo del 1998 *The Extended Mind*[21], Andy Clark e David Chalmers propongono un «esternalismo attivo», che consiste nel sottolineare il ruolo appunto attivo svolto dall'ambiente nella definizione dei processi cognitivi. I due scrivono: «Le caratteristiche esterne in questo caso sono altrettanto causalmente rilevanti delle caratteristiche tipiche interne del cervello»[22]. In altre parole, «non c'è nulla di sacro riguardo a cranio e pelle»[23]. Se le condizioni esterne giocano un ruolo nel guidare i processi cognitivi, allora si può concepire che la mente si estenda "al di fuori" del corpo, integrando nel sistema cognitivo esteso quelle componenti ambientali che si rivelano funzionali alla cognizione.

Le pratiche di incorporazione indagate da Hayles possono essere lette come estensioni corporee che, attraverso un qualche tipo di supporto materiale, veicolano l'integrazione di componenti esterne e ambientali nel senso prospettato da Clark&Chalmers. In quanto tali, esse vanno distinte dalle «pratiche di inscrizione», ovvero da quei processi di «inscrizione che astraggono le pratiche in segni»[24]. Esiste, ovviamente, una correlazione tra le due tipologie di pratiche: «Le pratiche di incorporazione eseguono il contenuto corporeo; le pratiche di inscrizione correggono e modulano la performance. Così, le pratiche di incorporazione e di inscrizione lavorano insieme alla creazione di costrutti culturali». Tuttavia, «a differenza dell'inscrizione, che una volta eseguita può essere trasportata da un contesto all'altro, l'incorporazione non può mai essere separata completamente dal suo contesto»[25]. L'implicazione importante da discutere in questa sede è sottolineata da Hayles con riferimento all'opera fondamentale di Hubert Dreyfus del 1972 *What Computers Can't Do*[26]: l'*embodiment* non può essere caratterizzato come algoritmico. Nel suo libro, Dreyfus si basa sulla teoria della percezione come *habitus* sviluppata da Merleau-Ponty per sostenere che la cognizione umana si basa principalmente su processi inconsci piuttosto che su processi coscienti e simbolici che si prestano a essere formalizzati in programmi euristici per computer digitali. Questo accade proprio perché la maggior parte dei comportamenti umani sono incarnati: ciò significa che non abbiamo bisogno che tutte le regole siano specificate in anticipo, cioè codificate in senso algoritmico e formalizzato. Dreyfus introduce tre condizioni di apprendimento incarnato che non sono presenti nei programmi per computer: «Un "orizzonte interno", che consiste in un contesto di anticipazione in parte determinato e in parte aperto; il carattere globale dell'anticipazione, che la pone in relazione con altri contesti pertinenti in schemi di connessione fluidi e

[19] Cfr. Connerton (1989).
[20] Hayles (1999), p. 199 (mia traduzione).
[21] Cfr. Clark, Chalmers (1998) (mia traduzione).
[22] Ivi, p. 9 (mia traduzione).
[23] Ivi, p. 14 (mia traduzione).
[24] Hayles (1999), p. 199 (mia traduzione).
[25] Ivi, p. 200 (mia traduzione).
[26] Cfr. Dreyfus (1972).

mutevoli; e la trasferibilità di tale anticipazione da una modalità di senso all'altra»[27]. Vedremo che queste condizioni possono essere interpretate fenomenologicamente e che tale interpretazione non esclude ma *giustifica* l'ipotesi dell'incorporazione digitale. In altre parole, una comprensione fenomenologica del pensiero algoritmico può aiutarci a schivare l'opposizione tra apprendimento incarnato e codifica digitale delineata da Dreyfus: a tal fine sarà necessario indagare la nozione di incorporazione digitale nella sua struttura temporale. È dunque necessario addentrarci nella teoria fenomenologica della temporalità mettendo in relazione pensiero incarnato e algoritmico: il punto di partenza sarà la nozione husserliana di "mondo della vita".

4. Temporalità e mondo della vita

Con il termine "mondo della vita" (*Lebenswelt*) Husserl descrive la dimensione prescientifica dell'esperienza quotidiana all'interno del nostro ambiente circostante (*Umwelt*): il concetto si riferisce alla complessa e stratificata rete di (pre)comprensioni di sfondo, intersoggettivamente intessute, che sostanzia tanto la conoscenza ingenua del mondo quanto, a un grado superiore, la conoscenza scientifica e obiettiva. Il mondo della vita ha quindi una priorità sull'interpretazione scientifica del mondo; al tempo stesso, la visione prescientifica e quella scientifica sono correlate *a priori*, nel senso che vi è una (possibile) corrispondenza tra le pratiche di costituzione del significato nella vita quotidiana e nella conoscenza scientifica, tra il modo in cui le cose appaiono soggettivamente, anzitutto nei processi di percezione, e il modo in cui sono conosciute scientificamente (oggettivamente).

Questo quadro diventa particolarmente chiaro se consideriamo il problema della costituzione del tempo: come già mostrato da Henri Bergson (1896)[28], la coscienza del tempo soggettivo differisce radicalmente dalla coscienza del tempo oggettivo, poiché la prima è una modalità di *percezione* qualitativa e continua, mentre la seconda è una modalità di *rappresentazione* quantitativa (discreta). Ciò che effettivamente percepiamo è la durata soggettiva, che possiamo rappresentare matematicamente ricorrendo a strumenti (come gli orologi) che traducono il tempo soggettivo in spazio e sono quindi in grado di misurarlo (l'orologio non misura propriamente "il tempo" ma le distanze/porzioni di spazio segnate convenzionalmente dalle lancette). Ciò che può essere misurato è – secondo Bergson – lo spazio, la traiettoria, mentre il tempo come durata è un flusso continuo la cui qualità è vissuta soggettivamente: il tempo oggettivo spazializzato è quindi funzione di una certa cultura ed è esperito in modo analogo da molte persone, mentre la durata è percepita soggettivamente e differisce qualitativamente da soggetto a soggetto.

Husserl condivide con l'antecedente bergsoniano[29] l'idea di una differenza qualitativa (fenomenologica) tra tempo soggettivo e oggettivo: per tempo oggettivo Husserl intende una pura sequenza di punti-ora (*Jetztpunkte*), che sono *di per sé* incapaci di dar conto della connessione (dell'unità) tra i punti. Quando ascoltiamo una melodia, che cosa ci fa dire che stiamo ascoltando *una melodia* e non una semplice sequenza di suoni istantanei? Per interpretare la melodia come un'*unità* di significato, abbiamo bisogno di qualcosa di più del semplice riferimento oggettivo a una mera sequenza di suoni disgiunti come punti-ora. Infatti, il tempo che sperimentiamo nella nostra vita quotidiana, nel mondo della vita prima di qualsiasi rappresentazione scientifica del tempo, è soggettivo e continuo. Non è diviso in frazioni; è un flusso di coscienza irriducibile alla misurazione oggettiva. Questa esperienza soggettiva del tempo ha una struttura (ritenzione-impressione-protensione) che vale per ogni percezione di oggetti. A differenza di Bergson, tuttavia, Husserl è molto più interessato a spiegare la corrispondenza tra tempo soggettivo e oggettivo: a questo tema è

[27] Hayles (1999), pp. 201-202 (mia traduzione).

[28] Cfr. Bergson (2004).

[29] In altro luogo (Buongiorno, 2018) ho ricostruito le analogie implicite tra le teorie della temporalità di coscienza bergsoniana e husserliana, ipotizzando – sulla base delle evidenze testuali – che, pur in assenza di conoscenza diretta (almeno nel 1904/05) dell'opera bergsoniana, l'influenza di quest'ultima sul dibattito contemporaneo abbia permeato e influenzato in profondità la visione di Husserl.

dedicato l'intero ciclo di conferenze (1904-05) sulla costituzione della coscienza interna del tempo[30].

È attraverso la riflessione che costruiamo una corrispondenza rappresentativa tra l'esperienza soggettiva di un certo contenuto e la sua collocazione all'interno di un arco temporale oggettivo, che possiamo ripetere indipendentemente dall'esperienza originaria: per esempio, attraverso il ricordo secondario o rimemorazione (che è una funzione della rappresentazione riflessiva) possiamo riprodurre la melodia che abbiamo ascoltato precedentemente e il cui decorso percettivo è terminato, in quanto siamo in grado di costruire un'analogia tra i momenti della percezione originaria e i momenti della sua riproduzione attuale. Sappiamo che la melodia riprodotta non è *realmente* percepita, ma è percepita *come se* fosse ascoltata ora; tuttavia, diciamo che è proprio *quella* melodia, che abbiamo ascoltato ieri, a essere riprodotta ora. Questo è possibile perché, grazie ai meccanismi di ripetizione basati sulla riflessione e sulla memoria secondaria (non ritenzionale), abbiamo progressivamente oggettivato la percezione temporale soggettiva entro una cornice temporale oggettiva: possiamo quindi "collocare" ogni istante temporale soggettivo all'interno di questa cornice oggettiva. Come sottolineato da Schneider (2019), «la coscienza del tempo è sempre estesa ed è data dalla struttura protensionale e ritenzionale della coscienza (Husserl), ossia il tempo biologico della vita sotto forma di durata o *durée* (Bergson, 1889) è una modalità particolare di temporalizzazione. Dobbiamo separare questo modo di strutturazione temporale dalla strutturazione tecnica del tempo»[31].

In sintesi: l'esperienza soggettiva nel mondo della vita e la sua rappresentazione oggettiva nel resoconto scientifico sono due modalità diverse e allo stesso tempo correlate. Secondo lo Husserl della *Crisi delle scienze europee,* «il mondo della vita si era occluso sotto l'impatto delle norme della scienza positiva naturalistica stabilite da Galileo e Cartesio nel XVII secolo» e ciò «minacciava di alimentare la generale disaffezione da ogni indagine critica razionale, scatenata in Europa negli anni dai fascismi degli anni Trenta»[32]. La priorità del mondo della vita rispetto all'interpretazione scientifica si rovescia così nel suo contrario: il perfezionamento della visione positivistica del mondo nella modernità ha prodotto un'assolutizzazione dell'atteggiamento scientista, il che significa un progressivo oblio delle fonti della nostra esperienza nel mondo della vita. Lo si può osservare molto chiaramente nel corso dell'industrializzazione, «che inizia con la macchina a vapore e termina con lo sviluppo della catena di montaggio»; a questi eventi principali si aggiungono altri processi, come l'urbanizzazione, l'elettrificazione e la maggiore mobilità sociale[33]. Questi "eventi" sarebbero stati inconcepibili senza la frammentazione del tempo e dell'esperienza soggettiva in unità oggettive misurabili in termini di tempo di lavoro e di salario.

5. La temporalità e gli algoritmi

La tecnologia informatica e Internet hanno recentemente (a partire dai primi anni Novanta) accelerato questo processo di segmentazione e parcellizzazione temporale. La logica degli algoritmi si basa sulla rappresentazione discreta (digitale) e oggettiva del tempo: ciò non significa – come già nel rapporto di differenza e insieme di correlazione tra tempo oggettivo e soggettivo descritto da Husserl – che essa sia completamente distaccata dall'esperienza soggettiva della temporalità, ma che la connessione stessa tra la conoscenza algoritmica e l'esperienza nel mondo della vita è andata sempre più perdendosi nel corso dello sviluppo informatico. Come afferma Schneider, «nei libri di introduzione all'informatica e agli algoritmi leggiamo: Un algoritmo è un insieme autonomo di operazioni da eseguire passo dopo passo, questa definizione di "passo dopo passo" è legata soltanto a un flusso temporale oggettivo e in generale è determinata da monocausalità (*if that, then do that*) e

[30] Cfr. Husserl (2001).

[31] Schneider (2019), https://digitalcommons.odu.edu/cepe_proceedings/vol2019/iss1/10 (mia traduzione).

[32] Harrington (2006), pp. 321-323 (mia traduzione).

[33] *Ibidem* (mia traduzione).

tutti i passi sono isolati l'uno dall'altro»[34]. La natura stessa dell'elaborazione digitale implica che tutti i passaggi siano distinti e che nel flusso di esecuzione non vi sia un'influenza creativa continua dei singoli passaggi l'uno sull'altro. Consideriamo una definizione standard di algoritmo: «Oggi, un algoritmo è definito come un insieme finito e organizzato di istruzioni, destinato a fornire la soluzione a un problema, e che deve soddisfare determinate condizioni»[35]. Queste includono i seguenti criteri:

1. L'algoritmo deve poter essere scritto in un certo linguaggio: un linguaggio è un insieme di parole scritte con un alfabeto definito.
2. La domanda che viene posta è determinata da alcuni dati, chiamati *enter*, per i quali l'algoritmo verrà eseguito.
3. L'algoritmo è una procedura che viene eseguita passo dopo passo.
4. L'azione in ogni fase è strettamente determinata dall'algoritmo, dai dati di ingresso e dai risultati ottenuti nelle fasi precedenti.
5. La risposta, chiamata *uscita*, è chiaramente specificata.
6. Qualunque siano i dati di ingresso, l'esecuzione dell'algoritmo terminerà dopo un numero finito di passi[36].

Data questa definizione, potremmo riassumere le diverse modalità di cognizione all'interno del mondo della vita e del mondo digitalizzato come segue (faccio qui riferimento alla schematizzazione proposta da Schneider):

Mondo della vita:

- la comunicazione si arricchisce di affetti, emozioni e di elementi non designativi (ad esempio, intonazione, microgesti, ecc.).
- l'interazione uomo-ambiente è sempre flessibile all'interno del flusso dell'interazione → enazione, impegno incarnato nell'*Umwelt.*
- gli esseri umani hanno coscienza/consapevolezza della *Gestalt* nel flusso dell'esperienza → capacità *di anticipazione dell'*intera scena. Struttura temporale come flusso.

Mondo digitalizzato:

- Tutti i livelli (il livello elettrico [hardware], il livello host e il livello media) hanno solo una chiara denominazione e una chiara semantica.
- l'interazione computer-ambiente dipende fortemente dagli algoritmi (cioè dalle banche dati)→ è necessaria una *rappresentazione*, che è meno flessibile perché i dati e le relazioni sono dati: in questo senso, l'interazione con l'ambiente non è incarnata ma codificata (ed è per questo che i computer sono generalmente più veloci nell'elaborazione rispetto agli esseri umani).
- Gli algoritmi procedono fondamentalmente per gradi (e questo vale anche per le reti neuronali) → sono in grado di trovare modelli di base e non hanno una visione globale[37].

Quanto procede dovrebbe spiegare in che senso, riprendendo Hayles e Dreyfus, l'*embodiment* non possa essere compreso e spiegato in termini algoritmici. Tuttavia, come ho anticipato, l'interpretazione fenomenologica non esclude la possibilità di ipotizzare una certa incorporazione dei processi algoritmici e digitali, ossia la possibilità che *in un certo senso* gli algoritmi *possano* essere *embodied*: anche in questo caso, è importante distinguere tra incorporazione (estensione)[38] e inscrizione, nel senso suggerito da Hayles.

[34] Schneider (2019).
[35] Chabert *et al.* (1999), p. 455.
[36] *Ibidem.*
[37] Schneider (2019), (mia traduzione).
[38] Mi preme qui ribadire che, nel caso dei processi e dei dispositivi digitali, la distinzione teorizzata da Helena De Preester tra estensione e incorporazione può essere ridotta fenomenologicamente, come ho cercato di mostrare nel mio articolo del 2019 *Embodiment, Disembodiment and Re-embodiment in the Construction of*

Mentre possiamo *incorporare* elementi (supporti digitali) esterni al sistema cognitivo corporeo estendendo il sistema stesso in modo da integrare quegli elementi all'interno del sistema cognitivo esteso, non possiamo *inscrivere* direttamente nella cognizione la logica algoritmica sottesa ai programmi interni a quei dispositivi, perché il codice (il programma, la sequenza algoritmica) rimane fondamentalmente opaco e ignoto agli utenti e, fatto ancor più decisivo, *non c'è bisogno* di conoscerlo per utilizzare i dispositivi digitali. L'*embodiment* è sempre bidirezionale: si riferisce non solo al fatto che il nostro scambio con l'ambiente è ogni volta contestualizzato e mediato dal nostro corpo e dalle sue attività sensomotorie, ma anche al fatto che gli strumenti e i dispositivi che facilitano la nostra esperienza del mondo stanno diventando sempre più integrati, cioè *incorporati* nel nostro sistema sensomotorio. Ci stiamo sempre più *tecnologizzando* e questa tecnologizzazione implica un processo di doppia incorporazione (che altrove, discutendo le tesi di Helena De Preester, ho definito "*double embodiment*")[39]: da un lato, estendiamo la nostra cognizione nella realtà esterna per mezzo di dispositivi digitali; dall'altro, questi vengono integrati nel nostro corpo, così che la distinzione tra sfera organica e sfera artificiale si fa sempre più sfumata. La doppia incorporazione coinvolge sia il lato soggettivo (esperienza incarnata) sia il lato oggettivo (tecnologie incorporate) del nostro rapporto con il mondo digitale: ciò significa che, proprio come suggerito da Husserl, se da un lato c'è una differenza tra la logica (e la temporalità) dell'esperienza soggettiva (*embodiment, enaction*) e la logica della rappresentazione oggettiva (algoritmi, codici), dall'altro c'è anche una correlazione tra le due, che trova il suo fondamento e punto d'intersezione nell'esperienza incarnata nella sfera della *Lebenswelt*. In altre parole: incorporando dispositivi esterni, integriamo *indirettamente* in noi qualcosa dei processi algoritmici inscritti nei dispositivi che utilizziamo, ma non inscriviamo *direttamente* la loro logica nella nostra cognizione, poiché ciò è escluso dalla struttura dell'esperienza temporale propria della cognizione incarnata ed estesa. In conclusione: gli algoritmi possono essere incarnati? Proporrei la seguente risposta (naturalmente provvisoria e bisognosa di ulteriori approfondimenti): non possono essere inscritti (direttamente nel sistema cognitivo umano) ma i supporti che essi informano possono essere (e di fatto sono) incorporati nel sistema cognitivo esteso.

6. Catastrofe algoritmica?

La conclusione che ho appena suggerito è tutt'altro che neutrale: in effetti essa implica che i processi algoritmici abbiano un impatto sulla nostra cognizione, anche se solo indirettamente ovvero per mezzo dell'incorporazione dei supporti tecnologici che informano. L'ipotesi che – seppur secondo questa limitazione – gli algoritmi possano essere incarnati si pone in contrasto con l'idea – sostenuta, ad esempio, da Yuk Hui (2015) – che la conoscenza e la ragione possano essere completamente esteriorizzate e automatizzate in "algoritmi" e che questo sia, anzi, il loro destino. Hui concepisce gli algoritmi come «l'ultimo sviluppo della ragione, totalmente distaccato dal cervello pensante, che sta diventando sempre più significativo nella nostra vita quotidiana grazie ai recenti e rapidi sviluppi dell'intelligenza artificiale (IA)»[40]. Sebbene sia certamente vero che la cognizione umana può essere in qualche misura esternalizzata, non sono affatto convinta – come è Hui – che lo stadio finale della ragione umana coincida con lo stadio algoritmico, per due motivi: in primo luogo, come ho cercato di mostrare, possiamo parlare di incorporazione indiretta della logica algoritmica ma non di una sua inscrizione diretta nella cognizione; in secondo luogo, il fatto stesso di ammettere, dal lato degli artefatti, l'incorporazione dei supporti digitali nel sistema cognitivo esteso implica, dal lato del soggetto umano, l'impossibilità di una esternalizzazione completa ovvero di un «totale distacco» delle funzioni cognitive «dal cervello pensante», dalla base corporea.

---

the Digital Self. Ritengo infatti, come ho già accennato in questa sede proponendo una integrazione tra prospettiva fenomenologica ed esternalismo attivo (*supra*, § 3), che i processi di incorporazione implichino l'estensione corporea su supporti tecnici esterni e non rappresentino una classe di esperienze ontologicamente diverse dalle estensioni. Cfr. Buongiorno (2019).

[39] Buongiorno (2019).

[40] Hui (2015), p. 125 (mia traduzione).

È vero, tuttavia, che gli ultimi sviluppi dell'IA stanno portando a una nozione di algoritmo che complica l'idea di una struttura puramente lineare, discreta e operativa: «Se definiamo le istruzioni come schematizzazioni sequenziali passo-dopo-passo e le intendiamo come un polo dell'algoritmo, l'altro polo dello spettro algoritmico sarebbe costituito da operazioni ricorsive e non lineari. Questo spettro contiene nozioni di algoritmo diverse sulla base di funzionalità specifiche diverse»[41]. Siamo così ricondotti alla questione della temporalità, che rivela i potenziali rischi degli algoritmi incarnati: Norbert Wiener aveva già notato questi rischi nel suo articolo del 1960 "Some Moral and Technical Consequences of Automation". In questo scritto criticava «l'assunto che le macchine non possono possedere alcun grado di originalità» e che «il loro funzionamento è in qualsiasi momento aperto all'interferenza umana e a un cambiamento gestionale»[42]. La temporalità oggettiva degli algoritmi, essendo discreta, può essere accelerata e ha, anzi, un tempo di esecuzione solitamente (molto) più veloce di quello degli agenti umani: come osserva Hui, «l'automazione delle macchine sarà molto più veloce dell'intelligenza umana, e quindi porterà a un divario temporale in termini di funzionamento. Questo divario può produrre effetti disastrosi, poiché l'uomo arriverà sempre troppo tardi e le macchine non si fermeranno da sole»[43]. Questa dinamica può portare a ciò che Hui chiama «catastrofe algoritmica» e che io proporrei di chiamare, in termini meno apocalittici, "paradosso algoritmico": se, in una certa misura (ovvero secondo le limitazioni costitutive che ho analizzato in questo contributo), possiamo incorporare forme di pensiero algoritmico, ciò significa anche entrare in una relazione dialettica tra la temporalità soggettiva e fluida del sistema cognitivo umano e la temporalità algoritmica e automatizzata della macchina. È proprio questa dialettica che va approfondita e che sta portando studiosi e studiose a ripensare criticamente, nell'era digitale, gli antichi problemi metafisici della contingenza e dell'autonomia.

Conclusione

In questo articolo ho cercato di delineare un'interpretazione fenomenologica dell'*embodiment* nell'ambito dell'intelligenza algoritmica, sviluppando la mia argomentazione nei seguenti passaggi: (i) la distinzione tra intelligenza umana e artificiale può essere superata combinando prospettiva fenomenologica, enattiva ed esternalista, mediante il ricorso specifico ai concetti di accoppiamento strutturale (Maturana - Varela) e di incorporazione (Hayles); (ii) la temporalità algoritmica e digitale può essere interpretata come una forma di temporalità oggettiva, in opposizione alla temporalità soggettiva della coscienza, nel senso teorizzato da Husserl: la distinzione, tuttavia, è anche una relazione nella misura in cui la temporalità oggettiva è fondata sulla temporalità soggettiva esperita nel mondo della vita; (iii) da (i) e (ii) segue che gli algoritmi possono essere incorporati indirettamente ma non inscritti nella nostra cognizione; possono, cioè, essere incarnati solo indirettamente (attraverso la mediazione dei supporti tecnologici) e mai direttamente (il nostro pensiero non *è* un algoritmo); (iv) da (iii) consegue che non è possibile una esternalizzazione completa dell'intelligenza umana in quella algoritmica, in quanto – appunto – non è possibile inscrivere l'intelligenza algoritmica nella cognizione umana, sostituendola al pensiero incarnato. Pertanto, resta sempre aperto un margine critico per lavorare attorno al e con il "paradosso algoritmico", sottraendosi tanto a un frettoloso entusiasmo verso le promesse dell'IA quanto a una prospettiva meramente apocalittica e non mobilitabile ai fini trasformativi.

[41] Ivi, p. 134 (mia traduzione).
[42] Wiener (1960), cit. in Hui (2015), p. 135.
[43] *Ibidem*.

Bibliografia

Bergson, H. (2004), *Materia e memoria*, trad. it. a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari.
Boler, M. (2007), "Hypes, Hopes and Actualities: New Digital Cartesianism and Bodies in Cyberspace", *New Media and Society*, n. 9 (1), pp. 139-168.
Boler, M. (2012), "The New Digital Cartesianism: Bodies and Spaces in Online Education", *Philosophy of Education. Yearbook 2012*, pp. 331-340.
Buongiorno, F. (2019), "Embodiment, Disembodiment and Re-embodiment in the Construction of the Digital Self", *Humana.Mente*, n. 36, pp. 310-330.
Chabert, J.L. *et al.* (1999), *A History of Algorithms. From the Pebble to the Microchip*, Springer, Berlino-Heidelberg-New York.
Clark, A., Chalmers, D. (1998), "The Extended Mind", *Analysis*, n. 58 (1), pp. 7-19.
Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
De Preester, H. (2011), "Technology and the Body: The (Im)Possibilities of Re-embodiment". *Foundations of Science* 16 (1-2), pp. 119-137.
Dreyfus, H. (1972), *What Computers Can't Do*, MIT Press, New York.
Harrington, A. (2006), "Lifeworld", *Theory, Culture, and Society – Problematizing Global Knowledge: Special Issue*, n. 23, pp. 321-323.
Hayles, N. K. (1999), *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago (IL).
Hui, Y. (2015), "Algorithmic Catastrophe – The Revenge of Contingency", *Parrhesia*, n. 23, pp. 122-143.
Husserl, E. (1964), *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*, Eng. Trans. by J.S. Churchill, Indiana University Press, Bloomington (IN).
Husserl, E. (2002), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, il Saggiatore, Milano.
Kirby, V. (1997), *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, Routledge, New York.
Lapage-Richer, T. (2018), "On Modes of Digital Embodiment: Movement and the Digital", *GnovisJournal*, n. I.
Lettvin, J.Y., Maturana, H.R., McCulloch, W.S., Pitts, W.H. (1959), "What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain", *Proceedings of the Institute for Radio Engineers*, n. 47 (11), pp. 1940-1951.
Maturana, H.R., Varela, F.J. (1992), *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente.* trad. it. a cura di A. Stragapede, Marsilio, Venezia.
Maturana, H.R. (1978), "Biology of Language: The Epistemology of Reality", in G.A. Miller e E. Lenneberg (ed. by), *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*, Academic Press, New York.
Richardson, I., Harper, C. (2001). "Corporeal Virtuality: The Impossibility of a Fleshless Ontology", *Body, Space and Technology Journal*, n. 2 (2).
Schneider, D. (2019). "Difference between Algorithmic Processing and the Process of the Lifeworld (*Lebenswelt*)", in D. Wittkower (ed. by), *2019 Computer Ethics – Philosophical Enquiry (CEPE) Proceedings*, Old Dominion University, Norfolk.
Varela, F. J. (1981), "Describing the Logic of the Living: The Adequacy and Limitations of the Idea of Autopoiesis", in M. Zeleny (ed. by), *Autopoiesis: A Theory of Living Organizations*, North Holland, New York, pp. 36-48.
Von Foerster, H. (1984), *Observing Systems*, Intersystems Publications, Salinas (CA).
Wiener, N. (1960). "Some Moral and Technical Consequences of Automation", *Science* 131, n. 3410, pp. 355-1358.

LORENZO DE STEFANO*

MITSEIN, TECNICA E LINGUAGGIO
IL FONDAMENTO ECOLOGICO DELL'UMANO

Abstract: Mitsein, *Technology and Language. The Ecological Foundation of the Human Being*

The Aim of the essay is contextualizing Heidegger's views on technology and language in the light of contemporary anthropological theories of Tomasello and Malafouris. Starting from the well-known dichotomy between man and animal in relation to the world, as exposed in the 1929-30 work *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, we will discuss Heidegger onto-anthropological framework in relation with Tomasello's category of intentionality. In this context, we test if Heidegger's discontinuity between man and animal is still actual and analyze how the concept of *Mitsein* could still be considered an essential category for anthropology. An ecological theory will emerge about the origin of language and technology, considered beyond the subject-object scheme of western metaphysics.

Keywords: Anthropology, Heidegger, Language, *Mitsein*, Technology

1. Introduzione: Con arte e ragionamenti

Il presente contributo intende proporre una genealogia ontogenetica e filogenetica del gesto tecnico e del linguaggio attraverso la rielaborazione di alcuni concetti fondamentali della riflessione filosofica heideggeriana su tecnica e natura.

A partire da alcuni concetti e dicotomie fondamentali della riflessione heideggeriana sull'uomo e sulla tecnica, quali povertà/ricchezza di mondo, radura, *Mitsein*, come esposti nel corso del 1929-30 *I concetti fondamentali della metafisica,* si tenterà di delineare un perimetro antropologico generale in cui attualizzare l'ontologia heideggeriana del *Dasein*. Si tratterà, pertanto, di de-ontologizzazre e ri-antropologizzare il pensiero heideggeriano facendolo reagire con le antropologie di Tomasello e Malafouris.

Sebbene tale operazione sia assai poco ortodossa da un punto di vista di filologia heideggeriana, in quanto la sua ontologia non può essere assolutamente scambiata per una antropologia[1], è altrettanto vero che Heidegger stesso non lesinava il confronto con le scienze empiriche, come testimonia la celebre discussione delle tesi di Roux e von Uexküll[2] per ricalibrare alcune intuizioni filosofiche, pur tuttavia mantenendo il primato dell'analisi esistenziale e delle sue strutture. Leggere Heidegger a partire dalla antropologia può *de facto* storicizzare o naturalizzare alcuni suoi concetti, in quanto se è vero il primato del *Dasein* dal punto di vista fenomenologico ed ontico-ontologico, l'uomo di cui il *Dasein* è struttura ontologica è pur sempre il risultato di una ontogenesi, di una filogenesi e di una storia naturale.

Il confronto sarà instaurato con le ultime ricerche della *Max-Plank-Gesellshaft* di Leipzig, in particolare con le tesi di Boesch e Tomasello e con la *Material Engagement Theory* (MAT), per vedere in che misura l'interpretazione del nesso tra tecnica e natura, a partire da una prospettiva discontinuista tra uomo e animale, possa ancora ritenersi fondata e attuale.

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

[1] Heidegger a tal proposito è chiaro: la possibilità di una antropologia che prenda in considerazione la differenza uomo-animale poggia sempre su una fondamentale struttura ontologica del *Dasein*, "l'essere trasposto in altri", che già di per sé segnala una differenza decisiva rispetto agli altri enti. In sostanza è possibile una antropologia, una zoologia, una scienza a partire da una precisa struttura del *Dasein* che il non-umano non possiede (cfr. Heidegger, 2008, p. 270 e ss.).

[2] Heidegger (2008), p. 277 e ss. Sul tema vedi anche Giannetto (2010).

Bollettino Filosofico 38 (2023): 180-194
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10387

Heidegger, così come da prospettive diverse l'antropologia filosofica novecentesca, ha interpretato il rapporto tra natura e tecnica nell'uomo sulla scorta del grande altro, quell'animalità che costituisce l'altro da sé, la *discriminatio* che individua, per differenza, le specificità della nostra specie. Lo stato dell'arte attuale nella paleoantropologia, tuttavia, ha rimesso in parte in discussione tali tesi[3] a causa della scoperta di un linguaggio e di un'arte rappresentativa nel nostro parente più prossimo, il Neanderthal, e addirittura di alcune pratiche culturali materiali e simboliche negli scimpanzé allo stato brado[4]. In generale, l'ipotesi gradualista sembrerebbe aver ridimensionato la prospettiva della metafisica occidentale che vedrebbe la specificità dell'uomo declinata a partire da una differenza/superiorità rispetto all'animale in base a un caratteristico portato spirituale[5].
La tesi heideggeriana, radicalmente discontinuista, come dicevamo, pare essere messa in discussione in sede scientifica a favore di una impostazione antropologica volta a inquadrare la specificità del fenomeno umano a partire da una differente relazione che esso ha con lo spazio abitato (*oikos*) che è sempre spazio condiviso a un tempo con umani e non umani. Possiamo parlare di un passaggio a una prospettiva che risolve la differenza ontologica in una ecologica[6] ed etologica. Il processo di ominazione, che è sempre connaturato alla contemporanea fuoriuscita di linguaggio e tecnica dall'alveo della natura, è segnato dalla conquista dello spazio, dal graduale aprirsi della radura, sia dal punto di vista ecosistemico a partire dall'abbandono della foresta e dalla conquista dello spazio esteso[7], sia a partire da un processo di liberazioni meccaniche e di affrancamento dal suolo[8]. Inoltre, la spazialità gioca un ruolo fondamentale anche nella relazione con lo spazio condiviso, e abitato (*oikos*)[9]. Conquista e domesticazione dello spazio, affrancamento dai vincoli del suolo con lo sviluppo della statura eretta e apertura di uno spazio condiviso geografico, sociale e simbolico sono le modalità in cui il *sapiens* ha plasmato la sua nicchia ecologica. Questa nuova modalità di abitare lo spazio, e quindi di essere-nel-mondo ed esserci-con-gli-altri, è sempre anche formazione e istituzione di nuovi spazi non solo analogici, ma oggi ancor di più anche simbolici e virtuali[10]. La categoria della costruzione di mondo per individuare il fenomeno umano di ascendenza

[3] Ian Tattersall, una delle più illustri voci nella antropologia contemporanea, rimane tuttavia scettico riguardo all'ipotesi gradualista, ipotizzando un "salto simbolico" della nostra specie rispetto agli altri esponenti del genere *homo* verificatosi ben dopo l'acquisizione della nostra struttura biologica; si tratterebbe pertanto di un saltazionismo culturale. Tale evento sarebbe dovuto probabilmente a una innovazione di tipo strutturale a livello del DNA verso la fine del Pleistocene, ossia la comparsa del gene FOXP2 congiunto a un abbassamento della laringe per la fonazione. Questa capacità, secondo l'antropologo, deve esser rimasta nascosta finché non si è presentato il decisivo stimolo culturale, un evento, che ha trovato una parte biologica pronta ad accoglierlo. Si noti come tale impostazione da un lato sia assimilabile al concetto di *exaptation* di Gould-Vrba (2008), ma anche alla impostazione heideggeriana che determina la differenza uomo/animale a partire da un evento che garantisce diverso accesso al senso dell'essere. Cfr. Tattersall (2013), pp. 235-254.

[4] Cfr. Boesch (2012), pp. 56-74.

[5] È noto come tale concezione sia presente già in Aristotele, nel pensatore che ha informato e inventato le categorie di pensiero della metafisica occidentale, che sono sempre le categorie in cui l'uomo occidentale si è autointerpretato nel corso dei secoli. A tal riguardo si rimanda al celebre passo della *Metafisica* 980a-981b in cui lo Stagirita afferma che il portato specifico dell'uomo sta nel condurre la vita con «arte e ragionamenti» ossia con *techne* e *logos*.

[6] In questo frangente uso i termini "ecologico" ed "ecologia" nella loro etimologia greca originaria ossia come modalità di domesticazione e organizzazione dello spazio e non secondo l'accezione culturalmente sedimentata che il termine assume nel dibattito contemporaneo come la scienza delle relazioni tra uomo e ambiente.

[7] Cfr. Chelazzi (2013).

[8] Cfr. Leroi-Gourhan (1977), pp. 140-167.

[9] Cfr. Tomasello (2014).

[10] Ogni epoca è segnata da una determinata conquista spaziale elementare; Schmitt, nel suo *Terra e mare* (1986) fu il primo a sottolineare come ogni civilizzazione è caratterizzata da un determinato dominio su una regione dello spazio e su un determinato elemento. Per un interessante aggiornamento e discussione delle tesi di Schmitt nell'epoca della globalizzazione si rimanda a Vegetti (2017). Ancora, le recenti analisi di Floridi (2017) sull'infosfera come corrispettivo virtuale-informazionale della biosfera di cui l'uomo in quanto *inforg* (ente informazionale) è oramai sempre più partecipe, al punto da far decadere il confine tra reale e virtuale, seguono lo stesso paradigma spaziale; dopo aver conquistato i tre elementi terra, acqua e mare, lo *homo sapiens* è partito alla conquista ed edificazione di nuovi mondi virtuali. A ben vedere la storia della evoluzione umana può esser letta come storia dell'appropriazione e formazione di sempre nuovi spazi.

heideggeriana resterebbe quindi, a ben vedere, un valido criterio ermeneutico, soprattutto nell'era dello Antropocene.

La conquista della spazialità non basta, tuttavia, a spiegare l'ominazione come un singolare processo di integrazione tra natura e tecnica; accanto alla conquista dello spazio, vi è infatti un differente modalità di relazione al tempo che determina l'essenza del gesto tecnico tipicamente umano e di un particolare tipo di intenzionalità. Si è osservato che la particolare capacità di realizzazione di artefatti nel *sapiens* sia da ascrivere allo sviluppo di una immaginazione creativa e della cosiddetta memoria di lavoro avanzata[11], che permette, assieme a metodi di trasmissione della cultura più efficaci come ad esempio l'insegnamento[12], la realizzazione di artefatti assai più complessi rispetto a qualsiasi specie di *homo* precedentemente apparsa, grazie al ricordo e alla presentificazione di sistemi di correlazione complessi. È anche emerso con irrefutabile evidenza che tale memoria complessa sia associata allo sviluppo di un linguaggio a sua volta complesso[13]. Al fattore ecologico-spaziale e cognitivo si aggiungono, come le ricerche di Tomasello hanno denotato, nuovi modi di declinare l'intenzionalità che segnano il passaggio dalla dimensione individuale, a forme più complesse di intenzionalità congiunta e collettiva[14]. Ciò permetterebbe, sempre secondo l'antropologo, il rimbalzo continuo dalla dimensione individuale a quella sociale e culturale dell'essere con gli altri, che permetterebbe la permanenza temporale e la conservazione di conoscenze e procedure. Pertanto, capacità tecnica, linguaggio, intenzionalità congiunta e formazione di nicchie segnatamente culturali sarebbero fenomeni intimamente connessi. In termini heideggeriani, il progetto del *Dasein*, che è sempre formazione di mondo, desume sempre nel suo essere gettato in un mondo con gli altri e nella apertura al *logos* il suo orizzonte di senso.

L'emergere della cultura si avrebbe a partire da una particolare modalità del *Mitsein* per cui ogni esistere nell'uomo è sempre un con-esserci aperto all'altro, intenzionalmente, culturalmente e storicamente situato. Conquista dello spazio, temporalità, tecnica e linguaggio costituiscono il portato antropico specifico che caratterizza il nostro essere-nel-mondo come specie: come sosteneva Aristotele «il genere umano vive [invece] con arte e con ragionamenti»[15].

Analizzeremo successivamente nello specifico tale concezione.

2. La questione del vivente in Heidegger tra povertà e formazione di mondo

Come è noto, Heidegger non lesinava il confronto con quelle che erano le scienze empiriche del suo tempo per perimetrare gli ambiti propri del discorso ontologico fondamentale rispetto a quello biologico e antropologico; si pensi ad esempio alla discussione della tesi di Karl Ernst von Baer sulla *Umwelt* dell'uomo, che offre ad Heidegger l'opportunità di interrogarsi su cosa vuol dire "avere" un mondo o ancora il confronto con Hans Driesch, Emil Ungerer e von Uexküll nel già menzionato corso del 1929-30[16]. Certo, in via preliminare, occorre ribadire che Heidegger afferma che ogni scienza in quanto tale presuppone più o meno consapevolmente un piano teoretico, dei concetti operativi che regolano i concetti tematici e si muove già sempre all'interno di una ontologia, ovvero di una data precomprensione dell'essere e dell'ente storicamente determinata. Tuttavia, la filosofia riceve anche dalla scienza risultati, esiti e orizzonti, che possono indirizzare la ricerca filosofica. Dunque, sebbene in Heidegger sia esplicitamente sostenuta una superiorità dell'ontologia sulle scienze che si occupano dell'ente nella sua semplice presenza, è anche vero che la discussione dei loro concetti tematici apre nuove prospettive e sentieri all'indagine ontologica.

[11] In questo contesto non possiamo discutere diffusamente tale concetto senza l'introduzione della teoria della mente modulare, pertanto si rimanda all'articolo Haidle (2010).

[12] Cfr. Boesch (2012), pp. 232-233.

[13] Haidle (2010), p. 16 e ss., anche Leroi-Gourhan (1977), p. 278 e ss.

[14] Cfr. Tomasello (2015).

[15] Aristotele (2000), pp. 26-27.

[16] Cfr. Illetterati (2002).

Coerentemente a tale impostazione, per Heidegger la struttura ontologica dell'uomo, il *Dasein*, ha sempre un primato ontologico, ontico e gnoseologico in quanto ente che pone il problema stesso della (sua) esistenza[17]. Ciò significa che l'uomo può porre la questione circa la storia evolutiva sua e di altri esseri, della genesi del cosmo e della origine e dissoluzione di tutte le cose solo sulla scorta di una determinata relazione con l'essere che è la premessa di ogni domanda sul senso e sull'origine.

Un chiaro esempio di quanto sostenuto è possibile individuarlo in *Essere* e *Tempo* dove l'idea di privazione è centrale nella declinazione della differenza tra il vivente in generale e l'uomo. Le differenze biologiche, ontogenetiche e filogenetiche che insisterebbero tra uomo ed altri viventi sarebbero quindi secondarie rispetto a una determinata modalità di relazione del *Dasein* al *Sein*. Morte e finitudine sono la cifra di tale relazione, in quanto solo il *Dasein* può propriamente morire (*Sterben*) autenticamente perché è conscio della sua finitudine, mentre il vivente semplicemente-presente per ovvie ragioni non può morire, ma termina (*verendet*)[18]. Da qui si evince che la determinazione del vivente avviene solamente *privativer,* rispetto al *Dasein*, a cui solo sarebbe concessa una esistenza propriamente autentica.

La contrapposizione tra *Dasein* e semplicemente vivente in *Essere e tempo* ha un ruolo marginale, mentre costituisce l'ossatura per lo sviluppo della differenza ontologica tra ente inanimato, animale e uomo nella *Vorlesung* del 1929-30. Qui il mortale è colui che esperisce la propria morte in quanto morire, in quanto possibilità ultima, al contrario il morente animale non è propriamente mortale perché gli è precluso l'accesso all'autentico senso della morte in quanto possibilità autentica. Il disontinuismo antropologico heideggeriano tra uomo e animale assume i crismi di un vero e proprio salto ontologico basato sul depotenziamento dell'altro dall'uomo, inteso sia come ente inanimato semplicemente-presente sia come il vivente[19].

Per Heidegger sia il vivente che è conscio della sua finitudine – il *Dasein* – che il semplicemente-vivente hanno una relazione strutturale col mondo, essi hanno come costituzione d'essere fondamentale l'essere-nel-mondo. La pietra, al contrario, è priva di accesso (*Zuganglos*) e di conseguenza non ha mondo. Il modo di essere del vivente che chiamiamo vita ha una sorta di accesso anche se non declinabile come vera e propria apertura; in un certo senso, l'animale ha e non ha mondo perché è in relazione con le cose (mai con gli enti) del mondo e non lo ha in quanto non ha accesso, come il *Dasein* all'essere nella serie di rimandi e significazioni, scanditi dagli esistenziali *Befindlichkeit, Reden* e *Verstehen*. Diremo da questo punto di vista che l'animale abita il mondo, ma non il condominio dell'essere, è *Weltlos* in quanto *Denklos* o privo di *logos*.

Tale impostazione, semplicemente accennata in *Essere e tempo*, guida invece la lezione del 1929-30 dove Heidegger si sofferma sul concetto di organismo e di strumento, per guadagnare una via d'accesso privilegiata alla questione del vivente:

> Anche se l'organismo non può venir concepito come strumento e neppure come macchina, la caratterizzazione dell'essenza del mezzo e della macchina offre tuttavia una possibilità di delineare più precisamente l'organismo differenziandolo da questi altri tipi di enti[20].

---

[17] Cfr. Heidegger (2005), pp. 28-33.

[18] Cfr. Illetterati (2002), pp. 73-76.

[19] Una proposta interpretativa sarebbe considerare la determinazione del vivente per via negativa come lo stigma dell'appartenenza di Heidegger, almeno in questa fase del suo pensiero, alla metafisica cristiana di stampo medioevale, secondo cui l'uomo è tale perché si può rapportare al senso dell'essere inteso come *Verbum*. L'uomo può interpretare la creazione e sostanzialmente esistere in prossimità di Dio perché condividerebbe, almeno in parte, la sua sostanza spirituale. Tale impostazione che vede nella filosofia di Agostino di Ippona il suo momento germinale rimane pressocché invariata fino a Descartes per cui l'uomo in quanto *res cogitans* partecipa, in quanto libero, dell'ordine spirituale. Il *Dasein* in Heidegger vive, in quanto formatore, nella pienezza dell'essere e nella libertà per il proprio poter essere autentico, mentre animale e pietra, ne abitano la periferia.

[20] Heidegger (2008), p. 276.

Come Aristotele nella *Fisica,* anche Heidegger determina l'essenza dell'ente naturale a partire da analogie e differenze con l'ente tecnico; tecnica e natura sono due ambiti che nella metafisica occidentale appaiono irrimediabilmente immorsati. L'organismo è innanzitutto un ente che possiede organi[21], ma *organon* è appunto la parola greca che significa strumento, un "che" che è preposto a una determinata funzione. L'organismo è totalità di organi preposti a una funzione. In questo è simile al mezzo; il mezzo, inteso come utensile tecnico, e l'organo sono ciò che è "utile per". In generale, l'organo sembra condividere con l'ente tecnico lo "a che" della sua funzione. Questo rivela una determinata precomprensione insita nel concetto di organismo. Quando si parla della vita a partire da questa impostazione, la si pensa sempre sub *speciae machinae*; la natura e la vita sono già da sempre nella precomprensione moderna interpretate in analogia al meccanismo (*scilicet*: all'ente tecnico) come un che di semplicemente-presente, funzionale, disponibile, questo lo ritroviamo oggi ad esempio nelle scienze cognitive e nell'approccio alla A.I.[22], così come allora Heidegger leggeva tale concezione di organismo nella *Meccanica dello sviluppo* di Roux e nella nozione di von Uexküll di macchina come "organismo imperfetto"[23]. Occorre quindi riguadagnare, secondo Heidegger una nuova via di accesso "ontologica" all'organismo e alla vita, che prescinda dall'alternativa tra vitalismo e meccanicismo[24]. Rispetto allo strumento con cui condivide la struttura del "servire a", l'organo è del tutto interno all'organismo, non sussiste per sé come lo strumento. Lo strumento è "pronto a", ha una sua *Fertigkeit*, l'organo in quanto ente naturale ha una *Fähigkeit* che è propria del vivente e in cui l'organo è radicato. L'organo, a differenza del mezzo, non è pronto per, ma "capace di". Gli organi hanno una capacità in quanto appartengono all'organismo, che nasce e muore con essi, che è connessa alla loro *entelechia*; organismo è una struttura che fabbrica da sé i propri organi ovvero quel modo di essere che produce se stesso, contraddistinto da autoproduzione, autodirezione e autorinnovamento, mentre l'ente tecnico ha bisogno di un che al di fuori – *l'architechton* – che lo metta in atto[25]. L'organismo, che articola le capacità senza essere tuttavia distinto da esse, non può essere spiegato meccanicamente, non si può «spiegare il fuggire e l'inseguire dell'animale per mezzo di alcuna meccanica teorica e di alcuna matematica per quanto complicate esse siano»[26].
Insomma, l'animale è capace di comportarsi (*sich benehmen*), ha un qualche tipo di intenzionalità anche se differente dal relazionarsi (*sich verhalten*) dell'uomo. *Sichbenehmen* e *Sichverhalten* costituiscono la coppia concettuale che articola la differenza tra lo stare al mondo dell'animale e lo stare al mondo dell'uomo sulla scorta di una differenza tra l'ente inorganico sia esso tecnico – lo strumento – o naturale – la pietra. Il *sich benehmen* è comportamento istintuale (*trebhaft*) anche nelle catene operazionali più sofisticate, un "esser sospinti verso", mai un fare e agire (*Tun und Handeln*) che invece sono tipici del comportarsi/relazionarsi dell'uomo. L'esser capace dell'organismo ha una sorta di intenzionalità differente: è un *Benehmen*. In questo consiste la povertà di mondo

[21] Ivi, p. 275.

[22] Su questi temi esiste una letteratura sterminata, per una critica alla interpretazione macchinica dell'intelligenza da una prospettiva post-fenomenologica si rimanda all'ormai classico testo di Dreyfus (1972). Particolarmente interessante è la ricostruzione critica della interpretazione del carattere strumentale della mente umana e del comportamento nella scuola comportamentista americana di Skinner e Meyer che Zuboff offre nel suo *Il capitalismo della sorveglianza*. In questo contesto l'autrice evidenzia come il tentativo di sviluppare una tecnologia del comportamento sul modello e precisione delle scienze fisiche e biologiche è sottesa sin dall'inizio a una interpretazione meccanicistica dell'ente naturale e della mente umana (cfr. Zuboff, 2019, pp. 370-392).

[23] Heidegger (2008) p. 277.

[24] Per una analisi di tale posizione anche in relazione alla filosofia di Kant si rimanda a Illetterati (2002), pp. 94-104.

[25] È noto come questa ancora sia una nozione aristotelica (cfr. Aristotele, 2011).

[26] In realtà questo è esattamente ciò che ha sempre provato a fare oggi come allora l'impostazione meccanicistica, si prenda ad esempio nelle scienze cognitive la teoria della mente modulare di Fodor che leggerebbe il comportamento come esito di *pattern* naturali innati secondo differenti gradi di complessità e funzioni specifiche. Per una prospettiva sull'argomento cfr. Kanwisher, Duncan (2003) pp. 57-78, e il già menzionato Haidle (2010).

(*Weltlosigkeit*) dell'animale. La *Benommenheit* è tradotta come stordimento o irretimento[27] ed è un concetto chiave per capire il senso proprio di tale nozione nello Heidegger della *Vorlesung* del 1929-30. L'animale si comporta in una *Umgebung* (ambiente o meglio ambito circondariale), non un mondo-ambiente *Umwelt*. Tale differenza comporta una differente apertura nei confronti del mondo, all'animale è sottratta l'apprensione del qualcosa in quanto qualcosa, dell'ente in quanto sussistente, l'ente non è manifesto come presente all'animale e tuttavia non è nemmeno un integrale esser chiuso. L'animale è uno *Zwischenwesen* tra la chiusura totale del mondo della pietra e l'apertura all'essere dell'uomo. L'alterità non gli si manifesta come tale, ma l'animale è irretito in essa che gli si manifesta essenzialmente come lotta per la propria sussistenza e conservazione, in quanto privo di un rapporto di significazione mediato dal *logos,* quindi aperto all'essere. Naturalmente questa tesi sembrerebbe la riposizione sotto altra veste del primato spirituale dell'uomo tipico della metafisica cristiana, che, almeno in questa fase caratterizza il pensiero heideggeriano[28].

Quel che ci pare importante qui denotare è che per Heidegger la relazionalità all'essere che avviene nell'esistenza, che la qualifica in quanto esistenza, è fondata sul *logos*, ovvero su un elemento di significatività che, essendo negato all'animale, qualifica il suo essere al mondo come irretimento in una *Umgebung*; all'animale è precluso il contatto con l'ente inteso come altro da sé, quindi anche con l'utilizzabile in quanto strumento. Da questo punto di vista, il servirsi di un mezzo da parte dell'animale non rientra secondo Heidegger nel saper fare tecnico come modo della *poiesis*.

La povertà di mondo dell'animale (*Weltarmut*) è così contrapposta alla ricchezza di mondo del *Dasein* in cui domina la svelatezza dell'aperto (*das Offene*) come conseguenza del dischiudere, dello svelare e del formare. Heidegger riprenderà questi concetti nelle lezioni del 1942-43 su Parmenide[29] nella diade *offen* e *offenbar*, ossia tra l'accessibilità animale e l'aperto umano che ha nella svelatezza (*Unverborghenheit*) la sua cifra, nella manifestatività (*Offenbarkeit*) la sua attuazione e nella libertà (*Freiheit*) la sua essenza[30].
Il mondo è quindi vincolato all'esser colto dell'ente o alla sua possibilità, al coglimento del qualcosa in quanto qualcosa, nasce pertanto dalla relazione tra uomo ed essere; in questo senso, in quanto animale costruttore di senso e di artefatti, l'uomo ha un mondo.

I caratteri fondamentali del fenomeno mondo sono «1. La manifestatività dell'ente in quanto ente, 2. l'"in quanto", 3. la relazione con l'ente come lasciar essere e non-essere, la condotta in rapporto a…, atteggiamento e ipseità»[31]. La precondizione affinché ci sia mondo è quindi che l'ente sia manifesto, ma per esser tale esso deve essere individuato in quanto

[27] Si noti come tale nozione sia simile a quella gehleniana di irretimento, che non permette all'animale di avere un rapporto comunicativo con il mondo e di aver a che fare con un qualcosa come l'oggetto. Senza l'allontanamento dai vincoli ambientali che Gehlen chiama l'*Entlastung* (esonero) tipica dell'uomo, non è possibile una oggettività propriamente detta che è sempre originata da uno essere opposto dell'oggetto (*Gegenstand*) e nemmeno un linguaggio che disallontani a partire dalla simbolizzazione percettiva il mondo. L'esonero dai vincoli ambientali libera l'uomo per prestazioni di tipo superiore. Da notare, rispetto ad Heidegger, Gehlen ascrive a una diversità bio-psichica e non ontologica la differenza tra uomo e animale, laddove Heidegger propende, secondo chi scrive, per una soluzione di tipo spiritualista come Scheler. Per una ricognizione del concetto gheleniano di esonero si rimanda a Gehlen (2010), pp. 100-125.

[28] Da questo punto di vista, Jonas sulla scia di Nietzsche e in opposizione a questo approccio *spiritualizzante*, arriverà a rovesciare il ragionamento heideggeriano, in quanto, proprio perché partecipe di questo movimento, l'organismo è libero e partecipa dell'essere in tutti i sensi. Per Jonas, che può essere considerato il padre della prospettiva continuista tra organismo e uomo, l'evoluzionismo cancella la linea divisoria tra uomo e vita, pertanto, considerare i fenomeni psichici e spirituali come l'irruzione di un evento o di un senso dell'essere come elemento ontologico estraneo è da escludere, piuttosto è più probabile che sin dai primi passi del vivente sia in via infinitesimale presente la dimensione interiore. La teoria della evoluzione consentirebbe, pertanto, l'estensione della interiorità all'organismo in generale in base al principio di continuità del vivente. Jonas pone l'equazione tra tale interiorità e la libertà che in via di principio informerebbe l'organismo metabolizzante. La libertà sarebbe dunque ciò che caratterizzerebbe il modo di essere del vivente che lo distingue dalla morta materia (cfr. Jonas, 1999). Su tali temi, vedi anche Russo (2005).

[29] Cfr. Heidegger (1999).

[30] Heidegger (1999), p. 256.

[31] Heidegger (2008), pp. 350-351.

questo e non altro. Individuare è sempre atto del *logos* che riunisce la molteplicità dispersa nel regno della individuazione. Nel regno animale domina invece la singolarità, un particolare esser-trasposti storditi in cerchi ambientali. L'uomo invece non è irretito in un mondo, ma è in grado di formarlo, per lui esiste, un mondo comune come *oikos*, come spazio domesticato. Per Heidegger la dimensione della *poiesis* e del *logos* si danno sempre nella relazione con l'essere nella sua totalità. Ma attenzione, Heidegger tiene a specificare che «non è che l'uomo esista e poi tra l'altro un giorno gli venga anche l'idea di formare un mondo, bensì la formazione di mondo accade solo se nel suo fondamento può esistere un uomo»[32]. Il *Dasein* forma il mondo, lo produce, lo domestica, dà nella rappresentazione una immagine di esso, ossia lo rappresenta, lo costruisce come ciò che lo circonda e lo abbraccia[33]. La formazione dipende da una specifica prestazione del *logos* che è il coglimento dell'"in quanto", pertanto, il linguaggio e la tecnica, intesa come attività poietica, uniti alla rappresentazione, costituiscono una indissolubile unità come modi dello *alethes*. Detto in altri termini, solo l'uomo ha un mondo perché solo uomo è lo *zoon logon echon* in cui volta per volta l'apertura si costituisce.

Il tentativo heideggeriano è demarcare, in sintesi, un invalicabile abisso tra umanità ed animalità. Questo si spiega almeno in Heidegger con una reazione rispetto all'impianto meccanicistico e riduzionista tipico del positivismo della sua epoca, che tendeva a schiacciare ogni specificità umana in un riduzionismo evoluzionista, che costituiva anche lo sfondo epistemologico tipico delle teorie della razza. Se tale impostazione appariva allora legittima, oggi sembra che il dibattito tenda a integrare la specificità umana all'interno di un paradigma continuista circa il rapporto tra organismo e uomo.

3. Il mondo come essere-assieme e l'origine della cognizione umana

La formazione di mondo è apparsa essere risultato di una apertura in cui tecnica, pensiero, linguaggio e rappresentazione risultano indissolubilmente legate. L'uomo è formatore perché rivolge la parola al mondo.

Heidegger ritornerà su questi temi nei *Beiträge zur Philosophie* dove radicalizzerà la concezione di *Weltlosigkeit* nella *Erdunkelung* (oscuramento) come assenza di mondo e preclusione della *aletheia* che fa da contraltare alla *Lichtung* (radura). La *Erdunkelung* in questa fase del pensiero heideggeriano corrisponde in prima istanza alla chiusità dell'animale, ma anche all'adombramento del mondo tipico dell'epoca tecnica inteso come massificazione dell'uomo. Il salvataggio (*Bergung*) è invece ciò che si opporrebbe a questo movimento, custodendo in una latenza ed inattingibilità originaria ciò che nella *Lichtung* è aperto[34]. Il salvataggio accade innanzitutto come procurarsi (*Be-sorgung*) di cui la fabbricazione di utensili, l'installazione di macchinazioni e creazione di opere, gli atti istitutivi di stati e finanche il sacrificio speculativo sono espressioni[35] in cui in gioco è sempre un determinato installarsi della verità. La stessa scienza non è altro che una propaggine della nostra capacità di formare utensili via via più sofisticati[36]. Il salvataggio è anche la misura del nostro incontro con l'ente animato (vegetali e animali) e inanimato (minerale) nell'abitare il mondo tra cielo e terra.

La questione che sorge ora, alla luce delle recenti scoperte dell'etologia e della paleoantropologia è se la scoperta di un comportamento comunicativo negli animali e nelle

[32] Ivi, p. 365.

[33] *Ibidem.*

[34] In questo frangente, condivido la traduzione Adelphi del termine *Bergung* con salvataggio. Tuttavia, è importante sottolineare che *Bergung* è anche sin da *Essere e Tempo* rifugio, in quanto ascosità originaria di cui ogni fenomeno è manifestazione e che costituisce la possibilità del suo stesso *phainomai*. Essa tradurrebbe quindi il termine greco *lethe* come oscurità che è sempre custodia della latenza. *Bergung* è la radice etimologica, ma anche ontologica, di *Verbergung* ed *Entbergung* formando una costellazione che dona una particolare ambiguità alla nozione di verità. La verità in quanto *Unverborgenheit* non può fare a meno della *Verborgenheit* e *Unverborhenheit*, come momenti costitutivi di una latenza che è sempre salvataggio, riserva ed eccedenza dell'essere che sfugge alla semplice-presenza, e che pertanto salverebbe il disvelarsi dell'essere e l'autenticità dell'ente dalla macchinazione tecnica.

[35] Heidegger (2007), p. 81.

[36] *Ibidem.*

specie di *homo* precedenti al *sapiens* non possano mettere quanto meno in discussione questo paradigma radicalmente discontinuista e considerare l'apertura una caratteristica comune del vivente che si differenzia per modalità ed intensità[37]. I relativamente recenti studi di Michael Tomasello hanno evidenziato come la specificità delle prestazioni linguistiche, tecniche e cognitive umane poggi su stati inferiori conquistati in precedenti fasi della nostra evoluzione: «Da un punto di vista evolutivo il pensiero umano non è un monolito, ma un miscuglio – e avrebbe potuto benissimo essere diverso da come è»[38]. La specificità umana consisterebbe più che in una facoltà spirituale superiore, nel comprendere gli altri come agenti intenzionali. Nel suo *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero* Tomasello sostiene che la principale differenza con le grandi scimmie antropomorfe consista non tanto nella capacità di utilizzare strumenti o nel linguaggio, o almeno non originariamente, ma in una sorta di apertura condivisa al mondo e all'altro da sé che abiliterebbe queste funzioni. Mentre l'animale, in questo caso le grandi scimmie antropomorfe, sarebbe dotato di una intenzionalità individuale, e qui Heidegger sulla scia di von Uexküll ha ragione quando afferma che l'animale è irretito nel suo sé, per gli esseri umani la cooperazione è tutto. È importante sottolineare come per Tomasello non vi sia qui alcuna discontinuità, ma un passaggio da forme di pensiero ad altre con differenti caratteristiche. Pertanto, Tomasello scinderebbe pensiero e linguaggio in senso stretto, facendo cadere l'unità semantica del termine *logos*; la scimmia antropomorfa avrebbe quindi un pensiero complesso, ma non un linguaggio[39].

Due sono le tappe fondamentali in questa lenta ma graduale diversificazione cognitiva: la prima – il raggiungimento di una intenzionalità congiunta, la seconda – il raggiungimento di una intenzionalità condivisa. Alla base di queste due transizioni vi sarebbe uno stesso processo, un cambiamento etologico che induce a nuove forme di collaborazione, che a loro volta richiedono nuove forme di comunicazione cooperativa per il loro coordinamento. È quindi sempre a partire dall'evento del mondo comune (*MItsein*) che il *logos* ottiene la sua dimensione[40]. L'intenzionalità congiunta, a cui corrisponde il pensiero in seconda persona, è uno stadio probabilmente già raggiunto nel pensiero prospettico di altri rappresentanti del genere *homo* e rappresenterebbe una sorta di cooperativizzazione dei modi di vivere e pensare delle grandi scimmie antropomorfe[41]. La formazione di un mondo condiviso poggerebbe essenzialmente sulla struttura primaria dell'essere-nel-mondo con gli altri, nel percepire l'altro come polo intenzionale. Tuttavia, ciò non basta per avere ancora una convenzionalizzazione e una istituzione di pratiche socio-culturali complesse e di un pensiero che nella simbolizzazione abbracci tutta la realtà. Ciò che istituisce la cultura come tale e la possibilità di trasmissione di tecniche e informazioni è la trasmissione diacronica di conoscenze tra una generazione e l'altra. È così che il mondo comune e lo spazio ecologico condiviso si estendono nel tempo al di là del qui ed ora e permettono all'uomo di divenire animale storico. Questa forma di trasmissione sociale che è presente in embrione già in alcune comunità di scimmie antropomorfe allo stato brado[42], nel *sapiens* fa il definitivo salto di qualità nella trasmissione culturale. La cultura delle grandi antropomorfe non è assolutamente paragonabile alla cultura umana secondo Tomasello, in questo l'antropologo sembra sostenere se non una discontinuità, quanto meno una unicità del fenomeno umano. Tale passaggio, di fatti, è stato reso possibile solo dalla mediazione intermedia in *homo* della vita cooperativa, che trasforma l'apprendimento sociale delle antropomorfe in apprendimento culturale. Il linguaggio verbale interverrebbe a questo punto sulla scorta del linguaggio deittico[43], a partire da schemi di base basati su un solo elemento, per poi

[37] Una risposta positiva in tal senso al di là dello schema fondamentalmente spiritualista della metafisica è stata tentata da Agamben (2002).
[38] Tomasello (2014), pp. 198-199.
[39] Su questi temi vedi anche Di Martino (2017), pp. 11-27.
[40] Cfr. Tomasello (2014), pp. 48-49.
[41] Ivi, p. 110.
[42] Cfr. Boesch (2012), pp. 142-154.
[43] Cfr. Tomasello (2009), pp. 59-99.

complessificarsi attraverso le interazioni linguistiche sulla scorta di una "pressione comunicativa" dell'altro, dovuta alla sollecitazione a fornire sempre maggiori informazioni. Da qui l'espressione linguistica convenzionalizzata che si è data essenzialmente nella forma del giudizio apofantico X è Y. La comunicazione si fa così astratta e diviene la principale fonte della produttività linguistica convenzionale e della produttività concettuale. Nasce così il dialogo in cui i comunicatori abitano un condiviso universo linguistico-simbolico, in cui è possibile prendere decisioni condivise. Se le inferenze dei primi ominidi erano causali e quelle del genere *homo* strutturate ricorsivamente, le inferenze di *Homo sapiens* dischiudevano nuove prospettive in materia di ragionamento: divennero possibili inferenze formali e pragmatiche, normative, oggettive, il dare giustificazioni, chiarimenti, ma anche una autocoscienza come ragionamento interiore. Si viene così a creare il bisogno di verità nella corretta designazione che permette una corretta informazione nella comunità da cui scaturisce l'argomentazione cooperativa. Il fatto che un senso sia dato, aperto e disponibile all'interno della comunità è necessario per prendere decisioni comuni, e, in ultima analisi, è la garanzia stessa del sussistere di tale comunità. Si creano così reti di credenze in cui i pensieri si sostengono e giustificano reciprocamente, fondando di fatto la possibilità di interiorizzare tale comunicazione cooperativa nella comunicazione riflessiva. La comunicazione riflessiva consente l'autoregolazione normativa come interiorizzazione dei processi di regolazione cooperativa in base a cui l'uomo diviene autotrasparente a se stesso, divenendo soggetto in senso proprio. In poche parole, l'esistenza del noi è la precondizione affinché ci sia un io, in conformità al primato temporale che Heidegger assegna all'ontico rispetto all'ontologico, dell'essere-nel-mondo rispetto alla coscienza autentica del *Dasein*. Resta ora da comprendere, conformemente a questa impostazione come nasca l'oggettività come correlato proprio a questo tipo di soggettività. Abbiamo visto precedentemente come per Heidegger la comparsa dell'oggettività risiedeva nella possibilità, innanzitutto linguistica, di cogliere il qualcosa in quanto qualcosa, ossia di individuare l'ente a partire dalla totalità del mondo, questo comportava già da sempre una distanza prospettica dall'oggetto dovuta a una struttura ontologica fondamentale. In Tomasello, la comparsa di rappresentazione cognitiva, inferenza e automonitoraggio fanno sorgere la credenza in un mondo oggettivo, uguale e comune, neutrale rispetto all'agente in quanto persistente ed autosussistente in sé, di una oggettività proveniente da "nessun luogo"[44]. L'oggetto è ciò che tutti possono intuire a partire dall'apertura di un terreno cooperativo comune; dunque, in termini heideggeriani risulta dipendente da un lato dal fatto che nella cooperazione l'uomo partecipa di una apertura, di una realtà comune, che è innanzitutto rete di senso, rimandi e significazioni, dall'altro che questa apertura genera degli stati (*Stimmungen*) comunicabili e condivisibili linguisticamente. Secondo Tomasello oggettività, intesa come totalità dei contenuti oggettuali, dipende dalla possibilità di pensare un mondo aperto per lo "sguardo di chiunque", sguardo che appunto forma il mondo condiviso; in questo senso, l'uomo è propriamente formatore di mondo, e non condivide questa caratteristica con nessuno degli altri viventi. Come si vede i punti di arrivo di Heidegger e Tomasello convergono, sebbene la base di partenza sia, come è ovvio, radicalmente differente.

Secondo grande passo cruciale per il processo di ominazione è risultato essere la collettivizzazione e oggettivizzazione del pensiero cooperativo e prospettico dei primi *homo* secondo quello che Mead chiamava l'"altro generalizzato". A questo punto il pensiero umano non è più un affare individuale, l'uomo esce dall'irretimento della "soggettività" animale, per entrare in un processo "ecologico" di configurazione dello spazio comune in una dimensione cooperativa e intersoggettiva. Cultura e linguaggio convenzionalizzati hanno dato origine a tutti i complessi meccanismi di pensiero tipici dei *sapiens* moderni il che ha permesso, sempre secondo Tomasello, l'evoluzione culturale cumulativa da cui provengono una serie di abilità cognitive complesse e forme di pensiero culturalmente caratterizzate. In sintesi, i processi linguistici e culturali non sono possibili senza una

[44] Cfr. Tomasello (2014), p. 164.

infrastruttura sociale cooperativa preesistente che entra in gioco per risolvere problemi adattivi. Le nostre infrastrutture biologiche e cognitive, inoltre, pare si siano evolute inizialmente per assolvere a delle funzioni e si trovino oggi ad assolverne altre secondo la dinamica della *exaptation*[45]. È probabile che la differenza tra l'uso animale di strumenti e la tecnica umana risieda nella stessa natura cooperativa e sociale della cognizione umana, così come il linguaggio differisce dalle precedenti forme di comunicazione.

4. La costituzione ecologica della tecnica

Se nel paragrafo precedente ci siamo soffermati sulla ricontestualizzazione della nozione heideggeriana di *Mitsein*, occorre ora soffermarci sulla relazione tecnica-linguaggio. Abbiamo già accennato come linguaggio e tecnica sembrino seguire una storia evolutiva comune e come essi siano stati considerati sia in sede antropologica che da Heiddegger come due strutture affini ed immorsate. Un recente studio apparso su *Science*[46] appare confermare questa tesi, brillantemente preconizzata in antropologia già da Leroi-Gourhan[47]. Nello studio si afferma che sintassi e uso di oggetti condividono le stesse risorse cerebrali. Il pool di scienziati ha riscontrato, attraverso risonanze magnetiche, che piccole porzioni della ganglia basale agiscono come substrato comune neurale per la sintassi e l'uso/fabbricazione di oggetti. Ciò è stato confermato anche da un esperimento in cui si è dimostrato che l'apprendimento di nuovi compiti che comportano l'uso di oggetti, migliorerebbe anche le prestazioni linguistico-espositive. L'uso di un oggetto richiama una struttura complessa che incorpora l'uso dell'oggetto all'interno di un processo sensomotorio. Ciò aggiunge una serie di passaggi gerarchici al piano motorio della azione manuale. Strutture incorporate (*embedded structures*) esistono anche nel linguaggio e la sintassi opera secondo la medesima struttura gerarchica delineata dall'azione "tecnica" nella forma proposizionale.

Se noi prendiamo ad esempio la frase "il poeta, lo scienziato legge, commenta l'articolo scientifico", stiamo introducendo livelli gerarchici alla forma proposizionale principale X VERBO Y in maniera simile rispetto all'aggiunta di passaggi operazionali intermedi nella realizzazione di un artefatto o di una operazione implicante il ricorso a una serie di strumenti. La memoria di lavoro verbale e manuale condividono, pertanto, le stesse risorse neurofunzionali, gesto tecnico e linguaggio inferenziale complesso sembrano figli dello stesso processo ontogenetico e filogenetico. È facile da qui inferire come essi affondino le loro radici in una evoluzione culturale cumulativa e in una intenzionalità cooperativa.

L'antropogenesi è quindi frutto di un sofisticato processo che, come sosteneva Günther Anders, inizia dai piedi, dal raggiungimento della struttura eretta, che permetterebbe all'*homo* una visione spaziale e circondariale, la liberazione della mano, e uno sviluppo caratteristico della scatola cranica[48]. Ancora, come a tal proposito sostenuto da Leroi-Gourhan, contrariamente a qualsiasi teoria dell'evoluzione cerebrale, sarebbe il cervello ad essere risultato di uno sviluppo locomotorio, abbastanza fortuito[49]. La comparsa dell'utensile segna una particolare frontiera dell'umanità[50], poiché secondo l'antropologo francese quando lo zinjantropo (oggi australopiteco) scheggia la prima pietra lo fa già presupponendo la forma finale del chopper, ossia dispone già di un fare consapevolmente orientato. Il famoso "a che", che caratterizza per Heidegger il carattere del mezzo, è già

[45] L'*exaptation*, già citata in nota 3, necessita qui una breve illustrazione: è un concetto introdotto dal biologo Stephen Jay Gould e dalla paleontologa Elisabeth Vrba per descrivere un processo evolutivo in cui una caratteristica o un adattamento che ha avuto origine per un particolare scopo viene successivamente reclutato per svolgere una nuova funzione per un vantaggio selettivo. L'*exaptation* avviene quando una caratteristica evolutivamente sviluppata per un determinato scopo viene successivamente utilizzata in modo vantaggioso per una funzione altra, diversa da quella per cui è stata originariamente selezionata. Questo può avvenire attraverso modifiche casuali o opportunità che permettono all'organismo di sfruttare una caratteristica preesistente in modo nuovo e vantaggioso (cfr. Gould-Vrba, 2008)

[46] Thibault *et. al.* (2021).

[47] Cfr. Leroi-Gourhan (1977), p. 221 e ss.

[48] Cfr. Anders (2004).

[49] Leroi-Gourhan (1977), p. 140 e ss.

[50] Ivi, p. 107.

presente, conformemente a questa impostazione, nell'operare delle australopitecine. Tale processo è anche insegnabile, come ci testimonia lo standardizzarsi dell'industria litica e di ogni industria in generale, probabilmente già a partire dallo *homo erectus*. L'ingresso in un mondo culturale di conoscenze tramandate e con un universo simbolico e culturale strutturato sarebbe, come sostenuto precedentemente, un processo che coinvolge il genere *homo* nella sua intera storia evolutiva di specie. Entra così sulla scena il lavoro, quella peculiare capacità di costruire strumenti. Tale processo è segnato dalla comparsa della mano, lo strumento degli strumenti, e di cui ogni strumento è in qualche modo estensione.

Il carattere protesico dello strumento può essere sia, come sosteneva Ernst Kapp[51], proiezione dell'organo, sia disattivazione dello stesso o di una funzione come sosteneva Paul Alsberg[52]. Ma potenziamento ed attivazione non sono le uniche due direzioni in cui andrebbe la mediazione tecnica, così come quella linguistica. Ma vi sarebbe anche l'azione di modificazione dell'ambiente e l'effetto retroattivo di modificazione stessa dell'uomo. Se è vero che noi creiamo e modifichiamo le tecnologie e con esse il mondo e gli ecosistemi, è altrettanto vero che la tecnica ci modifica costantemente retroattivamente; in questo senso essa è un *destino*. Come sosteneva Sloterdijk nel saggio *La domesticazione dell'essere*[53], l'uomo è l'unico ente che, addomesticando il tempo e lo spazio, ha già da sempre addomesticato se stesso. È interessante notare come tali suggestioni siano state recepite e sviluppate nella *Material Engagement Theory* di Lambros Malafouris che prende in considerazione le relazioni metaplastiche tra cervello, corpo e cose nello sviluppo cognitivo umano[54]. L'artefatto materiale ha, come la comunicazione, da sempre una connotazione ecologica, poiché sebbene ogni strumento abbia nell'ecosistema la sua ragion d'essere il suo "a che" e la sua provenienza materiale, è anche vero che esso modifica questo ecosistema stesso. In questo senso, soggetto, strumento e mondo, inteso sia come mondo naturale che mondo sociale, non sono tre poli distinti, ma un sistema integrato di relazioni. La tecnologia, così come il linguaggio, è il risultato di processi di incorporazione ed esternalizzazione[55]. Il limite dove il mio corpo finisce ed il mondo inizia sono assai sfocati. La nostra cognizione sarebbe, quindi, ecologica perché da un lato è sempre dipendente da una intenzionalità cooperativa e congiunta che presuppone l'altro, dall'altro essa è sempre fuori nel mondo e nelle cose.

Contrariamente alla metafisica della soggettività occidentale la soggettività come autocoscienza è una acquisizione solo successiva da un punto di vista antropologico, come sostenuto dalle già citate ricerche di Tomasello. Il pensiero creativo si serve di tracce e simboli che troviamo già da sempre dispiegati fuori di noi in un ambiente, l'azione tecnica si svolge a partire da un sostrato materiale trascendentale, la formazione di mondo si dà sempre perché una determinata apertura è sempre pre-disponibile per l'uomo; in questo Heidegger aveva ragione. L'intelligenza è originata da queste procedure, stimolata dalle forme degli enti fuori di noi, attivata da pratiche cooperative e da esigenze comuni, attualizzate e trasmessa in simboli e consuetudini linguistiche già da sempre dispiegate, che modellano la nostra precomprensione del mondo. Come non vedere in questo una affinità con l'idea heideggeriana di gettatezza. Strumento e linguaggio, tuttavia, non sono solo il risultato di una apertura, ma sono strumenti ermeneutico-ontologici che provocano nuove aperture di senso e possibilità nella formazione di mondo. La tecnica, pertanto, non sarebbe una potenza unicamente della *Erdunkelung*, ma sempre anche della *Lichtung* in quanto aperta e aprente una serie di mondi, di intenzionalità condivise, di relazioni ecologiche e materiali.

---

[51] La teoria dello strumento come proiezione organica (*Organonsprojektion*) è stata introdotta per la prima volta in antropologia filosofica da E. Kapp nel suo scritto del 1877 *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten* (cfr. Kapp, 2015)

[52] Cfr. Alsberg (2020).

[53] Cfr. Sloterdijk (2004), pp. 113-184.

[54] Malfouris (2016), p. 2.

[55] Cfr. Ihde-Malafouris (2019), pp.195-214.

Allo stesso modo, la mente, come costituente la soggettività, non è una funzione cerebrale o pura autocoscienza, ma è sempre al di fuori dispersa in una intenzionalità condivisa e operativa nel mondo. Il pensiero è quindi funzione cooperativa e *hylenoetica* perché coinvolge l'altro e la materia del mondo. Le linee che tracciamo per dar forma e trasmettere le nostre parole, gli oggetti che modelliamo, ma anche i progetti, le rappresentazioni fantastiche, i libri che leggiamo, le istituzioni, sono prodotti della vita cognitiva e allo stesso tempo la determinano e la formano. Antropogenesi è quindi frutto di un processo ecologico integrato e aperto tra tecnica, linguaggio, evoluzione meccanica, pressione evolutiva, materia e pensiero, in cui nessun fattore ha una priorità rispetto agli altri. Per descrivere questo intreccio tra mente e materia in cui in qualche modo la dimensione "ecologica" è prioritaria rispetto alla soggettività, l'antropologo greco Malafouris utilizza il termine *thinging*. Invece di pensare (*thinking*), il termine *thinging* indica sempre la reciproca relazione tra cose e pensiero, tra materia e mente. In questo senso si può parlare di una ecologia materiale e di una ecologia cognitiva. *Thinging* non è un processo di internalizzazione e rappresentazione delle cose, ma piuttosto processo dove il polo soggettivo e quello oggettivo, interno ed esterno, pensiero e materia sono sempre ibridati. L'atto creativo non sarebbe quindi creazione a partire da un modello o un progetto presente nella mente, ma si dà in una relazione reciproca tra soggetto, mondo comune e cose.

Oltre che ad essere formatore di mondo, l'uomo è quindi esso stesso formato dal mondo, ma questo, ancora una volta detto con Heidegger, avviene grazie alla sua peculiare possibilità di apertura, frutto di un particolare sviluppo ontogenetico in quanto organismo. Continuità e discontinuità in questo schema, pertanto, si coimplicano nella relazione tra uomo, altri viventi e cose. Uomo e cose co-evolvono.

La MET, dunque, ci permette di ricalibrare alcuni assunti heideggeriani circa la tecnica; in primis la tecnica non sarebbe un evento nella storia dell'essere, ma l'esito di un processo ontogenetico e filogenetico. In secondo luogo, la tecnica, vista la sua inscindibile relazione con lo sviluppo umano prima cognitivo e poi culturale e procedurale mantiene per l'uomo il suo tratto di *destinalità* come inevitabile possibilità propria, ma non in relazione a un senso dell'essere, bensì rispetto a una storia evolutiva che la individua come dotazione propria di un peculiare tipo di essere vivente.

5. Conclusioni

Le analisi di Tomasello e Malafouris ci permettono di ricalibrare alcuni assunti heideggeriani circa il rapporto uomo-animale e la tecnica come elemento distintivo di tale rapporto.

In una prima parte del saggio, abbiamo visto come la prospettiva discontinuista e saltazionista radicale di Heidegger possa apparire inadeguata a spiegare il processo di antropogenesi e l'immorsarsi di tecnica e linguaggio. Per evitare di ricadere in posizioni metafisiche spiritualiste, il discontinuismo deve paradossalmente essere integrato all'interno di una posizione gradualista che ci aiuti a comprendere l'"unicità dell'umano". L'antropologia di Tomasello è apparsa offrire una via mediana tra gradualismo e discontinuismo in cui l'emergere di nuove forme di intenzionalità condivisa segna la peculiarità dell'umano rispetto alle specie di *homo* e più in generale all'animale. Tomasello, dunque, salva la specificità umana pur radicandola all'interno di un processo che, in quanto psico-biologico, non conosce salti e che tiene conto dei processi cognitivi, di ontogenesi e filogenesi. La rifunzionalizzazione e a un tempo la comparsa di nuovi *pattern* cognitivi e comportamentali, in uno schema che sembra richiamare la categoria della *exaptation*, è il presupposto (ontico) della comparsa di un nuovo animale sociale e razionale che ha nell'apertura dell'essere-nel-mondo-con-gli-altri la sua specificità ontologica ed evolutiva.

Così facendo, il confine tra uomo e scimmie antropomorfe è ben tracciato, ma allo stesso tempo garantito in una forma di continuità. Inoltre, questa impostazione ci fornisce una spiegazione coerente della genesi della soggettività, del linguaggio e del mondo comune.

Quel che Heidegger chiama *Mitsein* non è altro che questo abitare dell'uomo un mondo comune in quanto casa e infrastruttura sociale cooperativa preesistente. Esso poggia su una intenzionalità congiunta ed è stato descritto come la premessa per il passaggio dal linguaggio deittico alla comunicazione verbale e simbolica che apre il mondo culturale. In questo senso il *Mitsein* è il fondamento di ogni *logos*, *oikos* e di ogni prassi. Attraverso la comunicazione e la condivisione di significati con gli altri, costruiamo il nostro edificio di riferimenti da cui scaturisce la nostra comprensione del mondo e di noi stessi. Inoltre, questo mondo comune implica che la nostra libertà e le nostre scelte sono influenzate dal contesto sociale in cui ci troviamo immersi. Questo primato dell'ontico sull'ontologico sarebbe ciò che accomuna Heidegger e Tomasello e che rende le loro prospettive armonizzabili[56].

In secondo luogo, la tecnica, pur rimanendo un portato caratteristico dell'attività formatrice non è un evento nella storia dell'essere, ma è emerso essere l'esito di un processo ontogenetico e filogenetico di conquista dello spazio, che vede la sua origine nello sviluppo di un determinato tipo di intenzionalità cooperativa e in un particolare processo di liberazione biomeccanica. Se la posizione heideggeriana del corso del 1929-30 è metafisica in quanto radicalmente discontinuista, nel secondo Heidegger, tuttavia, è da segnalare che l'uomo appare sempre decentrato rispetto al *Seyn,* che si dà nel doppio movimento di *Lichtung* ed *Erdunkelung*. La tecnica qui perde la sua dimensione neutrale e diviene evento destinale della storia dell'essere da cui "solo un dio ci potrà salvare". Questa impostazione di Heidegger ci può offrire un criterio ermeneutico per una riconsiderazione del rapporto tra uomo, tecnica e linguaggio in chiave post-metafisica, a patto di attuare significativi spostamenti di significato. Una proposta per futuri lavori sarebbe quindi provare a rileggere il secondo Heidegger in chiave antropologica. A tal proposito occorrerebbe riconsiderare, forzandola, la nozione di Evento non solo in quanto repentino irrompere o svelarsi del senso dell'essere nella storia, ma anche come ontogenesi e filogenesi, irrompere "exaptivo" di una rifunzionalizzazione organica o cognitiva che dischiude nuove possibilità biologiche ed evolutive da cui tecnica e linguaggio. Solo individuando e ricalibrando la specificità dell'uomo a partire dalla più generale specificità della vita, in quanto organismo frutto di un processo evolutivo, si può oltrepassare la frontiera della metafisica della soggettività e superare la sterile opposizione tra gradualismo e discontinuismo. In questo modo, il processo di ominazione e con esso l'emergere di tecnica e linguaggio, possono essere slegati da ogni impostazione spiritualista, e quindi antropocentrico-metafisica e genuinamente interpretati fenomenologicamente per il loro proprio modo di essere e di darsi, vale a dire una particolare stazione all'interno di una complessiva storia evolutiva[57]. Solo in questo senso si può avere una riappropriazione autenticamente fenomenologica ed antropologica del fenomeno umano.

[56] Un notevole studio sulla priorità del *Mitsein* rispetto al *Dasein* è stato condotto da Stefano Bancalari nel suo *L'altro e l'esserci: Heidegger e il problema del Mitsein* (1999), a cui si rimanda. In quelle pagine l'autore sottolinea come la questione dell'alterità, almeno nel primo Heidegger sia cruciale per l'individuazione e la descrizione del *Dasein*. Un ulteriore spunto interessante del lavoro è rappresentato dalla scomparsa della nozione di *Mitsein* dopo gli anni '30, a testimonianza di un radicale ripensamento delle sue categorie di pensiero.

[57] A onore del vero, Heidegger è scettico riguardo al fatto che la biologia può apportare una chiarificazione ontologica al problema dell'uomo e del vivente, nella misura in cui essa è una branca della scienza nell'ambito della macchinazione moderna. Proprio in questo senso la biologia distruggerebbe il vivente e ostacola l'effettivo rapporto con esso, pertanto, secondo Heidegger il rapporto col vivente dovrebbe essere ricercato all'esterno della scienza stessa. A tal proposito cfr. Heidegger (2007), pp. 272-273.

Bibliografia

Agamben, G. (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino.
Alsberg, P. (2020), *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*, trad. it. a cura di E. Nardelli, Inschibollet, Roma.
Anders, G. (2004), *Amare ieri. Annotazioni sulla storia della sensibilità*, trad. it. a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino.
Aristotele (2000), *Metafisica,* a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
Aristotele (2011), *Fisica,* trad. it. a cura di R. Radice, Bompiani, Milano.
Boesch, C. (2012), *Wild Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge.
Brancalari, S. (1999), *L'altro e l'esserci. Il problema del* Mitsein *nel pensiero di Heidegger*, CEDAM, Padova.
Chelazzi, G. (2013), *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*, Einaudi, Torino.
Descola, P. (2021), *Oltre natura e cultura,* trad. it. a cura di A. D'Orsi, Cortina, Milano.
Di Martino, C. (2017), *Viventi umani e non umani*, Cortina, Milano.
Dreyfus, H.L. (1972), *What computer can't do*, MIT Press, New York.
Floridi, L. (2017), *La Quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta cambiando il mondo*, Cortina, Milano.
Gehlen, A. (2010), *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* trad. it. a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine.
Giannetto, E. (2010), *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e il rapporto con la natura*, Donizelli, Roma.
Gould, S.J., Vrba, E.S. (2008), *Exaptation il bricolage dell'evoluzione*, trad. it. a cura di T. Pievani, Bollati Boringhieri, Torino.
Haidle, M.N. (2010), "Working-Memory Capacity and the Evolution of Modern Cognitive Potential", *Current Anthropology*, vol. 51, n. 1, pp. 121-133.
Heidegger, M. (1968), *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze.
Heidegger, M. (1976), *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano
Heidegger, M. (1999), *Parmenide*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
Heidegger M. (2005), *Essere e Tempo,* trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
Heidegger, M. (2007), *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, trad. it a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
Heidegger, M. (2008), *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine,* trad. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova.
Heidegger, M. (2010), *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, trad. it. a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli.
Ihde, D., Malafouris, L. (2019), "*Homo faber* Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory", *Philosophy & Technology*, n. 32, pp. 195-214.
Illetterati, L. (2002), *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, il Poligrafo, Padova.
Inglold, T. (2016), *Ecologia della cultura*, trad. it. a cura di F. Ronzon, Meltemi, Milano.
Ingold, T. (2019), *Making. Antropologia, archeologia, arte, architettura*, trad. it. a cura di G. Busacca, Cortina, Milano.
Jonas, H. (1999), *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. a cura di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino.
Kanwisher, N., Duncan J. (a cura di) (2003), *Functional Neuroimaging of Visual Cognition Attention and Performance XX*, Oxford University press, Oxford.
Kapp, E. (2015), *Grundlinien einer Philosophie der Technick. Zur Entstehungsgeschichte der cultur aus neuen Gesichtspunkten*, Meiner Verlag, Hamburg.
Leroi-Gourhan, A. (1977), *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*, trad. it. a cura di F. Zannino, Einaudi, Torino.
Malafouris, L. (2016), *How Things Shapes Mind*, MIT Press, Cambridge.

Mazzarella, E. (2002), *Tecnica e Metafisica,* Guida, Napoli.
Russo, N. (2005), *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli.
Schmitt, C. (1986), *Terra e mare*, trad. it. a cura di A. Bolaffi, Giuffrè, Milano.
Sloterdijk, P. (2004), *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, ed. it. a cura di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano.
Tattersall, I. (2013), *I signori del pianeta*, trad. it. a cura di A. Panini, Codice, Torino.
Thibault, S. *et. al.* (2021), "Tool Use and Language Share Syntactic Processes and Neural Patterns in the Basal Ganglia"*, Science*, vol. 374, n. 6569.
Tomasello, M. (2009), *Le origini della comunicazione umana*, trad. it. a cura di S. Romano, Cortina, Milano.
Tomasello, M. (2014), *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, trad. it. a cura di M. Ricucci, il mulino, Bologna.
Vegetti, M. (2017), *L'invenzione del globo. Spazio potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Einaudi, Torino.
Zuboff S. (2019), *Il capitalismo della sorveglianza*, trad. it. a cura di P. Bassotti, Luiss University Press, Roma.

LAURA DEQUAL*

ANNE IMHOF:
SULLA RELAZIONE NON OPPOSITIVA TRA NATURA E TECNICA NELL'ARTE CONTEMPORANEA

Abstract: *Anne Imhof: on the Non-Oppositional Relationship between Nature and Technology in Contemporary Art*

The paper aims to examine how philosophical reflection on the relationship between nature and technology finds a productive tool in the comparison with contemporary artistic production. I intend to carry out my analysis on the basis of some considerations on the systematic role of art within Hegel's philosophy and the presentation of a case study, namely Anne Imhof's durational performance *SEX*. Contemporary art suggests that until we move within a paradigm that either thinks of nature in oppositional terms to the human or reduces existence to a naturalist matrix, it will not be possible to think correctly about the increasingly complex interweaving of the technical and natural dimensions. My thesis is that in order to understand the nature we encounter in contemporary art we have to proceed to a "denaturalization of nature". That is, freeing it from a conceptualization in terms of otherness with respect to everything that is traditionally considered to be proper to the sphere of the human.

Keywords: Art, Contemporary, Hegel, Nature, Technology

1. Introduzione

In un intervento del 1964 dal titolo *Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart (Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel)*[1] presso il Kolloquium di filosofia all'Università di Colonia, Dieter Henrich si interrogava su quale dovesse essere il modo di procedere del filosofo che si assume il compito di portare avanti una diagnosi in pensieri della condizione delle arti nella contemporaneità. Teoria filosofica e arte sembrano intrattenere, infatti, una relazione specifica con la contemporaneità che le mette nelle condizioni di avere a che fare l'una con l'altra. Un tentativo di mettere a tema questa relazione specifica, prosegue Henrich, deve compiere un doppio sforzo: da un lato si trova a nominare le condizioni fondamentali in cui si trova attualmente la riflessione filosofica; dall'altro, deve cercare di dimostrare che la discussione di tali condizioni può essere produttiva nella comprensione dell'arte contemporanea, mostrando come mediante lo strumento concettuale della teoria filosofica sia possibile un'analisi dell'arte contemporanea che consente di contestualizzare ulteriormente l'interpretazione di opere d'arte nel contesto della loro produzione e fruizione. Da questo sforzo, nasce però una (nuova) possibilità di orientamento anche per la stessa riflessione filosofica. L'interpretazione filosofica di opere d'arte con cui la filosofia condivide lo stesso tempo sembra in grado di porsi all'origine di nuove direzioni di pensiero. È per questa ragione, scrive l'interprete tedesco, che la questione della «capacità interpretativa [*Deutungskraft*]»[2] della filosofia nei confronti dell'arte va posta a partire dall'interesse per la sua stessa attualità[3]. Ogni tentativo di cercare di determinare la condizione della filosofia nella contemporaneità mediante l'aiuto di riflessioni che riguardano il suo rapporto con l'arte del suo stesso tempo risulta, quindi, essere giustificato.

* Università degli Studi di Padova.

[1] Henrich (1966).

[2] Ivi, p. 11. Dove non altrimenti indicato le traduzioni sono di chi scrive.

[3] «Ihre [der formalen Ästhetik] Diagnose der Gegenwart kann sie nur zugleich mit einer Selbstdiagnose der Philosophie zustande bringen. Kunstphilosophie befindet sich selbst in der Bewegung dessen, was sie zu verstehen versucht. – Der Grund dieser Schwierigkeit ist aber auch der Grund des Interesses, das die Philosophie an solchem diagnostischen Bemühen hat. Als Diagnose der Gegenwart der Kunst muß sie notwendig zur Prüfung ihrer eigenen Gegenwärtigkeit im Spiegel der Kunst werden» (ivi, p. 524).

Bollettino Filosofico 38 (2023): 195-206
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10391

Sulla scorta della posizione interpretativa delineata da Henrich, secondo il quale può essere interessante determinare in modo significativo la situazione della filosofia nel presente mediante l'aiuto di considerazioni sul suo rapporto con l'arte contemporanea, in questo testo intendo verificare la possibilità che la riflessione filosofica odierna trovi uno strumento produttivo nel confronto con la produzione artistica contemporanea per affrontare da un nuovo punto di vista una domanda da tempo al centro della riflessione filosofica. In particolare, quella domanda specifica che è la relazione tra natura e tecnica. L'arte contemporanea sembra, infatti, suggerire alla riflessione filosofica che, fino a quando ci si muoverà dentro un paradigma che o pensa la natura in termini oppositivi alla dimensione tecnica o riduce l'esistente ad una matrice puramente naturalista, non sarà possibile pensare correttamente la oggi sempre più stretta interconnessione tra dimensione naturale e dimensione tecnica. Muovendo proprio dall'arte contemporanea e, in particolare, attraverso la presentazione di un *case study*, la tesi che intendo sostenere è che per avere un'adeguata comprensione dell'intreccio sempre più complesso tra natura e tecnica, è necessario procedere, detto in maniera un po' provocatoria, ad una "denaturalizzazione della natura", vale a dire a un processo di emancipazione della natura da una concettualizzazione in termini di alterità rispetto a tutto ciò che è tradizionalmente considerato essere proprio della sfera dell'umano[4].

Nella prima parte, prendendo le mosse dall'impostazione henrichiana del problema del rapporto tra arte e filosofia nella contemporaneità, mostrerò che mediante l'analisi del ruolo sistematico che Hegel nella sua filosofia affida al momento dell'arte, vi è la possibilità di considerare, anche in una cornice attuale, la produzione artistica come avente un potenziale provocatorio per il procedere riflessivo della filosofia. L'intento, in questo senso, non è di proporre una tesi esegetica rispetto al pensiero di Hegel secondo cui un possibile carattere anticipatore dell'arte non si esaurirebbe con l'epoca moderna, ma, sulla base dell'analisi del ruolo sistematico affidato all'arte, porre in risalto alcuni elementi che sarebbero costitutivi per il filosofo tedesco dell'arte in quanto tale. In particolare, l'intento vorrebbe essere mettere alla prova tali elementi specificamente per quanto riguarda l'arte contemporanea.

Nella seconda parte presenterò un *case study*, vale a dire la *durational performance SEX* di Anne Imhof, artista tedesca premiata nel 2017 con il Leone d'Oro alla Biennale di Venezia. Questo mi consentirà di mettere in luce una peculiare tematizzazione del rapporto tra natura e tecnica all'interno della produzione artistica ai giorni nostri.

Nella terza ed ultima parte di questo testo, in dialogo con la performance dell'artista tedesca, evidenzierò tre elementi tra loro interconnessi che possono tracciare i primi passi in vista di ciò che ho chiamato una "denaturalizzazione della natura".

Lo scopo di questa trattazione sarà mostrare come l'arte contemporanea sia uno dei luoghi cruciali che consente di metterci nelle condizioni di un ripensamento radicale di alcuni dei concetti che sembrano permeare in maniera più massiccia le società nel nostro tempo. In particolare, di ciò che può essere inteso con natura[5].

2. Perché Hegel e perché l'arte contemporanea?

Nel sistema pensato da Hegel, che trova un'esposizione compiuta nell'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, l'arte trova la sua collocazione alla fine del cammino

[4] Per "denaturalizzazione della natura" si intende un pensiero della natura non vincolato all'ontologia implicita delle scienze della natura, ovvero l'idea di una natura come regno governato da leggi contrapposte a quelle che caratterizzerebbero il regno della cultura. In questo senso una "denaturalizzazione della natura" va pensata anche come un tentativo di porsi al di là della rigida separazione tra natura e cultura. Non però in un'ottica di semplice naturalizzazione di ciò come è pensato come culturale, ma attraverso una revisione radicale del concetto stesso di natura. Il tentativo di una "denaturalizzazione della natura" è un progetto comune con il prof. Luca Illetterati. A questo proposito si veda, per esempio, il suo recente contributo: Illetterati (2020), p. 67.

[5] Il presente contributo rappresenta un primo passo all'interno di un più ampio progetto di dottorato, tuttora in corso. Quest'ultimo intende analizzare il rapporto teorico che intercorre tra arte contemporanea e filosofia quando si tenta di interrogare filosoficamente il proprio del nostro tempo attraverso la sua figurazione artistica.

compiuto dallo spirito cioè nello spirito assoluto. Qui lo spirito, liberatosi dagli elementi di esteriorità e finitezza che ancora caratterizzano lo spirito soggettivo e oggettivo, ritorna a se stesso e, in questo ritorno, si riconosce come infinito e libero. Lo spirito assoluto si sviluppa nelle manifestazioni dell'arte, della religione e della filosofia tramite cui giunge a sapersi come tale. Secondo Hegel, tutti e tre questi momenti condividono lo stesso contenuto, ma lo esprimono in differenti modalità. Se la religione manifesta l'autoconsapevolezza dell'umano come rappresentazione carica di pensiero e la filosofia come questa medesima autoconsapevolezza nella forma del pensiero del tutto trasparente a se stesso, l'arte è l'espressione di questo stesso contenuto nella forma dell'immediatezza sensibile nella quale un'epoca e un popolo avvertono se stessi. Secondo Hegel, l'arte è quindi un'attività che nel *medium* sensibile va di pari passo con la comprensione di sé e mediante la quale si diventa coscienti dei propri interessi più profondi, di ciò che ha valore per l'umano e di come gli esseri umani siano dunque esseri spirituali liberi. In altre parole, l'arte è, per Hegel, una forma di autocomprensione collettiva su ciò che significa "essere umano" e si esprime nella forma di una immediatezza pregna di significato.

Come già metteva in evidenza Dieter Henrich nell'articolo sopracitato, la filosofia dell'arte di Hegel può essere considerata paradigmatica di una filosofia dell'arte che, nel mettere a tema l'arte e la contemporaneità specifica di questa, concettualizza, al tempo stesso, la sua stessa contemporaneità di sapere. Hegel dedica, infatti, le ultime pagine delle sue *Lezioni sull'Estetica* a individuare ed esprimere le determinazioni specifiche dell'arte del suo tempo, ossia l'arte romantica[6]. La diagnosi hegeliana sulla condizione dell'arte porta, tuttavia, come è noto, a considerare l'arte come una cosa del passato. Nel momento in cui si confronta l'arte con altri mezzi di autocomprensione culturale che, secondo Hegel, operano storicamente e sistematicamente ad un livello più avanzato (la religione e la filosofia), essa mostra di non essere più il luogo della manifestazione adeguata della verità. Questo non significa che non vi sia spazio nel tempo presente per la produzione artistica, ma che essa come bisogno spirituale non sembra più capace di corrispondere in maniera perfettamente adeguata, come avveniva nell'arte classica, al bisogno attuale di autocomprensione dell'umano. Detto altrimenti, dall'antica Grecia in poi, l'arte è progredita e continuerà a progredire, ma l'epoca della sua piena realizzazione, ovvero l'epoca nella quale essa era lo strumento principe di rivelazione del vero, appartiene al passato.

In relazione a questa ambiguità dell'arte che la rende al contempo una cosa attuale e una cosa del passato, Henrich ritiene di poter rintracciare nella teoria estetica hegeliana la possibilità di prevedere caratteristiche proprie dell'arte nel momento in cui essa non è più il luogo del pieno riconoscimento dell'essere umano in quanto tale. Queste caratteristiche sono, secondo Henrich, riassumibili in quattro istanze. Innanzitutto, in una rinuncia ad un'utopia da parte dell'arte. Separandosi dal programma di «una nuova mitologia»[7] così come dal sogno, di matrice schellinghiana, di un *epos* del mondo nuovo, ogni arte dovrà, invece, nella teoria dell'arte di Hegel, svilupparsi a partire da una coscienza del tempo presente. Determinazione fondamentale di un'arte contemporanea è il fatto che l'artista ha raggiunto un rapporto libero con il suo oggetto.

Questo porta alla seconda caratteristica. La libertà dell'artista è derivata da quella che è la condizione fondamentale della coscienza e della vita attuale, vale a dire la riflessività. L'artista, così come la coscienza del suo tempo, non riconoscendosi più in un orizzonte

[6] Come è noto, la storia di autocomprensione collettiva su ciò che significa "essere umano" si sviluppa progressivamente nelle tre forme dell'arte come manifestazione dello spirito, a seconda dei diversi rapporti di forma e contenuto. Esse sono l'arte simbolica, l'arte classica e l'arte romantica. Accanto ed integrata a questa suddivisione delle forme d'arte, Hegel sviluppa un sistema delle singole arti, organizzata in base al graduale imporsi del principio di soggettività presente in ciascuna di esse. A partire dall'architettura (che rappresenta in modo eminente l'arte simbolica), passando progressivamente attraverso la scultura (che è specifica dell'arte classica), la pittura e la musica (che segnano in particolare l'esperienza dell'arte romantica), si arriva alla poesia (anch'essa appartenente nello specifico al romantico): utilizzando la parola umana la poesia è la più prossima alla soggettività. Nella poesia, infatti, culmina la produzione artistica che diviene progressivamente libera e indifferente rispetto alla materia.

[7] Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?) (2007), p. 25.

condiviso di significati, si trova a fare i conti con la propria dimensione singolare nella sua essenzialità. In questo senso, egli assume che la dimensione riflessiva è diventata un elemento del suo lavoro che va integrata nell'opera stessa.

Ciò a sua volta comporta che, in terzo luogo, l'artista intrattenga un rapporto meno reverenziale con le forme stilistiche storicamente determinate. Non identificandosi più esclusivamente con alcuna forma e alcun contenuto, nel suo lavoro egli può utilizzare liberamente il materiale e il modo di manifestazione di forme d'arte passate rendendole utili alla propria.

Infine, l'ultima caratteristica sta nella constatazione di un carattere parziale dell'arte a partire dall'arte romantica in poi. Questo è da intendersi non solo per il ruolo marginale che l'arte contemporanea a Hegel viene ad assumere all'interno della società, ma anche per il contenuto della sua produzione[8]. Se nell'antica Grecia l'arte era in grado di portare a espressione il contenuto essenziale della vita comune nell'opera d'arte, le condizioni di vita astratte dell'epoca moderna sono del tutto incapaci di rappresentare la coscienza comunitaria di un popolo nell'opera d'arte. Lo spirito attraversa in modo giocoso tutto ciò che è finito, comprendendolo e senza perdersi in esso, ma tuttavia non riuscendo a riconoscersi mai pienamente nelle manifestazioni finite proposte dall'arte.

Gli elementi che Hegel tratteggerebbe per un futuro dell'arte sono tuttavia, per Henrich, significativi soltanto per determinare la forma che l'arte assumerebbe in un futuro prossimo e non sono sufficienti a rendere ragione della condizione dell'arte a lungo termine. Per riuscire a rendere ragione del rapporto tra arte e filosofia che condividono un tempo contemporaneo e quindi riuscire ad interpretare l'arte dei giorni nostri – questa la tesi di Henrich – bisognerebbe procedere a una revisione della teoria estetica hegeliana[9].

Il tentativo di Henrich di valutare la produttività della teoria estetica hegeliana per la comprensione di un'arte post-romantica, sembra basarsi su un presupposto preliminare che riguarda il tipo di continuità particolare che sussisterebbe tra l'arte contemporanea a Hegel e l'arte a lui successiva. Una lettura che interroga l'impiegabilità di categorie estetiche hegeliane sulla base di una presunta continuità o meno tra momenti storici, mi sembra si fermi troppo presto nell'esigenza di fare i conti con il modo in cui Hegel pensa il rapporto teorico che intercorre tra arte contemporanea e filosofia nel momento in cui si tenta di cogliere il proprio del nostro tempo attraverso la sua figurazione artistica.

Ritengo sia possibile andare in una direzione differente che, pur non ignorando le difficoltà sottolineate da Henrich, consente di mantenere una tematizzazione dell'arte contemporanea a partire da un'ottica hegeliana. Quest'ultima non si concentra nel verificare una qualche compossibilità tra caratteristiche proprie dell'arte ai giorni nostri e quelle anticipate nella teoria romantica hegeliana come se si trattasse di valutare in maniera positiva o negativa una qualche capacità predittiva della teoria dell'arte hegeliana. Per indagare la specificità del rapporto tra arte e filosofia in una contemporaneità condivisa, una tale linea interpretativa si focalizza, piuttosto, sul ruolo sistematico che Hegel affida al momento dell'arte insistendo sugli elementi di ambiguità insiti in tale rapporto. In questo senso, due sono, a mio avviso, gli elementi significativi che in questa sede sono d'interesse per instaurare un possibile dialogo con l'arte contemporanea al nostro tempo: il primo riguarda la specifica relazione che, secondo Hegel, intercorre tra arte e filosofia in quanto entrambi momenti dello spirito assoluto. Il secondo, riguarda il ruolo dell'arte quale momento determinante di transizione dallo spirito oggettivo allo spirito assoluto.

3. Arte e filosofia nel sistema hegeliano

Condividendo lo stesso contenuto, arte e filosofia sono per Hegel manifestazione della verità, ma differiscono nel modo di portarla ad espressione. Se nella filosofia la comprensione dell'umano viene portata ad espressione attraverso il processo riflessivo del

[8] «Die Kunst ist nicht nur hinter andere Bewußtseinsweisen zurückgetreten, mit denen sie sich in Übereinstimmung setzen muß. Sie ist auch ihrem Gehalte nach partial geworden» (Henrich, 1966, p. 15).

[9] La posizione articolata su Hegel è sviluppata da Henrich (1966), pp. 15-16.

pensiero, nell'arte la verità giunge per Hegel ad apparenza attraverso il *medium* sensibile. È proprio questo comune portare ad espressione la verità dell'idea assoluta che rende possibile, in una prospettiva hegeliana, che arte e filosofia siano entrambe definibili come quei processi cognitivi, la cui forma di sapere è descritta come «*Wissen* der absoluten Idee»[10]. Due sono, infatti, le forme sotto cui si può considerare il sapere, secondo Hegel: da un lato la *Kenntnis*, dall'altro il *Wissen*. La differenza tra le due forme di sapere si colloca nel diverso rapporto che viene a crearsi tra soggetto e oggetto. La *Kenntnis* è, per Hegel, propria delle cosiddette scienze particolari ed è caratterizzata dal sapere di oggetti separati dalla conoscenza del soggetto conoscente e in cui sono gli oggetti stessi a determinare lo scopo dell'indagine di ciascuna scienza. Nel caso del *Wissen*, invece, l'oggetto ha perso la sua esteriorità, essendo diventato scopo d'indagine della ragione la ragione stessa. Diversamente da una forma di sapere come *Kenntnis*, arte e filosofia in quanto *Wissen*, sono caratterizzate dal fatto di «non avere nessun oggetto particolare che la[e] identifichi come un'indagine specifica, poiché ciò che la ragione conosce in loro è la ragione stessa, è se stessa, è la sua propria attività»[11]. L'arte (e la filosofia) in quanto *Wissen* si caratterizza, quindi, per Hegel, da un lato come quell'attività conoscitiva in cui non vi è un soggetto rivolto all'apprensione di un oggetto esterno ad esso. L'arte si contraddistingue per essere conoscenza di sé, vale a dire riconoscimento di sé nell'altro da sé. Dall'altro lato, proprio per il rapporto stringente che viene a tessersi tra conoscente e conosciuto, non esiste per Hegel un oggetto proprio dell'arte, ma ogni oggetto può diventare oggetto proprio dell'arte in cui il soggetto può riconoscersi. Ciò che definisce per Hegel un'opera d'arte in quanto tale non è, infatti, il suo riferirsi ad un oggetto o ad un altro, ma il fatto che in e mediante quell'oggetto l'intero orizzonte culturale di una società o di un'epoca (lo spirito) riconosce se stesso. Come è scritto nell'Introduzione all'*Estetica*:

> nelle opere d'arte i popoli hanno riposto le loro concezioni e rappresentazioni interne più valide, e per la comprensione della saggezza e della religione la bella arte è spesso una chiave e presso molti popoli anzi l'unica[12].

E poche pagine più avanti:

> nei prodotti dell'arte lo spirito ha da fare solo con ciò che è suo. E sebbene le opere d'arte non siano pensiero e concetto, ma sviluppo del concetto da se stesso e alienazione nel sensibile, la potenza dello spirito pensante consiste *non già soltanto* nell'apprendere *se stesso* nella sua forma peculiare come pensiero, ma parimenti nel riconoscersi nella sua *estraneazione* in sentimento e sensibilità, nel concepirsi nel suo altro, in quanto trasforma l'alienato in pensiero e lo riconduce così a sé[13].

Detto ancora altrimenti, la pretesa dell'arte, così come della filosofia, non è per Hegel tanto quella di conoscere (nel senso di *Kennen*) qualcosa che si presenta a noi come estraneo, separato, al di fuori dei nostri interessi, quanto, invece, mediante il suo stesso manifestarsi, riconoscere istanze e problematiche che riguardano gli esseri umani in quanto tali ossia, per usare una famosa espressione hegeliana, «ciò che si muove nel petto umano»[14].

Il secondo elemento che merita di essere sottolineato quando si tenta di evidenziare il ruolo sistematico dell'arte a partire da Hegel riguarda il ruolo specifico che l'arte viene ad assumere all'interno del sistema, quale momento determinante per la transizione dallo spirito oggettivo allo spirito assoluto. In una prospettiva hegeliana, infatti, lo spirito oggettivo è il luogo in cui ogni aspetto costitutivo della dimensione intersoggettiva della vita umana – ovvero la dimensione politica, sociale, dei legami di diritto, dei doveri morali

[10] Hegel (1970), § 553, p. 366 (corsivo nell'originale).
[11] Illetterati (2021), p. 202.
[12] Hegel (1967), p. 12.
[13] Ivi, p. 18.
[14] Ivi, p. 39.

– viene considerato come opera spontanea dell'intelligenza spirituale dell'essere umano, che è in grado di sedimentarsi oggettivamente e generare un mondo comune[15]. Come scrive Paolo Giuspoli, «nella considerazione filosofica della sedimentazione e generazione oggettiva di interi mondi socio-culturali, si creano le condizioni storiche concrete per lo sviluppo della massima libertà dell'intelligenza e dello spirito umano»[16]. A partire dalle condizioni tratteggiate nello spirito oggettivo, è infatti possibile, per Hegel, che arte, religione e filosofia, quali forme di autocomprensione dell'umano, esprimano la libertà assoluta dello spirito. Come si accennava già all'inizio di questa sezione, i momenti dello spirito assoluto differiscono però per la modalità di espressione, non per il contenuto espresso. L'arte esprime l'autoconsapevolezza della libertà assoluta dello spirito nella forma dell'immediatezza sensibile. La religione nella forma della rappresentazione; la filosofia nella forma del pensiero del tutto trasparente a se stesso.

Se, quindi, in un'ottica hegeliana lo spirito assoluto manifesta una transizione ad un'altra forma di sapere che, di fatto, genera un'altra realtà spirituale, è fondamentale sottolineare come la nuova dimensione assoluta non sia una transizione a qualcosa di "altro", bensì ad una dimensione che trova la sua ragion d'essere «*in forza* del suo radicamento "oggettivo" e della sua continua e necessaria storicità»[17].

In questo senso l'arte, in quanto primo momento del passaggio dalla *Weltgeschichte* (come culmine dello spirito oggettivo) allo spirito assoluto, da un lato è la prima «würdige *Gestalt*»[18] in grado di delineare gli iniziali tratti costitutivi del processo di autocomprensione dello spirito. A differenza della particolarizzazione e finitezza che connotava la sostanza etica, il sapere espresso dall'arte coglie, seppur solo in modo immediato e sotto forma di intuizione l'idea nella sua unicità, libertà e universalità. Dall'altro lato, però, l'arte si discosta dalla valenza semplicemente subordinata e preparatoria al momento riflessivo della religione e della filosofia e assume per Hegel, soprattutto nelle situazioni di crisi, un ruolo «fondamentalmente attivo nel dare forma e trasformare la realtà oggettiva dello spirito»[19]. È nei momenti di crisi storica, infatti, quali situazioni di «fondamentale indeterminatezza»[20] in cui si manifesta uno scontro tra vecchi modi di vivere politici e storici ed emerge la necessità di uno nuovo ordine che però non ha ancora preso la forma sua propria, che l'arte è per Hegel in grado di rimanere all'interno di questa crisi (potremmo dire: di vivere questa crisi) e, allo stesso tempo, mediante le sue manifestazioni, indicare possibili orizzonti in cui il nuovo ordine può svilupparsi. Esprimendo il contenuto spirituale mediante l'intuizione, l'arte, quindi, questa volta a differenza della filosofia, è, secondo Hegel, nella condizione di cogliere e appropriarsi immediatamente della realtà in cui opera lo spirito. Suo elemento costitutivo è, infatti, la percezione immediata del cambiamento, ciò che è conosciuto al senso comune (*das Bekannte*) sebbene non ancora espresso nella sua forma concettuale e razionale (ciò che è da conoscere, *das Erkannte*)[21]. Detto altrimenti, l'arte, secondo Hegel, è in condizione di cogliere, come sostiene Angelica Nuzzo, «quello che la filosofia (successivamente) tematizza concettualmente»[22].

Per questi due motivi, vale a dire la specificità dell'arte come *Wissen* e il suo ruolo in un certo senso anticipatore nei confronti della filosofia, la produzione artistica per Hegel può essere considerata come una "provocazione" per il procedere riflessivo della filosofia, cioè

[15] «È nella forma della *realtà*, come di un *mondo* da produrre e prodotto da esso, nel quale la libertà sta come necessità esistente. Tale è lo *spirito oggettivo*» (Hegel, 2002, p. 376) (corsivo nell'originale).

[16] Illetterati, Giuspoli, Mendola (ed.) (2010), p. 261.

[17] Nuzzo (2018a), p. 413. Per una panoramica del dibattito più recente sul tema dello spirito oggettivo nella sua relazione con lo spirito assoluto rimando al volume curato da Oehl e Kok (2018), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte.*

[18] Hegel (1970), § 553, p. 366 (corsivo nell'originale).

[19] Nuzzo (2018a), p. 414.

[20] Ivi, p. 417. Si veda anche Nuzzo (2018b).

[21] Nuzzo (2018b), p. 58.

[22] Nuzzo (2018a), p. 420.

come un luogo di manifestazione iniziale di nodi problematici che la filosofia è successivamente chiamata ad articolare concettualmente.

A partire da questo sfondo, ciò che in quanto segue intendo fare è avvalermi dell'operazione filosofica hegeliana di lavoro sull'arte, quale comprensione specifica di questioni per noi attuali il cui potenziale dipende proprio dal suo *medium*. In questo senso intendo sostenere che l'arte è in grado di portare a manifestazione alcuni dei problemi della nostra contemporaneità con i quali la filosofia non può non confrontarsi. Detto altrimenti, ciò che voglio suggerire è che compiendo il gesto teoretico di rivolgersi all'arte contemporanea come arte propria del nostro tempo, vi si trovano manifesti alcuni dei problemi concettuali sui quali la riflessione filosofica è chiamata oggi a discutere. In particolare, ed è questo l'oggetto specifico di questo contributo, quello che l'arte contemporanea oggi mi sembra tematizzi in maniera esplicita obbligandoci a una discussione, è un ripensamento di ciò che tradizionalmente viene definito come "natura" in opposizione alla tecnica. In un momento di crisi ambientale, infatti, quale è quello che caratterizza il nostro tempo in cui è sotto agli occhi di tutte e tutti non solo la necessità di ripensare un nuovo modo di rapportarsi con la dimensione naturale, ma anche le difficoltà e le contraddizioni per mettere in atto questo nuovo rapporto, l'arte contemporanea sembra portare avanti un duplice compito: da un lato, essa sembra essersi appropriata e aver fatto suo il dibattito critico e culturale degli ultimi anni riguardo un'interrogazione sulla dimensione naturale, avendo iniziato esplicitamente a mettere a tema nelle sue opere la questione del naturale. Dall'altro lato però, proprio nella sua dimensione materiale, sensibile, concreta che la caratterizza in quanto arte, essa sembra indicare, per quanto attraverso la peculiare e niente affatto ingenua immediatezza che le è propria, alcune possibili direzioni d'indagine non ancora esplorate dalla riflessione critico-filosofica. Nelle prossime sezioni, attraverso l'esame del *case study*, si porterà alla luce la maniera inedita da parte dell'arte contemporanea di tematizzare, sul piano sensibile e materiale, la dimensione naturale in relazione alla dimensione tecnica.

4. Anne Imhof: SEX, Castello di Rivoli (Torino)

Come "una lunga spina dorsale"[23], un muro strutturato in pannelli di vetro attraversa l'intero spazio, dividendolo in due corridoi simmetrici. Alle pareti, si trovano opere pittoriche astratte e monocrome. Due performers attraversano la struttura discontinua, definita da una costante trasparenza, mentre un altro performer guarda il pubblico da un alto letto rialzato, come se fosse su un balcone e guardasse la strada sottostante. Un valzer, impostato su un battito cardiaco, diventa un incontro di lotta, o un tenero abbraccio mentre una coppia cade lentamente su un tappeto. Poi, per lunghi periodi, da soli e in piccoli gruppi, i performers, in uno stato di sospensione anche quando si incrocia il loro sguardo, si sdraiano e si rilassano sui materassi sul pavimento, fumando le loro sigarette elettroniche. Controllano i loro telefoni, collegati in una chat di gruppo via WhatsApp mediante cui l'artista Anne Imhof coordina in tempo reale i loro movimenti. Poi, improvvisamente, si alzano, passano tra il pubblico di proposito, ma senza alcuna destinazione precisa, si fermano, tornano indietro, ricominciano. In mezzo al rumore del pubblico, a momenti di silenzio e tenerezza si alternano suoni di chitarra tonante e canti dal vivo. Infine, seguendo il corpo sollevato di uno dei performer, pubblico e performers escono in processione dal museo accompagnati da due cavalli e otto levrieri. In una villa vicina, vengono fatti roteare fasci di rami infuocati e nell'ormai oscurità, alle note di *People are strange* dei The Doors, la performance si dissolve con la stessa indeterminatezza con cui era iniziata.

Progetto in tre capitoli (oltre al Castello di Rivoli Museo d'Arte Contemporanea, già presentato al Tate Modern di Londra e al The Art Institute of Chicago)[24], la *durational*

[23] Si veda https://www.castellodirivoli.org/mostra/anne-imhof-sex/.

[24] Nel momento di pubblicazione di questo contributo, il catalogo di *SEX* non è ancora stato pubblicato. Tutte le informazioni riguardanti la performance si basano, oltre che sui riferimenti bibliografici citati, soprattutto sull'esperienza diretta di chi scrive, avendo assistito alla performance in data 25 settembre 2021.

performance SEX di Anne Imhof ha avuto luogo il 25 e il 26 settembre 2021 al Castello di Rivoli. Come scrivono le curatrici Carolyn Christov-Bakargiev e Marcella Beccaria, essa ha offerto «espressione inedita all'esperienza del mondo contemporaneo nel quale la fisicità è sempre più mediata dalla comunicazione digitale»[25]. Per quattro ore, spettatrici e spettatori in una co-presenza performativa, ma senza mai partecipare attivamente, hanno atteso e assistito come i singoli gesti dei performers transitassero uno nell'altro. In un tempo sospeso, Imhof ha creato una miscela complessa di elementi fisici intrecciati con la performance fisica, compresa un'atmosfera di costante attesa che alternava momenti di cruda violenza ad attimi di dolcezza. Fornendo un'esperienza immersiva di arte, ha reso vivo lo spazio della Manica del Castello di Rivoli.

La tesi che intendo sostenere è che le performances di Imhof si muovono all'interno di una voluta ambiguità tra natura e tecnica. Portando ad evidenza il rapporto problematico tra i due ambiti, le sue performances suggeriscono come dimensione naturale e dimensione tecnica non si trovano ad essere in una relazione oppositiva, ma si manifestano in un *continuum* inestricabile all'interno di un'esperienza materiale, corporea e situata. Attraverso e in dialogo con la performance dell'artista tedesca intendo evidenziare tre elementi che, interconnessi, ci fanno fare esperienza di questa ambiguità e che cosa questo comporti per un tradizionale concetto di natura in direzione di quella che definirei una "denaturalizzazione".

5. Elementi per una denaturalizzazione della natura

La natura è, da sempre, tema della trattazione artistica. Fin dalle prime attestazioni artistiche che ci sono pervenute[26] la natura è stata oggetto privilegiato della tensione mimetica della produzione dell'arte[27] assumendo tradizionalmente per essa un ruolo di *Vorbild*, nel senso di un ideale a cui ispirarsi. Se si guarda all'arte contemporanea, tuttavia, emerge un quadro completamente diverso[28]. Come scrive Juliane Rebentisch, in essa, la natura è diventata espressamente punto di riferimento per quel che riguarda il suo contenuto. Non si tratta né di un ritorno al compito premoderno di un'imitazione rappresentativa della natura né di una nuova affermazione del bello naturale [29], bensì di un nuovo modo di relazionarsi alla natura stessa. Presentando opere d'arte, le quali pongono al loro centro "oggetti naturali" nel chiaro intento di ricreare ambienti naturali all'interno della dimensione artistica – come musei, gallerie, Biennali – (si pensi, per esempio, a *Soma* di C. Höller, 2010 o *Untilled* di Pierre Huyghe, 2012) oppure di costruire artificialmente ambienti considerati esperibili solo "in natura" (per esempio *The Weather Project* o *Life* di O. Eliasson, 2003, 2021), l'arte contemporanea pare oggigiorno voler non semplicemente continuare a svincolare la natura dal suo tradizionale ruolo di ideale, ma porre la "natura stessa" al centro del suo discorso. Prendendo le distanze da vecchi progetti d'imitazione della natura in forma pittorica e utilizzando mezzi artistici provenienti dalle diverse arti, i nuovi progetti dell'arte contemporanea presentano così una natura che, nella forma della sua manifestazione, porta alla luce l'intrinseca dimensione tecnica che la determina. Mediante un effetto immersivo, questi progetti nel presentare la natura fanno così riferimento più o meno espressamente all'effetto tecnico che rende possibile tale presentazione[30]. In particolare, la maniera specifica in cui l'arte contemporanea tematizza in un modo nuovo il suo rapporto con la natura è fare della voluta ambiguità tra natura e tecnica l'essenza delle proprie opere. Questo si rende visibile in maniera esemplare nella performance di Imhof presentata nella sezione precedente. Tre sono gli elementi che, a mio avviso, meritano di essere discussi.

[25] Si veda https://www.castellodirivoli.org/mostra/anne-imhof-sex/.

[26] Basti pensare alle pitture rupestri di bisonti ritrovate nella grotta di Altamira di età paleolitica.

[27] Böhme (2002).

[28] Per un'introduzione all'arte contemporanea si veda Aranda, Kuan Wood, Vidokle (ed.) (2010); Rebentisch (2013); Stallabrass (2020); Vettese (2021).

[29] Rebentisch (2013), p. 206.

[30] *Ibidem*.

Il primo elemento consiste in quella che Susan Broadhurst definisce una «somatic hybridity»[31] tra natura e tecnica. Nel momento in cui, infatti, l'artista tedesca dà le coordinate dell'agire al gruppo attraverso i telefoni cellulari oppure, come succedeva nella performance *Angst II* (2006), decide di mettere dei microfoni attaccati all'incavo delle braccia dei performers in modo tale da far sembrare il loro canto sui gomiti il curare delicatamente una ferita, Imhof utilizza la tecnologia nel chiaro intento di estendere il corpo fisico nella dimensione virtuale. Nel fare questo, l'artista mostra come il corpo fisico non solo venga alterato, ma si trovi in una essenziale dipendenza somatica dalla dimensione tecnica. Nelle opere di Imhof «l'esperienza dello schema corporeo, [infatti], non risulta essere fissa o delimitata, ma è estendibile a tutti i vari strumenti e tecnologie» utilizzati nella produzione della performance, le quali risultano, quindi, incarnati[32]. La cosa interessante è che questa dipendenza somatica si manifesta, tra le altre cose, nel controllo in tempo reale dei movimenti dei performers e, di conseguenza, anche del pubblico. Nel momento in cui, infatti, è mediante WhatsApp che la performance per performers e pubblico si evolve, Imhof porta a manifestazione concreta il modo in cui l'utilizzo pervasivo di questi mezzi tecnici determini in maniera radicale nella quotidianità il nostro agire.

Questo ci porta al secondo elemento, la «multilayerdness»[33] che caratterizza le opere di Imhof, vale a dire la presenza simultanea di livelli stratificati di natura e tecnica all'interno della performance stessa. Se per un verso risulta evidente che la presenza di elementi tecnici eterogenei (come i vari dipinti astratti e monocromi appesi ai muri, gli interventi architettonici fatti nello spazio e gli "oggetti di scena" come la schiuma da barba e i caschi da motociclisti) stratificano l'ambiente con le molte associazioni che portano con sé, è importante notare come *SEX* e altre performance[34] di Imhof oscillino nel loro darsi tra protocolli di azione e azioni improvvisate. Durante le quattro ore, infatti, i performers rappresentano la drammaturgia prevista (che comprende schemi di movimento, canzoni, gesti e comportamenti), sovrapponendo ad essa improvvisazioni a finale aperto (e che Imhof abilmente guida). In questo senso, particolarmente interessante è il fatto che nello svolgimento di queste performance, per spettatori e spettatrici, risulti impossibile distinguere tra la studiata dimensione tecnica e la dimensione spontanea e dunque naturale e vivente, propria di ciascun performer. Una tale stratificazione coinvolge, però, inevitabilmente anche il rapporto tra pubblico e performer. Questi si incontrano, infatti, a diversi livelli spaziali e immaginativi. Come sottolinea Broadhurst, le azioni dei performer risultano, infatti, «stranamente "oblique" [:] non intenzionalmente presentate a un pubblico, che pur è spazialmente coinvolto nella totalità dell'evento, esse lo riducono a spettatore di passaggio di un'attività […] che non è apparentemente a suo beneficio»[35]. Ciononostante, l'atmosfera che Imhof riesce a creare rende il pubblico naturalmente partecipe e dipendente dalle strutture spaziali e immaginative costruite da lei. Il più delle volte tali strutture portano con sé un forte riferimento alle nozioni di potere e gerarchia.

Infine, il terzo elemento è costituito dalla contemporaneità delle azioni e dalla loro intrinseca dimensione situale. Durante tutta la performance di *SEX*, nessuna persona poteva vedere tutto, poiché l'azione si muoveva lungo tutti i 150m della Manica del Castello di Rivoli. Ciò che è caratteristico delle performance di Imhof è che qualcosa sta sempre accadendo da qualche parte o più cose, ovunque. Tuttavia, dimensione virtuale e dimensione naturale, schema tecnico e improvvisazione vengono incorporati in una situazione spaziale e temporale contingente. Spazialmente e temporalmente dislocate, eppure appartenenti tutte allo stesso luogo e allo stesso tempo, Imhof materializza la perdita di un punto di vista unico e universale. In questo modo, un tale tipo di esperienza porta colui che partecipa a vivere la specificità dello sviluppo dell'intreccio tra dimensione naturale e dimensione tecnica. Natura e tecnica sembrano, quindi, sì continuamente

[31] Broadhurst (2021), p. 5.
[32] *Ibidem*.
[33] Ivi, p. 6.
[34] Si pensi, per esempio, alla già citata performance *Angst II* (2006) o a *Faust* (2017).
[35] Broadhurst (2021), p. 7.

connesse, ma il modo in cui si legano l'una all'altra – questo quello che Imhof sembra problematizzare – non si può assolutizzare e deve essere analizzato a seconda della situazione e della specifica posizione che si assume in esse.

Mediante la pratica ripetitiva della *durational art* Imhof è, quindi, capace «di agire sul corpo, di modificare e innescare virtualmente processi differenti di individuazione e formazione soggettiva»[36] che, tuttavia, non si lasciano mai definire una volta per tutte. Centrale, in questo senso, risulta per Imhof la ricerca di come rappresentare una costitutiva instabilità: «[Cerco di esprimere]» – dice l'artista in un'intervista – «il concetto di instabilità (…), l'idea di non lasciarsi mai afferrare completamente, e abbandonare o cambiare la propria posizione molte volte, lasciare una specie di vuoto che non permette un'identificazione stabile»[37].

Nel momento in cui dimensione naturale e dimensione tecnica si presentano indissolubilmente intrecciate nell'opera d'arte – questo uno dei nodi problematico-teoretici che *SEX* e l'arte contemporanea sembrano suggerire oggi alla filosofia – ciò che viene messo a tema non è solo la dicotomia tra natura e tecnica, ma piuttosto il processo stesso della loro separazione e opposizione, mettendoci nella condizione di ripensare in modo nuovo il concetto stesso di natura e il concetto di tecnica. Un processo che, da un punto di vista artistico, creativamente e costantemente mette in contatto quelli che preliminarmente sembravano due estremi, ma che al contrario si trovano ad essere in un rapporto intimo e reciproco che li definisce entrambi nella loro indeterminatezza. Un processo che, da un punto di vista filosofico, invece, suggerisce di mettere in discussione qualsiasi tentativo di solidificare ed immobilizzare concetti ritenuti separati, come quelli di natura e tecnica, ma invita a rendere fluide contrapposizioni tradizionalmente ritenute come date, senza tuttavia ignorare la portata storico concettuale che tali concetti portano con sé.

Facendo della voluta ambiguità tra *physis* e *téchne* l'essenza delle proprie opere, l'arte contemporanea pone, quindi, qualcosa di fondamentalmente nuovo e ancora da decifrare nei confronti del genere consolidato delle rappresentazioni della natura nell'arte, come le si conoscono, ad esempio, nei dipinti dei paesaggi, nell'idillio e così via. In altre parole: l'arte, rendendo sempre più ibrida la contrapposizione tra natura e tecnica e facendo della loro commistione la sua stessa essenza, pare suggerire che fino a quando ci si muoverà dentro un paradigma in cui o si pensa la natura in termini oppositivi rispetto all'umano o si riduce tutto l'esistente ad una matrice naturalista che esclude l'elemento della libertà e della creatività, non sarà possibile pensare correttamente l'intreccio sempre più complesso tra dimensione tecnica e dimensione naturale che definisce in termini così radicali la nostra contemporaneità. Solo attraverso un processo di decostruzione concettuale della concezione della natura che la concepisce come l'altro dall'umano, dal culturale, dallo spirituale e che ritrova in un particolare oggetto la sua concretizzazione, sarà possibile avere un'adeguata comprensione di quel mondo, che è quello odierno, che fa dell'interconnessione tra dimensione naturale e dimensione tecnica la sua essenza.

Detto ancora altrimenti: l'arte problematizza il noto, ovvero la natura come siamo abituati a pensarla ordinariamente e ci suggerisce come "denaturalizzando la natura", intendendo con questa idea un processo di decostruzione teoretica che liberi la natura da una concettualizzazione in termini di alterità rispetto a tutto ciò che tradizionalmente si ritiene essere proprio della sfera dell'umano, è possibile ripensare un concetto di natura che, da un punto di vista strettamente filosofico, possa rendere ragione della complessità dell'intreccio tra questi due ambiti in una dimensione coerente con quanto la provocazione di *SEX* e dell'arte contemporanea sembrano indicare.

6. Conclusioni

In questo contributo, ho inteso mostrare come l'opera di Anne Imhof (ma altrettanto si potrebbe proporre in riferimento al lavoro di Pierre Huyghe, di Carsten Höller, di Olafur Eliasson e, in Italia, di Giuseppe Penone, solo per nominare alcuni artisti contemporanei)

[36] Micali, Pasqualini (2021), p. 100.
[37] Mazzoleni (2021).

ci faccia lavorare in maniera specifica su quell'ambiguità tra dimensione naturale e dimensione tecnica che appare oggi così problematica. In particolare, ho inteso mostrare come queste espressioni dell'arte del nostro tempo ci pongano nelle condizioni di compiere il gesto filosofico, che secondo Hegel l'arte è in grado di anticipare, di riconcettualizzare una nozione come quella di natura.

In conclusione, vorrei solo accennare ad alcune linee interpretative che, a mio avviso, possono interagire in modo fruttuoso con questo tema e che potrebbero aggiungere nuovi elementi filosoficamente determinanti per un processo di "denaturalizzazione della natura". Queste sono quella del *Posthumanism* e *New Materialism*. Natura e tecnica in Imhof sembrano, infatti, per riprendere una famosa formulazione di Rosi Braidotti «embedded and embodied»[38] in una materialità condivisa e complessa. Ma non solo: nel momento in cui, come mostrava Imhof, per avvicinarsi all'intreccio di dimensione naturale e dimensione tecnica, è necessario abbandonare l'idea di presumere di avere un punto di vista unico, universale, al di là di tutte le condizionatezze da cui affrontare tutta la questione, assume un ruolo centrale quella consapevolezza – che le teorie femministe hanno sottolineato – di trovarsi sempre in una specifica posizione situata, di essere sempre immersi in uno specifico *stand-point*.

Se, come mi sembra, queste direzioni di ricerca possono essere produttive in relazione a quanto l'arte contemporanea ci presenta oggi, mi sembra si aprano molteplici interrogativi: che cosa comporta, ad esempio, per il concetto di natura la perdita di un punto di vista unico e la consapevolezza di una specificità situata tra dimensione naturale e dimensione tecnica? E se questo vale, quale differenza concettuale viene a sussistere tra materia e natura? In sintesi: interrogandosi su quanto l'arte contemporanea ci presenta oggi e tematizzando queste nuove linee di approfondimento concettuale, ha ancora senso parlare di "natura" (concetto che, come noto, viene aspramente messo in discussione dalle filosofie femministe e dall'antropologia contemporanea)? Io credo di sì, ma come e in che senso sia possibile farlo, è ciò che si tratta di indagare.

Bibliografia

Aranda, J., Kuan Wood, B., Vidokle, A. (ed.) (2010), *What is Contemporary Art? An Introduction*, Sternberg Press, Berlin, New York.

Barad, K. (2011), "Nature's Queer Performativity", *Qui Parle*, vol. 19, n. 2, pp. 121-158.

Barad, K. (2003), "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", *Signs*, vol. 28, n. 3, pp. 801-831.

Böhme, H. (2002), "Natürlich/Natur", in Barck K., Fontius M., Schelenstedt D., Steinwachs B., Wolfzettel F. (ed.), *Ästhetische Grundbegriffe 4: Medien-Popular*, Metzler, Stuttgart Weimar, pp. 432-498.

Braidotti, R. (2013), *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge-Malden.

Braidotti, R. (2019), *Posthuman Knowledge,* Polity Press, Cambridge-Medford.

Broadhurst, S. (2021), "Hybridity and Experimental Aesthetics in the Performances of Anne Imhof", *Body, Space & Technology*, vol. 20, n. 1, pp. 1-13.

Danto, A.C. (2014), *Che cos'è l'arte*, trad. it. a cura di N. Poo, Johan & Levi, Monza.

Guy, G. (2020), "Image and Infatuation", *PAJ: A Journal of Performance and Art*, vol. 42, n. 1, pp. 49-52.

Hegel, G.W.F. (1967), *Estetica*, trad. it. a cura di N. Merker, Einaudi, Torino.

Hegel, G.W.F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) 3: Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen, vol. 10, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Hegel, G.W.F. (2002), *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari.

[38] Braidotti (2013), p. 49.

Hegel, G.W.F. (?), Schelling F.WJ. (?), Hölderlin F. (?) (2007), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, introduzione, traduzione e commento a cura di L. Amoroso, Edizioni Ets, Pisa.

Henrich, D. (1966), *Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart (Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel)* in Iser, W. (ed.), *Immanente Ästhetik – Ästhetische Reflexion: Lyrik als Paradigma der Moderne*, W. Fink, München, pp. 11-32; in aggiunta la discussione pp. 524-531.

Hugill, A., (2016), "The Instagrammable Angst of Anne Imhof", *Momus*, 5 ottobre 2016, consultabile online http://momus.ca/the-instagrammable-angst-of-anne-imhof/ [ultimo accesso: 27.07.2022 alle 19:45].

Illetterati, L. (2021), "Art Is (Not) Knowledge. A Question of Hegelian Terminology", *Aesthetica Preprint*, n. 116, pp. 197-211.

Illetterati, L. (2020), "Nature's Externality: Hegel's Non-Naturalistic Naturalism", *Problemi International*, vol. 4; *Problemi*, vol. 58, n. 11-12, pp. 51-72.

Illetterati, L., Giuspoli, P., Mendola, G. (ed.) (2010), *Hegel*, Carocci, Roma.

Mazzoleni, C. (2021), "Anne Imhof, bellezza e violenza", *RivistaStudio*, 6 maggio 2021, consultabile online https://www.rivistastudio.com/anne-imhof/ [ultimo accesso: 27.07.2022 alle 19:50].

Micali, A., Pasqualini, N. (2021), *Estetica posthuman. Percezione e relazionalità, mappare il campo tramite la lente del postumanesimo critico*, in Galati, G. (ed.), *Ecologie complesse. Pensare l'arte oltre l'umano*, Meltemi, Milano, pp. 61-105.

Nuzzo, A. (2007), *Hegel's "Aesthetics" as a Theory of Absolute Spirit*, in Stolzenberg, J., Ameriks, K. (ed.), *Ästhetik und Philosophie der Kunst / Aesthetics and Philosophy of Art*, Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism, De Gruyter, Berlin, Boston, pp. 291-310.

Nuzzo, A. (2018a), *Art in Times of Historical Crisis – A Hegelian Perspective*, in Oehl, T., Kok, A. (ed.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Brill, Leiden-Boston, pp. 413-429.

Nuzzo, A. (2018b), *Speculative Logic as Practical Philosophy. Political Life in Times of Crisis*, in Thomson, M.J. (ed.), *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*, Routledge, New York, pp. 56-76.

Oehl, T., Kok, A. (ed.) (2018), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Brill, Leiden-Boston.

Pfeffer, S. (2017), *Anne Imhof und Susanne Pfeffer im Gespräch*, in Pfeffer, S. (ed.), *Faust*, Walther König Verlag, Köln, pp. 1-10.

Rebentisch, J. (2013), *Theorien der Gegenwartskunst zur Einführung*, Junius, Hamburg.

Rebentisch, J. (2017), *Dark Play. Anne Imhofs Abstraktionen*, in Pfeffer, S. (ed.), *Faust*, Walther König Verlag, Köln, pp. 25-33.

Stallabrass, J. (2020), *Contemporary Art. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Vettese, A. (2021), *Capire l'arte contemporanea. La guida più imitata all'arte del nostro tempo*, Allemandi, Torino.

Sitografia

https://www.castellodirivoli.org/mostra/anne-imhof-sex/ [ultimo accesso: 27.07.2022 alle 19:13].

STEFANO FURLAN*

NON DALLA TESTA DI ZEUS
HEISENBERG, WHEELER E IL RAPPORTO CON IL PASSATO DELLA SCIENZA

Abstract: *Not From the Head of Zeus. Heisenberg, Wheeler and the Relationship with Science's Past*

Werner Heisenberg and John Wheeler, besides being crucial figures of 20th-century physics, developed grand views and offered a series of broader reflections whose philosophical interest seems beyond doubt. And yet, the genesis of such ideas and their intertwinement with other philosophical viewpoints get systematically distorted, impaired, decontextualized and/or neglected. This contribution aims to offer a few methodological considerations to address more fruitfully, faithfully and interestingly their thought (or that of similar cases), as well as to underline their peculiar (at least for recent physicists) relationship with the past – not irrelevant for who intends to meditate on "Nature and Technology".

Keywords: 20th-Century Physics, Historical Epistemology, Future of Science, Scientific Narratives, Physics-Philosophy Interactions

> Ho ricostruito molto: e ricostruire significa collaborare con il tempo nel suo aspetto di "passato", coglierne lo spirito o modificarlo, protenderlo, quasi, verso un più lungo avvenire; significa scoprire sotto le pietre il segreto delle sorgenti.
>
> (M. Yourcenar, *Memorie di Adriano*)

1. Introduzione: pensieri insospettati

Werner Heisenberg (1901-1976) e John A. Wheeler (1911-2008) sono, a diverso titolo, due figure di primissimo piano nella fisica del secolo scorso. Il primo, come ben noto, oltre ad essere uno dei principali artefici della meccanica quantistica, non lesinò ad un pubblico più vasto panoramiche di ampio respiro sulla storia del pensiero scientifico e sui suoi recenti mutamenti concettuali, mentre il nome del secondo viene spesso associato, come si avrà modo di discutere, ad audaci visioni "futuristiche" che hanno, però, salde radici nella fisica già consolidata. La ricchezza della loro esperienza scientifica e delle loro riflessioni dovrebbe dunque renderli interlocutori quasi ovvi per chi desiderasse meditare su binomi come "Natura e Tecnica", per quanto non si possa certo dire che gli spunti di riflessione offerti dal loro operato siano stati sviscerati.

È bene precisare fin da subito che questo intervento non ha la minima intenzione di assumere quella posa condiscendente che si accompagna solitamente alla pretesa di apportare un bel "la scienza dice che" a chi ascolta o, in questo caso, al "dibattito su Natura e Tecnica". Ancor prima dei contenuti, ciò che preme trasmettere è un aspetto metodologico su come poter intrecciare un dialogo effettivo tra pensiero filosofico e pensiero scientifico, o se non altro su come vada presa nota di loro incontri non banali che sono già avvenuti, ma che vengono regolarmente appiattiti, menomati o distorti. Limitarsi a dire che Heisenberg – esempio certamente adeguato – nutriva degli "interessi filosofici", magari contornando una simile affermazione con tentativi di commentario che mescolano alla rinfusa la solita manciata di parole d'ordine associate al suo nome ("indeterminazione", "osservatore", "quantistico", etc.), tende ad essere soltanto vuota chiacchiera. Occorre piuttosto aver presente davanti agli occhi, con una certa risoluzione di dettagli tecnici, il suo itinerario intellettuale, nel suo spessore e nella sua complessità, e saper indicare, con cogenza, i punti precisi dove una concezione filosofica abbia plasmato un passaggio della

* Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte - Berlin; Départment de Philosophie - Université de Genève.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 207-218
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10392

fisica che cercava di sviluppare in quegli anni, o viceversa come da quest'ultima si siano diramate suggestioni di più vasta portata. Così non si tratta semplicemente di un altro approccio storico-critico, volto soltanto a guardare all'indietro: è anche un modo di preparare il terreno per innestare nuovi confronti in modo circostanziato e accurato, anziché invocare pasticciando nozioni alla moda, considerate astoricamente. Che nel divario tra i libri di popolarizzazione e gli esoterici contributi iperspecialistici vi siano – accessibili e studiabili con competenze non esclusivamente "tecniche" – interi mondi speculativi da esplorare; carte di lavoro o annotazioni preparatorie che testimoniano influssi variegati, ancora in attesa di studio; la possibilità di seguire *in fieri* la genesi di idee e risultati prima della loro (eventuale) cristallizzazione nei contenuti di un manuale scientifico; la ricostruzione di traiettorie euristiche con stili peculiarmente individuali: tutto questo pare non sia nemmeno sospettato, malgrado ricerche d'archivio per qualche verso affini vengano regolarmente praticate per altre classi di pensatori (non necessariamente più decisivi o più profondi). L'urgenza di confrontarsi con tutti questi aspetti di solito ignorati dovrebbe oggi risultare autoevidente, posto che la filosofia desideri rapportarsi seriamente alla fisica, anziché rifarsi a notizie di terza o quarta mano da parte di emuli di formalismi dall'aria matematica o di sensazionalisti per il popolo. Per tale via si potrà invece, forse, auspicare lo sviluppo di un pensiero filosofico all'altezza della scienza con cui si confronta, e non meramente epigonale – né somigliante, secondo l'efficace espressione che ritroveremo in Wheeler, ad una lattina vuota e chiassosa legata con un filo all'autocarro della scienza.

Detto questo, nella prossima sezione si delineerà meglio quanto appena accennato, situandolo in relazione all'epistemologia storica nelle sue svariate forme. Non si vuole certamente sostenere che questa sia l'unica modalità valida di riflessione, ma non si vede come si possa continuare ad ignorarla spensieratamente e a pretendere di costruire su miraggi o terreni fangosi. Quindi, dopo questo preambolo piuttosto esteso, tutt'altro che secondario per via delle ragioni suddette, si passerà ad esaminare Heisenberg nella terza sezione, Wheeler nella quarta. Nel fare ciò, non ci si limiterà ad offrire un piccolo assaggio dello spessore che può raggiungere l'intreccio delle loro riflessioni scientifiche, storiche e filosofiche, ma si enfatizzerà un aspetto che non è certo consuetudine indagare in relazione a figure di questo tipo, ossia quale fosse il loro modo di rapportarsi con il passato. Al di là dell'enfasi metodologica, esplicitare (ed eventualmente metter in discussione) questo tipo di rapporto con il tempo storico, senza dare per scontata all'interno delle convinzioni degli scienziati praticanti la linearità delle "magnifiche sorti e progressive", non pare privo di rilevanza per gli interrogativi su "Natura e Tecnica".

2. Qualche nota di metodo

L'epistemologia storica nella sua accezione berlinese (incarnata principalmente, nel nuovo millennio, nelle attività del Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte) risulta, almeno per certi aspetti, elusiva. Si ha talora la tentazione di dire che, a Berlino, cosa sia l'epistemologia storica tutti lo san, ma nessun lo dice. In termini più dettagliati, si potrebbe forse dire che ogni direttore di ricerca la declina a modo proprio, il che tra l'altro comporta, ovviamente, un crogiolo di influenze e affinità con altre correnti e approcci. Non mancano tuttavia validi tentativi di offrire una panoramica complessiva[1], dove tra l'altro si sottolinea giustamente la "poligenesi"[2] di questo tipo di approccio. Ora, non è affatto lo scopo di questo contributo ripercorrere o discutere le numerose declinazioni e origini dell'epistemologia storica: si tratta semplicemente di offrire alcune coordinate culturali. Non è fuori luogo indicare come nucleo dinamico di una concezione storico-epistemologica delle scienze il tentativo di tenere assieme la molteplicità di dimensioni – teoretiche, culturali, sociopolitiche, etc. – che costituiscono l'intreccio dell'umano operare, di contro a pretese e interpretazioni monocausali; ad un livello più basilare e, appunto, epistemologico, ciò comporta un rapporto "spurio" o "impuro" (aggettivi non certo intesi in

[1] Cfr. Rheinberger (2007); Omodeo, Ienna, Badino (2021).
[2] Omodeo, Ienna, Badino (2021), p. 6.

senso deteriore) tra soggetto e oggetto della conoscenza, con una consapevolezza opportunamente pesata caso per caso dei vari tipi di mediazione che subentrano, legati a circostanze storiche in senso lato.

> Se vi è un tratto comune che attraversa l'ampia varietà di posizioni presentate, diremmo che è un approccio "impuro" al problema della conoscenza. Nessuna forma di sapere, neppure nelle sue forme paradigmatiche proprie delle scienze naturali moderne, si fonda su di un rapporto puro tra soggetto e oggetto, anche se spesso la filosofia della scienza ha sposato una simile riduzione – quella che Fleck, uno dei maestri di un'epistemologia storico-culturale avrebbe rigettato quale *epistemologia imaginabilis* con riferimento alle posizioni teoriche del neopositivismo viennese di inizio Novecento. Tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto si inserisce sempre un terzo elemento di mediazione. Si tratta di un elemento fondamentale e imprescindibile, il quale giustifica un'ampia varietà di approcci storico-filosofici, sociologici e prasseologici. Sulla scia di alcune riprese recenti del neokantianismo potremmo designarlo un a priori dinamico oppure, sulla scia di alcuni importanti sviluppi francesi, un apriori storico. Questo può essere connotato in termini più o meno idealistici, come nel kantismo di Marburgo o nel primo Foucault, oppure più decisamente sociali e materiali, come nelle filosofie di stampo marxista[3].

Già il semplice fatto di prendere in considerazione l'epistemologia storica, dunque, proietta all'interno di questioni legate al rapporto tra "Natura e Tecnica". Nel caso della storia della fisica dell'ultimo secolo, soprattutto se ci si occupa dei suoi aspetti concettuali, è forse lecito dire che le varie opzioni appena menzionate restano sì presenti come attiva ispirazione di fondo, ma non è poi così frequente che vengano affrontate esplicitamente e specificamente. Ciò però non deve comportare la rinuncia al "tenere assieme" la varietà di aspetti e fattori suaccennata, cadendo o in certe blande parafrasi (che ben poco hanno di storico, a parte qualche data a mo' di orpello) di articoli tecnici oppure, all'estremo opposto, in un piatto esternalismo che si premura di non toccare minimamente la dimensione teoretica. Modelli di riferimento restano il lavoro di Jürgen Renn sui taccuini zurighesi di Einstein[4], grazie ai quali si è ricostruito il percorso che ha portato quest'ultimo a formulare la relatività generale (ma importanti prospettive sono state offerte anche sui precedenti risultati einsteiniani), oppure i contributi dello stesso Renn e del suo dipartimento allo studio della genesi della meccanica quantistica, come si menzionerà nella sezione dedicata a Heisenberg. Nondimeno, proprio per l'attenzione richiesta dalla disamina (e dalla "decifrazione") delle carte preparatorie e delle bozze lasciate dagli scienziati, ma anche da questioni specifiche e da congiunture storiche ben precise, non si può certo pretendere una ricetta metodologica da esportare algoritmicamente a spese della dettagliata intelligenza del singolo caso in esame.

Nel caso della fisica ancora più recente (circa dal dopoguerra in poi), il terreno ancor più accidentato e impervio rende questo tipo di indagini ancor più complesse. È per questo che, in tempi recenti (più precisamente nel 2018), si è provveduto a fondare il primo gruppo intrinsecamente interistituzionale della Max-Planck-Gesellschaft[5], vale a dire affiliato sia al già citato istituto per la storia della scienza a Berlino sia all'Albert-Einstein-Institut di Potsdam. È chiaro che, dato il tipo di competenze tecniche richieste per interpretare le carte di lavoro di scienziati che hanno lavorato su questioni di frontiera in anni recenti, oltre che per inquadrare opportunamente le questioni con una certa fecondità e interesse, occorrono studiosi muniti di una specializzazione avanzata e un qualche contatto con le pratiche scientifiche. Al contempo, per non cadere in quel tipo, già menzionato, di mera "parafrasi" di odierni contenuti scientifici e per offrire invece una prospettiva effettivamente

[3] Ivi, p. 91.

[4] Si veda Renn (2007) e, anche per il lettore italiano, Renn (2012).

[5] Come ben noto, il suo logo, con ovvio simbolismo, è Atena, ma ci piace ricordare qui (come già nel titolo) che Max Planck stesso ribadiva come la nascita della dea, già armata di tutto punto, dalla testa di Zeus fosse ben diversa da quella storica dei concetti scientifici. Ciò è riportato e discusso anche in Heisenberg (1982), p. 33.

storica della trasformazione di questioni e strategie-guida, così come delle loro sottili interazioni con un complesso di fattori non interni al solo linguaggio matematico, le competenze tecniche vanno coniugate con un approccio storico-epistemologico. In questo senso, la creazione di una sorta di unità speciale all'intersezione di due istituti di spiccata eccellenza nei rispettivi ambiti pare una mossa tanto sensata quanto inevitabile, sebbene per ora non molto imitata.

Tuttavia, sarebbe in parte fuorviante leggere l'operato di questo gruppo[6] caricandone l'approccio in modo eccessivamente teorico alla luce dei precursori sul versante storico-epistemologico, o dei vari orientamenti indicati nella citazione sopra riportata. Quello che è stato messo a punto per trattare la storia più recente della fisica e le sue questioni-guida è più che altro un *modus operandi* che consiste nel fare piazza pulita o, se non altro, metter tra parentesi, per quanto possibile, le narrative più o meno pubblicitarie e il nozionismo oggi propinato da libri di presunta divulgazione, che tendenzialmente retroproiettano il sapere odierno su ciò che si faceva in tempi addietro. Si tratta poi di avviare una ricostruzione passo dopo passo andando ad esaminare tanto i lavori pubblicati quanto le carte d'archivio (appunti preparatori, quaderni di lavoro, corrispondenza e quant'altro) di alcune figure opportunamente scelte, tenendo un occhio allo sviluppo diacronico del loro pensiero e della loro ricerca e un altro alla rete di contatti, all'insieme di approcci contemporanei o in concorrenza, all'intreccio di pratiche e al *milieu* in cui erano di volta in volta immerse. Segue evidentemente un forte accento sull'euristica e sulle metamorfosi o trasformazioni storiche, oltre che il conseguimento di un distacco critico che si interroga su condizioni e precondizioni, né soltanto in astratto o senza storia né, all'opposto, per correggere qualche dettaglio in modo storicistico.

Avviandosi alla conclusione di questo preambolo, c'è un altro aspetto che vale la pena di sottolineare a partire dagli sviluppi degli studi di Renn: l'enfasi su una dimensione per così dire autoriflessiva (e trasformativa) della scienza[7]. Se questo, negli ultimi anni, si è tradotto in un impegno di Renn e vari collaboratori ad insistere non senza urgenza etica sulla questione dell'Antropocene, ciò che qui si vuole suggerire è come, anche restando all'interno di alcune circostanze riguardanti la fisica, quel tipo di dimensione autoriflessiva sia un punto importante da rivendicare, non soltanto di contro alle rozze immagini che la vedono come un macchinario che avanza grazie all'applicazione del fantomatico "metodo". Non è perciò secondario identificare e richiamare l'attenzione su degli episodi interni alla scienza, per così dire degli spazi di inoperosità, in cui il gran macchinario collettivo viene momentaneamente disinnescato e si rivalutano precedenti vie non percorse, possibilità rimaste inespresse, e via dicendo – non però come iniziative *a latere*, ma come occasioni di riflessione che poi si ripercuotono nel modo di intendere la fisica o di indirizzare un certo programma di ricerca. Sia nel caso di Heisenberg che in quello di Wheeler si avrà modo di far presente una tale componente, ma non si tratta certo di casi unici; ed è anche interessante notare qui l'aprirsi, per via di fattori per così dire endogeni al mondo scientifico, di orizzonti temporali ben più ampi di quei "tempi brevi" che sembrano venire attribuiti in esclusiva ad una certa immagine della scienza e della società della tecnica "usa e getta". Non è forse in questi spazi che la filosofia dovrebbe e potrebbe intervenire?

Delineata questa panoramica metodologica, due parole sulla scelta di focalizzarsi su un periodo preciso, la fine degli anni '40 e l'inizio degli anni '50, che non sono sicuramente gli anni che segnano i maggiori successi nella carriera di Heisenberg o di Wheeler. Nelle usuali narrative trionfalistiche, o se non altro "risultatistiche", l'attenzione è rivolta alle numerose scoperte sperimentali che misero i fisici di fronte a quello che viene chiamato *particle zoo*, costituito dalle svariate particelle precedentemente ignote, in parte presunte "elementari", e di cui non si sapeva come render conto. Questa messe di risultati, a posteriori raccontati come un progresso dopo l'altro, segnarono un periodo di "crisi", non tanto in un qualche senso che preluda a rivoluzioni kuhniane o simili, ma semplicemente nel suo significato etimologico: si trattava cioè di un momento in cui, di fronte al proliferare di nuovi dati,

[6] Come esemplificato da vari lavori citati nelle prossime due sezioni.
[7] Renn (2012), pp. 350-355.

varie figure di spicco presero per così dire una pausa per esercitare la propria facoltà di giudizio, riflettere e valutare sulla base della propria precedente esperienza quale fosse il bilancio ottimale tra accomodare i nuovi risultati con modelli *ad hoc* oppure ripensare più a fondo i vecchi principi, proporre nuove idee-guida.

3. Heisenberg e la sua Weltformel*, tra pensiero greco e aspirazioni goethiane*

Werner Heisenberg vanta una piuttosto cospicua rassegna bibliografica anche in Italia; ma c'è qualcosa che, sistematicamente, manca. È possibile, innanzitutto, applicare un'analisi storico-epistemologica, come sopra delineata nei suoi tratti essenziali, per offrire un serio e degno quadro del pensiero e delle attività di Heisenberg? O anche queste ultime devono sottostare a quella "indeterminazione" che, con una battuta logora e ripetuta *ad nauseam* (spesso neppure più avvertita come una *boutade*), si invoca per tutto ciò che lo riguarda? Non solo è possibile: in parte è già stato fatto, in parte si è tracciato un preciso programma per indagini ulteriori. Come prevedibile, l'attenzione si è dapprima focalizzata su quelli che rappresentano i suoi principali – ma non certo unici – contributi alla meccanica quantistica. Rimandando ad altri lavori[8] chi fosse interessato ad una storiografia fondata sulle carte e sugli articoli di Heisenberg stesso, s'intende qui parlare invece di una grandiosa e non del tutto felice parabola che occupò vari anni della vita scientifica di Heisenberg, e che è profondamente intrecciata con le riflessioni che lo hanno reso noto ad un pubblico più vasto – ma che, incredibilmente, fino a pochissimi anni fa era in gran parte ignorata (non solo in Italia) e trascurata persino dagli storici[9]. Si tratta della cosiddetta *Weltformel*, nome indubbiamente altisonante e ambizioso, che si illustrerà tra poche righe. Per certi versi è comprensibile come questo programma, che su un piano ingenuamente "risultatistico" non può certo esser caratterizzato come un successo, sia finito, dopo il clamore mediatico degli anni '50, nel dimenticatoio, perdipiù offuscato dal ricordo dei grandi successi del giovane Heisenberg. Molto meno comprensibile risulta il fatto che fiumi di parole siano stati spesi sulle riflessioni heisenberghiane intorno al pensiero greco, a Goethe e alla storia della scienza, senza interrogarsi su cosa stesse tentando di fare in parallelo nel suo lavoro in fisica; basti notare che quella solita manciata di parole d'ordine (*in primis* l'"indeterminazione", ovviamente) che vengono sparpagliate intorno al suo nome fanno riferimento solo e soltanto alla fisica che sviluppò prima dei ventisette anni: pare quasi che per il restante mezzo secolo o poco meno che gli restava da vivere si fosse ritirato dalla scienza e avesse iniziato una tournée di conferenze in club culturali vari.

Esempio eloquente che ci permette di addentrarci nel discorso: come considerare l'invito di Heisenberg a dimenticarsi degli "atomi" di Democrito e a riconsiderare piuttosto le "forme" di Platone, figurativamente bruciando i libri del primo come si racconta che venne fatto dal secondo? Non certo limitandosi a ripeterlo con altre parole e offrendo considerazioni pseudostoriche alla luce di "ciò che la scienza odierna dice" (intendendo con questo l'ormai consolidata meccanica quantistica), ma cercando di mostrarne l'intreccio ben preciso con quanto Heisenberg stava facendo a livello "tecnico". Si trattava infatti di un passaggio cruciale nella nuova fisica che stava cercando di sviluppare (quella cioè della sua *Weltformel*), all'interno della quale il modo di pensare "atomistico", alla ricerca dei pezzetti materiali ultimi, viene dichiarato obsoleto e abbandonato, postulando invece un'unica sostanza – come una *arché* o *Urmaterie* – che dovrebbe avere come *forme* di equilibrio le varie particelle note. Questo, tecnicamente e puntualmente, si traduce nel costruire una teoria di campo quantistica nella cui lagrangiana (ecco la "formula del mondo", se la si considera come teoria fondamentale) compare un solo campo fermionico (ossia a spin semi-intero: se lo scopo è ricavare ogni tipo di particella, combinando spin ½

[8] Si veda in particolare, per le cruciali fasi iniziali della meccanica quantistica, Blum, Jähnert, Lehner, Renn (2017) e, più di recente, Blum, Jähnert (2022).

[9] La prima comprensiva rassegna storico-tecnica si trova in Blum (2019). Per l'intreccio tra aspetti della teoria fisica e riflessioni filosofiche di Heisenberg come delineati nel resto di questa sezione, e per ulteriori dettagli bibliografici, si rinvia, salvo diversamente indicato, a Furlan, Gaudenzi (2022).

si possono ottenere anche quantità intere, corrispondenti ai bosoni, ma non viceversa). Ed è in questo ripensare le forme platoniche e l'importanza delle simmetrie, concetto chiave della fisica particellare che stava emergendo, che Heisenberg ritornò alla lettura del *Timeo*, che tanto lo aveva segnato e ispirato da adolescente. Si può percepire facilmente come questo approccio sia leggibile come una reazione al *particle zoo* e al suo poco "elegante" proliferare di particelle presunte fondamentali. Si può anche tenere conto che, nella Germania del dopoguerra, la ricerca nucleare era stata bandita e la tecnologia sperimentale di ultima generazione per indagare tali ambiti non era in ogni caso disponibile. Ma non si deve sottovalutare il ruolo dell'epistemologia ispiratrice di tale programma, alimentata sì dai risultati conseguiti dallo stesso Heisenberg una trentina di anni prima, ma anche dalla riflessione sul pensiero greco e sui fondamenti remoti della scienza, che lo accompagnò per tutta la vita. Con questa chiave di lettura si possono notare tra l'altro molti significativi parallelismi tra quanto Heisenberg cercava di attuare con la *Weltformel* e vari passi delle celebri lezioni su *Fisica e Filosofia*, che vengono però solitamente tradotte e citate come se la nuova fisica che Heisenberg stava sviluppando in concomitanza non fosse mai esistita.

Un altro aspetto importante da sottolineare, a fronte di equivoci o banalizzazioni, è l'intreccio di queste riflessioni con un'altra costante della vita mentale di Heisenberg, ossia il confronto con Goethe. Il fatto che il più noto biografo internazionale di Heisenberg, D.C. Cassidy, possa tranquillamente parlare di Goethe come di un "poeta romantico" che ha avuto un'influenza antiscientifica su Heisenberg[10], e nulla più (a parte presentare i rimandi al pensiero greco come una stramberia d'epoca, una sorta di tic preso per contagio da von Weizsäcker[11]), la dice piuttosto lunga sul tipo di storiografia scientifica dominante e su quanto lavoro ci sia da fare in queste direzioni. Il punto che si vuole qui sottolineare è invece come le riflessioni di Heisenberg sul pensiero greco e su Goethe, lungi dall'essere vezzi di alta cultura, abbiano accompagnato lo sviluppo del suo pensiero nell'arco di decenni, e dagli anni '30 in poi si siano intrecciati a costituire uno sfondo filosofico-epistemologico (accompagnato da una narrativa storica ben precisa) che si è poi andato rispecchiando nella fisica che tra fine anni '40 e anni '50 Heisenberg tentò di tracciare. Per dare un assaggio di come i testi e le idee appaiano ben più ricchi e interessanti da questa prospettiva, vale la pena menzionare la rilettura heisenberghiana, alla luce di quelle che considerava le lezioni di più ampio respiro della meccanica quantistica, della polemica di Goethe contro l'ottica newtoniana. La piuttosto celebre conferenza del '41, *La teoria dei colori di Newton e di Goethe alla luce della fisica moderna*, non è l'unico testo in merito[12]. Non è per esempio un fatto di secondaria importanza che la suddetta conferenza del '41 corrisponda, anche cronologicamente, al più corposo e complesso *Manoscritto del '42*[13], a sua volta intriso di un'ispirazione goethiana, e che in entrambi i testi Heisenberg mostri una notevole consapevolezza della inesauribilità dell'*holon* da parte delle singole discipline scientifiche (anzi, nel caso del secondo testo, non sarebbe fuori luogo cercare di estrarne una "olologia") e parli di "voci ammonitrici" in cui non è difficile – malgrado l'assenza di nomi espliciti – riconoscere più o meno mediatamente l'eco di critiche alla scienza come quelle di Spengler o del tardo Husserl. Così come non è irrilevante che nel testo della conferenza, tenuta a Budapest nel mezzo della guerra[14], si possa avvertire nitidamente un senso di urgenza diretto a portare a compimento, una volta per tutte, alcune tendenze

[10] Cassidy (2009), pp. 70, 74.

[11] «Under the influence of his longtime friend and colleague Carl Friedrich von Weizsäcker, his preferred intellectual tradition derived from ancient Greek philosophy. One former student recalled that Weizsäcker and Heisenberg began every lecture course, no matter what the subject, with a reference to Greek philosophy» (Cassidy, 2009, p. 407).

[12] Contenuto in traduzione italiana in Heisenberg (1978), pp. 81-101.

[13] Opera che ha di recente ricevuto anche una visibile traduzione internazionale: Heisenberg (2019).

[14] Per questi aspetti più legati alla sfera pubblica si rimanda al ben documentato studio di Carson (2010), sebbene si abbia talvolta l'impressione che vi sia un'alienazione non diversa da quella di Cassidy intorno a cosa la figura e le opere di Goethe potessero e possano significare per Heisenberg e non solo per lui. Desta a dir poco perplessità che si possano (o, per ragioni linguistiche, quasi si debbano) prendere come imprescindibili referenze simili lavori anziché, poniamo, tentare di stabilire connessioni con gli studi di Francesco Moiso sulla *Naturphilosophie* e i suoi sviluppi.

della visione del mondo della fisica classica, in modo da poterle così superare e aprire un nuovo spazio dove elaborare una nuova *Weltanschauung* più in linea con il rapporto goethiano con la natura. Senza voler per questo banalizzare le ambiguità del comportamento di Heisenberg in quegli anni, non è difficile vedere in filigrana l'urgente compito che molto probabilmente assegnava a se stesso finita la guerra (che, nel '41, poteva in effetti sembrargli sul punto di concludersi). Analogamente, il ricorrere di peculiari espressioni o metafore che Heisenberg aveva adoperato nella propria corrispondenza privata in anni precedenti, descrivendo le proprie attività di ricerca, è essenziale per cogliere, al di là dell'aspetto più superficiale del testo, cosa avesse probabilmente in mente e a cosa alludesse, in che misura parlasse di sé.

Se la *Naturphilosophie* goethiana va dunque tenuta ben presente per ciò che Heisenberg auspicava per il futuro della scienza, al fine di compiere appieno tale transizione però gli occorreva innanzitutto enucleare e portare a compimento le tendenze fondamentali dell'immagine del mondo della fisica classica, a sua volta fondata su concetti di cui tracciò l'origine – in modo non sempre originale, ma talora con significative varianti – fino al pensiero greco. Giova innanzitutto non lasciarsi abbagliare da "il grande scienziato che dice che" e saper discernere gli aspetti più convenzionali dai punti dove c'è un'enfasi più personale: quest'ultima può talora rivelarsi filologicamente opinabile (come nel caso dell'interpretazione delle "forme" platoniche summenzionata), ma, se teniamo a mente che queste riflessioni si rispecchiano nel pensiero fisico di Heisenberg, allora le variazioni diventano non più "errori" ma episodi di ricezione, oltre che punti di aggancio per meglio comprendere l'intreccio della visione heisenberghiana. Più in generale, la lezione qui lampante, ma solitamente non recepita, riguarda la dinamica che intercorre tra le sue riflessioni goethiane e quelle sul pensiero greco, la diversa funzione da loro svolta e il loro inserimento sequenziale in una narrativa ben precisa che accompagnava, e in parte provava retoricamente a legittimare, la *Weltformel*. Spentisi i clamori massmediatici intorno a quest'ultima, che meriterebbero anche più circostanziate analisi per mettere in luce legami e differenze rispetto alle analoghe strategie di diffusione di certa fisica speculativa di oggi, pare che ad Heisenberg non restasse altro che accettare il declino e chiudersi in una sorta di silenzioso isolamento dalla "fisica che conta".

Una simile presentazione di quanto avvenuto, tuttavia, sarebbe alquanto discutibile e riduttiva[15]. Senza addentrarsi qui in alcune ispirazioni che, in tal modo, egli comunque fornì a fisici che pure non accettavano la sua teoria in quanto trattamento fondamentale dei fenomeni subnucleari e tantomeno come *Weltformel*, si può sottolineare come, in tempi più recenti, si sia cercato di rivalutare (o per certi versi di strumentalizzare) l'ormai vago ricordo di quest'ultima secondo la seguente strategia retorica, che si ritrova esemplarmente in un discorso del noto teorico delle stringhe J. Polchinski nel simposio per il centenario di Heisenberg[16] e che è poi stata emulata (e sicuramente lo sarà ancora, per via del centenario della meccanica quantistica ormai alle porte), con diversi gradi di consapevolezza o maldestrezza, da esponenti di altri approcci a questioni ancora aperte della fisica teorica (in maniera non così differente dalla rivendicazione dell'abusatissimo *Einstein's dream*). Con la *Weltformel* Heisenberg avrebbe intuito alcuni aspetti precorritori dei recenti sviluppi, ma le conoscenze dell'epoca non erano sufficienti: ora però – si suggerisce – siamo in grado di rivendicare le sue idee e dar loro forma compiuta (salvo poi specificare che tali teorie necessitano ancora di una messa a punto tanto a livello matematico che sperimentale). Stabilito questo nesso "genealogico" – un *pedigree* che in qualche modo contribuisce ad ancorare tali speculazioni –, ecco che scatta poi il tacito slittamento dal tardo (e in chiaroscuro) Heisenberg alla sua versione giovane e scintillante di successo, della cui luce riflessa dovrebbero brillare i nuovi approcci carichi di promesse: «On to Heligoland!», là dove ci aspetterebbero analoghe "intuizioni"... Da notare, a proposito di "Natura e Tecnica", come questa evocazione indubbiamente suggestiva, con l'isola nel

[15] Se ne trova traccia persino nell'introduzione ad un'edizione italiana di quattro decenni fa, Heisenberg (1982).

[16] Si veda Polchinski (2004).

Mare del Nord spazzata dai venti che paiono mescolarsi a quelli del *Divano Occidentale-Orientale* che il giovane Heisenberg si era portato con sé, uno scenario cioè senza grandi macchinari e quant'altro[17], sia una sorta di più o meno inconsapevole ripetizione di quel rapporto con la natura che Heisenberg rivendicava goethianamente per l'avvenire della scienza – e che forse già in lui stesso rappresentava una forma di nostalgia per gli anni giovanili. Chiaramente metter in luce questa retorica può dire poco, di per sé, in merito al valore che i diversi approcci fisici di oggi potranno magari rivelare un giorno, ma è anche indubbio che una prospettiva storico-critica permetta di sfrondare le immagini più raffazzonate che, anche per tali vie, vengono spesso offerte della scienza e degli scienziati; e di restituire ad una figura come Heisenberg lo spessore culturale che merita.

4. John Wheeler tra storia e visioni futuristiche

Per quanto John Wheeler non assurga, nel pantheon della fisica novecentesca, al rango di Heisenberg, è nondimeno una figura primaria, di enorme importanza. L'effettivo perché, tuttavia, resta ad oggi piuttosto elusivo. Persino per gli standard odierni di certi curiosi ibridi di scienza e mass media, il semplice aver adottato l'espressione *black hole* dovrebbe risultare una ragione piuttosto dubbia di fama scientifica; per non dire di presunti divulgatori (non meritevoli di esser presi individualmente sul serio) che fanno di Wheeler persino una sorta di personaggio "New Age". Ancora una volta, dunque, è meglio fare una *tabula rasa*, per quanto possibile, e cercare di ricostruire seriamente le attività o la genesi e sviluppo delle idee di quest'uomo.

È grossomodo possibile ripartire la lunga carriera di Wheeler in tre fasi, peraltro seguendo una tripartizione piuttosto standard: la prima, che dagli esordi va fino all'inizio degli anni '50, vede Wheeler come fisico nucleare, sia pure in un senso molto lato come tipico delle versatili figure di spicco dell'epoca. La seconda, che dai primi anni '50 va fino ai primi anni '70, vede Wheeler riorientare i propri interessi, dedicarsi a rispolverare e sviluppare quella che considerava l'eredità principale del suo mentore Albert Einstein, cioè la relatività generale, di cui divenne una delle principali autorità e di cui guidò uno dei principali gruppi di ricerca a Princeton, di fondamentale importanza negli anni '60 anche per la neonata astrofisica relativistica (nel qual contesto bisogna calare il suo ruolo di padrino dei buchi neri). Infine, l'ultima fase della sua carriera è caratterizzata da una notevole molteplicità di dialoghi transdisciplinari e/o con figure di spicco, in larga parte ancora inesplorati (curioso, per esempio, che il suo confronto con Ilya Prigogine resti pressoché ignoto)[18], tutti volti alla ricerca ed esplorazione di idee che gli consentissero di intravedere un livello più profondo della fisica a sua disposizione, ed è in questo contesto che va collocato il celebre *it from bit*. Ma, al di là di questa tripartizione, ciò che è interessante sottolineare è il modo in cui le indagini di Wheeler, lungi dal limitarsi a cambiare semplicemente ambito di ricerca, crebbero gradualmente in scopo a partire da questioni e idee germinative che lo accompagnarono per decenni attraverso campi considerati piuttosto disparati. Il percorso di questa singolare figura è dapprima quello di un giovane che, affascinato dai fenomeni naturali e dai congegni tecnici, si cimenta in questioni specifiche – ma non prive di respiro teoretico – che all'epoca erano di frontiera,

[17] Come facilmente intuibile, la svolta contro il pensare "atomistico" comporta anche, tra l'altro, una concezione della fisica e dei suoi scopi di ricerca ben differente dalla narrativa che per certi versi divenne poi molto diffusa, vale a dire la progressiva costruzione di acceleratori di particelle sempre più grandi e potenti per esplorare scale via via più piccole alla ricerca di particelle più fondamentali, forse le ultime o forse no. Aspetto contestato anche da Wheeler, come si accennerà tra poco, e nel suo caso non si può di certo insinuare che avesse fatto di necessità virtù per la mancanza di strumentazione adeguata a portata di mano (come per Heisenberg nella Germania del dopoguerra). Non si tratta ovviamente di rispolverare ed eroicizzare vecchie posizioni "sconfitte", ma di essere consapevoli della loro esistenza, problematicità e complessità, di contro a facili liquidazioni o banalizzazioni (questo nesso tra Heisenberg e Wheeler, per esempio, è del tutto inesplorato e certo non privo di risonanze interessanti).

[18] Si veda in proposito Blum, Furlan (2022), contributo al quale si rimanda anche per la cronologia e per le svolte concettuali presentate nel resto della sezione. Ulteriori aspetti metodologici di Wheeler si possono trovare trattati in Blum, Brill (2020) e in Furlan (2020) e (2021), dove tra l'altro si sottolineano maggiormente gli usi wheeleriani del passato e vari aspetti anche personali-psicologici.

come la fisica nucleare, per poi allargare via via i propri campi di indagine e, infine, interrogarsi su princìpi comuni e più profondi. Non è difficile riconoscere in questo itinerario lo *thauma* iniziale, seguito da una vasta indagine di *tà physikà* per interrogarsi poi su *metà tà physiká*, senza assumere *ab initio* mondi separati e trascendenti e via dicendo[19]. Inoltre, di contro a certi volgari fraintendimenti che pretendono dalla scienza risposte da ripetere una volta per tutte, giova sottolineare la dimensione sempre interrogativa di quelle audaci proposte dell'ultimo Wheeler, anche quando non accompagnate da punti interrogativi – l'importanza di un inestinguibile interrogarsi viene da lui stesso sottolineata costantemente in riferimento al suo esempio ispiratore, Niels Bohr, e d'altronde per decenni Wheeler ha svolto una vera e propria funzione maieutica nei confronti di allievi e collaboratori, continuando ad offrire fruttuosi suggerimenti ben oltre il pensionamento. Si tratta, chiaramente, di aspetti molto più elusivi rispetto a quelli che monopolizzano l'attenzione dei già menzionati "risultatisti".

Come nel caso di Heisenberg, le considerazioni che vogliamo qui proporre muovono dalla situazione di fine anni '40, con l'esplosione del *particle zoo*. Negli anni immediatamente antecedenti, Wheeler era stato impegnato a sviluppare, in parte con l'ausilio del suo allievo Feynman, un'ambiziosa immagine della natura che, oltre a muovere alcuni passi nella direzione dell'elettrodinamica quantistica, intendeva liberarsi della nozione di "campo" come se si trattasse di un artificio matematico. In altri termini, si cercava di costruire una fisica con una ontologia puramente particellare. Per quanto, come già accennato, queste idee ebbero una certa fecondità euristica, a livello di programma entrarono in crisi sia per difficoltà interne sia per la scoperta di altri tipi di particelle presunte elementari. Il nuovo modo di fare fisica che stava emergendo, seguendo a rimorchio gli ultimi output sperimentali e aggiungendo termini *ad hoc* qua e là per accomodarsi alla fenomenologia disponibile, non era congeniale a Wheeler, che arrivò persino ad invocare un'isola deserta per isolarsi dalla messe di nuovi dati sperimentali e dedicarsi a meditare più a fondo princìpi già ben stabiliti e comprovati, cercando di esplorarne le estreme conseguenze. Questo approccio euristico ricevette persino un nome: *daring conservatism* (da confrontarsi tra l'altro, non senza una punta di giocosità, con lo slogan di Eisenhower *dynamic conservatism*). Iniziò quindi a considerare come eroe e, in seguito, persino come padre del *daring conservatism* quello che fu uno dei suoi due grandissimi mentori, il già citato Niels Bohr. A quali princìpi, tuttavia, si sarebbe applicato il *daring conservatism*? Ecco che qui si vede la prima "conversione" di Wheeler, oltre che una sua scommessa per l'epoca piuttosto audace: lo avrebbe applicato alla relatività generale, cioè a quella che riteneva l'eredità principale dell'altro suo grande mentore, Albert Einstein. È quindi interessante notare come, in questa fase di *krísis* e di valutazione di strategie future, Wheeler, quarantenne, decida di reinventare per certi versi la propria affermata carriera, operi una sorta di *switch* gestaltico abbandonando il precedente tentativo di ontologia particellare, ormai languente, e decida di rispolverare una teoria che, di quella nozione di campo che prima intendeva eliminare, faceva un ingrediente fondamentale[20]. L'ulteriore passo compiuto da Wheeler fu il seguente: come tentare di costruire una teoria onnicomprensiva a partire dalla geometria della relatività generale? Come fare a meno delle particelle come "ingredienti" dati? Qui Wheeler iniziò ad introdurre varie idee originali, che trasformarono la relatività generale nel suo proprio programma di ricerca, chiamato *geometrodynamics*, comunque sempre fatto precedere dal vessillo di Einstein. La visione guida della geometrodinamica di Wheeler mirava, almeno nei suoi scopi più ambiziosi e a lunga durata, ad una sorta di monismo pangeometrico, in cui particelle e quant'altro venivano costruiti, in ultima istanza, a partire da increspature o fluttuazioni dovute al carattere per natura quantistico (e qui chiaramente c'era una forte differenza con Einstein) della geometria dello spaziotempo.

[19] Non che con tale notazione gli si voglia attribuire un retroterra culturale che, a differenza di Heisenberg, Wheeler non possedeva, e che acquisì (in modo peculiare e parziale) solo in età decisamente avanzata.

[20] Anzi, più che di un semplice *switch*, non sarebbe fuori luogo parlare di un sistematico portare alle estreme conseguenze una tesi fino a far apparire la sua antitesi, e fare altrettanto con quest'ultima.

Alla luce delle considerazioni precedenti, a parte gli aspetti tecnici che qui non s'intende trattare, tutto ciò significa che Wheeler concepiva la propria attività di quel periodo come lo sviluppo dei risultati di Einstein, ma con una metodologia che sosteneva di aver preso da Bohr: per lui la grande sfida, ancora oggi aperta, quella di conciliare relatività generale e fisica quantistica, era dunque anche una questione personale, nel tentativo di conciliare l'eredità dei suoi due mentori. Chiaramente, ciò svolgeva anche una funzione di ancoraggio, *in primis* agli occhi di Wheeler stesso, nel momento in cui muoveva i primi passi in nuove direzioni piuttosto lontane dal *mainstream* e, per così dire, si forgiava borgesianamente i propri precursori. Si capisce allora come mai un articolo fondamentale di quel periodo si apra con un'epigrafe – decisamente inusuale per un articolo di fisica[21] – famosamente attribuita a Confucio: «I transmit but I do not create; I am sincerely fond of the ancient». Ciò che è qui importante sottolineare è questo rapporto peculiare con il passato – un passato decisamente recente, si potrà far notare, ma, andando ad esaminare i *Relativity Notebooks* che proprio in questo periodo Wheeler iniziò a tenere, si scopre in realtà un interesse e un uso della storia che va ben oltre le aspettative, e da lì in poi destinato a crescere ancora. Questi *Relativity Notebooks* non vanno intesi come quaderni di laboratorio o di calcoli – sono anche quello, ma includono trascrizioni di conversazioni avute con altri illustri colleghi, note su seminari e conferenze, appunti preparatori per lezioni e discorsi, progetti di libri, ritagli di giornale, recensioni, immagini e vignette, aneddoti e citazioni, e quant'altro: se ci si immagina lo zibaldone di un fisico con svariati interessi, si ha un buon punto di partenza. Dato il calibro della figura di Wheeler stesso, oltre che la sua vicinanza a gran parte delle figure chiave di quei decenni, questi quaderni spessi, eleganti e ben tenuti – oggi negli archivi che Wheeler, significativamente, ha lasciato all'*American Philosophical Society* a Philadelphia – rappresentano, com'è facile indovinare, una testimonianza storica unica e di fondamentale importanza, per quanto in larga parte pressoché inesplorata fino ad una manciata di anni fa. Inoltre, essi incarnano il tipo ideale di documentazione per esercitare quella ricostruzione euristica che si è sopra enfatizzata[22].

C'è però un'altra attività, parallela all'incirca allo sviluppo della geometrodinamica, che vale la pena di sottolineare ma che, al solito, ha ricevuto ben poca attenzione. Tra fine anni '40 e metà anni '50, cioè proprio negli anni di svolta che si sono considerati qui, Wheeler trascorse dei periodi piuttosto estesi a Parigi e a Leida. Oltre alle numerose curiosità e citazioni storiche che ebbe l'occasione di raccogliere, divenne lettore[23] di *The Paris Review*, un giornale fondato a Parigi nel '53 in cui affermati scrittori (da Eliot a Borges, da Pound a Nabokov, guardando ai nomi che sarebbero stati inclusi) venivano intervistati con un particolare accento sui loro processi creativi. Un pensatore originale come Wheeler ne rimase prevedibilmente intrigato e vagheggiò qualcosa di simile per raccogliere e trasmettere ai posteri le esperienze creative, le strategie euristiche e più in generale la vissuta testimonianza delle figure fondatrici della nuova fisica, che iniziavano ad avere una certa età. Nel corso degli anni '50, infatti, ci fu la prematura scomparsa di Enrico Fermi e di Wolfgang Pauli, per esempio, e in mezzo fu anche il turno di Einstein; all'inizio del decennio successivo, fu la volta di Schrödinger e di Bohr. Rendersi conto di ciò, assieme al bisogno di nuove modalità comunicative per dare una diversa immagine della fisica ad un pubblico più ampio e non lasciare che lo shock dovuto al ruolo della scienza nell'ultimo conflitto mondiale prendesse il sopravvento, spinse Wheeler, ormai da anni una figura di riferimento per la comunità dei fisici nel suo continente e non solo, a contribuire alla messa in moto di uno dei più estesi progetti di storia della scienza, *Sources for History of Quantum*

[21] Persino dopo le mode orientaleggianti in stile *Tao della fisica* o affini, che non paiono però molto interessate al confucianesimo! L'epigrafe è in Misner, Wheeler (1957).

[22] L'esempio principe in cui si può toccare con mano l'enorme differenza tra le narrative diffuse e l'effettiva genesi di risultati e approcci è quello legato ad una delle ragioni della fama di Wheeler, i buchi neri. Centinaia di lavori sono stati dedicati ad essi e a darne qualche cenno dall'aria storica, ma perché Wheeler si trovasse nella posizione di poter compiere un simile atto e quali fossero i suoi contributi è rimasto incredibilmente taciuto, salvo un paio di testimonianze di suoi collaboratori, peraltro non prive di tensioni tra loro. Il lettore interessato può trovare questa storia in Furlan (2021).

[23] Si veda Te Heesen (2020).

Physics, poi condotto da Thomas Kuhn e altri. Il formato dell'intervista, fonte di molte frustrazioni per Kuhn, era stato suggerito da Wheeler sulla base del modello di *The Paris Review*. Ora, a prescindere dall'opportunità di avvalersi di un simile mezzo, in certe condizioni e a distanza di decenni, e da altre questioni di metodologia storiografica, quel che è interessante sottolineare è la concezione unitaria delle "opere della mente" che Wheeler evidentemente nutriva. I suoi usi della storia sono in realtà piuttosto sfaccettati e sarebbe facile riecheggiare la tripartizione di Nietzsche e rivendicare la parziale compresenza (compresenza che però già distanzia dal messaggio nicciano, ovviamente) di uno sforzo antiquario, volto alla rispettosa preservazione fine a se stessa del passato; di una strumentalizzazione monumentale, a mo' di sprone per far sentire coinvolte le nuove leve in una tradizione e, in generale, indirizzare con grandiose narrative le direzioni di ricerca dei collaboratori; e di uno sguardo critico, capace di selezionare selettivamente e trasfigurare per analogia alcuni tratti adoperabili in una situazione presente.

Queste tendenze, con il passare degli anni, assunsero ulteriore importanza in Wheeler. Il dialogo con le sue due principali fonti di ispirazioni, Einstein e Bohr, proseguì anche dopo la loro morte, come se avesse interiorizzato i loro punti di vista e facesse proseguire dialetticamente dentro di sé le loro celebri dispute. Il tentativo di comprendere più a fondo la tradizione culturale, ivi incluse ovviamente le fonti filosofiche, che li avevano ispirati o comunque plasmati portò Wheeler a confrontarsi – a modo suo, ovviamente, non certo con minuzia filologica – con i grandi filosofi del passato, guadagnandosi così altri *intracranial colleagues* – espressione tipicamente wheeleriana che, ricordando in parte gli "amici segreti" di petrarchiana memoria, rappresenta qualcosa di piuttosto eccezionale tra le figure del mondo della scienza recente[24]. Tra questi "interlocutori" un ruolo di primo piano venne svolto da Leibniz, in un modo articolato, originale e transdisciplinare che forse non sarebbe stato indegno di Leibniz stesso[25]. Dare il giusto spessore allo sviluppo del pensiero scientifico permette, evidentemente, di cercare e trovare la filosofia tra "le pieghe della scienza", per riecheggiare la celebre espressione di Geymonat, laddove la superficialità di sguardo di non poche figure, ivi inclusi storici e filosofi della scienza di vari orientamenti, non sembra neppure sospettare di poter trovare qualcosa. Per concludere su questa nota, è forse il caso di lasciare la parola a Wheeler medesimo:

> Clemenceau, the Prime Minister of France in World War One, said that war is too important to be left to the generals. He took control of the situation. And one could say that philosophy is too important to science to be left to the philosophers. But there are two extreme views. There is the view of one man who describes the philosophy of science as a tin can which is tied by string behind the automobile of science. And as science goes quietly ahead, this tin can rattles on the street and it is what makes all the noise. That is one view. But the other view is much deeper. Thomas Mann, in his lecture celebrating the eightieth birthday of Sigmund Freud, said: "Science never makes an advance until philosophy authorizes and encourages it to do so"… Well, you can have your choice between those two views![26]

[24] Non è fuori luogo aggiungere, a tal riguardo, che, in una lettera datata 12 ottobre 1972 (John A. Wheeler Papers, American Philosophical Society Library, Philadelphia, box 11), Wheeler invitò Heisenberg alle grandi celebrazioni copernicane dell'anno successivo presso lo Smithsonian Institute e, dopo aver evocato la "charismatic chain" che sentiva risuonare nella tradizione scientifica generazione dopo generazione, aggiunse: «We have considered all the distinguished figures in the world of science who have a feeling for the vital importance of this "charismatic chain" and concluded that there is no one in the world whom we would rather hear speak on this topic than you». Heisenberg avrebbe accettato l'invito e contribuito con il suo saggio *Tradition in Science*, contenuto in traduzione italiana in Heisenberg (1982).

[25] Come fatto notare, discusso e ricostruito in Furlan (2022). Forse ancor maggiore che nel caso di Heisenberg, il fraintendimento dei riferimenti filosofici wheeleriani può esser ben esemplificato dal seguente passo, tratto da un volume di "excellent scholarship", in cui si fa notare che Wheeler «reached back 2,500 years, to quote Parmenides of Elea, a poet who spoke of possible worlds brought into being by observation» (Byrne, 2010, p. 329). In effetti, non si può negare che Parmenide scrivesse in versi…

[26] Bičák (2009).

Bibliografia

Bičák, J. (2009), "The Art of Science", *General Relativity and Gravitation*, n. 41, pp. 679-689.
Blum, A.S. (2019), *Heisenberg's 1958 Weltformel and the Roots of Post-Empirical Physics*, Springer, Berlin.
Blum, A.S., Brill, D.R. (2020), *Tokyo Wheeler or the Epistemic Preconditions of the Renaissance of Relativity,* in A.S. Blum, R. Lalli, J. Renn (eds.), *The Renaissance of General Relativity in Context*, Birkhäuser, Boston, pp. 141-188.
Blum, A.S., Furlan, S. (2022), *How John Wheeler Lost His Faith in the Law*, in Y. Ben-Menahem (ed.), *Rethinking the Concept of Laws of Nature: Natural Order in the Light of Contemporary Science*, Springer, Berlin, pp. 283-322.
Blum, A.S., Jähnert, M., Lehner, C., Renn, J. (2017), "Translation as Heuristics: Heisenberg's Turn to Matrix Mechanics", *Studies in History and Philosophy of Science,* n. 60, pp. 3-22.
Blum, A. S., Jähnert, M. (2022), "The Birth of Quantum Mechanics from the Spirit of Radiation Theory", *Studies in History and Philosophy of Science,* n. 91, pp. 125-147.
Byrne, P. (2010), *The Many Worlds of Hugh Everett III*, Oxford University Press, Oxford.
Carson, C. (2010), *Heisenberg in the Atomic Age. Science and the Public Sphere*, Cambridge University Press, Cambridge.
Cassidy, D.C. (2009), *Beyond Uncertainty. Heisenberg, Quantum Physics, and the Bomb*, Bellevue Literary Press, New York.
Furlan, S. (2020), *Einstein's Mantle, Bohr's Shadow: Glimpses from Wheeler's Relativity Notebook III*, in A. La Rana e P. Rossi (ed. by), *Proceedings of the 39th SISFA conference*, Pisa University Press, Pisa, pp. 221-227.
Furlan, S. (2021), *John Wheeler Between Cold Matter and Frozen Stars: The Road Towards Black Holes*, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin.
Furlan, S. (2022), "Merging Labyrinths: Leibniz in J.A. Wheeler's Quest", *Studia Leibnitiana,* n. 52, pp. 123-155.
Furlan, S., Gaudenzi, R. (2022), *Looking Stereoscopically at Goethe vs. Newton: Heisenberg and Pauli on the Future of Physics,* in V. Zanini, A. Naddeo e F. Bònoli (ed. by), *Proceedings of the 41st SISFA conference*, Pisa University Press, Pisa, pp. 190-196.
Heisenberg W. (1978), *Mutamenti nelle basi della scienza*, trad. it. a cura di A. Verson, Bollati Boringhieri, Torino.
Heisenberg W. (1982), *La tradizione nella scienza*, trad. it. a cura di R. Pizzi, Garzanti, Milano.
Heisenberg W. (2019), *Reality and Its Order*, Springer, Berlin.
Misner, C.W., Wheeler, J.A. (1957), "Classical Physics as Geometry", *Annals of Physics*, n. 2(6), pp. 525-603.
Omodeo, P.D., Ienna, G., Badino, M. (2021), *Lineamenti di Epistemologia Storica: Correnti e temi*, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin.
Polchinski, J. (2004), *M Theory: Uncertainty and Unification*, in G.W. Buschhorn e J. Wess (eds.), *Fundamental Physics – Heisenberg and Beyond*, Springer, Berlin, pp. 157-166.
Renn, J. (ed.) (2007), *The Genesis of General Relativity*, 4 voll., Springer, Dordrecht.
Renn, J. (2012), *Sulle spalle di giganti e nani. La rivoluzione incompiuta di Albert Einstein,* Bollati Boringhieri, Torino.
Rheinberger, H.-J. (2007), *Historische Epistemologie zur Einführung*, Junius, Hamburg.
Te Heesen, A. (2020), "Thomas S. Kuhn, Earwitness: Interviewing and the Making of a New History of Science", *Isis,* vol. 111, n. 1, pp. 86-97.

LUIGI LAINO*

TECHNISCH SYMBOLISIERT DER MENSCH
IL SIMBOLISMO UMANO FRA TECNICA, NATURA E CULTURA

Abstract: Technisch symbolisiert der Mensch. *Human Symbolism between Technology, Nature and Culture*

In this paper, I aim to present symbolism, through the lens of technology and language, as the natural condition of human beings. After a brief introduction, in the second section, I will show how technology and language depart from primates' manipulations and gestures to overcome the pressure of the environment and the world of expression in human beings. Therefore, I will define meta-environmentality as the distinctive feature of the human condition. In the third section, I will address the rise of language from its mutual coexistence with motricity and explain how meta-environmentality leads to exteriorization. Finally, I will discuss Facchini's multi-layered scale of symbolic degrees as a possible theoretical framework for my endeavour.

Keywords: Culture, Meta-Environmentality, Nature, Symbolism, Technology

> Là onde quel spirito o anima che era nell'aragna, e vi avea quell'industria e quelli artigli e membra in tal numero, quantità e forma; medesimo, gionto alla prolificazione umana, acquista altra intelligenza, altri instrumenti, attitudine e atti.
> (Giordano Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*)[1]
>
> *Su che cosa si basa la specificità umana?*
> È più una questione di livello che di natura.
> (Y. Coppens, *L'uomo*)[2]

1. Introduzione

Partiamo dal titolo del saggio: *Technisch symbolisiert der Mensch*. Naturalmente, l'ho coniato sulla base dell'uso che Heidegger faceva del celebre verso di Hölderlin, «*Dichterisch wohnet der Mensch*»[3], con l'intento però di mostrare che l'uomo si adatta all'ambiente tramite l'uso di strumenti e il perfezionamento del linguaggio come strumento operante sulla realtà. La tesi che intendo sostenere è che tali *forme* dipartono da una radice comune, che si prolunga dal mondo animale e si può definire "simbolica".

Per ovvie ragioni, il discorso dovrà qui attenersi più alle "tendenze" che ai "fatti", dal momento che ci muoviamo su un piano fondamentalmente astratto[4]. Proprio per questo, tuttavia, c'è un margine di manovra per fissare alcuni punti di discontinuità lungo la storia, comunque continua, dell'evoluzione degli organismi viventi, laddove certe differenze si

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

[1] Bruno (2014), II, p. 885.
[2] Coppens (1997), p. 132.
[3] Heidegger (1976), pp. 125-140.
[4] Recupero la distinzione da Leroi-Gourhan (1971). La "tendenza" è un concetto euristico, che si staglia sul piano dei "fatti" evolutivi, i quali sono sempre dei "compromessi" fra tendenze e ambiente: «La *tendenza* ha un carattere inevitabile, prevedibile, rettilineo; essa spinge la selce tenuta nella mano ad acquisire un manico […]» (la cit. è a p. 27). Tra "tendenze" e "fatti" c'è allora lo stesso rapporto che sussiste fra ordine "logico" e "storico". Ad una prospettiva logica ampia (e basta già l'evoluzione dell'uomo) non corrisponde alcuna fattualità storica (per definizione «imprevedibile» e «particolare»): «Le possibilità che abbiamo di ricostruire la storia assoluta dell'uomo sono irrisorie» (ivi, p. 36). In questo senso, «tendenza» è un termine consapevolmente "filosofico", cfr. Leroi-Gourhan (1973), p. 336 ss.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 219-234
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10395

trasformano da quantitative in qualitative[5], in misura particolare per quanto riguarda l'uomo[6].

Quanto alla divisione degli argomenti per i prossimi paragrafi, mi occuperò dapprima di introdurre alcune ipotesi sull'origine e sullo sviluppo della tecnica e del linguaggio, cercando di mostrare quali livelli della descrizione sono implicati. In seconda battuta, mostrerò in che senso si può identificare nella "meta-ambientalità" la cifra della condizione umana. Infine, nell'ultima sezione, muovendo dal linguaggio, cercherò di dare una definizione cogente di simbolismo in cui integrare i diversi gradi di simbolizzazione su cui ha insistito il paleoantropologo Fiorenzo Facchini.

2. Tecnica, linguaggio e meta-ambientalità

Nello studiare l'origine della tecnica e del linguaggio, il punto di partenza obbligatorio è l'anatomia comparata. Se l'uomo, infatti, è stato «cominciato dai piedi»[7], non si vede perché un animale non debba discendere dalla sua struttura zoologica[8]. Detto questo, considerando i limiti di spazio di un saggio, conviene concentrarsi su fenomeni o tipi biologici che rilevano, rispettivamente, per lo sviluppo della tecnica e del linguaggio umani.

Dal punto di vista strutturale, non c'è nulla di simile, nel mondo animale, alla relativa indipendenza della prensione di cui sono capaci le scimmie: gli arti anteriori lavorano infatti senza artigli e le mani sono parzialmente libere dalla brachiazione[9]. Il piano anatomico dunque corrisponde, in questo caso, a «una liberazione posturale collegata alla quadrumania locomotrice»[10]. Alla liberazione dell'arto superiore e a diverse soluzioni d'equilibrio del corpo corrisponde poi una modificazione nell'edificio cranico[11], la quale a sua volta comporta un progressivo accorciamento dei denti e della faccia e, soprattutto, nuove possibilità di sviluppo per il cervello. Inoltre, la liberazione della faccia amplia e approfondisce le capacità espressive di questi animali.

La tecnica di cui sono capaci le scimmie è quindi già molto avanzata, se immaginiamo termini di paragone come quello del capovaccaio, che impara per caso a rompere le uova di struzzo mettendosi nel becco dei sassi (al posto delle uova) che scaglia per la frustrazione contro le uova stesse[12]. Cito, fra tutti, i casi ben noti dei macachi di Koshima, in Giappone, e degli scimpanzé della Gombe Stream Reserve. Per quanto concerne la colonia giapponese, pare che i macachi impararono a lavare le patate dolci nell'acqua seguendo l'esempio di una femmina (Imo); col tempo, essi acquisirono persino l'abitudine di nuotare per puro piacere, dopo che una carenza di fonti d'acqua dolce li aveva spinti a sciacquare i tuberi in mare[13]. L'esempio degli scimpanzé è forse ancora più famoso: queste scimmie antropoidi avevano imparato a lavorare i rametti in modo da adattare la loro superficie per "pescare" le termiti ed espugnarne i nidi[14]. Dal momento che, in entrambi i casi, non viene eseguito un programma genetico, si è argomentato che la presenza d'invenzione e costruzione sociale potrebbe indurci a parlare di «cultura»[15].

Per certi versi è così, ma ci si rende presto conto di essere in presenza di qualcosa che si «spegne sul nascere»[16]. Il commento di Tomasello sugli scimpanzé della Gombe Stream

[5] Cfr. Lorenz (1974), pp. 281-282; Tomasello (2005), p. 60.

[6] La contraddizione che fa capolino è soltanto apparente e può essere spiegata tramite il riferimento all'"ultimo" Cassirer. In particolare, nei seminari degli anni Quaranta del Novecento, infatti, il filosofo neokantiano mette sempre più in evidenza che la specificità umana non ha alcun ancoraggio metafisico: la cultura emerge gradualmente dall'evoluzione naturale – Cassirer (2022), p. 113. Mi permetto di rimandare sul tema al più esauriente Laino (2023).

[7] Leroi-Gourhan (1977), I, p. 78.

[8] Cfr. von Uexküll (2015), p. 119 ss.

[9] Cfr. Leroi-Gourhan (1977), I, p. 106.

[10] Ivi, I, p. 66.

[11] Questo perché «la volta cranica sfugge agli sforzi di sospensione» e «la base del cranio sfugge anch'essa agli sforzi di trazione dell'apparato mandibolare» (ivi, I, p. 67).

[12] Cfr. Mainardi (1974), pp. 35-36.

[13] Cfr. ivi, pp. 17-24.

[14] Cfr. ivi, p. 29 ss.

[15] Cfr. ivi, p. 38.

[16] Cfr. Cassirer (1948), p. 67.

Reserve mi sembra dirimente. Questi scimpanzé vivono in Tanzania, nell'Africa orientale, generalmente meno piovosa rispetto a quella occidentale. Ciò rende i nidi di termiti che vi si trovano più resistenti e gli animali non possono distruggerli a bastonate per poi mangiare, come accade nell'Africa occidentale. Di conseguenza, il progetto che porta alla costruzione del bastoncino è solo relativamente libero, poiché a quest'altezza interviene una forma di «modellamento ambientale»: è il clima arido a decidere quale sia la strategia migliore da attuare[17]. Se si passa, inoltre, più attentamente, al piano della trasmissione culturale, bisognerebbe innanzitutto distinguere l'«emulazione» dall'«innovazione»: gli scimpanzé non sarebbero in grado di imitare l'innovatore, poiché non ne comprenderebbero l'intenzione. Adatterebbero invece quanto osservano alla loro creatività individuale[18]. In secondo luogo, negli animali le tradizioni sembrano legate agli oggetti a cui si riferiscono, *ergo* non sono stabili come quelle che si devono alla creazione di simboli liberi: se l'oggetto non si presenta nell'ambiente, la tradizione sparisce[19]. Infine, non bisogna dimenticare che già a livello fisiologico si osservano delle limitazioni, nelle scimmie, quanto alla rappresentazione sequenziale degli atti motori osservati[20].

Per quanto attiene al linguaggio, la situazione non è dissimile. Nel mondo animale i fenomeni che vi si connettono sono complessi e spesso sorprendenti: negli uccelli, per esempio, si formano dialetti canori che i giovani apprendono dai genitori, dando vita a una sorta di tradizione di canto[21]. I cercopitechi verdi hanno un vocabolario che consta di dieci "parole", le quali denotano un oggetto o una situazione[22]; per di più, essi modulano i richiami a seconda se i conspecifici siano subordinati o dominanti[23]. Ci sono tuttavia tre elementi su cui riflettere. In primo luogo, considerando il richiamo che indica "leopardo", si osserva che esso non si riferisce solo all'animale che noi definiamo tale, ma si attaglia anche ad altri felini. Ne consegue che il riferimento è un po' instabile – e quindi questa parola non è il nome di una cosa[24]. In secondo luogo, il richiamo codifica in modo

[17] Cfr. Tomasello (2005), p. 47. Sull'estorsione di certi comportamenti da parte dell'ambiente si veda anche Leroi-Gourhan (1977), I, p. 137. Va d'altra parte fatto notare che, opere più recenti, mutano d'accento e mostrano che le risposte sono libere, almeno nella misura in cui sono indipendenti dal condizionamento genetico e dal training umano, Safina (2020), p. 248 ss. Temo che a riguardo non si possa raggiungere un compromesso, poiché occorre prendere posizione sulla metafisica della mente animale. Safina (2015), che abbraccia una teoria forte a riguardo, non a caso inferisce l'esistenza in senso altrettanto spiccato di cultura animale.

[18] Cfr. Tomasello (2005), pp. 48-49.

[19] Lorenz (1974), pp. 272-273.

[20] Cfr. Rizzolatti-Sinigaglia (2006), p. 145.

[21] Chauvin (1978), p. 74.

[22] Le "parole" sono le seguenti: "leopardo", "aquila", "serpente", "babbuino", "altro mammifero predatore", "essere umano non familiare", "scimmia dominante", "scimmia subordinata", "guarda altra scimmia" e "vedi branco rivale", Diamond (1994), p. 185.

[23] Cfr. Rizzolatti-Sinigaglia (2006), p. 150 ss.

[24] Un revisore anonimo mi suggerisce di menzionare il concetto di "designatore rigido" di Kripke. Come noto, il filosofo statunitense, criticando la teoria delle descrizioni definite (secondo cui l'attribuzione d'esistenza può essere portata a termine solo attraverso l'implicazione che l'oggetto soddisfi una certa definizione), fece notare che la presenza di nomi propri nel linguaggio umano ci consente di affermare univocamente l'esistenza di qualcosa in tutti i mondi possibili (Kripke, 1972, p. 104). Occorre però fare attenzione: questo non significa che gli animali non umani siano capaci di descrizioni definite, poiché anche in questo caso lo schema di un sostrato che possiede (o non possiede) determinate caratteristiche o qualità è imprescindibile. Quando affermo che nel linguaggio animale non vi sono nomi di cose, intendo dire che negli animali non umani il rapporto nome-cosa è instabile o quantomeno non vale in tutti i mondi possibili – e, a rigore, non si può loro nemmeno ascrivere una semantica a mondi possibili. Agli animali non umani possiamo così attribuire un'intelligenza prevalentemente pratica, cioè la capacità di effettuare proto-inferenze legate a situazioni d'immediato interesse, in virtù delle quali viene determinata la ragione di un'azione e dunque uno stile di comportamento che per noi è infra-ambientale (si veda il seguito nel corpo del testo e la nota n. 40). Tornando al caso del cercopiteco: se si vede *a* (leopardo), si emette un segnale in modo che gli altri facciano φ (scappare sugli alberi) e da ottenere γ (non essere raggiunti), ma sia il segnale sia le risposto sarebbero identici anche se si vede *b* (leone) o *c* (gruppo di scimmie rivali). Ed evoluzionisticamente non avrebbe senso essere troppo pedanti, altrimenti gli altri cercopitechi, invece di fuggire di fronte al pericolo, dovrebbero fermarsi a riflettere sul perché le cose hanno proprio quei nomi e non altri. L'enfasi è dunque posta sull'azione e sugli stimoli più "vicini" nel tempo e nello spazio, non sulla categorizzazione soggetto-predicato che precede l'azione – Garrett Millikan (2004), pp. 211-228. La posizione di Garrett Millikan ha importanti conseguenze sul piano del rapporto fra "contrarietà" e "negazione",

imperativo comportamenti specifici, legati a pressioni ambientali[25]. In terzo luogo, i cercopitechi non accedono nemmeno al «primo gradino dell'organizzazione linguistica modulare»[26] e diviene perciò impossibile parlare di sintassi e grammatica.

Non è qui, pertanto, che si deve rinvenire l'aspetto decisivo sul piano evolutivo dell'origine del linguaggio[27]. Se si ricerca una continuità fra mondo animale e mondo umano, è nel gesto come elemento comune fra tecnica e linguaggio che si deve intravedere una testa di ponte. Seguendo questa strada, si approda pertanto in modo naturale all'apprendimento del linguaggio dei segni da parte di alcune scimmie antropoidi. Un linguaggio dei gesti come l'Ameslan, infatti, non è solo una "pantomima": i segni sono già indipendenti dal mezzo espressivo con cui vengono comunicati[28] e le "parole" si compongono di movimenti esattamente come se questi fossero delle sillabe. Lo si evince dal tipo di errori che vengono commessi dalle persone sordomute. Infatti, «i soggetti non udenti sbagliano scambiando un segno per un altro di forma simile»[29], anche se si riferiscono a termini che nel linguaggio verbale avrebbero un significato diverso. Si può perciò credere che il non udente non traduca il segno nella lingua orale, ma che possa confondersi a proposito del valore modulare del singolo gesto. Errori simili vengono commessi anche dai primati[30]. Un'altra caratteristica condivisa fra linguaggio non umano e linguaggio gestuale riguarda la potenza espressiva: bastano pochi segni per presentare «un intero pensiero in una volta sola»[31].

Chiarito ciò, occupiamoci di Koko e Washoe, forse i casi più famosi di questo tipo. Le testimonianze in proposito sono numerosissime e perciò mi soffermo su quelle di prima mano. Studiando l'uso del linguaggio da parte di Koko, balzano due cose agli occhi: da un lato, la prova d'inventiva e la capacità di creare nuovi significati (anche usando l'analogia)[32]; dall'altro, una serie di restrizioni, che vanno dalla disponibilità solo parziale degli arti per comunicare al tipo di richieste dell'animale, in genere legate a bisogni individuali[33]. In un certo senso, la gorilla assomigliava allo stesso tempo a un bambino che non sa trattenere le proprie emozioni, o «a una persona colpita da ictus, la cui produzione di linguaggio è ostacolata mentre la comprensione rimane intatta»[34]. Il perimetro della sua esperienza, dunque, non è ampio: anche la comprensione del tempo, per quanto Koko ne afferrasse il senso nelle funzioni linguistiche, è abbastanza ristretta (ieri-oggi-domani[35]). Inoltre, la gorilla poteva rifiutarsi di svolgere un compito se non le interessava o lo riteneva

discusse in Bermúdez (2007) e Garrett Millikan (2007). Per un utile e più approfondita rassegna sui linguaggi umani e non-umani, cfr. Scruton (1997); Forgione (2016).

[25] I cercopitechi possono emettere il richiamo "leopardo" per simularne la presenza durante una lotta fra branchi rivali, in modo da ottenere che i membri del loro gruppo si rifugino sugli alberi anche se il leopardo non c'è, cfr. Diamond (1994), pp. 186-187. È facile rendersi conto, in questo caso, che la *presenza* del leopardo viene traslata sulla minaccia dei rivali (cfr. *supra*, nota 24).

[26] Ivi, p. 209.

[27] Alcuni autori hanno inoltre segnalato le differenze anatomiche fra animali e uomo quanto all'emergere del linguaggio: nell'uomo si realizza, per esempio, un ampliamento del tratto fra il palato molle e l'epiglottide che nelle scimmie non si osserva, cfr. Facchini (2006), p. 147. Un altro importante elemento è costituito dallo sviluppo delle aree di Broca e Wernicke già in *Homo abilis* (cfr. ivi, p. 146).

[28] Per il concetto d'indipendenza dal mezzo espressivo, cfr. Cassirer (1948), p. 62.

[29] Patterson-Linden (1984), p. 170.

[30] Cfr. *ibidem*.

[31] Cfr. ivi, p. 164.

[32] Un esempio riportato da Patterson-Linden è il seguente: essendosi servita, un pomeriggio, di un grosso tubo di gomma per bere da un recipiente pieno d'acqua anziché del solito bicchiere con cannuccia, Koko aveva creato, con la compitazione, una situazione umoristica, in cui aveva fatto apparire sé stessa come un gorilla-elefante poiché il tubo le ricordava una proboscide. L'analogia è inoltre simbolica in senso cassireriano, visto che l'elefante non è presente. D'altra parte, vi è qualche limitazione: il divertimento che Koko aveva tratto dal paragone aveva un target ben preciso, cioè sé stessa. Tale comportamento è identico a quello di bambini osservati in condizioni simili (cfr. ivi, pp. 198-199).

[33] Cfr. ivi, p. 248.

[34] Cfr. ivi, p. 249. Sia in Cassirer (2010c), pp. 234-322, sia in Cassirer (1948), pp. 69-70, si trovano riflessioni analoghe a proposito del parallelismo fra afasie ed aprassie e articolazione del mondo animale.

[35] Cfr. Patterson-Linden (1984), p. 254.

troppo difficile. Koko faceva insomma fatica a servirsi del linguaggio, non le risultava *naturale*, ma sapeva comunicare[36].

Roger Fouts, che aveva lavorato con Washoe, si è imbattuto in soglie non dissimili, anche se talvolta ha fatto più fatica a riconoscerle rispetto alla Patterson. Fouts si era chiesto se Washoe possedesse un organo «fornito di tutte le regole della sintassi», o se invece «stava *imparando* man mano le regole grammaticali», e aveva propeso per questa seconda alternativa. Washoe avrebbe imparato il linguaggio attraverso una generalizzazione induttiva, simile a quella necessaria per capire qualcosa di generale sul rompere le noci dopo che si è usato un percussore per farlo[37]. Ma qui emergono almeno due ordini di problemi. Se, come stabilito da Leroi-Gourhan, lo sviluppo del linguaggio è solidale alle possibilità anatomico-cerebrali e tecniche, inferiori nelle scimmie antropomorfe[38], che tipo di linguaggio può sviluppare un essere vivente la cui laringe non si è abbassata nella gola e la cui tecnica si limita al rompere le noci con un percussore o a usare bastoncini per pescare le termiti? In secondo luogo, nei casi di scimpanzé addestrati o allevati da esseri umani, l'interesse verso i segni indicativi o addirittura i comportamenti intenzionali non è spontaneo, dal momento che esso dipende dall'uomo e ha un retroterra emotivo[39]. Nulla quindi ci assicura che le scimmie imparerebbero da sole il linguaggio dei gesti e che poi potrebbero insegnarlo ai conspecifici: si tratta invece di un'abilità intra-ambientale, legata al luogo in cui si sviluppa e agli attori con cui s'interagisce[40]. A tal proposito, è sufficiente rammentare un'esperienza traumatica vissuta da Washoe e riportata dagli Chauvin. La scimpanzé fu reintrodotta a contatto con altri esemplari e si presentò attraverso il linguaggio che aveva imparato. Il risultato fu l'attacco di un altro scimpanzé e la costernazione di Washoe per «quelle sporche scimmie»[41]. Se Washoe si era dunque *umanizzata*, le altre scimmie avevano dimostrato di non capirla, rifiutando, per così dire, la sua educazione antropomorfa, ritenendola inappropriata per una gabbia.

Come si sarà intuito, per quanto mi sia sforzato di mantenere un atteggiamento sobrio nei confronti delle tendenze emerse durante le diverse descrizioni, esse si sono affermate appunto come forze sotterranee il cui prolungamento ci lasciava immaginare cosa potesse esservi oltre. Se qui si percepisce una frizione metodologica, basta rammentare che l'antropocentrismo che ne emerge ha una natura "critica"[42], ovverosia lo assumiamo come un'ipotesi di lavoro che ci permetta di diagnosticare le differenze fra le diverse forme viventi, senza che esse si trasformino in caratteri essenziali degli organismi. Affermare che «il linguaggio sia un'abilità che è evoluta lentamente e che la capacità di manipolazione simbolica sia stata presente nei nostri predecessori prima dell'emergere di un vero e proprio linguaggio»[43] costituisce pertanto una forma di compromesso euristico fra l'ipotesi della continuità radicale e quella del salto dall'animale all'uomo.

A questo proposito, può essere stimolante riprendere una vecchia ipotesi di Cassirer[44], a sua volta legata a Wundt. Cassirer aveva suggerito che la capacità di designazione delle

---

[36] Cfr. ivi, pp. 257-268.

[37] Cfr. Fouts-Tukel Mills (1999), pp. 130-131.

[38] Cfr. Leroi-Gourhan (1977), I, pp. 105-106.

[39] Cfr. Patterson-Linden (1984), p. 256; Tomasello (2005), pp. 53-56.

[40] Il legame con l'ambiente renderebbe inoltre impossibile, per i primati, il viaggio mentale nel tempo – Goodall-Gray (2010). Una definizione perspicua di infra-ambientalità animale era già stata fornita da Garrett Millikan (2004): «Il cap. 16 ci ha lasciato con un animale che era in grado di rappresentare scopi oggettivi, sapere quando li aveva raggiunti, e persino fare tentativi ed errori nel pensiero in modo da inventare nuovi modi per raggiungere i suoi scopi. Ma questo animale viveva ancora in un mondo interamente incentrato sul presente; i suoi scopi derivavano soltanto dalle percezioni presenti di oggetti da manipolare nelle vicinanze [*affordances*] e di bisogni presenti. Il suo [dell'animale] mondo di possibilità percepite si dispiegava interamente dall'interno della sua esperienza percettiva del momento, insieme alla sua propria storia passata di successi e fallimenti e a quella della sua specie. [La capacità di] fare piani per il futuro era controllata in tutto e per tutto dall'istinto in questi animali, non ci si poteva né pensare né comprenderli» (p. 227).

[41] Cfr. R. & B. Chauvin (1978), p. 79. Curiosamente, «sporco» è uno dei segni che Koko fece al compagno Michael dopo essere stata accusata ingiustamente di aver rotto un pupazzo, cfr. Patterson-Linden (1984).

[42] Cfr. Marchesini (2018), p. 28.

[43] Oliverio-Oliverio Ferraris (2018), p. 104.

[44] Cfr. Cassirer (2010a), p. 122 ss.

parole dipendesse dall'analogia con l'afferrare, di modo che la parola stessa poteva essere indicata come una prensione non portata a termine. In questo modo, il gesto incompiuto sospende l'oggetto a cui si riferisce, lo allontana, e lo *prepara* per una denotazione stabile. Il "movimento afferrante" (*Greifbewegung*) si trasforma così immediatamente in quello "indicante"[45] (*Deutebewegung*). Oggi sappiamo addirittura che esiste una correlazione diretta fra gli apparati motori della prensione e quelli buccali: i ricercatori hanno stabilito che l'apertura delle labbra, il picco di velocità di tale apertura e «il potere vocale nella pronuncia» sono in relazione con la grandezza degli oggetti da afferrare[46]. Di conseguenza, l'ultimo passo da compiere «per l'evoluzione del linguaggio parlato è il trasferimento del significato da un gesto al suono (e quindi all'azione fonoarticolatoria) che rappresenterà quel significato nel linguaggio»[47]. Analogia suggellata dall'ipotesi di continuità di sviluppo fra l'area premotoria F5 dei primati e quella di Broca nell'uomo, evenienza che ha fatto affermare come l'origine del linguaggio sia da ricercarsi «nell'evoluzione di un sistema di comunicazione gestuale controllato dalle aree corticali laterali»[48]. Prima però di trarre le debite conseguenze da ciò, vediamo cosa succede con *Homo*.

Ripartiamo dalla meccanica vivente. Prima abbiamo accennato che l'uomo è stato cominciato dai piedi. Anche se è stato sottolineato che l'assunzione della posizione eretta sarebbe stata impossibile senza le modificazioni a carico della colonna vertebrale e del bacino[49] e, per altro verso, che c'è un'asimmetria causale fra bipedismo e uso degli utensili[50], il dispositivo corporeo umano parla chiaro in termini di tendenza. Il piano strutturale che ne risulta deriva da questi tre elementi: 1) postura eretta; 2) diminuzione del prognatismo e apertura del ventaglio corticale; 3) liberazione della mano[51]. Soprattutto il terzo punto denota la completa disponibilità dell'arto superiore a compiere gesti tecnici caratterizzati dall'amovibilità degli utensili adoperati, unitamente ad uno sviluppo cerebrale che si fa sempre più incipiente[52]. La specializzazione e l'ingrossamento delle aree deputate al controllo della mano e a quello della lingua e degli altri organi fonativi, in una faccia completamente disponibile anch'essa per nuove funzioni, sono dunque il marchio di fabbrica della struttura umana[53]. Quali sono le conseguenze di questa rivoluzione?

Sul piano fenomenologico, sicuramente l'affermazione della vista come *medium* che articola i rapporti con l'ambiente circostante[54]. Nel caso di *Homo*, dunque, e per quanto, naturalmente, il bipedismo si sia realizzato in modo graduale, la stazione eretta costituisce la condizione di possibilità per distaccarsi dall'ambiente in cui si vive. Basti pensare che gli australopitechi «non possono oltrepassare la loro "nicchia" ecologica e restano molto schiavi dell'ambiente circostante»[55]. A partire da *Homo*, invece, l'adattamento *all'*ambiente si confonde con le misure di adattamento *dell'*ambiente, le quali seguono dalla fissazione di un centro per l'azione, che sarà poi concepito, col tempo, come «unità del volere»[56]. Paradossalmente *dentro* il ma *lontano* dal suo ambiente, *Homo* si slancia verso l'esterno del suo corpo passando per la distanza impostagli dalla vista e oggettivando innanzitutto le

[45] Cfr. Wundt (1904), I/1, p. 129 ss.; Cassirer (2010a), p. 125 ss. Recentemente, Russo ha descritto il linguaggio come un tentativo di «*afferrare* il mondo», un'«integrazione attiva della prossimità della vista» (Russo, 2012, p. 195).

[46] Cfr. Làdavas-Berti (2020), p. 188.

[47] Ivi, p. 187.

[48] Cfr. Rizzolatti-Sinigaglia (2006), p. 154.

[49] Cfr. Facchini (2006), p. 70.

[50] «Siamo diventati bipedi per liberare le mani o ci siamo trovati le mani libere perché eravamo bipedi? [...] Perché prima le tecnologie e dopo il bipedismo completo? Che cosa è causa e che cosa è conseguenza?» (Pievani, 2019, p. 140).

[51] Cfr. Leroi-Gourhan (1977), I, pp. 25-31; cfr. Pievani (2019), p. 112 ss.

[52] Cfr. Leroi-Gourhan (1977), I, p. 82 ss.; Facchini (2006), p. 72. Sulla "cerebralizzazione" del secondo Leroi-Gourhan, cfr. Clarizio (2021), pp. 139-147. Si deve però notare che con la cerebralizzazione di certe linee evolutive non scompare la possibilità di una regressione, come quella occorsa, per esempio, in *Homo naledi*, cfr. Pievani (2019), p. 120.

[53] Cfr. Cavalli-Sforza (2019), pp. 20-21.

[54] Cfr. Facchini (2006), p. 71.

[55] Coppens (1997), p. 118.

[56] Cassirer (2010b), p. 261 ss.

sue possibilità motorie. A poco a poco, queste esteriorizzazioni s'incarnano in oggetti realmente disponibili che si trasformano in un dispositivo (strumenti o parole) la cui mediazione è cruciale per comprendere l'adattamento umano. E questa è pressappoco la definizione di meta-ambientalità, che riassumo per ora attraverso la figura seguente:

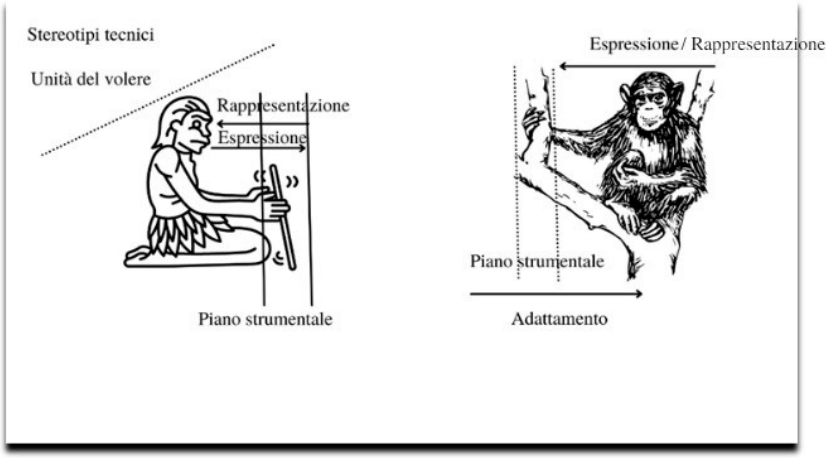

Fig. 1 – Il "piano strumentale", cioè la dimensione dell'uso degli strumenti (parole comprese) che segue la liberazione dei gesti, in *Homo* costituisce un diaframma stabile nel rapporto con l'ambiente, mentre non lo è pienamente nei primati. In quest'ultimo caso diviene più difficile distinguere fra rappresentazione ed espressione[57].

Tuttavia, visto che la produzione di utensili molto semplici sembra precedere *Homo*[58] e che la percussione, l'azione tecnica più antica che ci è nota, sono sufficienti a dar luogo a «un lungo passato tecnico anteriore»[59], si può immaginare che il limite antropico della tecnica concerna la fissazione del gesto e dei prodotti tecnici in *forme* o *funzioni*[60]. Lo schema sarebbe il seguente. Il punto di transizione fra gli animali e l'uomo consisterebbe, con qualche margine d'incertezza, in un essere intermedio, *Australopithecus afarensis*, che fa ancora vita arboricola e ha arti superiori non completamente liberi, ma che usa le pietre per sbucciare radici o tuberi. Da qui in poi ci si prepara a «foggiare un utensile per mezzo di un altro utensile», un'acquisizione – Coppens dice «uno stadio superiore» – inaccessibile alle scimmie[61].

Homo abilis e *Homo erectus* si muovono, in seguito, verso il completamento estetico dell'esteriorizzazione meta-ambientale. Con l'industria olduvaiana (*choppers* e *chopping tools*), che si può distribuire su un periodo molto lungo da c.ca 2,5 milioni a c.ca 1,5 milioni di anni fa, compaiono segni chiari di conoscenze dei materiali o dei punti di frattura della pietra e adattamenti funzionali degli strumenti[62], in modo che si possa parlare di «un senso reale della struttura della materia»[63] e di «coscienza tecnica»[64]. In effetti, già nel momento in cui distinguiamo gli utensili dagli "eoliti", dobbiamo pensare alla lavorazione della pietra

[57] La distinzione fra "espressione" e "rappresentazione" è ripresa da: Cassirer (2003), pp. 140-240. In sintesi, l'"espressione", *in primis*, sottende il movimento puro della soggettività, dell'"Io" come puro flusso che non s'individua nel *cogito*. *In secundis*, viene riconosciuto il "Tu" come *limitazione* dell'Io, nella misura in cui l'alterità assume dapprima la forma di un altro Io agente diverso da sé: lo stadio del *Wirken* determina così il "mondo sociale". Infine, abbiamo l'*oggettivazione* del *Werk*: il risultato di un'azione si conclama in un'opera che fa parte del mondo esterno e che risponde a regole sue proprie. A questo punto, l'io può riconoscere una realtà diversa dall'interiorità (sua o dell'altro) e prodotto di una *Entfremdung*, cioè dell'*esteriorizzazione*. Cassirer (1948) riterrà che gli animali siano fermi perlopiù al mondo dell'espressione. Su ciò rimando ancora una volta a Garrett Millikan (2004), capp. 13, 14 e 16.

[58] Cfr. Pievani (2019), p. 117.

[59] Coppens (2009), p. 149.

[60] Cfr. ivi, p. 153.

[61] Coppens (1997), pp. 113-116.

[62] Cfr. Coppens (2009), p. 149; Leroi-Gourhan (1977), I, p. 109.

[63] Leroi-Gourhan (1976), p. 76.

[64] Leroi-Gourhan (1977), I, p. 110.

sulla base di modelli costanti: «L'Australantropo [...] intravvedeva l'utensile terminato perché era obbligato a scegliere tra i ciottoli quello la cui forma poteva dare origine a un *chopper*»[65].

In seguito, la complessificazione del processo risponde all'ampliamento del repertorio gestuale: ai tagli perpendicolari si aggiungono quelli tangenti e si sovrappongono diverse sequenze di pianificazione, rinforzando l'idea che la forma «preesiste nella mente del suo creatore»[66]. Evidentemente l'evoluzione tecnica punta all'autonomia estetica, testimoniata, poi, dal sopravvento della simmetria, come accade nell'industria levalloisiana, introdotta alla fine del Paleolitico inferiore[67]. Il passaggio decisivo è che a quest'altezza non c'è soltanto fruizione, dal momento che molte specie animali sembrano essere capaci di esprimere il proprio gusto scegliendo fra oggetti belli[68], ma creazione spontanea della forma piacevole.

Si potrebbe certo porre, a questo punto, il problema del rapporto fra "invenzione" e "fabbricazione", ma esattamente questa dialettica segna una frontiera. La stereotipizzazione delle forme può dare luogo a un processo meno riflesso rispetto all'invenzione di una tecnologia, nella quale viene mobilitato «un pensiero capace di previsione e immaginazione creatrice»[69]; ma la fabbricazione è deduttiva, è «costruzione intelligente guidata da regole»[70]. L'alternanza fra invenzione e fabbricazione costituisce pertanto un processo in cui il carattere meta-ambientale può ridursi a un minimo, ma non scomparire.

È ormai chiaro che non possiamo parlare di utensile se con ciò intendiamo qualcosa che traiamo dall'ambiente cambiandone su due piedi la funzionalità. È invece necessario «usare una "cosa" per fare un'altra "cosa", [...] porre in esercizio un'azione in vista di qualcosa che è *al di là dell'azione immediata stessa*»[71]. Soltanto così si può davvero considerare lo strumento come prolungamento e della mano e della mente[72], fino al punto che, come accennato, l'adattamento tecnico, raggiunto il suo scopo zoologico, si trasforma nell'interesse puro verso gli «oggetti *estetici*»[73].

La specializzazione degli strumenti, che prima rispondevano a una vasta gamma di funzioni[74], segue pertanto una via molto particolare in *Homo*: invece di particolarizzarsi rispetto all'ambiente, si relaziona con un mondo ideale delle forme. Il legame con la forma rende pertanto l'utensile un oggetto permanente. Una volta che ciò è avvenuto, non si torna indietro e l'evoluzione tecnica acquista il carattere unidirezionale conferitole dall'introduzione di un «dente d'arresto»[75]. Si tratta di una scoperta che funge da limite inferiore a partire dal quale si procede all'invenzione di altri strumenti. Così facendo, si attribuisce all'evoluzione tecnica un carattere cumulativo, legato a certe oggettivazioni che rilevano anche sull'organizzazione dello spazio: ad esempio, si è osservato che la riduzione degli angoli di taglio di *chopper* e bifacciali corrisponde a una distinzione più netta fra «zone abitative» e «officine di taglio» o «aree di smembramento»[76]. Evidentemente, qui l'ambiente viene adattato alla forma in evoluzione, non viceversa.

In linea generale, quindi, «lo scambio permanente *cervello*, *mano*, cioè utensile, e *linguaggio*, cioè società, non ha più smesso di aver luogo, moltiplicando e diversificando in modo autocatalitico e amplificato gli utensili conservatisi per la nostra riflessione»[77]. Avere una *natura culturale* vuol dire, in effetti, vivere in un mondo di dispositivi e simboli che

---

[65] Cfr. ivi, I, p. 114; Leroi-Gourhan (1973), p. 338; Pievani (2019), p. 116 ss.
[66] Leroi-Gourhan (1977), I, p. 116.
[67] Cfr. Facchini (2006), pp. 140-142; pp. 184-186. Non è inutile ricordare che quest'autonomia formale presuppone intuizioni di tipo geometrico.
[68] Cfr. Chauvin (1978), pp. 60-64.
[69] Simondon (2012), p. 71.
[70] Clarizio (2021), p. 179.
[71] Sini-Pievani (2020), pp. 28. Cfr. Leroi-Gourhan (1977), I, pp. 96-97.
[72] Cfr. Facchini (2006), p. 139.
[73] Cfr. Cassirer (2003), p. 53; Leroi-Gourhan (1977), II, p. 425 ss.
[74] Cfr. Diamond (1994), p. 52; Coppens (2009), p. 151.
[75] Cfr. Tomasello (2005), p. 56 ss.
[76] Cfr. Coppens (2009), p. 150.
[77] Coppens (2009), p. 153. Si veda anche Taylor (2010), pp. 9-11.

definiscono un nuovo livello ambientale che fa da schermo a ciò che, con qualche prudenza, possiamo definire *natura*. Mainardi ha scritto a riguardo che «l'uomo […], e ciò forse ancora prima di essere tale, si è andato specializzando quale animale culturale»[78], oppure «che le nostre culture più avanzate si sono andate tutte modellando in una direzione contro natura»[79].

Riprenderemo ora da dove abbiamo interrotto, ossia dal linguaggio umano, il quale rimane «superiore di uno o più ordini di grandezza a quello degli animali per complessità e funzionalità»[80]: è qui che la via all'interno del simbolico è tracciata con più particolari, ed è per questo che è meglio discuterne a parte.

3. Che cosa significa essere simbolici e i gradi della simbolizzazione

Come ho accennato, il linguaggio, anche nelle sue prime manifestazioni, segue un'esteriorizzazione analoga a quella determinata dal grado di evoluzione delle tecniche. Ci si può convincere che già il cammino verso il linguaggio umano implichi l'aver superato i «segnali vocali»[81], proprio come nella tecnica l'inizio coincide col superare il riadattamento funzionale di oggetti che si trovano nell'ambiente. Per un preominide come lo Zinjantropo, che Leroi-Gourhan indica non a caso come una «frontiera dell'umanità»[82], le "parole", corrispondenti a un solo repertorio di gesti tecnici (quelli percussori), dovevano essere, in effetti, poco più di segnali vocali, ma nondimeno presentarsi come «simboli disponibili e non totalmente determinati»[83].

A ogni modo, la prova forse più schiacciante che abbiamo della sinergia tecnica-linguaggio nell'uomo riguarda lo sviluppo cerebrale. Le analisi eseguite sulle industrie dell'Olduviano evoluto (1,9-1,4 milioni di anni fa) attestano una prevalenza del destrismo nella produzione degli utensili[84]. Questo è molto importante, perché dà un senso all'affermazione, compiuta più recentemente nell'ambito delle scienze cognitive, che «articolare una sequenza di sillabe non è operazione dissimile, in termini di eventi muscolari sequenziali, dallo scheggiare una selce o dallo scagliare una lancia»[85]. La parte destra del corpo è infatti controllata dall'emisfero sinistro e, come noto, le competenze linguistiche dipendono proprio da quest'ultimo, in seguito alla lateralizzazione che avviene intorno ai due anni e mezzo di età[86].

Se l'emisfero sinistro è, dunque, quello più adatto alla pianificazione logica, si può avanzare l'ipotesi che la motricità gestuale in cui si radica la tecnica e il linguaggio si compongono di sequenze ordinate di azioni o di elementi che si basano sull'integrazione di schemi motori e dell'attività della mente[87]. Ora, se è vero che gli schemi motori «hanno effetti *simili ai simboli*»[88], visto che i primi sono diffusi nel mondo animale si comprende perché il simbolismo costituisca una tendenza di tutti gli organismi viventi, che diventa però più complessa in seguito al consolidamento dell'evoluzione culturale. L'ontogenesi ci aiuta allora a capire cosa succede di diverso una volta che la «folgorazione»[89] che porta all'uomo è avvenuta.

Il rapporto fra motricità e linguaggio è talmente radicato nei bambini che già dopo poche settimane sono presenti risposte motorie selettive sulla base delle unità del discorso,

---

[78] Mainardi (1974), p. 147.
[79] Ivi, p. 158.
[80] Cavalli-Sforza (2019), p. 13.
[81] Cfr. Leroi-Gourhan (1977), I, p. 137.
[82] Cfr. ivi, I, p. 107.
[83] Ivi, I, p. 138. Cfr. Lorenz (1974), p. 351.
[84] Facchini (2006), p. 147.
[85] Oliverio-Oliverio Ferraris (2018), p. 108; Patterson-Linden (1984), p. 173.
[86] Cfr. Oliverio-Oliverio Ferraris (2018), p. 122.
[87] Cfr. ivi, p. 106 ss.; cfr. Rizzolatti-Sinigaglia (2006), pp. 162-163. Recentemente, è stata anche avanzata l'ipotesi che il midollo spinale sia coinvolto direttamente nei processi linguistici, segno che il rapporto fra movimento e linguaggio è appunto continuo e abbraccia l'intera dimensione corpo-mente, cfr. Marangolo *et al.* 2017.
[88] Cfr. Lorenz (1974), p. 343.
[89] Cfr. ivi, p. 64 *et passim*.

indipendenti dalla lingua[90], che rivelano una «sincronia interattiva» con la cadenza delle frasi. In pratica, gli infanti si coordinano, effettuando dei micromovimenti, con le unità sonore che compongono discorsi di senso compiuto, mentre non rispondono ai rumori o alle vocali isolate. Analogamente, anche gli adulti compiono altri "micromovimenti" in risposta che danno luogo a una «danza inconsapevole»[91] col bambino, detta anche «sincronia interattiva», la quale favorisce lo sviluppo dell'inclinazione a comunicare. Questa sorta di «pregnanza simbolica»[92] dà quindi l'idea di come il linguaggio emerga da una vocazione corporea verso il riconoscimento di strutture simboliche.

Ben presto, però, il bambino sa anche produrle. Una prima testimonianza diretta in tal senso è costituita dalle parole-frasi, singoli termini, come "mamma", attraverso cui si possono comunicare varie cose: l'aver fame, lo stare male, una richiesta di presenza alla madre e così via[93]. In questo caso, rilevano tre elementi. In primo luogo, l'interpellazione dell'altro non è gestuale. In secondo luogo, la parola è sillabica. In terzo luogo, la denotazione è stabile ma polisemica – si riferisce a più situazioni. Come si vede, nel primo anno di vita il bambino attraversa alcune soglie che in realtà dà già l'impressione di aver superato e che continuerà a superare, per esempio sviluppando il «linguaggio telegrafico», laddove espressioni molto semplici possono significare più cose[94], come accadeva per l'Ameslan.

Per limiti di spazio, non procedo oltre, ma è chiaro che la peculiarità del linguaggio umano è quella di estendersi come una totalità che, a differenza delle tendenze che si trovano in altri animali, sembra raggiungere una declinazione organica: «Il linguaggio è parte di un *continuum* che va dai gesti alle parole e il linguaggio verbale si situa al vertice di una catena di acquisizioni fondate su una serie di relazioni, dove gestualità e sensi garantiscono il contatto con la realtà, la significatività delle parole e anche la memorizzazione delle stesse»[95]. Sebbene si possa dunque concepire la componente gestuale come testimonianza della matrice corporea del linguaggio, non si può comunque prescindere dal fatto che la tensione meta-ambientale orienti il processo e ne sia la vera e propria forza motrice sin dal principio. Si può così congetturare che il gesto appaia compensare, ai livelli più alti del linguaggio verbale, la trasformazione stessa che lo rende possibile e che lo allontana progressivamente dall'esperienza concreta[96].

Rimane così ora soltanto da spiegare in che senso l'esteriorizzazione faccia da corollario alla meta-ambientalità. Benché il linguaggio, come abbiamo visto, deve essere stato molto semplice durante i suoi esordi, il suo effetto caratteristico sarebbe stato *in nuce* quello di «lasciare tracce nella cultura e progredire nel tempo»[97]. Lo testimonia la nascita del simbolo grafico:

> L'emergere del simbolo grafico alla fine del regno dei paleantropi presuppone l'instaurarsi di rapporti nuovi tra i due poli operativi[98], rapporti esclusivi e tipici dell'umanità nel senso stretto della parola, cioè corrispondenti a un *pensiero simboleggiante* nello stesso modo in cui ce ne serviamo noi stessi. In questi nuovi rapporti, la visione occupa il posto

[90] Le capacità selettive si manifestano invece intorno ai dodici mesi – cfr. Oliverio-Oliverio Ferraris (2018), p. 120.

[91] Cfr. ivi, pp. 112-113.

[92] Questa è la definizione cassireriana di «pregnanza simbolica»: «Sotto (il concetto di) "pregnanza simbolica" deve quindi essere compreso il modo in cui il vissuto percettivo, come vissuto "sensibile", afferri allo stesso tempo in sé un determinato "significato" non intuitivo e lo porti a una rappresentazione concreta immediata. Qui non si tratta di datità meramente "percettive", nelle quali sarebbero poi innestate certi atti "appercettivi", attraverso i quali esse verrebbero interpretate, giudicate e plasmate. La percezione, grazie alla sua stessa scomposizione [*Gliederung*] immanente, ottiene una specie di "articolazione" [*Artikulation*] spirituale» (Cassirer, 2010c, p. 231).

[93] Cfr. Oliverio-Oliverio Ferraris (2018), p. 126.

[94] Cfr. *ibidem*.

[95] Cfr. ivi, p. 110.

[96] Questa compensazione può anche suscitare l'effetto di una re-ambientalizzazione per l'uomo, cioè di una «neo-ambientalità», il cui portato consiste nell'esonero dalla consapevolezza di non potersi semplicemente adattare all'ambiente, cfr. Cera (2017).

[97] Facchini (2006), p. 147.

[98] Mano-utensile e faccia-linguaggio.

> predominante nei binomi faccia-lettura e mano-grafia. Tali rapporti sono esclusivamente umani perché, se a rigore si può dire dell'utensile che è noto da alcuni esempi animali e del linguaggio che è semplicemente un superamento dei segnali vocali del mondo animale, fino allo spuntare dell'*homo sapiens*, viceversa, non esiste nulla di paragonabile all'esecuzione e alla lettura dei *simboli*[99].

Se dunque il simbolismo ha una radice naturalistica, le operazioni con i simboli ne rappresentano il prolungamento[100]. Sappiamo, infatti, che la "raffigurazione" coinvolta nelle prime manifestazioni del grafismo umano aveva un'origine espressiva legata alla «percezione dei ritmi e dei valori, comune a tutti gli esseri viventi»[101]. Anche qui, allora, la continuità fra le diverse sfere sensoriali non è mai interrotta. Le prime forme raffigurative (nel tardo Musteriano e nello Chatelperroniano, fra c.ca 50.000 e 30.000 anni fa) sarebbero state danze, canti o percussioni[102]. Per contiguità, sono poi proliferati un florilegio di stati intermedi che lasciano intravedere sempre più vividamente come, dal carattere espressivo all'origine della natura e della cultura tipicamente umane, si arrivi alla necessità di controllare la realtà attraverso i diversi sistemi dell'organizzazione simbolica. Tracciamo ora in breve un *iter* plausibile per questo processo.

Nel complesso, lo sviluppo dei segni ritmici in figure che appaiono dapprima soltanto abbozzate[103] restituisce sia l'idea che le figure siano servite come trasposizioni astratte di miti a sfondo religioso, sia il fatto che i segni grafici abbiano regolato, in un secondo momento, la conservazione d'informazioni per cui il linguaggio orale non aveva più i mezzi appropriati. Nel primo caso, l'organizzazione spaziale delle pitture del Paleolitico risponde appunto a un canovaccio religioso, di modo che le figure costituiscano la piattaforma a partire dalla quale viene recuperata la narrazione orale di una storia dal valore culturalmente importante per il gruppo sociale; nel secondo caso, l'esteriorizzazione avviene per estendere la memoria legata alla trasmissione orale, ormai non più in grado di stare dietro all'espansione dei traffici economici. Si può congetturare, in ogni caso, che già nel Paleolitico superiore *Homo* si fosse così spinto «al di là del presente materiale»[104].

Il passo successivo nello sviluppo del grafismo consiste nella linearizzazione dei segni. Come abbiamo accennato, le figure costituiscono un appoggio a partire dal quale viene riesumata la memoria; tuttavia, fra il segno e la rappresentazione vige, in questo modo, una certa libertà, dipendente dall'interprete. In effetti, di fronte alle immagini mitiche, non è impossibile pensare che «il gesto interpreta la parola, questa commenta il grafismo»[105], ma senza coazione, come in parte avveniva per il cercopiteco. Per contro, la trasformazione dei simboli grafici in segni prima ideografici e poi alfabetici cambia le carte in tavola. In un primo momento, il repertorio mitico, pregno di significati, si semplifica, e poi si contrae fino a che il potere evocativo dei simboli sfuma: a questo punto, ci troviamo di fronte a segni (di nuovo trattini, linee) ormai passibili di coordinazione univoca con la voce, «veri e propri utensili al servizio di una memoria in cui s'introduce il rigore contabile»[106]. Può sembrare paradossale, ma è dunque proprio la contrazione del valore figurativo del simbolo a richiedere un'aderenza fra il segno e la situazione a cui il segno rimanda, e a fare di quest'aderenza un'autonoma procedura di controllo della verità dei costrutti linguistici. Infatti, in virtù del fatto che i simboli grafici linearizzati non devono provvedere alla

---

[99] Leroi-Gourhan (1977), I, pp. 221-222, c.vi miei.

[100] Nei primati, l'uso simbolico degli oggetti rimane legato alla loro presenza, ovverosia i *token*, che pure sanno usare, significano qualcosa solo se sono concretamente a disposizione. Per contro, i bambini apprendono l'uso simbolico di oggetti intenzionalmente e socialmente, cfr. Tomasello (2005), pp. 156-159.

[101] Leroi-Gourhan (1977), II, pp. 423-424.

[102] Cfr. ivi, II, p. 425. Si tratta quindi di trasposizioni di ritmi (cfr. ivi, I, p. 222), non di un «calco della realtà» (ivi, I, p. 225).

[103] Per i dettagli, cfr. ivi, I, pp. 226-227.

[104] Ivi, I, p. 228. Anche Garrett Millikan (2004, p. 169 *et passim*) ha insistito molto sul fatto che i "giudizi teorici" umani sono formulati storicamente, ovverosia lungo una linea del tempo che trascende l'esperienza indistintamente spaziotemporale e immediata dell'animale non umano.

[105] Leroi-Gourhan (1977), I, p. 246.

[106] Ivi, I, p. 236.

«registrazione diretta di esperienze sensoriali o motorie»[107], essi possono servire come mezzi per coniare rappresentazioni del mondo esterno fra cui il soggetto è chiamato liberamente a scegliere[108].

Possiamo ora porre il problema del simbolismo in maniera più generale. Si è provato talvolta ad associare le esteriorizzazioni al metabolismo vegetale[109], ma occorre prestare attenzione quando ci si esprime per metafore. In realtà, non sempre c'è assimilazione, perché gli strumenti e le parole si presentano piuttosto come diaframmi che non possono essere rimossi, e invero come "proiezioni" dell'"immaginario"[110] che evolvono indipendentemente dagli organismi che li oggettivano.

Per questo motivo, propongo di inquadrare l'esteriorizzazione che si frappone fra l'uomo e l'ambiente, e quindi la meta-ambientalità, tramite l'analogia fra il concetto cassireriano di "forma simbolica" e l'idea della "pellicola", adoperata da Leroi-Gourhan in *Milieu et technique*. Sono simboliche le conoscenze che risultano dalla relazione dialettica fra l'"espressione", la forza dinamica che abbiamo visto diramarsi dall'interno della soggettività, e la realtà dell'ambiente esterno:

> Sotto una "forma simbolica" deve essere compresa ogni energia dello spirito attraverso la quale un contenuto di significato si connette ad un segno sensibile concreto e a questo segno viene intrinsecamente attribuito. In questo senso, il linguaggio, il mondo mitico-religioso e l'arte ci si presentano ciascuno come una particolare forma simbolica. Difatti, in tutte quante, s'imprime il fenomeno fondamentale che la nostra coscienza non si accontenta con ciò di recepire l'impressione dell'esterno, bensì connette e penetra ogni impressione con una libera attività dell'espressione. Un mondo di segni e immagini autopoietici si contrappone a ciò che noi chiamiamo l'oggettiva realtà delle cose, e si afferma contro di essa in indipendente pienezza ed originaria forza[111].

Se non si può naturalmente negare che l'impulso espressivo e il rapporto con l'ambiente riguardi tutti gli esseri viventi, si deve però fare presente, pertanto, che le esteriorizzazioni umane si interpongono stabilmente fra soggetto e ambiente, in quello che von Uexküll avrebbe chiamato «circolo funzionale»[112]. Così scrive Leroi-Gourhan:

> La tendenza che, per la sua natura universale, è gravida di tutte le possibilità esprimibili in leggi generali, attraverso il milieu interiore, immersa nelle tradizioni mentali di ciascun gruppo umano, acquisisce qui delle proprietà particolari, come un raggio luminoso acquisisce, attraversando corpi differenti, proprietà differenti, e incontra il milieu esteriore che offre a queste proprietà acquisite una penetrazione irregolare, e al punto di contatto fra il milieu interiore e il milieu esteriore si materializza questa pellicola di oggetti che costituiscono la mobilia degli uomini[113].

Le azioni umane non sono perciò mai ostensibili come semplici adattamenti ambientali. Esse sono espressivamente libere, benché filtrate attraverso medialità strumentali, culturali o logiche. La creazione di questo vero e proprio «guscio»[114] va evidentemente intesa nel senso che il rapporto fra il soggetto e l'ambiente è meno diretto quanto più solida è la pellicola. Si può dire che nell'uomo quest'ultima s'ispessisce fino al punto da poter considerare la relazione soggetto-guscio come una interiorità che si distacca dall'ambiente e in

---

[107] Cfr. Tomasello (2005), p. 27.
[108] Cfr. *ibidem*; ivi, p. 66.
[109] Cfr. Leroi-Gourhan (1973), p. 332.
[110] Coppens (1997), p. 129.
[111] Cassirer (1923), p. 79.
[112] Von Uexküll (2015), pp. 119-120; von Uexküll (2010), pp. 38-39. Sull'interposizione simbolica in relazione al circolo di von Uexküll, cfr. Cassirer (1948), p. 47.
[113] Leroi-Gourhan (1973), p. 339 (c.vo di Leroi-Gourhan).
[114] Cfr. Lorenz (1974), p. 358.

cui si esercita il *pensiero concettuale*[115], purché si sia disposti a superare l'imbarazzo che le prime forme di pensiero simbolico debbano essere state tanto umane quanto antropomorfo è sembrato uno scheletro di australopiteco coi suoi utensili[116]. In questo modo, dunque, la soggettività umana non compare come uno *hapax* lungo il *continuum* dell'evoluzione, bensì come un suo effetto dinamico.

In conclusione, dal momento che mediatezza e meta-ambientalità si co-implicano[117], possiamo declinare evolutivamente il simbolismo in base a diversi gradi meta-ambientali. Sospeso fra corpo e progetto, esteriorizzato rispetto al primo e standardizzato nel secondo, l'utensile obbedirà ben presto al primo dei tre livelli di simbolismo individuati da Facchini[118], ovverosia quello "funzionale", legato giustappunto all'industria strumentale. A questo punto, la capacità di dare una forma alla materia e di adattare l'ambiente a sé diventa troppo importante per andare perduta, e si può congetturare la socializzazione di questi processi tramite il "simbolismo sociale", basato sulla «comunicazione verbale e per segni». L'espandersi dei gruppi sociali e delle loro strutture economiche deve poi aver reso necessario il passaggio al grafismo, che ha però un'altra fonte importante: la mentalità religiosa. In questo modo, le rappresentazioni grafiche possono essere interpretate come testimonianza di un'autentica «spiritualità fossile»[119] o, per restare a Facchini, del «simbolismo spirituale»[120].

Homo, dunque, quando si esprime, lascia delle tracce: le schegge di selce, i suoni, le proiezioni dell'immaginario mediante i segni grafici sono specchi che riflettono la sua natura. Oliverio ha notato recentemente che «usare una leva o scagliare una pietra e in seguito una lancia sono stati i primi passi per amplificare le capacità motorie del corpo, per andare oltre i suoi confini fisici»[121]. Nel linguaggio questa tendenza sembra diventare un fatto, fino al punto che potremmo azzardarci a sostenere che la natura di *Homo* è culturale[122] e «*non cessa di comparire*»[123], oggettivandosi e articolandosi su più livelli[124].

[115] Ivi, p. 376. D'altronde, è anche vero che la pellicola continua a relazionarsi con l'ambiente propriamente detto, tant'è che l'oggetto tecnico è la «*condizione d'esistenza di un ambiente misto*, tecnico e geografico insieme», Simondon (2012), p. 68. Sulle conseguenze di questa mossa, cfr. Clarizio (2021), p. 168 ss.

[116] Cfr. Leroi-Gourhan (1977), I, p. 112.

[117] Leroi-Gourhan afferma, a riguardo, che la «facoltà di simboleggiamento» è legata alla «capacità del cervello umano di mantenere una distanza fra la cosa vissuta e l'organismo che di questa è il supporto», ivi, II, p. 277.

[118] Facchini (2020), pp. 32-33.

[119] Coppens (2009), p. 73.

[120] Segnalo però un'altra testa di ponte fra mondo animale e umano. Koko aveva rappresentazioni simboliche della morte: interrogata a riguardo, la paragonava però al suo vissuto concreto, adoperando i termini «sonno» e «panni», con riferimento alle tende che la isolavano dalle luci e dai rumori quando era ora di dormire, cfr. Patterson-Linden (1984), pp. 239-243.

[121] Oliverio (2017), p. 105.

[122] Cfr. Lorenz (1974), p. 359.

[123] Coppens (2009), p. 54.

[124] A parte Cassirer e le fonti citate in questo testo (comprese quelle in esergo), ci si può riferire a Pievani (2019).

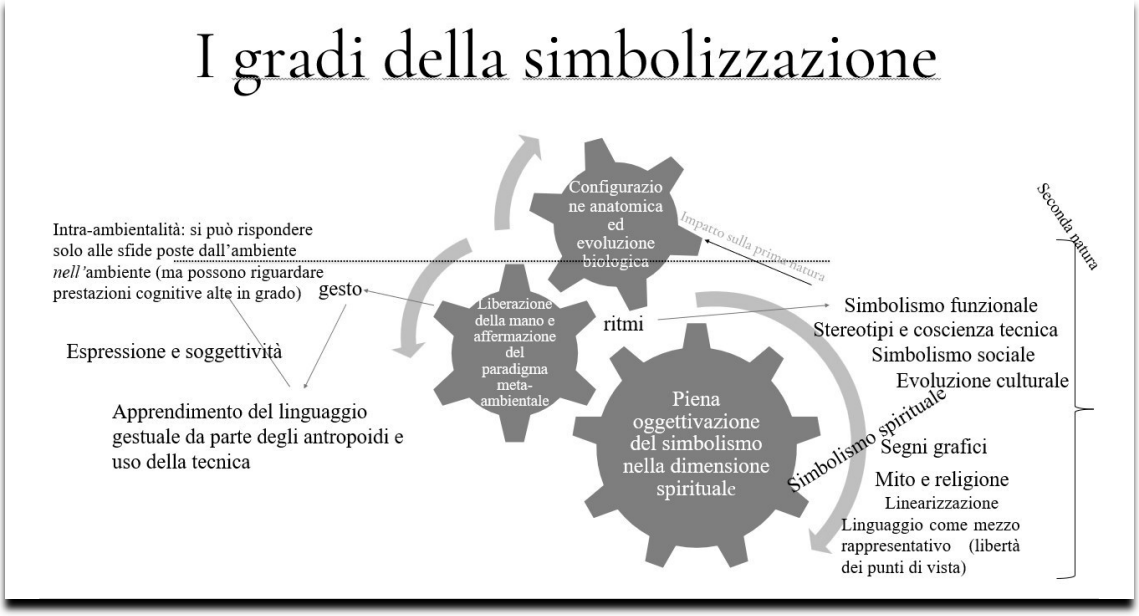

Fig. 2 – La figura costituisce una mappa per orientarsi nella lettura del saggio. Come si vede, non ho diviso il piano fra prima e seconda natura lasciando gli animali al di qua di una separazione ideale. Tuttavia, la ricaduta intra-ambientale degli antropoidi incide sulla necessità di postulare una differenza euristica, che poi si fa più concreta sul piano dell'esteriorizzazione. Una possibile progressione di quest'ultimo si trova intorno alla terza ruota dell'ingranaggio.

Bibliografia

Bermúdez, J.L. (2007), "Negation, Contrariety, and Practical Reasoning: Comments on Millikan's *Varieties of Meaning*", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 75, n. 3, pp. 663-669.

Bruno, G. (2014), *Cabala del cavallo pegaseo* [1585], in Bruno, G., *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile, Pigreco, Milano, pp. 833-923.

Cassirer, E. (1923), *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, ora in J. Clemens (ed.), *Cassirers Gesammelte Werke* [2003], Bd. 16, Meiner, Hamburg, pp. 75-104.

Cassirer, E. (1948), *Saggio sull'uomo* [1944], trad. it. a cura di L. Pavolini, Longanesi, Milano.

Cassirer, E. (2003), *Metafisica delle forme simboliche*, trad. it. a cura di G. Raio, Sansoni, Firenze.

Cassirer, E. (2010a) *Philosophie der symbolischen Formen. I: Die Sprache* [1923], Meiner, Hamburg.

Cassirer, E. (2010b), *Philosophie der symbolischen Formen. II: Das mythische Denken* [1925], Meiner, Hamburg.

Cassirer, E. (2010c), *Philosophie der symbolischen Formen. III: Phänomenologie der Erkenntnis* [1929], Meiner, Hamburg.

Cassirer, E. (2022), *Simbolismo e filosofia del linguaggio. Seminario di Yale 1941-1942*, trad. it. a cura di G. Borbone, Mimesis, Milano-Udine.

Cavalli-Sforza, L. L. (2019), *Evoluzione culturale* [1989], Treccani, Torino.

Cera, A. (2017), "The Technocene or Technology as (Neo)environment", *Techné: Research in Philosophy and Technology*, n. 21:2-3, pp. 243-282.

Chauvin, R., Chauvin B. (1978), *Il comportamento degli animali* [1977], trad. it. a cura di S. Brilli Cattarini, Laterza, Roma-Bari.

Clarizio, E. (2021), *La vie technique. Une philosophie biologique de la technique*, Hermann, Paris.
Coppens, Y. (1997), *L'uomo*, in D. Simonnet, (a cura di), *La più bella storia del mondo*, trad. it. a cura di D. Usiglio, Mondadori, Milano, pp. 95-133.
Coppens, Y. (2009), *La storia dell'uomo. Ventidue anni di lezioni al Collège de France*, trad. it. a cura di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano.
Diamond, J. (1994). *Il terzo scimpanzé. Ascesa e caduta del primate* Homo sapiens [1991], trad. it. a cura di L. Sosio, Boringhieri, Torino.
Facchini, F. (2006), *Le origini dell'uomo e l'evoluzione culturale*, Jaca Book, Milano.
Facchini, F. (2020), *Fatti non foste… Come siamo diventati uomini e perché vogliamo rimanere tali*, San Paolo, Milano.
Forgione, L. (2016), *Cognizione e razionalità negli animali non umani*, in M. Dell'Utri, A. Rainone, (a cura di), *I modi della razionalità*, Mimesis, Milano-Udine.
Fouts, R., Tukel Mills, S. (1999), *La scuola delle scimmie. Come ho insegnato a parlare a Washoe* [1997], trad. it. a cura di A. Fagioli, Mondadori, Milano.
Garrett Millikan, R. (2004), *Varieties of Meaning*, MIT Press, Cambridge (US)-Lodon.
Garrett Millikan, R. (2007), "Reply to Bermúdez", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 75, n. 3, pp. 670-673.
Goodall, J., Gray, F. (2010), "If We Have Souls, Then So Do Chimps", *The Spectator*, https://www.spectator.co.uk/article/-if-we-have-souls-then-so-do-chimps-.
Heidegger, M. (1976), *Saggi e discorsi* [1957], trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
Kripke, S. (1972), *Naming and Necessity*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton.
Laino, L. (2023), "Alla ricerca della coscienza dall'animale all'uomo: l'influenza di Jakob von Uexküll su Ernst Cassirer", *Discipline filosofiche*, XXIII (1), numero monografico a cura di V. Rasini, in corso di pubblicazione.
Leroi-Gourhan, A. (1971), *L'homme et la matière* [1943], Albin Michel, Paris.
Leroi-Gourhan, A. (1973), *Milieu et techniques* [1945], Albin Michel, Paris.
Leroi-Gourhan, A. (1976), *Gli uomini della preistoria* [1955], trad. it. a cura di E. Spagnol Vaccari, Feltrinelli, Milano.
Leroi-Gourhan, A. (1977), *Il gesto e la parola* [1964-1965], 2 voll., trad. it. a cura di F. Zannino, Einaudi, Torino.
Lorenz, K. (1974), *L'altra faccia dello specchio* [1973], trad. it. a cura di C. Beltramo Ceppi, Adelphi, Milano.
Mainardi, D. (1974), *L'animale culturale*, Bur, Milano.
Marangolo, P. *et al* (2017), "Moving Beyond the Brain: Transcutaneous Spinal Direct Current Stimulation in Post-Stroke Aphasia", *Post-Stroke Aphasia. Frontiers in Neurology*, n. 8:400, doi: 10.3389/fneur.2017.00400.
Marchesini, R. (2018), *Beyond Anthropocentrism. Thoughts for a Post-Human Philosophy*, Mimesis, Milano-Udine.
Oliverio, A. (2017), *Il cervello che impara. Neuropedagogia dall'infanzia alla vecchiaia,* Giunti, Firenze.
Oliverio, A., Oliverio-Ferraris, A. (2018), *Le età della mente*, Bur, Milano.
Patterson, F., Linden E. (1984), *L'educazione di Koko* [1981], trad. it. a cura di G. Ernesti, Mondadori, Milano.
Pievani, T. (2019), *Imperfezione. Una storia naturale*, Cortina, Milano.
Rizzolatti, G., Sinigaglia, C. (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano.

Russo, N. (2012), *Genealogia del linguaggio*, in M. Castagna, (ed.), *Interdit. Essays on the Origin of Language(s)*, 1, CIRRMI-Presa Universitara Clujeana, Paris-Cluj, pp. 161-196.
Safina, C. (2015), *Beyond Words. What Animals Think & Feel*, Souvenir Press, London.
Safina, C. (2020), *Becoming Wild. How Animal Cultures Raise Families, Create Beauty, and Achieve Peace*, Picador, New York.
Scruton, R. (1997), *Guida filosofica per tipi intelligenti*, trad. it. a cura di C. Turchetti, Cortina, Milano.
Simondon, G. (2012), *Du mode d'existence des objets techniques* [1958], Aubier, Paris.
Sini, C., Pievani T. (2020), *E avvertirono il cielo. La nascita della cultura*, Jaca Book, Milano.
Taylor, T. (2010), *The Artificial Ape*, Palgrave Macmillan, New York.
Tomasello, M. (2005), *Le origini culturali della cognizione umana*, trad. it. a cura di M. Riccucci, il Mulino, Bologna.
Von Uexküll, J. (2010), *Ambienti animali e ambienti umani* [1934], trad. it. a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata.
Von Uexküll, J. (2015), *Biologia teoretica* [1928], trad. it. a cura di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata.
Wundt, W. (1904), *Völkerpsychologie. I: Die Sprache*, Engelmann, Leipzig.

SAVERIO MACRÌ*

PENSARE "CON" LA TECNICA: LA NOZIONE DI INDIVIDUO NELLA FILOSOFIA DI GILBERT SIMONDON

Abstract: *Thinking "with" Technology: the Notion of the Individual in Gilbert Simondon's Philosophy*

This paper examines the contribution of technological thought in Gilbert Simondon's philosophy of individuation. Simondon's merit consists in having rethought the traditional theme of individuality, refuting the ontological primacy of the category of substance in favor of a theory of relations. What distinguishes the originality of the French thinker is the fact that this speculative system is nourished by his research in the field of technology. Indeed, he draws from the information theory a model to illustrate the processes of individuation, from the physical to the vital level, from the psychic to the collective. Terms and concepts belonging to the field of technology – such as amplification, communication, modulation, relay, and transduction – are thus redefined to describe the relational character of the individual.

Keywords: Individuation, Information, Interactivity, Relation, Technology

1. Filosofia e non-filosofia

«La vera filosofia = cogliere ciò che fa sì che l'uscire da sé sia rientrare in sé e viceversa. Cogliere questo chiasma, questo rivolgimento. Ecco lo spirito»[1]. Così, parafrasando Hegel, Merleau-Ponty delinea i tratti dell'idea di filosofia che progettava di elaborare a partire da *Il visibile e l'invisibile*, l'opera che avrebbe dovuto dare forma a una nuova ontologia e che invece fu bruscamente interrotta dalla sua morte prematura. Com'è noto, gli ultimi momenti dell'itinerario speculativo del filosofo francese sono dedicati all'ambizioso progetto di ripensamento dei rapporti tra uomo ed essere. Un progetto che attinge alle esperienze artistiche e alle scienze fisiche e biologiche del XX secolo, meritevoli di aver avviato indirettamente una mutazione del punto di vista ontologico in una direzione che deve essere affrontata anche dalla filosofia, la quale, allo stato attuale delle cose, risulta ancora orientata su termini e concetti della vecchia tradizione metafisica. Ed è per dimostrarsi all'altezza di un simile compito, che, a giudizio di Merleau-Ponty, la filosofia deve uscire da sé, sconfessando il mito di un pensiero puro e chiuso in se stesso, detentore del possesso del mondo nel rigore del concetto. Per la filosofia ciò significa, propriamente, subire una «lacerazione»[2], uno «spossessamento»[3], cogliendosi non più come «presa totale e attiva»[4] al di sopra dell'esistenza, ma come «esperienza simultanea del prendente e del preso in tutti gli ordini»[5]. Occorrerà dunque abolire i confini tra le discipline e agganciare lo spazio della speculazione all'orizzonte della non-filosofia[6], formula con la quale sono indicati quei settori della cultura in cui trova espressione un rapporto tra uomo ed essere che non ha ancora ricevuto un'adeguata presa di coscienza filosofica. Si tratta per Merleau-Ponty di un campo di interrogativi e questioni ancora tutto da pensare, che

* Università degli Studi di Salerno.

[1] Merleau-Ponty (2003), p. 215.
[2] Ivi, p. 196.
[3] Ivi, p. 277.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.
[6] *Philosophie et non philosophie depuis Hegel* è il titolo di uno dei due corsi che Merleau-Ponty stava tenendo al Collège de France al momento della sua improvvisa scomparsa (cfr. Merleau-Ponty, 1995, pp. 131-209). Per un'analisi del corso e, più in generale, del concetto di non-filosofia si veda Carbone (1996), pp. 75-94.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 235-246
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10396

genera la filosofia, la induce a mettere in discussione le proprie categorie fondamentali e a riformare il lessico della sua tradizione, consentendole infine di rientrare in sé e di riedificarsi su basi differenti rispetto a quelle di un razionalismo ormai estenuato.

È proprio un simile intreccio tra filosofia e non-filosofia ad animare la riflessione di Gilbert Simondon. Nel suo caso, il perimetro della non-filosofia è occupato in modo preminente dalla tecnica. Estraneo a ogni suggestione heideggeriana[7], Simondon abbandona la ben nota interpretazione che vede la tecnica come mezzo subordinato alla conoscenza o come strumento d’azione, per studiarla invece come forma originaria della partecipazione dell’uomo al mondo, oltre che come una dimensione fondamentale dell’esistenza collettiva. Sottratta dall’ambito degli *utilia,* la tecnica merita di trovare posto all’interno della cultura e di essere integrata persino dalla filosofia, diventando così un germe fecondo di pensiero. Occorre però precisare che una simile posizione non conclude in una semplice filosofia della tecnica. Qui un genitivo di appartenenza circoscrive soltanto un sapere scolastico, rinunciatario verso la propria ambizione di universalità e verso il proprio spirito riflessivo in nome dell’analisi di un insieme determinato di enti. Piuttosto, come si legge in un testo scritto in vista dell’organizzazione di un gruppo di ricerca sulla cibernetica:

> La filosofia non è un dominio di pensiero separato per mezzo di frontiere dagli altri domini limitrofi, con i quali convive in armonia o in contrasto. Essa non può essere un’applicazione del pensiero alla difesa degli interessi, spirituali o temporali, che l’esperienza vitale predetermina e valorizza, perché allora perderebbe il suo significato riflessivo. Il programma filosofico comporta come unico obbligo l’apertura del sistema riflessivo: la sua è dunque una funzione di accoglienza grazie alla quale i domini che l’esistenza umana scopre affetti da un carattere problematico vengono riconosciuti, fatti emergere e sottoposti alla prova del pensiero[8].

Non tutti gli interrogativi che investono l’esistenza si spingono oltre la soglia del pensiero filosofico; anzi, osserva Simondon, spesso rimangono inespressi, confinati al livello di una spontaneità ingenua che ne ignora il tratto problematico. L’accesso alla riflessività si ha al contrario quando tali problemi vengono avvertiti come «una presenza negativa, una difficoltà insormontabile, un germe di morte e di assurdità»[9]. Il passaggio di piano non può tuttavia compiersi a partire dai soli dati offerti dalla situazione vissuta, ma necessita del contributo della filosofia, la quale porta con sé, oltre all’esperienza delle prove passate, un carico relativamente universale di schemi e concetti. È nell’aiutare una problematica a venire alla luce, ad acquisire, cioè, spessore e consapevolezza, che la coscienza riflessiva riscopre il significato più profondo della maieutica socratica: «Un problema vitale può essere risolto dalla nascita di un nuovo individuo; tutto il ruolo del gesto maieutico è quello di separare il nuovo essere individualizzandolo, dandogli autonomia di esistenza. Un problema è sciolto dalla scoperta di una nuova topologia dell’essere»[10].

L’aspetto della società contemporanea che con maggiore urgenza richiede il soccorso della riflessione filosofica riguarda, per Simondon, il rapporto dell’uomo all’automatismo tecnico. Si tratta di un rapporto dominato per lo più da paura e alienazione, causate dall’ignoranza circa la natura e l’essenza della tecnica. Come si legge nell’introduzione a *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, «la cultura si è costituita come sistema di difesa rispetto alle tecniche»[11]. Ritenendola una realtà estranea, essa si è comportata con gli

[7] Va precisato che i riferimenti di Simondon al pensiero di Heidegger si limitano all’analisi dell’oggetto tecnico come “utensile” contenuta in *Essere e tempo*, ma di fatto non colgono la profondità dell’operazione heideggeriana, soprattutto per quanto concerne i suoi testi successivi sulla tecnica, come *L’origine dell’opera d’arte* e *La questione della tecnica* (1953). Per un confronto tra la filosofia della tecnica di Simondon e quella di Heidegger si veda Lindberg (2020), pp. 30-82.

[8] G. Simondon (2016), pp. 35-36.

[9] Ivi, p. 36.

[10] Ivi, p. 37.

[11] Simondon (2020), p.11.

oggetti tecnici «come l'uomo con gli stranieri quando si lascia trasportare da una xenofobia primitiva»[12]. Più precisamente, due sono gli atteggiamenti tra loro contraddittori che la cultura mostra nei confronti della tecnica: da un lato, essa considera i prodotti della tecnica come semplici assemblaggi materiali privi di qualsiasi significato che non sia quello dell'utilità. Dall'altro, suppone che tali oggetti siano al tempo stesso animati da intenzioni ostili tali da rappresentare per l'uomo una minaccia di rivolta e di aggressione. Al fine di preservarne il primo carattere, la cultura ha cercato di impedire la manifestazione del secondo ed è per questa ragione che ha posto le macchine al servizio dell'uomo, convinta che la schiavitù fosse l'unico modo di prevenirne la ribellione. Ciò ha comportato che la tecnologia venisse soltanto usata anziché pensata, e ne ha impedito l'integrazione all'interno della cultura.

Contro un simile pregiudizio Simondon interviene ritenendo che sia più che mai opportuno riconoscere il lato umano della tecnica, vale a dire il suo essere anzitutto una forma fondamentale di intenzionalità, una modalità della «relazione dell'uomo e del mondo, di una natura e di una coscienza»[13]. Di conseguenza, ciò che è stato per lo più espulso dalla riflessione, essendo considerato come semplice servitore privo di interiorità e di autonomia, ora si presenta fornito di un carattere filosofico, davanti a cui il pensiero «dovrà presentarsi con tutti i suoi strumenti, con tutta l'universalità della sua cultura e la forza dei suoi mezzi ma può darsi che questa prova lo modifichi, lo obblighi a riorganizzarsi e a prendere coscienza di sé in modo nuovo»[14]. In tale dichiarazione c'è tutto il senso del progetto lasciato incompiuto da Merleau-Ponty. Inserire la speculazione entro gli spazi della non-filosofia significa per Simondon pensare "nella" tecnica e "con" la tecnica, cogliendo in essa il suo stesso apparato concettuale insieme alle sue implicazioni e riformulando le nozioni filosofiche fondamentali a partire da quanto la tecnica insegna. In questo moto circolare, che continuamente spinge la filosofia a uscire da sé per alimentarsi e rientrare in sé, prende forma la struttura stessa dell'ontologia simondoniana: il realismo delle relazioni.

2. Il realismo delle relazioni

"Realismo delle relazioni" è l'espressione usata da Gilbert Simondon per illustrare l'idea contenuta nella sua tesi di dottorato, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, precisando che per "relazione" bisogna intendere non tanto «un accidente in rapporto ad una sostanza, bensì una *condizione costitutiva, energetica e strutturale, che si prolunga nell'esistenza degli esseri costituiti*»[15]. Il passaggio compendia efficacemente il carattere dell'ontologia di Simondon, volta a dimostrare la priorità dei processi di relazione rispetto alle singole entità coinvolte: se nel paradigma classico dell'ontologia vengono anteposti gli individui con le loro proprietà alle relazioni che da questi derivano, l'approccio simondoniano attribuisce alle relazioni la potenzialità di istituire gli individui stessi[16]. Si tratta quindi di ripensare il rapporto fra la categoria di relazione e quella di sostanza. Secondo Simondon, considerare la sostanza come elemento primo dell'essere significa assumere la realtà individuata come presupposto e non tenere conto delle sue condizioni di esistenza. Tuttavia, l'individuo quale termine già costituito non è coestensivo all'essere, non esaurisce, cioè, la realtà, ed è per questo motivo che occorre prendere anzitutto in

[12] Ivi, p. 10.
[13] Simondon (2016), p. 37
[14] *Ibidem.*
[15] Simondon (2011), p. 114.
[16] Sul tema del "realismo delle relazioni" come chiave di lettura della filosofia simondoniana si vedano: Barthélémy (2005) pp. 99-104; Barthélémy (2008), pp. 9-34; Barthélémy (2014). Secondo Bathélémy, Simondon riprende da Gaston Bachelard la tesi anti-sostanzialista per la quale le cose sono fatte di relazioni e non esistono indipendentemente dal loro essere in relazione. Bachelard, a sua volta, aveva maturato questa posizione a partire dalla teoria einsteiniana della relatività, il cui merito consiste a suo avviso nel «cogliere la relazione indipendentemente dalle connessioni ottuse e di postulare legami piuttosto che oggetti», per cui «il mondo degli oggetti non può essere pensato due volte: dapprima come relativi l'uno rispetto all'altro, poi come esistente ciascuno per sé [...]. La relazione influenza l'essere, o meglio, è una cosa sola con l'essere» (Barthélémy, 2008, pp. 11-12).

considerazione la realtà completa anteriore all’individuazione. Si tratta in altre parole di indagare condizioni genetiche dell’individuo, che ad un tempo precedono e rendono possibili quelle di riflessione e di predicazione. Ora, a qualsiasi livello lo si consideri – dal fenomeno naturale a quello della vita, dallo psichico al sociale – non vi sono sostanze, o individualità, fra le quali sopravvengano accidentalmente relazioni. Piuttosto, al di sotto e ben prima di esse, stanno i processi di relazione che le fondano e le pongono in essere.

Il realismo delle relazioni prende forma a partire dall’esame del modello classico del principio di individuazione, responsabile di aver tenuto nascosti per secoli i processi effettivi di relazione e individuazione, che non presuppongono affatto l’esistenza separata di termini già strutturati. Tra gli accusati stanno in particolare il monismo sostanzialista e la dottrina ilemorfica, colpevoli di aver considerato l’individuo come ente già costituito e di presupporre un principio di individuazione anteriore all’individuazione stessa ed anzi in grado di attivarla e di orientarla. Una simile impostazione opera quella che viene definita «genesi al contrario»[17], consistente nel far dipendere la formazione dell’individuo da principi già dotati di per sé di quegli stessi caratteri individuali che ne prefigurano proprietà e modalità d’essere, tralasciando l’analisi del processo da cui l’individuo scaturisce.

Il primo bersaglio della critica di Simondon si trova nell’atomismo democriteo, dove l’origine dell’universo e di ogni composto viene fatta dipendere da un urto di particelle indivisibili ed eterne, gli atomi, che, subendo una deviazione casuale nel loro movimento di caduta nel vuoto, si combinano a costituire i singoli individui. In questa prospettiva, gli atomi sono gli enti primari, intesi come sostanza, i quali precedono l’individuazione e la rendono possibile. Al tempo stesso però, il processo del divenire, scaturito dal caso e mutevole, essendo privo di consistenza ontologica, viene declassato rispetto al permanere sostanziale degli atomi.

È però l’ilemorfismo a costituire il principale nucleo delle argomentazioni di Simondon. Com’è noto, la concezione ilemorfica rappresenta uno dei cardini del pensiero aristotelico e presenta una tale capacità di generalizzazione da essere estesa dalla logica alla filosofia della natura, dalla psicologia alla teoria della conoscenza. In che cosa consiste “essere sostanza”? Come illustrarne i fenomeni di generazione e corruzione? Come spiegare il permanere dell’identità del soggetto al mutare dei suoi accidenti? A queste domande Aristotele risponde affermando che ogni corpo naturale o sostanza materiale è un sinolo composto di due principi complementari, la materia prima, puro principio potenziale, e la forma, principio determinante e unificatore che trasforma la materia nell’ente in atto. Se l’esistenza della forma non necessita di dimostrazioni, poiché ogni ente, in quanto determinato, è o ha una forma, non immediatamente evidente è invece l’esistenza della materia. Essa viene dimostrata a partire da due aspetti che caratterizzano tutti i corpi: l’estensione, ovvero quella molteplicità di parti che a un tempo costituisce e limita l’universo sensibile, e la trasformazione, cioè la capacità dei corpi di mutare in altro. Abitato da un principio di instabilità, il mondo sensibile attraversa continue trasformazioni, nel corso delle quali gli elementi costitutivi dei corpi si uniscono e producono gli enti.

Simondon ritiene che tale modello rappresenti un ostacolo insormontabile alla conoscenza dell’ontogenesi, in quanto il principio di individuazione viene ricercato non già nell’individuazione stessa, ma in ciò di cui essa necessita per accadere: infatti, «le nozioni di forma e di materia non possono aiutare a risolvere il problema dell’individuazione giacché risultano precedenti alla posizione del problema stesso»[18]. Così, invece di considerare la genesi nel suo compiersi, nella dinamica della sua attualizzazione, si ricorre a principi preesistenti da cui l’individuazione dipenderebbe. Tesi questa che viene illustrata con esempi tratti da operazioni tecniche, atti a dimostrare come nella produzione di un oggetto dotato di forma e materia, quest’ultima non sia descrivibile nei termini astratti del paradigma ilemorfico, ovvero come potenza passiva e indeterminata, poiché presenta un dinamismo di sviluppo e di crescita che prepara e rende possibile l’unione con la forma.

[17] Ivi, p. 31.
[18] Ivi, p. 53.

Così, da un lato, l'argilla di cui è composto il mattone racchiude potenziali energetici ed è anche dotata a livello molecolare di proprietà colloidali che la predispongono a formare aggregati strutturali. Dall'altro lato, lo stampo non interviene dall'esterno a strutturare una materia inerte e deformabile passivamente, ma agisce piuttosto modulando quelle forze dinamiche già racchiuse in essa. Allo stesso modo, un tronco d'albero, in virtù della sua superficie, della sua parete cellulare e della sua elasticità contiene forme implicite e spontanee che guidano e dirigono il gesto umano, e che rappresentano pertanto la condizione di possibilità della futura presa di forma tecnica. Da queste considerazioni emerge come all'interno del paradigma ilemorfico, che assegna priorità ai termini iniziali e disgiunti della presa di forma, permanga una sorta di zona oscura che occulta la dinamica effettiva dell'operazione tecnica, il centro in cui la tensione energetica tra materia e forma dà origine al processo di individuazione. Metaforicamente:

> Lo schema ilemorfico è paragonabile alla conoscenza che possiede un uomo esterno alla bottega e che pertanto può prendere in considerazione esclusivamente i prodotti che vi entrano e quelli che ne fuoriescono. Allo scopo di conoscere l'effettiva relazione ilemorfica, non risulta al contempo sufficiente penetrare nella bottega e lavorare con l'artigiano: occorrerebbe piuttosto penetrare all'interno dello stampo stesso onde seguire l'operazione di presa di forma i diversi stadi di grandezza della realtà fisica[19].

La citazione, oltre a chiarire le ragioni della critica di Simondon, preannuncia il differente punto di vista che ne scaturisce. Se il realismo delle relazioni si basa sull'idea che le relazioni possano individuare i termini che collegano, allora tanto il sostanzialismo atomista quanto l'ilemorfismo sono da escludere, poiché ricercano il principio di individuazione in termini che preesistono all'individuazione stessa. Che siano gli atomi o i principi di forma e materia ad agire, si tratta pur sempre di poli o di supporti ben definiti della relazione, per cui in ogni caso si tenta di conoscere l'individuazione a partire dall'individuo piuttosto che l'individuo a partire dall'individuazione. Inoltre, secondo Simondon, nel configurare la materia come principio passivo incline a ricevere una forma, allo schema ilemorfico sfugge quell'energia che informa la materia secondo una dinamica che non si lascia ridurre all'alternativa classica tra possibile e attuale. Si tratta infatti di un potenziale che, pur non essendo ancora attuale, è tuttavia reale; ovvero di un possibile che ben lontano dall'essere una mera semplificazione dell'attuale in procinto di passare da uno stato di latenza a manifestazione palese, assume un connotato concreto, configurandosi come quell'energia che abita il reale e che possiede in sé le condizioni della propria attualizzazione[20]. In altre parole, il potenziale non va inteso come semplice possibile contrapposto all'attuale, ma come parte integrante dell'attuale. Il quale, a sua volta, è da pensare propriamente come processo di attualizzazione (di individuazione) in corso, come incessante attuarsi di una potenzialità intrinseca all'attuale stesso. Potenziale e attuale vengono così a configurarsi come due lati dello stesso evento che è il processo di individuazione: «Il potenziale diviene una fase del reale attualmente esistente, piuttosto che consistere in una pura virtualità»[21].

---

[19] Ivi, p. 63.

[20] Già Bergson riconduceva una simile concezione del possibile a quello che chiamava "movimento retrogrado del vero", definendo con tale espressione l'esigenza erronea del pensiero di riconoscere all'origine di ogni fenomeno, come sua componente, ciò che è soltanto l'esito del suo attualizzarsi. Accade dunque che «per il fatto stesso del suo compimento, la realtà getta la sua ombra in un passato indefinitamente lontano; sembra così preesistere, sotto forma di possibilità, alla sua stessa realizzazione» (Bergson, 2014, p. 92). In altri termini, nel movimento retrogrado del vero il possibile viene definito solo a partire dall'attuale; esso non è altro che una semplice premessa, un presupposto di qualcosa che è effettivamente divenuto reale. Al fondo di tale dottrina, osserva Bergson, «c'è l'idea che il possibile sia meno del reale, e che, per questa ragione, la possibilità delle cose preceda la loro esistenza. Esse sarebbero così rappresentabili in anticipo; potrebbero essere pensate prima di essere realizzate» (Bergson, 2014, p. 25).

[21] Ivi, p. 431. Questo nucleo concettuale viene sviluppato con maggiore chiarezza in *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*. Più precisamente, nella sezione dedicata all'*Essenza della tecnicità* Simondon definisce il

Ricorrendo ai concetti della termodinamica, Simondon identifica il potenziale reale con il termine metastabile, collegandolo alla nozione fisica di energia potenziale: «Il potenziale, concepito come energia potenziale, appartiene al reale, poiché esprime la realtà dello stato metastabile e la sua situazione energetica»[22]. In termodinamica la nozione di *metastabilità* definisce lo stato di equilibrio interno a un sistema che differisce tanto dalla stabilità quanto dall’instabilità. Se chiamiamo stabile l’equilibrio di un sistema che si mantiene tale anche in seguito a sollecitazioni di notevole entità, mentre instabile l’equilibrio alterabile rispetto alle condizioni di partenza anche in presenza di sollecitazioni lievi, metastabile sarà un equilibrio soltanto relativo, in base al quale un sistema si mantiene tale fino a quando non gli viene fornita una quantità sufficiente di energia in grado di romperne le condizioni iniziali. Tale concetto trova un’ulteriore applicazione in chimica, dove è impiegato per descrivere il processo di cristallizzazione. In questo caso, metastabile viene definito quello stato di isteresi che precede la formazione dei cristalli: a una determinata temperatura, una soluzione sovrasatura contiene già la cristallizzazione in potenza, ma, per cominciare a formarsi, i cristalli necessitano di una causa perturbatrice, di uno stimolo che inneschi il processo. Stimolo rappresentato dall’introduzione di un germe cristallino che innesca un’improvvisa precipitazione allo stato solido di tutto il soluto in eccesso oltre il limite di saturazione, costituendo così il centro da cui si propaga il primo nucleo cristallino.

La struttura concettuale presa a prestito dalla termodinamica serve a Simondon per designare lo stato preindividuale dell’essere, quello stato cioè che precede e al tempo stesso alimenta il processo di costituzione individuale, gettando finalmente luce sulla zona oscura ignorata dal paradigma ilemorfico, che allo studio dei processi effettivi da cui l’individuo scaturisce aveva preferito la conoscenza dell’individuo come termine già costituito. Si tratta di una realtà «più ricca dell’individuo inteso come risultato dell’individuazione», che «costituisce la sorgente della dimensionalità cronologica e topologica»[23]. In modo simile a una soluzione sovrasatura in equilibrio metastabile o al blocco amorfo di argilla prima di subire l’azione dello stampo geometrico, il preindividuale possiede una riserva di energia costituita da potenziali di individuazione e forze dinamiche in tensione tra loro: «L’essere originario non è stabile, è piuttosto metastabile, non è uno e risulta in grado di espandersi a partire da se stesso. L’essere non sussiste in rapporto a se stesso: è contenuto, teso, sovraesposto a se stesso e non uno. L’essere non si riduce a ciò che è, è accumulato in se stesso e potenzializzato»[24]. All’interno dell’essere preindividuale e, più in generale, di ogni sistema in equilibrio metastabile, i potenziali energetici si distribuiscono in modo asimmetrico, caratterizzati come sono da «una originaria dualità di ordini di grandezza e da un’assenza iniziale di comunicazione interattiva»[25]. La dualità non va però intesa secondo lo schema ilemorfico di forma e materia, ovvero come dualità di principi complementari e compatibili, ma, al contrario, come fondamentale incompatibilità di dimensioni, forze e tendenze energetiche, incompatibilità che Simondon paragona alla “disparazione” che sussiste tra le immagini monoculari di cui si fa esperienza nella diplopia[26].

---

potenziale come «una delle forme del reale, altrettanto completamente che l’attuale. I potenziali di un sistema costituiscono il suo potere di diventare senza degradarsi; non sono la semplice virtualità di stati futuri, ma una realtà che li spinge ad essere. Il divenire non è l’attualizzazione di una virtualità né il risultato di un conflitto tra realtà attuali, ma il funzionamento di un sistema che possiede potenzialità nella sua realtà: il divenire è la serie di accesso di strutturazioni di un sistema, o individuazioni successive di un sistema» (Simondon, 2020, p. 174).

[22] Simondon (2011), p. 753.

[23] Ivi, p. 203.

[24] Ivi, p. 442.

[25] Ivi, p. 37.

[26] Simondon si serve del concetto psicofisiologico di disparazione per illustrare la dissimmetria che caratterizza l’essere preindividuale, dissimmetria che rappresenta al tempo stesso la condizione dell’emergenza dell’individuo. Osserva a questo proposito Gilles Deleuze nella sua recensione a *L’individuazione*: «La categoria del “problematico” assume, nel pensiero di Simondon, una grande importanza, nella misura stessa in cui è fornita di un senso oggettivo: essa non designa più, infatti, uno stato provvisorio della nostra conoscenza, un

Rispetto a tale «incompatibilità potenzializzata»[27], l'individuazione consisterà in ciò che istituisce una mediazione, ponendo in comunicazione gli ordini di grandezza estremi, risolvendo l'eterogeneità preindividuale e creando un sistema che integri quanto era inizialmente incompatibile. Il preindividuale, dice Simondon, è «l'essere in cui non sussistono fasi»[28], mentre l'individuazione corrisponde alla «comparsa di fasi nell'essere»[29], ovvero è l'operazione attraverso la quale l'essere, divenendo, si struttura: «L'essere in cui si compie un'individuazione si configura come l'essere in cui appare una risoluzione dell'essere in fasi e che, a sua volta, consiste nel divenire»[30]. Nello strutturare un campo metastabile ricco di potenziali, mediando una pluralità di ordini di grandezza eterogenei e disparati, la relazione rivela la sua funzione costitutiva, affermandosi come vero e proprio principio di individuazione.

3. Informazione e individuazione

È proprio nel campo della tecnologia, in particolare nella teoria dell'informazione che Simondon trova uno schema per pensare la comunicazione che è alla base dei processi di individuazione. In questa sede non è possibile illustrare l'intera sequenza delle argomentazioni attraverso le quali Simondon giustifica il ricorso alle categorie informazionali per l'analisi dei processi di individuazione[31]. Ci limiteremo pertanto a riassumerne la strategia di fondo. Essa consiste in pratica nel separare la nozione di informazione dal contesto tecnologico d'origine dove è concepita come trasmissione di un messaggio tra due poli distinti – l'emittente e il ricevente – sulla base di un codice prestabilito. Grazie a tale separazione, essa diventa genesi o presa di forma. La quale, a sua volta, ha luogo quando ordini di grandezza eterogenei e tra loro incompatibili entrano in comunicazione. Si ha informazione quando «ciò che emette segnali e ciò che li riceve fanno sistema […] L'informazione può passare attraverso segnali che consentono a realtà distanti l'una dall'altra di costituire sistema»[32].

Nell'estendere per analogia le categorie informazionali allo studio dei processi di individuazione, Simondon sposta l'attenzione da un'analisi puramente statistica, volta cioè a calcolare le possibilità di riprodurre in un punto determinato un messaggio formulato in un altro punto, alla considerazione dell'interazione che si crea tra i segnali prodotti tra emittente e ricevente. Quest'ultimo, a differenza di quanto avviene nel modello tecnico, non preesiste come polo in attesa di ricevere da un emittente segnali regolati da un codice. Esso è piuttosto un ambito in equilibrio metastabile, che si struttura nel momento in cui un'informazione pone in comunicazione le forze tese al suo interno, attualizzandone il potenziale e avviando così un vero e proprio cambiamento di stato. L'individuazione consiste dunque nel passaggio da un'iniziale incompatibilità alla progressiva creazione di relazioni e di compossibilità tra termini, che solo connettendosi in uno stato di interazione conseguono la propria individualità[33].

La dinamica appena descritta trova un'illustrazione significativa nel già citato fenomeno della cristallizzazione. Esso ha luogo quando all'interno di una soluzione sovrasatura, ovvero una soluzione in cui la concentrazione del soluto è stata aumentata oltre il limite di solubilità, viene introdotto un germe cristallino che innesca un'improvvisa

concetto soggettivo indeterminato, ma un momento dell'essere, il primo momento pre-individuale» (Deleuze, 2007, p. 108).

[27] Simondon (2011), p. 47.

[28] Ivi, p. 34.

[29] *Ibidem*.

[30] *Ibidem*.

[31] Per un quadro dettagliato della storia della teoria dell'informazione e delle sue applicazioni in diversi contesti disciplinari si veda Segal (2003). Una sintesi rapida ma puntuale è offerta anche da Floridi (2010).

[32] Ivi, p. 302.

[33] Le implicazioni sul piano filosofico vengono messe in luce da A. Bardin, secondo cui la strategia di Simondon consiste nello «spostare il "punto di vista" da*i* rapport*i* Emittente-informazione e Ricevente-informazione tipici di una rappresentazione sostanzialista, direttamente a*l* rapporto Emittente-Ricevente in quanto mediato dalla relazione di comunicazione, in modo tale che ciò che si considera l'identità del sistema coincide in questa prospettiva con il suo stesso funzionamento» (Bardin, 2010, p. 27).

precipitazione allo stato solido del soluto in eccesso. La soluzione funge da polo ricevente in stato metastabile, mentre l’introduzione di un germe cristallino rappresenta quell’incidenza energetica che informa il sistema. Una volta formato, ogni strato del cristallo agisce da segnale per cristallizzare a sua volta la soluzione contigua, propagandosi in modo reticolare fino a esaurirne l’energia potenziale e a raggiungere la stabilità finale, secondo un processo che Simondon denomina trasduzione, intendendo con essa

> un’operazione fisica, biologica, mentale e sociale, per mezzo della quale un’attività si propaga progressivamente all’interno di un certo settore, fondando tale propagazione su di una strutturazione, operata da un luogo all’altro del settore stesso: ciascuna regione strutturata occorre alla regione successiva quale principio di costituzione, così che una modificazione si sviluppa progressivamente e contestualmente a questa operazione strutturante[34].

Il concetto di trasduzione è tratto dall’ambito delle tecnologie elettroniche, dove sono detti trasduttori quei dispositivi che hanno la proprietà di convertire una quantità di energia in un’altra, in particolare quando una delle quantità in questione è elettrica (per esempio, un altoparlante converte gli impulsi elettrici in suono, un microfono converte il suono in impulsi elettrici, una fotocellula converte la luce in elettricità, ecc.). Ora, astraendo dalla terminologia tecnica, occorre anzitutto domandarsi quali sono gli spunti e le implicazioni che Simondon ricava dall’analisi del trasduttore, tale da generalizzarlo e applicarlo per analogia al di fuori del suo specifico ambito di appartenenza. Questi consistono, in termini generali, nel fatto che l’operazione trasduttiva permetterebbe di mettere in luce il carattere costitutivo e individuante della relazione[35]. Si tratta di uno snodo piuttosto delicato, per comprendere il quale ci riferiamo direttamente alle parole di Simondon. Egli descrive il trasduttore come «una resistenza modulabile interposta tra un’energia potenziale e il luogo di attualizzazione di questa energia: la resistenza è modulabile da un’informazione esterna all’energia potenziale e all’energia attuale». Tuttavia, precisa, «l’espressione “resistenza modulabile” è troppo vaga e inadeguata; se, in effetti, la resistenza fosse una vera resistenza, farebbe parte dell’ambito di attualizzazione dell’energia potenziale», ma «il trasduttore non fa parte né dell’ambito dell’energia potenziale, né dell’ambito dell’energia attuale». Esso agisce piuttosto come «*mediatore* tra questi due ambiti», vale a dire come ciò che «conduce l’energia potenziale alla sua attualizzazione», secondo un passaggio innescato dall’informazione, la quale rappresenta propriamente la «condizione d’attualizzazione»[36].

L’esame dell’operazione eseguita dal trasduttore viene così a completare la mappa concettuale relativa al concetto di individuazione: alla luce di quanto detto, infatti, il termine trasduzione può essere considerato come sinonimo di relazione e dunque di individuazione. La trasduzione coincide con l’individuazione in quanto descrive la comparsa di strutture e dimensioni in seno all’essere in stato di tensione preindividuale, sancendone il passaggio dalla metastabilità alla stabilità. Ciò avviene attraverso la comunicazione interattiva che si innesca tra gli elementi disparati, i quali, tuttavia, non risultano antecedenti rispetto all’interazione: «I termini estremi perseguiti dall’operazione trasduttiva», dichiara Simondon, «non preesistono a quest’operazione: il suo dinamismo scaturisce dalla tensione primigenia del sistema dell’essere eterogeneo che si sfasa e sviluppa dimensioni in base alle quali si struttura»[37]. Più precisamente, la comunicazione interattiva non fa che congiungere in individualità l’originaria incompatibilità dell’essere,

[34] Ivi, p. 45.

[35] Commenta in proposito Barthélémy: «La nozione di trasduzione è il modo in cui il realismo delle relazioni, nella sua flessibilità anti-sostanzialista, relativizza la logica del terzo-escluso sostituendo alla materia e alla forma già individuate dell’ilemorfismo ordini di grandezza eterogenei la cui compresenza senza comunicazione definisce il “più che uno” della realtà pre-individuale» (Barthélémy, 2005, p. 133).

[36] Simondon (2020), p. 160.

[37] Simondon (2011), pp. 45-46.

come è quella che sussiste tra una soluzione sovrasatura e il germe cristallino, termini non simmetrici dal cui accoppiamento si produce l'individuo-cristallo.

Quello del cristallo è tuttavia solo un primo esempio dell'utilizzo per analogia dei concetti di informazione e trasduzione, esempio peraltro non del tutto appropriato a descrivere altre forme di individuazione, come quella che ha per protagonisti gli esseri viventi. A differenza di quanto si verifica in un sistema inorganico come il cristallo, nel vivente le tensioni interne non si acquietano nel raggiungimento di un equilibrio stabile, ma costituiscono piuttosto quel potenziale energetico che permane in esso e ne alimenta costantemente lo sviluppo. Se la propagazione di un germe cristallino si svolge e si esaurisce in superficie, il vivente, al contrario, esercita una permanente attività di individuazione. È dunque all'individuo vivente, ancora più che a quello fisico, che si addice la metafora del trasduttore: come un trasduttore, egli modula l'energia potenziale assimilata e la attualizza durante le operazioni vitali. Un organismo vegetale, questo l'esempio di Simondon, «istituisce una mediazione fra un ordine cosmico e un ordine infra-molecolare, classificando e ripartendo le specie chimiche contenute nel suolo e nell'atmosfera per mezzo dell'energia luminosa ricevuta grazie alla fotosintesi»[38].

4. Teatro di una comunicazione interattiva

La messa a frutto di idee di derivazione tecnologica assume un rilievo ancora più centrale nei corsi di psicologia dedicati a funzioni caratteristiche del comportamento – come sensazione, percezione, istinto, attitudine, motivazione –, la cui analisi risulta propedeutica all'esplorazione del più vasto campo tematico dei rapporti tra organismo e ambiente[39]. Ciò che immediatamente colpisce di questi corsi è la descrizione dell'organismo vivente come sistema che elabora informazioni e che agisce secondo gli schemi tecnici di amplificazione, modulazione e relè. Applicare simili schemi a guisa di strumenti di indagine a questioni di biologia ed etologia non vuol dire semplicemente equiparare o ridurre il funzionamento dell'essere vivente a quello di una macchina, né tantomeno trasportare in modo arbitrario una serie di concetti da un ambito all'altro della realtà, creando accostamenti superficiali tra discipline solitamente contrapposte, quanto piuttosto indagarne il *valore euristico*. In altre parole, quello che Simondon cerca di mettere in luce a partire dall'analisi di tali oggetti tecnici, e più precisamente delle operazioni da essi svolte, non è altro che una forma di causalità intesa come fenomeno di interazione.

Si tratta di un'interazione che, nel comportamento degli esseri viventi, si manifesta nelle dinamiche del modulare e dell'amplificare. A questo proposito, sono tre i livelli tra loro correlati che secondo Simondon scandiscono la dialettica vitale: motivazione, informazione, effetto. Tali livelli permettono di definire l'organismo come un modulatore, ovvero come «un sistema che essenzialmente sintetizza qualcosa che è informazione (o forma) e un'energia. Quest'ultima non è organizzata ma continua, mentre la prima è altamente organizzata e organizzante. Di conseguenza, l'energia che esce dal modulatore è altrettanto rilevante di quella che entra, ma organizzata secondo l'ordine fornito dalle informazioni»[40]. Tecnicamente, modulare significa aumentare l'ampiezza di un segnale. Ciò comporta che un segnale d'ingresso, per quanto bassa sia la sua energia portante, sia in grado di controllare una potenza locale in modo da produrre un segnale d'uscita maggiore. Il modulatore istituisce dunque un'interazione tra due ordini di grandezza: da un lato un'energia di ordine macrofisico, permanente e sempre pronta all'uso e, dall'altro, un'informazione di ordine microfisico, accidentale, imprevedibile oltre che esterna rispetto al sistema. Un'operazione analoga viene compiuta, secondo Simondon, anche dall'organismo vivente, il quale fa interagire un'energia molto bassa, che funge da supporto

[38] Ivi, p. 48.

[39] Dopo aver insegnato psicologia dal 1955 al 1963 presso la facoltà di Lettere e Scienze Umane dell'Università di Poitiers, a partire dal secondo semestre del 1964 Simondon ottiene la cattedra di Psicologia generale presso la Sorbona, dove inaugura il Laboratorio di Psicologia Generale e Tecnologia (1963-1983), al quale si aggiunge nel 1970 il Laboratorio di Etologia di Palaiseau. Per un quadro dettagliato dei corsi di psicologia tenuti da Simondon alla Sorbona si veda Carrozzini (2010).

[40] Simondon (2015), p. 196.

di informazione, con l’energia potenziale in stato metastabile immagazzinata al suo interno. In termini generali, l’energia è fornita dal nutrimento, l’ingresso dell’informazione è reso possibile dalla percezione, mentre il rilascio di energia organizzata coincide con l’azione del vivente sul proprio ambiente. Allo scopo di precisare una simile dinamica interattiva, si spiega l’accostamento proposto da Simondon tra l’organismo e un oggetto tecnico come il relè amplificatore, dispositivo di commutazione che riceve un segnale di ingresso e fornisce un segnale di uscita di maggiore potenza a spese della tensione di alimentazione. Un analogo schema di funzionamento si può riscontrare anche nell’organismo vivente, dove «un’energia debole, generalmente portatrice di informazione, agendo in entrata, governa e dosa un’energia elevata disponibile come alimentazione e permette di attualizzarla sotto forma di lavoro in uscita»[41]. Un esempio di fenomeno di amplificazione è dato, secondo Simondon, dall’istinto. In questo caso, l’amplificazione costituisce quella fase intermedia tra l’eccitazione, provocata dagli stimoli percettivi o sensoriali, e la reazione. Essa è precisamente la condizione di ordine centrale del comportamento istintivo, centrale nel senso «di un relè in cui l’informazione cambia direzione, passando dalla propagazione centripeta a quella centrifuga»[42]. Per agire, il relè deve essere alimentato, deve cioè contenere un’energia potenziale come condizione preliminare, che nel caso dell'organismo equivale alla motivazione. L’individuo funziona dunque come un unico relè, il cui ingresso corrisponde alla sensibilità, l’uscita agli organi motori, e l’alimentazione energetica allo stato fisiologico e motivazionale in cui versa l’organismo al momento dell’eccitazione. Si tratta, per così dire, di uno stato di preparazione, che racchiude in sé, sotto forma di tendenze, una pluralità di condotte latenti e virtuali pronte ad essere attualizzate come risposa a un determinato stimolo.

Tale dinamica viene illustrata attraverso il funzionamento di un altro oggetto tecnico, il triodo, che funge anch’esso da schema per interpretare il funzionamento dell’organismo e la sua relazione con l’ambiente. Il triodo è una valvola a tre elettrodi che comprende l’anodo, il catodo e la griglia di controllo in posizione intermedia. Per poter raggiungere la placca, gli elettroni emessi dal catodo devono attraversare la griglia di controllo che, a seconda di come è polarizzata, permette alla carica di elettroni di generare un flusso di corrente più o meno intenso. Più precisamente, quando la griglia non è polarizzata, il flusso elettronico risulta indipendente dalla griglia stessa; applicando alla griglia una tensione negativa, l’intensità del flusso diminuisce; se, al contrario, la tensione applicata alla griglia è positiva, il flusso aumenta di intensità poiché viene accelerata la corsa degli elettroni verso l’anodo. In occasione della sua *Initiation à la psychologie moderne*[43], Simondon sviluppa una *théorie triodique de l’organisme*, in cui la struttura dell’organismo viene compresa a partire dal modello del triodo. Analogamente al triodo, l’organismo opera al suo interno un’integrazione di tre attività: le funzioni ricettive, le condotte e le funzioni energetiche. Inoltre, come nel triodo la griglia di controllo è il termine medio che regola il flusso di elettroni dal catodo verso l’anodo, così nell’organismo la funzione energetica equivale alla zona intermedia motivazionale che connette in pratica il sistema ricevente e il sistema effettore, attivando le condotte.

All’argomento Simondon dedica un ulteriore approfondimento nel corso sulla sensibilità (*La sensibilité*), in cui la funzione motivazionale viene assimilata all’energia potenziale disponibile nell’organismo e responsabile della spontaneità delle condotte. L’organismo capace di ricevere un segnale è visto come «un sistema quasi chiuso, un sistema con accoppiamento selettivo e variabile a seconda delle varie fonti e oggetti dell’ambiente. Questo sistema è in uno stato metastabile prima dell’arrivo del segnale incidente, il quale causa la trasformazione dell’energia potenziale incidente in lavoro»[44]. La spontaneità interviene precisamente «*tra* la stimolazione fisica e la reazione degli organi effettori sotto

[41] Ivi, p. 179.
[42] Ivi, p. 254.
[43] Simondon (2015), pp. 278-279.
[44] Ivi, p. 388.

forma di condizione di metastabilità dell'organismo»[45]. Lo studio dell'interazione tra organismo e ambiente muove in questo caso da una fisiologia della sensibilità volta a comprendere il modo in cui gli stimoli ambientali vengono registrati dall'organismo generando un comportamento conseguente. Tale studio ha lo scopo di superare l'opposizione un po' semplicistica tra determinismo e spontaneità, secondo cui i comportamenti o si riducono a mere reazioni agli stimoli ambientali o dipendono esclusivamente da fattori interni all'organismo. Una simile opposizione, che accentua l'esteriorità dei rapporti tra organismo e ambiente, trova una raffigurazione plastica nel modello tecnologico del diodo a due vie, «con l'ambiente cosmico da una parte e l'organismo dall'altra»[46]. Tuttavia, come abbiamo visto, la prospettiva ontologica di Simondon attribuisce priorità non tanto alle proprietà sostanziali degli elementi che si congiungono in una relazione, quanto alla relazione stessa che pone in essere i singoli elementi. Al modello del diodo sfugge la relazione tra organismo e ambiente, vale a dire il processo di integrazione dei segnali ambientali e dell'energia potenziale in quella zona intermedia e metastabile da cui deriva il dinamismo organizzante dell'individuo. Per rendere ragione di tale dinamismo organizzante, vale a dire della spontaneità delle condotte, sottraendole a un'anonima spiegazione meccanica e accentuandone il carattere inventivo, occorre assegnare al tempo dell'interazione un margine di indeterminazione: «Una certa quantità di energia può convertirsi in lavoro in un istante che resta indeterminato secondo le caratteristiche del sistema dell'organismo»[47]. È in questa duplice forma di interazione – interazione dell'organismo con l'ambiente e, contemporaneamente, interazione dell'organismo con la propria metastabilità – che si attenua l'antinomia tra determinismo e spontaneità, tra le cause che si esercitano dall'esterno e quelle che promanano dall'interno, dal momento che «ogni recezione di un segnale, essendo un cambiamento di stato del recettore, si manifesta anche necessariamente come un'azione»[48].

Le ricerche di Simondon nel campo della psicologia e dell'etologia rappresentano in modo esemplare quel "pensiero con la tecnica" che abbiamo cercato sin qui di delineare. Esse dimostrano infatti come la filosofia possa trasformarsi a contatto con la tecnica, servendosi dell'immaginario tecnologico per affinare le proprie categorie o per forgiare nuovi strumenti concettuali. La tecnica richiede di essere pensata ma, contemporaneamente, modifica il pensiero stesso. Così, gli schemi di modulazione e di amplificazione, assieme alla teoria triodica dell'organismo, nel mettere in luce il processo di accoppiamento dinamico tra un organismo e il proprio ambiente, arricchiscono la teoria dell'individuazione, consentendo una più accurata comprensione della tesi secondo cui la relazione ha valore d'essere. Tale assunto esclude tanto l'idea del vivente come essere già individuato, quanto la nozione oggettiva di ambiente come campo preesistente e separato dal vivente. Al contrario, afferma Simondon, «non sussiste un ambiente se non per un essere vivente in grado di integrare in unità di azione i mondi percettivi. [...] Sussistono esclusivamente mondi sensoriali che attendono un'azione per acquisire un significato»[49], per cui l'ambiente viene strutturato e organizzato dall'organismo stesso. Si tratta pertanto di sostituire a un esame delle relazioni tra termini assoluti ed eterogenei – individuo e ambiente – un'indagine delle relazioni tra ordini di grandezza disparati e di vedere in che modo questi si integrano tra loro creando conseguentemente un sistema unificato individuo-ambiente. È in tale prospettiva che trova spiegazione l'analogia tra individuo vivente e oggetto tecnico: l'individuo agisce come una macchina che si regola in rapporto all'ambiente, in modo tale che è difficile stabilire se l'esito di questo processo dipenda in misura maggiore dall'influenza esercitata dall'ambiente sul vivente o, viceversa, da quella dal vivente sull'ambiente. L'individuo si configura piuttosto come il centro di una relazione che egli stesso istituisce, integrando i segnali ambientali all'interno delle proprie regioni

[45] *Ibidem.*
[46] Ivi, p. 389.
[47] Ivi, p. 390.
[48] Ivi, p. 391.
[49] Simondon (2011), p. 287.

energetiche e ponendo in essere scale di realtà differenti e incommensurabili, che soltanto per suo tramite formano un sistema. Prima ancora di instaurare rapporti con altri individui, l’individuo è in se stesso il centro di un sistema di incontri e di relazioni, è il «teatro o l’agente di una comunicazione interattiva»[50].

Bibliografia

Bardin, A. (2010), *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Fuori Registro, Vicenza.
Barthélémy, J.-H. (2005), *Penser l’individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Harmattan, Paris.
Barthélémy, J.-H. (2008), *Simondon ou l’encyclopédisme génétique*, Puf, Paris.
Barthélémy, J.-H. (2014), *Simondon*, Les Belles Lettres, Paris.
Bergson, H. (2014), *La pensée et le mouvant*, Flammarion, Paris.
Bergson, H. (2014), *Il possibile e il reale*, trad. it. a cura di A. Branca, Albo Versorio, Milano.
Carbone, M. (1996), *Il sensibile e l’eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini Studio, Milano.
Carrozzini, G. (2010), *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, Mimesis, Milano.
Deleuze, G. (2007), *L’isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974* (2002), trad. it. a cura di D. Borca, Einaudi, Torino.
Floridi, L. (2010), *La rivoluzione dell’informazione*, Codice edizioni, Torino.
Lindberg, S. (2020), *Technique en philosophie*, Hermann, Paris.
Merleau-Ponty, M. (2003), *Il visibile e l’invisibile*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Sonzogno.
Merleau-Ponty, M. (1989), *L’occhio e lo spirito*, trad. it. a cura di A. Sordini, SE, Milano.
Merleau-Ponty, M. (1995), *Linguaggio Storia Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, ed. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano.
Segal, J. (2003), *Le Zéro et le Un. Histoire de la notion scientifique d’information au 20e siècle*, Éditions Syllepse, Paris.
Simondon, G. (2011), *L’individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, trad. it. a cura di G. Carrozzini, Mimesis, Milano-Udine.
Simondon, G. (2015), *Communication et information*, Puf, Paris.
Simondon, G. (2015), *Sur la psychologie*, Puf, Paris.
Simondon, G. (2016), *Sur la philosophie (1950-1980)*, Puf, Paris.
Simondon, G. (2020), *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, trad. it. a cura di A.S. Caridi, Orthotes, Napoli-Salerno.

[50] Ivi, p. 86.

DANILO MANCA*

LA MEDIAZIONE TECNICA NEL CONFLITTO FRA LE DUE IMMAGINI DEL MONDO SELLARS, HUSSERL E L'ESTENSIONE DELLA MENTE

Abstract: *The Technological Mediation within the Conflict between the two Images of the World. Sellars, Husserl and the Extension of Mind*

In this article, I will reflect on the use of technology in scientific investigation. My aim is to understand the extent to which such reflection can contribute to the dispute between the manifest and the scientific image of man in the world. I will begin by pointing out the aporias underlying Sellars's arguments, thus comparing them with Husserl's theses on how the "technization" of knowledge breaks with the life-world. In light of this, in the second part of the essay, I will firstly consider how Ihde's critique of Husserl's concealment of the role of the technology of science meets with the theory of niche construction; secondly, I will focus on the sense in which we can describe language as a tool (or artefact) according to the extended approach to mind.

Keywords: Language as a Tool, Life-World, Technological Mediation, The Extended Mind

Obiettivo dell'articolo è riflettere sull'uso di tecniche e tecnologie nell'indagine scientifica. Si ritiene di poter contribuire così al dibattito sul conflitto tra l'immagine manifesta e l'immagine scientifica dell'uomo nel mondo. Come noto, con queste due espressioni, nel famosissimo articolo *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1962), Wilfrid Sellars designa rispettivamente il quadro concettuale che emerge dall'indagine delle scienze naturali (in particolare dalla fisica) e il quadro concettuale che sorge invece per affinamento del modo ordinario di vedere il mondo. Con l'endiadi "tecniche e tecnologie" evidenzio, invece, come quella che definisco genericamente "mediazione tecnica"[1] sia un processo sfaccettato che coinvolge sia l'uso di strumenti materiali, sia l'adozione di procedure e linguaggi.

Per perseguire l'obiettivo proposto, nella prima metà del testo rifletterò sui rapporti che la visione scientifica del mondo intrattiene con quella ordinaria. In particolare, nel primo paragrafo metterò in risalto gli elementi aporetici che sorgono nelle soluzioni al conflitto fra le due immagini proposte da Sellars; nel secondo paragrafo, rileggerò la posizione di Sellars alla luce della tesi della tecnicizzazione del sapere che Husserl sviluppa nel contesto dalla sua teoria del mondo della vita. Nella seconda metà del testo insisterò, invece, sul modo in cui la mediazione tecnica aiuta a sancire lo scarto fra le due immagini e occultare il rapporto di continuità. In particolare, nel terzo paragrafo mi soffermerò sulla critica di Don Ihde all'occultamento che avverrebbe in Husserl della funzione di supporto della tecnologia materiale all'impresa scientifica e seguirò brevemente il processo che ha condotto lo stesso Ihde a includere la sua prospettiva nel più ampio contesto della teoria della costruzione della nicchia. Questo mi consentirà nel quarto paragrafo di focalizzarmi sul ruolo di mediazione tecnica assolto dal linguaggio nell'indagine scientifica[2].

* Università di Pisa.

[1] Sul ruolo attivo che la mediazione tecnica assolve nell'interazione fra essere umano e realtà cfr. Latour (1992) e Verbeek (2011), in particolare p. 6 e ss.

[2] Ci tengo a ringraziare gli organizzatori e il comitato scientifico del convegno della Società Italiana di Filosofia Teoretica tenutosi a Napoli nell'ottobre 2021 in cui ho presentato l'intervento da cui nasce questo contributo, nonché i curatori del presente volume. In modo particolare ringrazio Felice Masi, Claudio La Rocca, Leonardo Massantini e i revisori anonimi per aver discusso con me il testo e/o i suoi temi.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 247-260
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10396

1. Aporie dietro il conflitto

Benché Sellars chiami "scientifica" l'immagine che si contrappone a quella che sorge per sofisticazione e affinamento del modo ordinario in cui l'essere umano guarda il mondo, anche a quest'ultima accorda delle pretese scientifiche. Infatti, nell'immagine manifesta si procede da una descrizione del modo in cui regolarmente gli oggetti appaiono nei decorsi percettivi e, per induzione, si inferiscono leggi universali sui fenomeni. Di conseguenza, a caratterizzare il quadro concettuale che rompe con il senso comune e pretende di esprimere il paradigma dominante nelle scienze naturali sarà l'unica procedura che l'approccio induttivo dell'immagine manifesta non può prendere in considerazione: si postulano «entità impercettibili, e i principi ad esse pertinenti, per spiegare il comportamento delle cose percepibili»[3].

Il saggio del 1962 in cui Sellars propone queste distinzioni è innervato da una tensione interna. Da una parte, sua intenzione fondamentale appare l'attribuzione di un primato ontologico e gnoseologico all'immagine scientifica e postulativa su quella manifesta e induttiva, quindi depotenziare quest'ultima a fronte del ruolo dominante che a lungo ha assolto in quella che Sellars chiama la filosofia perenne, ossia il processo continuativo che ha visto avvicendarsi nel corso del tempo posizioni filosofiche diverse ma, in fin dei conti, accomunate da un legame di subordinazione con il modo in cui il senso comune descrive il mondo. Sellars considera invece l'approccio postulativo l'unico legittimato a esprimersi su cosa sia reale, l'unico in grado di farci accedere alla realtà così come è, indipendentemente dal modo in cui appare a noi esseri umani; riconosce, al contempo, all'immagine manifesta un'efficacia pragmatica: pur non potendo vantare pretese ontologiche, essa rimane funzionale al gioco linguistico che istituiamo in quanto persone.

D'altra parte, sin dall'incipit, dove sostiene che «lo scopo della filosofia, formulato in astratto, è di comprendere come le cose, nel senso più ampio possibile del termine, stiano insieme, nel senso più ampio possibile del termine»[4], il saggio è attraversato da un'istanza metafilosofica che spinge Sellars a non accontentarsi di stabilire un principio di complementarietà fra le due immagini, ma a cercare quella che definisce una visione sinottica, o steoreoscopica, che consenta di trovare un punto d'incontro fra le due immagini in conflitto.

A metà del saggio, Sellars chiarisce che suo interesse è comprendere «in che senso e in quale misura l'immagine manifesta dell'uomo-nel-mondo sopravvive al tentativo di unire in un unico campo visivo intellettuale questa immagine e l'uomo così come è concepito nei termini degli oggetti postulati dalla teoria scientifica»[5]. Il saggio si conclude con la famosa costatazione secondo cui «il quadro concettuale delle persone non è qualcosa che ha bisogno di essere *riconciliato con* l'immagine scientifica, ma piuttosto qualcosa che va *congiunto* ad essa». Secondo Sellars, «possiamo realizzare questa incorporazione diretta dell'immagine scientifica nel nostro modo di vivere soltanto nell'immaginazione»; così facendo, si trascenderebbe «il dualismo dell'immagine manifesta e dell'immagine scientifica dell'uomo-nel-mondo»[6].

La conclusione di Sellars sembra una soluzione a ribasso del conflitto. Si limita ad esprimere la necessità che l'identificazione per analogia del referente dell'immagine scientifica con quello dell'immagine manifesta diventi la regola del nostro modo di stare al mondo, e non solo una remota eventualità. Più precisamente, Sellars scrive che «interpretando in termini scientifici le azioni che intendiamo fare e le circostanze in cui intendiamo farle, mettiamo *direttamente* in relazione il mondo come concepito dalla teoria scientifica con i nostri scopi, e facciamo di esso *il nostro* mondo e non più un'appendice aliena al mondo nel quale conduciamo le nostre vite»[7].

[3] PSIM, p. 11.
[4] Ivi, p. 5.
[5] Ivi, p. 22.
[6] Ivi, p. 46.
[7] *Ibidem*. Mi permetto di rimandare a Manca (2023) per una discussione più accurata dei limiti della soluzione sellarsiana al conflitto fra le due immagini in confronto anche con la prospettiva di Husserl.

Come ha notato Habermas, Sellars prospetterebbe così una società in cui i datati giochi linguistici della nostra vita quotidiana sarebbero soppiantati da una descrizione oggettivante dei processi mentali. Questo "esperimento mentale" è destinato, tuttavia, a mostrare tutta l'aporeticità del programma di ricerca del suo promotore. Quando descriviamo le azioni di una persona non lo facciamo con lo stesso spirito con cui operiamo con gli oggetti scientifici. Le nostre descrizioni tacitamente includono sempre elementi della comprensione di sé che parlanti e attori maturano a livello prescientifico. Questo accade perché gli eventi che stiamo descrivendo non possono essere semplicemente spiegati, come accade ai processi naturali, ma necessitano di essere giustificati: «Sullo sfondo c'è l'immagine di persone che possono chiedere conto l'una all'altra, che fin dall'inizio si trovano coinvolte in interazioni normativamente regolate e che si incontrano in un universo di ragioni pubbliche»[8].

In altre parole, a generare l'aporia è il conflitto che matura in seno al programma di ricerca di Sellars fra il suo realismo scientifico e il suo pragmatismo, fra il primato da ascrivere al modo in cui la scienza spiega il mondo e il primato che si accorda al processo pubblico e intersoggettivo del dare e chiedere ragioni. Anche se al linguaggio delle intenzioni e della comunità in cui si articola il quadro concettuale delle persone non è richiesto di esprimersi su cosa sia reale, è comunque in seno ad esso che l'immagine scientifica si sviluppa e viene legittimata.

Di quest'aporia che attraversa la sua ricerca Sellars in qualche modo si rende conto già nel precedente, altrettanto famoso saggio *Empirismo e filosofia della mente*, dove tenta di trovare una soluzione al conflitto fra scienza e senso comune basata sull'abbandono di quello che ha efficacemente battezzato il Mito del Dato. Come noto, intenzione di Sellars non è qui negare che qualcosa nella nostra esperienza si possa presentare come dato, quanto piuttosto presupporre che la nostra conoscenza possa essere epistemicamente fondata su episodi interiori di credenza non verbali che traiamo da una fantomatica esperienza immediata del mondo[9]. A suo avviso, non si può avere una conoscenza osservativa di nessun fatto se non si presuppone una conoscenza di molte altre cose, e, in particolare, se non si partecipa al processo intersoggettivamente condiviso di formazione dei concetti. Caratterizzare qualcosa come uno stato di conoscenza significa automaticamente collocarlo nello «spazio logico delle ragioni, del giustificare ed essere in grado di giustificare quello che si dice»[10]. Di conseguenza, benché episodi interiori (come credenze e impressioni) possano essere condizioni causali di un'intenzione conoscitiva, se i loro resoconti non entrano nel gioco inferenziale della giustificazione di quel che si pretende di sapere, non possono ambire a essere fonti di conoscenza.

Discutendo in questo contesto il rapporto che intercorre fra senso comune e discorso scientifico, Sellars riconosce che «ciò che chiamiamo l'impresa scientifica è il fiorire di una dimensione del discorso che già esiste in quello che gli storici chiamano lo "stadio pre-scientifico", e che non riuscire a comprendere questo tipo di discorso "di ampio respiro" – nella scienza – può portare, e difatto ha spesso portato, a non apprezzare il suo ruolo nell'"uso ordinario", e, di conseguenza, a non capire la piena logica nemmeno dei termini empirici più fondamentali e più "semplici"»[11].

Rispetto a quanto accadrà nel saggio del 1962, qui Sellars riconosce che il quadro concettuale della scienza non può che emergere dallo stesso processo che ha generato il senso comune, e quindi lasciare delle tracce in esso. Questo non comporta un indebolimento delle pretese di oggettività del discorso scientifico, una relativizzazione del suo linguaggio e delle sue intenzioni. Piuttosto, dovrebbe alimentare la convinzione che «l'immagine scientifica del mondo *rimpiazzi* l'immagine del senso comune», quindi che sia possibile sostituire l'ontologia descrittiva della vita comune con quella esplicativa della

[8] Habermas (2010), p. 105.
[9] EPM, p. 177.
[10] Ivi, p. 221.
[11] Ivi, p. 224.

scienza[12]. Inoltre, permetterebbe di evitare «la *concezione positivistica della scienza*», in cui gli «oggetti teorici della scienza (molecole, campi elettromagnetici, ecc.)» e le loro relazioni sono comprese in un «quadro *ausiliario*», presentandosi come «una sporgenza peninsulare dal continente del discorso ordinario»[13]. Da evitare è quindi l'idea che l'immagine scientifica sia pensata come una modalità di discorso marginale che si sviluppa *a latere* di quello ordinario non scalfendone minimamente i presupposti.

Per contrastare questa interpretazione a ribasso dell'immagine scientifica del mondo, nella parte finale del saggio, con l'aiuto del mito del genio Jones, che riesce a introdurre il vocabolario degli episodi privati in una comunità di antenati ryleani (per cui vale solo un linguaggio capace di riferirsi a proprietà pubbliche di oggetti pubblici), Sellars mostra come sia possibile modificare il gioco linguistico ordinario al punto da arricchirlo con un discorso che si serve di concetti puramente teorici per fornire dei resoconti. Ciò aiuterebbe a capire come progressivamente il discorso scientifico si possa innestare in quello ordinario sino a sostituirlo. Permane, tuttavia, a mio avviso, un attrito fra il rapporto di continuità che si presuppone agisca nel passaggio di testimone da una descrizione all'altra e la frattura che invece si vorrebbe mettere in risalto fra le due immagini del mondo.

2. La tecnicizzazione del sapere

Vorrei rileggere ora l'aporetico conflitto d'immagini delineato da Sellars alla luce della concezione del mondo della vita proposta da Husserl in *Crisi delle scienze europee*. Di solito chi negli ultimi anni ha messo a confronto le prospettive di questi due pensatori è partito dal presupposto che Husserl promuova il primato dell'immagine manifesta e releghi gli oggetti scientifici a meri costrutti teorici strumentali[14].

In questa tesi sono all'opera due fraintendimenti. Il primo è che solo l'esperienza sensibile si svilupperebbe per Husserl attraverso modi di datità. Il secondo consiste nel confondere la funzione strumentale del linguaggio e del metodo d'indagine con quella dell'oggetto. Procediamo con ordine.

Così come per Sellars il problema non risiede nella visione del senso comune quanto piuttosto nel modo in cui la filosofia perenne se ne è appropriata, alla stessa maniera per Husserl il problema non risiede nel modo in cui le scienze si relazionano ai loro oggetti d'indagine, quanto nelle conseguenze metodologiche che una certa filosofia trae dall'atteggiamento regolarmente adottato dagli scienziati. Obiettivismo è il termine che Husserl riserva a quegli approcci *filosofici* che, sulla scia dell'atteggiamento riduzionistico delle scienze (spesso, come nel caso della fisica, inevitabile), si occupano del loro oggetto d'indagine come di qualcosa assolutamente separato dal soggetto che indaga, delle cui condizioni di possibilità non si curano.

Il primo tentativo di Sellars di spiegare il conflitto fra le immagini con quella che abbiamo chiamato la tesi di complementarità si basa proprio sull'adozione di un atteggiamento obiettivista. Per rappresentare la scienza come «misura di tutte le cose, di quello che è in quanto è, e di quello che non è, in quanto non è», Sellars sostiene che gli oggetti manifesti del senso comune debbano essere descritti come qualcosa di «irreale»[15]. Invece, ammettendo che il discorso scientifico prenda le mosse dallo stadio prescientifico, quindi riconoscendo che l'immagine postulativa della scienza vada legittimata nel quadro concettuale delle persone, Sellars prospetta un diverso modo di porre le cose, che fa leva sull'apertura dello spazio logico delle ragioni.

A Sellars Husserl ricorderebbe probabilmente che il termine "fenomeno" si dice in molti modi. Non rimanda necessariamente a un'apparenza illusoria che copre, come una coltre di nebbia, la verità annidata al suo interno. Può designare anche la varietà dei modi in cui

[12] Ivi, p. 225.

[13] Ivi, pp. 226-227.

[14] Cfr. ad esempio Christias (2020) e (2018), secondo cui il quadro concettuale del mondo della vita implica uno strumentalismo scientifico che considera gli oggetti inosservabili e le loro proprietà come dispositivi di calcolo.

[15] EPM, p. 225.

qualcosa si manifesta sulla base dell'atto che lo tematizza. Erroneamente (e non senza il contributo decisivo dello stesso Husserl a generare il fraintendimento), questa concezione è spesso identificata dagli interpreti con la posizione secondo cui reale è per Husserl solo ciò che si manifesta *ai sensi*. Ma così si perde di vista la complessa teoria degli atti che Husserl sviluppa sin dalle *Ricerche Logiche*. Ad ogni vissuto corrispondono uno o più modi di manifestazione dell'oggetto correlato, anche a quelle teoretico delle scienze. Nel dettaglio: una scienza si sviluppa inevitabilmente come discorso scritto proprio per diventare possesso intersoggettivo, per entrare nello spazio sociale e condiviso in cui si elaborano delle tesi, si prendono degli impegni teorici e si prova a giustificarli. Di conseguenza, gli atti espressivi che interpretano i segni scritti si trovano intrecciati con quelli che li riconducono a dei significati ideali; a questi si possono aggiungere poi atti immaginativi che consentono, ad esempio, di figurarsi un esperimento mentalmente o di progettarne uno concreto che possa verificare le tesi sostenute.

Quando nel §9c di *Crisi* ricostruisce la genealogia della nuova fisica individuando in Galilei il "nome collettivo"[16] che incarna un articolato processo storico e concettuale, Husserl nota che ai suoi giorni è considerato ovvio il fatto che le qualità percepibili (colori, suoni, calore, peso) siano costituite «da un punto di vista "fisicalistico", da vibrazioni sonore, da vibrazioni caloriche, cioè da puri eventi del mondo delle forme»[17]. Ma quest'«asserzione universale», oggi assunta come un'ovvietà indiscutibile, non poteva esserlo altrettanto per Galilei: «Non poteva essere ovvio ciò che sarebbe diventato ovvio soltanto attraverso la sua opera». Piuttosto, per Galilei, ovvia era «soltanto la matematica pura e il modo usuale in cui veniva applicata»[18].

Qui Husserl non sta contestando la spiegazione fisicalista (ossia il modo riduzionistico con cui la fisica spiega i fenomeni); sta piuttosto mettendo in risalto il fatto che se vogliamo arrivare a comprenderne la genesi, dobbiamo risalire al processo storico che ha posto le condizioni perché diventasse un'ovvietà indiscutibile. Detto altrimenti: è necessario riflettere sul modo in cui Galilei si è disposto nei confronti del mondo e sulle tecniche di cui ha fatto uso. Ora, per quest'ultimo non poteva essere ovvia la spiegazione che stava andando a cercare quando elaborava un nuovo metodo d'indagine. Era ovvio il fatto che il metodo cui rivolgersi per arrivare a spiegare i fenomeni osservati era quello della nuova matematica, che si serviva di un linguaggio simbolico per postulare delle formule esplicative e progettare degli esperimenti che le verificassero. Ne possiamo dedurre che Husserl qui non stia negando l'esistenza delle vibrazioni sonore o caloriche. Si sta, invece, interrogando su come l'algebra (in quanto linguaggio teso a far emergere dei rapporti costanti fra gli elementi fisici in gioco in un fenomeno) e, in generale, la procedura postulativa della nuova matematica, si siano risolte in un metodo adottato inconsciamente con un senso simbolico che progressivamente divenne «inavvertito e sottinteso»[19].

A essere strumentali a suo avviso non sono dunque gli oggetti teorici della scienza: vibrazioni sonore, caloriche ecc. hanno un loro grado di esistenza all'intero di una realtà che a Husserl appare stratificata e quindi un modo di datità nel contesto del processo conoscitivo. Strumentale è per Husserl il linguaggio che permette di svelare questi oggetti.

Husserl utilizza il termine "tecnicizzazione" per designare il processo che porta il linguaggio algebrico (e il sotteso metodo d'indagine) a diventare degli automatismi della moderna indagine scientifica. Considera «la tecnicizzazione e il perdersi temporaneo in un pensiero meramente tecnico [...] qualcosa di completamente *legittimo*»[20]. Al contempo, non nasconde di pensare che quando un metodo non viene «inteso e praticato *coscientemente*», quando «si calcola *meccanicamente*», si possono anche fare «grandi scoperte», ma

[16] Cfr. Klein (2023), p. 88.
[17] *Crisi*, p. 66.
[18] *Ibidem.*
[19] Ivi, p. 74.
[20] Ivi, pp. 75-76.

accompagnate da uno svuotamento di senso dell'impresa conoscitiva che si sta conducendo[21].

Così Husserl si priva, però, dell'opportunità di riconoscere gli elementi virtuosi che si annidano nella mediazione tecnica. Ad esempio, Einstein considerava la scelta di Newton di stabilire le leggi del movimento sotto forma di equazioni differenziali totali «il più grande passo in avanti che mai sia stato consentito di fare ad un uomo nel dominio del pensiero». Le equazioni differenziali non erano indispensabili nell'elaborazione teorica di Newton, infatti questi «non ne ha fatto un uso metodico». Tuttavia, anche se all'inizio l'analisi infinitesimale si è presentata come «la serva della fisica moderna, essa vi ha preso a poco a poco un posto dominante». Ciò è accaduto quando, «sotto la pressione di fatti osservati, la teoria ondulatoria della luce lo ha imposto»[22]. In altre parole: a rendere il linguaggio matematico-simbolico dell'analisi infinitesimale indispensabile per la fisica moderna è stato l'avvento di una teoria della luce alternativa a quella di Newton. Trasponendo in formule le leggi del movimento con il metodo delle flussioni, Newton ha inconsciamente svincolato il suo linguaggio dalle proprie ipotesi teoriche. Ha permesso al suo linguaggio di supportare una falsificazione delle tesi che proponeva.

Il linguaggio matematico consente allo scienziato di affinare la propria abilità di misurazione indipendentemente dalla capacità di delineare ciò che è reale. Anche se Newton difendeva una teoria corpuscolare della luce, la trasposizione in formule delle sue tesi ha permesso di aprire la strada per l'ipotesi ondulatoria. D'altro canto, molti interpreti della meccanica quantistica considerano la funzione d'onda che descrive lo stato quantico di un sistema isolato solo uno strumento di calcolo che si riferisce a uno spazio matematico astratto, ma non le attribuiscono in alcun modo un'esistenza fisica oggettiva. Husserl quindi ha ragione a identificare il linguaggio matematico-simbolico con un costrutto umano (al contrario degli oggetti non percepibili cui si riferisce), ma questo non implica necessariamente uno svuotamento di senso. L'uso di un linguaggio tecnico può favorire una virtuosa moltiplicazione dei sensi in cui ci si può riferire al mondo come a un «complicato tessuto di eventi, in cui i rapporti di diverso tipo si alternano, si sovrappongono e si combinano determinando la struttura del tutto»[23].

3. Nella nicchia

Il riferimento quasi esclusivo di Husserl al linguaggio matematico per descrivere il processo di tecnicizzazione che attraversa il pensiero scientifico agli albori della modernità risulta problematico per almeno due motivi. Il primo è di ordine storico: un decisivo contributo alla moderna rivoluzione scientifica è stato senza dubbio fornito dal sapere pratico e tecnologico, ossia dall'uso di strumenti materiali. Il secondo è di ordine teorico: Husserl sembra così abbracciare una concezione rappresentazionalista che vede nel linguaggio uno strumento per rispecchiare una realtà già da sempre esistente di per sé. In questo paragrafo mi soffermerò sulla prima questione, confrontando le critiche a Husserl del fondatore della post-fenomenologia, Don Ihde, con alcune formulazioni della teoria della mente estesa. Nel prossimo paragrafo ritornerò invece sul problema del linguaggio.

Nel 2011, Ihde riassume in un efficace articolo dal titolo *Husserl's Galileo Needed a Telescope!* le ricerche che lo impegnano da decenni sulla relazione tra mondo della vita, scienza e tecnologia. A suo avviso la separazione fra mondo della vita e scienza lamentata da Husserl si deve al mancato riconoscimento da parte di quest'ultimo del decisivo ruolo di mediazione svolto dagli strumenti materiali.

[21] Ivi, p. 74.

[22] Einstein (1976), p. 66.

[23] Questa definizione, a mio avviso molto efficace, è tratta da Heisenberg (1966), p. 128. Mi permetto a riguardo di rimandare a Manca (2022a), in cui ho discusso l'utilità della nozione husserliana del mondo della vita per difendere un realismo scientifico di tipo pragmatico alternativo a quello proposto da Sellars in PSIM e che ho rinvenuto nell'interpretazione standard di Copenhagen della meccanica quantistica, con particolare riferimento a Heisenberg. Sul realismo pragmatico di Heisenberg cfr. Cappelletti (2001) e sulla sua vicinanza al paradigma fenomenologico husserliano cfr. Argentieri (2009).

Ihde reputa la concezione husserliana della scienza per alcuni aspetti fortemente conservativa, per altri invece profondamente radicale. È conservativa quando, condividendo la predilezione per la fisica dei filosofi della scienza della sua epoca (Mach, Duhem e Poincaré), Husserl caratterizza l'impresa scientifica come un processo autoreferenziale di matematizzazione del sapere[24]. Lo è anche quando, con l'esplicito intento di contrapporvisi, appiattisce la concezione della scienza al modello del soggetto nella scatola del corpo, in grado di tematizzare le proprie sensazioni solo attraverso rappresentazioni private. È invece radicale quando, anticipando molti filosofi della scienza non riduzionisti (fra cui Ihde annovera anche Donna Haraway e Bruno Latour), Husserl insiste sulla scienza come processo antropologico, culturale e sociale, quindi contrappone al modello secondo cui la scienza è una macchina per il calcolo e la misurazione, l'idea ch'essa sia un insieme variegato di «pratiche a più dimensioni», che includono una visione culturale (una *Weltanschauung*), si incarnano nelle macchine di cui fanno uso e si esprimono in specifiche «"lingue tribali"» (cioè hanno un gergo per pochi adepti), solo parzialmente matematiche[25].

Per Ihde, sembra che Galilei abbia occultato il mondo della vita solo perché Husserl ha trascurato il decisivo ruolo delle tecnologie materiali nell'elaborazione galileiana del paradigma della nuova fisica. Galilei non è *soltanto* «l'osservatore che si concentra, da un lato, sugli "oggetti" già idealizzati della geometria, e dall'altro sugli oggetti ordinari, qualitativamente pieni, che sono davanti agli occhi ma indirettamente analizzati nelle loro componenti geometriche». Galilei è anche «il molatore di lenti, l'utilizzatore di telescopi, colui che gioca con i piani inclinati, colui che misura accuratamente i pesi dalla Torre di Pisa»[26]. Il conflitto delle immagini che Husserl vorrebbe superare sarebbe quindi il risultato di una costruzione teorica conseguente all'occultamento della mediazione tecnologica. Riconoscere il decisivo apporto degli strumenti materiali all'elaborazione del moderno paradigma scientifico avrebbe favorito il gioco di Husserl, gli avrebbe permesso di insistere sulla continuità che intercorre fra la visione scientifica e l'orizzonte storico, sociale e culturale del mondo della vita.

Con strumenti come il telescopio, Galilei non si limita a trasformare la cosa stessa, a vedere sotto una luce completamente diversa gli oggetti della percezione come la Luna, di cui scopre crateri e montagne, ma anche a potenziare la capacità percettiva del soggetto umano: «Con il telescopio Galilei è anche uno che percepisce e opera all'interno di un mondo potenziato attraverso la mediazione tecnologica»[27]. Il cambiamento di paradigma in ambito scientifico troverebbe la sua origine nella trasformazione tecnologica delle possibilità percettive del soggetto.

Tesi cardine della post-fenomenologia di Ihde è dunque che la scienza si incarni nella tecnologia di cui si serve. Nei termini di Sellars da cui siamo partiti ciò significa che la riconciliazione fra immagine manifesta e scientifica si realizza *esclusivamente* nell'immaginazione *solo se non* sappiamo pensare l'oggetto manifesto al di là dei confini del corpo vivo che lo percepisce. Tuttavia, non appena iniziamo a pensare proprio il corpo vivo come potenziato, trasformato ed esteso nella tecnologia che adopera, allora la conciliazione trova un suo riferimento concreto in quello che con lessico husserliano possiamo chiamare il noema dell'esperienza tecnologicamente mediata.

Sin dagli scritti degli anni '70 Ihde parla degli strumenti materiali come di «estensioni»[28]. Questo termine inevitabilmente fa pensare alla teoria della mente estesa che, a partire da Clark e Chalmers (1998), ha larga diffusione nell'attuale filosofia della mente[29]. Qui però dobbiamo precisare che l'attenzione di Ihde è focalizzata sull'estensione dell'attività percettiva e corporea dell'uomo, non a quella cognitiva di livello superiore. Il modello di

[24] Ihde (2011), p. 71.
[25] Ivi, p. 75.
[26] Ivi, p. 78.
[27] Ivi, p. 80.
[28] Cfr. ad esempio Ihde (1979) e (1991), in particolare p. 75 e ss.
[29] Per un'introduzione ai temi della teoria della mente estesa cfr. Di Francesco, Piredda (2012).

Ihde è il bastone del cieco su cui si sofferma Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione*[30]. Il bastone consente al cieco di avere un contatto con il mondo, è una protesi del suo corpo e naturalmente, in quanto tale, stimola la sua attività cognitiva rappresentativa, ma non è, come vorrebbero Clark e Chalmers, uno strumento che esternalizza il processo di elaborazione di dati che rimane esclusivo appannaggio del cervello. Più che alleggerire l'attività neuronale, la tecnologia che trasforma la nostra visione del mondo la stimola ulteriormente. Con l'incontro fra la teoria della mente estesa e l'approccio incarnato alla teoria della mente, si può riconoscere comunque una funzione di riflesso dello strumento in quanto estensione corporea sull'attività cognitiva di livello superiore, ma allora sarebbe forse più sensato parlare di supporti a specifici compiti cognitivi piuttosto che di vere e proprie estensioni della mente[31].

Questo vale a maggior ragione per gli strumenti materiali che supportano l'indagine scientifica. Infatti, anche se è pienamente legittimo pensare il modo in cui la tecnologia opera nell'indagine scientifica in continuità con il modo in cui la tecnologia potenzia l'esperienza del soggetto nella sfera quotidiana, vi è tuttavia uno scarto decisivo di cui tener conto. Nella sfera quotidiana lo strumento diventa un'estensione anche e soprattutto perché si rende completamente trasparente, perché la sua funzione di mediazione non viene riconosciuta ma diventa un automatismo nel processo esperienziale: il cieco vive il bastone come parte del proprio corpo. Più difficile è sostenere che funzioni nello stesso modo in ambito scientifico, in particolare se si pensa ai primi passi della rivoluzione scientifica moderna. In quest'epoca vi era forse un'attenzione all'invenzione e al perfezionamento degli strumenti che ci avrebbero permesso di potenziare le nostre capacità di osservazione, misurazione e sperimentazione di gran lunga maggiore rispetto a quanto accade oggi in cui, in gran parte delle scienze naturali, l'uso di strumenti specifici è oramai una routine. D'altronde, i successi che la tecnologia ha riservato all'impresa scientifica nel corso dei secoli tendono a garantirne l'affidabilità. Rimane però difficile sostenere che si raggiunga la trasparenza del medium, tutt'altro: più la tecnologia è raffinata, più fa percepire lo scarto rispetto al nostro modo irriflesso e involontario di rapportarci alla realtà nella vita ordinaria.

Malgrado queste remore, la questione potrebbe essere declinata in un modo che rende più vicine l'estensione cognitiva della mente, che si realizza con l'aumento del ricorso alla tecnologia nella vita ordinaria, e la funzione di supporto che la strumentazione svolge nell'indagine scientifica. Bisognerebbe ricondurre sia l'ordinaria estensione tecnologica della mente, che il supporto tecnico di cui si serve l'indagine scientifica al processo di

[30] Cfr. M. Merleau-Ponty (1972), p. 217: «L'esplorazione degli oggetti con un bastone, da noi presentata come un esempio di abitudine motoria, è parimenti un esempio di abitudine percettiva. Quando il bastone diviene uno strumento familiare, il mondo degli oggetti tattili arretra, non comincia più all'epidermide della mano, ma in fondo al bastone. Si è tentati di dire che, attraverso le sensazioni prodotte dalla pressione del bastone sulla mano, il cieco costruisce il bastone e le sue diverse posizioni, e di aggiungere che, a loro volta, queste ultime mediano un oggetto alla seconda potenza, l'oggetto esterno [...]. Le pressioni sulla mano e il bastone non sono più dati, il bastone non è più un oggetto che il cieco percepirebbe, ma uno strumento *con* il quale egli percepisce. È un'appendice del corpo, un'estensione della sintesi corporea».

[31] Quando si riferisce alla frequenza e all'intensità di fluttuazione degli atomi, che, nel venire *misurate*, mostrano come sia possibile determinare solo in maniera incerta la posizione o la velocità dell'elettrone, Heisenberg (1927) parla di «contenuto intuitivo (*anschaulicher Inhalt*)». Evidentemente questi fenomeni possono essere intuiti solo grazie alla mediazione dello strumento di misurazione. Non si può certo affermare che Heisenberg ignori questa differenza né che per lui il medium tecnologico sia diventato trasparente visto che è specifico oggetto di studio, eppure sembra che l'osservatore sia tutt'uno con lo strumento (infatti poi in meccanica quantistica si propenderà a sottolineare che con il termine "osservatore" non ci si riferisce allo scienziato come soggetto umano, ma a qualsiasi sistema fisico si trovi in un particolare stato di moto che interagisce con il fenomeno quantico, cfr. Laudisa, Rovelli (2019) e Manca (2022a), per le conseguenze fenomenologiche della questione). Seguendo il dibattito sulla mente estesa, potremmo allora forse escludere che nell'indagine scientifica fra la mente umana e lo strumento vi sia un rapporto di "parità" (per cui processi extracorporei giocano un ruolo del tutto comparabile ai processi interni), ma di «integrazione tramite complementarietà» nel senso che i processi esterni completano i processi interni al punto da generare dei sistemi ibridi con caratteristiche che sono precluse agli individui da soli, separati dalle risorse fornite dall'ambiente, cfr. Menary (2006).

costruzione e modifica della nicchia che la specie umana persegue nel corso della sua esistenza.

In un articolo del 2010 dal titolo *Minds: Extended or Scaffolded?* Sterelny mette in rilievo proprio lo scarto fra estensioni e supporti della mente, sostenendo che la tesi dell'estensione cognitiva della mente potrebbe essere inclusa nel più ampio contesto della teoria della costruzione della nicchia. Vale a dire: la dipendenza delle competenze cognitive da risorse extra-corporee potrebbe essere vista come una specifica declinazione di quel più generico processo che porta gli esseri umani, alla stregua di molti altri organismi viventi, a modificare il loro ambiente, a crearsi in esso una propria nicchia in cui trasformano loro stessi nel tentativo di migliorare sia la loro capacità di adattamento al mondo sia, viceversa, la predisposizione del mondo a lasciarsi modificare (le cosiddette *affordances*). In questo contesto Sterelny osserva che «anche l'azione epistemica è una forma di costruzione della nicchia». I soggetti agenti «alterano il carattere informazionale del loro ambiente in modo da rendere le proprietà cruciali di quest'ultimo più salienti»[32]. La tecnologia svolge una duplice funzione di supporto: da una parte, sostiene il processo di modifica dell'ambiente, fungendo quindi da strumento della mente incarnata nell'azione in cui – per dirla con espressioni della prima modernità – forza la natura a parlare. D'altro canto, nel far ciò la tecnologia contribuisce ricorsivamente al processo di auto-trasformazione del quadro concettuale da cui lo scienziato in quanto persona prende le mosse. Favorisce cioè il processo di sostituzione della visione comune delle cose con quella scientifica. Anche se lo scienziato fosse consapevole di servirsi nelle proprie indagini della mediazione tecnica, tuttavia nasconde a se stesso il fatto che il rapporto simbiotico che intrattiene con la tecnologia affondi le proprie radici nei modi di azione che lo caratterizzano come agente naturale e culturale al contempo.

In un articolo del 2018, che redige a quattro mani con l'archeologo cognitivo Lambros Malafouris, ideatore della *material engagement theory*, Ihde inserisce la propria post-fenomenologia nell'alveo delle teorie della costruzione della nicchia. Filo conduttore dell'articolo è la tesi secondo cui carattere precipuo della specie umana non è tanto la capacità di modificare l'ambiente costruendo degli strumenti, quanto piuttosto la capacità di lasciarsi modificare dalla strumentazione che si costruisce e dall'ambiente modificato. Questo induce i due autori ad abbandonare la dicotomia fra natura e cultura ammettendo di aver fatto sempre ricorso come specie al supporto tecnologico. Come Ihde aveva già colto nell'articolo sul telescopio di Galilei quando associa Husserl a Latour e Haraway, in questa tesi del post-umanesimo si può riconoscere un rapporto di continuità tra l'affermarsi della visione del mondo dell'immagine scientifica e il quadro concettuale delle persone. L'atteggiamento postulativo, che induce lo scienziato a svelare una realtà alternativa a quella che si manifesta ai nudi occhi umani, sarebbe espressione del processo di costruzione della nicchia, cui la mediazione tecnica fornisce un supporto decisivo testimoniando che l'essere umano è da sempre un cyborg[33].

4. Il linguaggio come artefatto

Nel suo studio sull'origine dell'algebra moderna, Jacob Klein riconduce l'interesse dei pensatori che animarono la moderna rivoluzione scientifica per problemi pratici, meccanici, ottici al desiderio di sottrarsi alla tradizione scolastica medievale di matrice aristotelica. Fu un modo per tornare dal mondo delle carte a quello della vita. In questo senso, l'immagine scientifica del mondo, che in quest'epoca andava costruendosi, si contrappone nettamente al sapere teoretico ereditato (di cui però rielabora l'apparato concettuale), conservandone invece un rapporto di continuità con il sapere tecnico che l'uomo aveva guadagnato nel corso dei secoli per risolvere problemi pratici[34]. D'altro canto, si tratta di indirizzare questo sapere pratico e tecnico verso scopi diversi rispetto a quelli per cui è

[32] Sterelny (2010), p. 470.
[33] Cfr. anche Clark (2003).
[34] Cfr. Klein (2018), p. 128.

sorto[35]. In altre parole: ci si distacca dal senso comune con gli strumenti che quest'ultimo mette a disposizione.

Trascurando questo secondo elemento, Ihde non si rende conto che, anche se avesse prestato più attenzione al ruolo della tecnologia nello sviluppo dell'impresa scientifica, Husserl avrebbe comunque continuato a scorgervi un cambio d'atteggiamento. Nell'indagine scientifica si tratta di formulare ipotesi e anche di postulare oggetti non percepibili, come suggerisce Sellars. Ordinariamente la mediazione tecnica supporta il perseguimento di scopi pratici, mentre con l'adozione dell'atteggiamento scientifico supporta la costruzione di un mondo di forme-limite. Dobbiamo così ammettere che il linguaggio matematico con cui lo scienziato veste il mondo di un abito simbolico non è un agente mediatore *solo per analogia*; è lo strumento per eccellenza di cui si serve l'essere umano per agire sulla propria visione della nicchia che abita. Clark considera il linguaggio pubblico come «l'artefatto fondamentale», che «non soltanto ci conferisce nuovi poteri di comunicazione, ma ci permette anche di riconfigurare una varietà di compiti tanto difficili quanto importanti secondo strutture più adatte alle basilari capacità computazionali del cervello umano»[36].

Come osserva Sterelny, le nostre abitudini nell'uso del linguaggio hanno trasformato i processi interni delle mente umana anche «su scale temporali evolutive»[37]. Più di recente:

> Lo sviluppo della notazione matematica e della rappresentazione raffigurativa – mappe e diagrammi – ha migliorato le nostre capacità di ragionamento quantitativo e di costruzione fisica complessa. La scrittura, allo stesso modo, riduce drasticamente il carico della memoria e separa ulteriormente il linguaggio dal contesto immediato. La plasticità del cervello umano implica che l'uso ordinario di questi strumenti ha conseguenze interne, conseguenze per le nostre capacità di rappresentazione interna. È molto improbabile che si tratti di supporti ambientali il cui uso lascia la macchina interna come prima[38].

Di primo acchito questa descrizione del linguaggio come artefatto potrebbe risultare indigesta a quanti, come Sellars e la sua scuola, abbracciano la teoria wittgensteiniana dei giochi linguistici. Brandom è quello che forse ha riassunto meglio di tutti la contrapposizione in gioco nell'introduzione al suo *Articulating Reasons*:

> I concetti vengono applicati nel regno del *linguaggio* mediante l'uso pubblico degli enunciati e di altre espressioni linguistiche, in quello della *mente* mediante l'adozione privata di credenze e di altri stati intenzionali e mediante la fiducia razionale in essi. La tradizione filosofica da Descartes a Kant dava per scontato un percorso esplicativo *mentalistico* che privilegiava la mente in quanto luogo primitivo e originario dell'uso dei concetti, relegando il linguaggio al ruolo secondario, susseguente e puramente strumentale, di comunicare agli altri pensieri già pienamente formati nel processo mentale anteriore che aveva avuto luogo nel singolo. Il periodo storico successivo è stato caratterizzato da una crescente consapevolezza dell'importanza del linguaggio per il pensiero e in generale per gli atteggiamenti mentali, nonché dalla messa in discussione della concezione del linguaggio come strumento più o meno adatto per l'espressione di pensieri cui sarebbe possibile attribuire un contenuto[39].

---

[35] Il cannocchiale non è un'invenzione di Galilei: secondo la ricostruzione di Ronchi (1958), p. 23 e ss., le lenti esistevano già da tre secoli quando vengono inventate da artigiani del vetro nella laguna veneta o nella val d'Arno per correggere la presbiopia. A differenza di altri suoi colleghi, come Keplero, Galilei ha una cultura ottica modesta ma, come nota Ferrarin (2014), p. 49, proprio quest'approccio non specialistico gli consente di avere audacia filosofica, servendosi delle lenti per rivolgerle al cielo.

[36] Clark (1999), p. 169.

[37] Sterelny (2010), p. 478.

[38] *Ibidem*.

[39] Brandom (2002), p. 15.

I concetti quindi o hanno origine nella mente del singolo individuo oppure nelle pratiche discorsive. O sono un possesso privato da condividere attraverso lo strumento del linguaggio, oppure un possesso condiviso, che prende forma già da sempre nello spazio intersoggettivo in cui si articolano le ragioni, nel linguaggio come forma di vita. *Tertium non datur*.

Qui agiscono due indebiti assunti che nella teoria della mente estesa semplicemente cadono: il primo è che la mente si riduca ai soli confini della scatola cranica, o meglio coincida con quel fenomeno privato cui dà vita l'attività neuronale. Il secondo è che se si parla di strumento si intende necessariamente qualcosa di totalmente separato dalla mente e dal suo corpo. Definire dove finirebbe la mente e comincerebbe il mondo è nell'ottica della mente estesa estremamente difficile, a maggior ragione se si ha a che fare con quel medium che ha inevitabilmente un risvolto materiale (nei fonemi che udiamo o nei grafemi che leggiamo), ma che non si esaurisce in esso. Il linguaggio è, per dirla con Husserl, una «viva corporeità spirituale (*geistige Leiblichkeit*)»[40], capace di riconoscere la realtà di concetti ideali dalla validità universale. Questo lo rende per Clark «l'ultimo artefatto»[41], «talmente onnipresente da essere quasi invisibile, talmente intimo che non è chiaro se sia uno strumento o una dimensione dell'utente»[42].

Fin qui rimarrebbe il dubbio che si voglia comunque descrivere il linguaggio come un supporto dell'attività interna e privata della mente incarnata. Ma non è così. Seguendo Gauker, secondo cui il linguaggio non è semplicemente uno strumento di espressione dei pensieri, ma «uno strumento per effettuare trasformazioni sul proprio ambiente»[43], e Carruthers quando esclude che uno debba «*prima* intrattenere un pensiero privato per poi metterlo per iscritto» laddove, piuttosto, «il pensare è lo scrivere»[44], Andy Clark propone di non intendere il linguaggio come «il semplice specchio imperfetto della nostra conoscenza intuitiva», bensì come «parte integrante del meccanismo della stessa ragione»[45]. Siamo molto più vicini di quanto si possa pensare alla concezione inferenziale e pragmatista del linguaggio. Quest'ultimo non si configura come una semplice esteriorizzazione della ragione ma come il costrutto attraverso cui la ragione vive all'esterno del corpo, lasciando che quest'ultimo interiorizzi il contenuto proposizionale e/o l'intenzione pratica proprio tramite l'espressione linguistica[46]. Il linguaggio rivela la dimensione sociale e intersoggettiva in cui il processo conoscitivo si sviluppa. Per spiegare ciò, Clark propone di interpretarne la funzione sul modello dell'effetto mangrovia.

Le mangrovie crescono da un seme che si insedia nell'acqua e, grazie al loro complesso sistema di radici verticali, attraggono a sé terreno galleggiante, erbacce e detriti, finché con il passare del tempo questo materiale accumulato non forma una piccola isola. Allo stesso modo è possibile supporre che «le parole siano sempre radicate nel fertile suolo di pensieri

[40] LFT, p. 26.
[41] Clark (1999), p. 191.
[42] *Ibidem*.
[43] Gauker (1990), p. 31.
[44] Carruthers (1996), p. 52.
[45] Clark (1999), p. 181.
[46] Brandom (2002), p. 15, erge a motto del rovesciamento di prospettiva di cui il suo pragmatismo inferenzialista è fautore la tesi di Dummett, secondo cui l'espressione non è «un atto interiore di giudizio», piuttosto è il giudizio a essere «l'interiorizzazione di un atto esterno di asserzione» (Dummett, 1983, p. 307, trad. it. modificata). Rorty considera giusta l'immagine di Dewey del linguaggio come «utensile degli utensili (*tool of tools*)» (Dewey, 1973, p. 133) precisando che bisogna far attenzione a «non esprimere questa analogia in modo tale da suggerire che sia possibile separare lo strumento, il Linguaggio, dai suoi utenti» (Rorty, 1986, p. 16). Sulla concezione del linguaggio di Dewey cfr. Dreon (2014); inoltre cfr. Dreon (2018) e Gallagher (2017), in particolare p. 55 e ss., per un confronto di Dewey più che con l'approccio esteso con quello enattivo, che riprende esplicitamente la fenomenologia. A riguardo mi permetto di rimandare anche a Manca (2022b). Sulla stessa scia del suo maestro Rorty, Brandom annovera Dewey fra quanti, come Hegel, avrebbero compreso che le pratiche linguistiche istituiscono e al contempo applicano le norme concettuali (Brandom, 2011, p. 26); rimprovera, al contempo, alla descrizione del linguaggio come di uno strumento il rischio di suggerire che il fine di cui è mezzo «*possa essere colto e specificato indipendentemente dalla considerazione di tale mezzo*», invece bisogna comprendere che «la gran parte della cose che vogliamo fare possiamo anche solo volerle fare perché possiamo parlare» (ivi, p. 80).

preesistenti. Ma certe volte, almeno, l'influenza sembra darsi nell'altra direzione»[47]. L'esempio di Clark è quello della poesia, che non si limita a usare le parole per esprimere pensieri, ma spesso si serve delle proprietà delle parole per determinare pensieri. In generale, a suo avviso, «il linguaggio pubblico e la ripetizione interna delle frasi agiranno, in questo modello, come le radici aeree dell'albero di mangrovia: le parole serviranno da punti di appoggio in grado di attrarre e posizionare nuovi materiali intellettuali da aggiungere, di creare isole di pensiero di secondo livello caratteristiche del paesaggio cognitivo dell'*homo sapiens*»[48].

Se intendiamo l'immagine scientifica come una di queste isole, allora abbiamo colto il suo legame con il quadro concettuale delle persone, nel cui fondo fangoso il linguaggio scientifico affonda le sue radici e da cui però emerge creando, proprio come le mangrovie, grazie alla sua capacità di «"fissazione cognitiva", [...] nuovi paesaggi, nuovi punti di riferimento nel mare del pensiero»[49]. Come gli uccelli ingoiano piccoli sassi per aiutare la digestione, così per Clark il linguaggio pubblico, la scrittura e la notazione simbolica servono all'essere umano per estendere i propri «orizzonti cognitivi»[50], generando una struttura stabile, più funzionale di quella ordinaria a render conto della complessità del reale. L'atteggiamento scientifico, il suo linguaggio tecnico, il suo modo di rapportarsi alla tecnologia, appare come il prodotto più sofisticato della specie umana nel processo di costruzione della propria nicchia.

Bibliografia

Crisi E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Per un sapere umanistico*, trad. it. di E. Filippini, a cura di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2002.

LFT E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, trad. it. a cura di G.D. Neri, con prefazione di E. Paci, Laterza, Roma-Bari 2009.

EPM W. Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind* (1963), trad. it. di L. Bellotti, *Empirismo e filosofia della mente*, a cura di C. Marletti e G. Turbanti, ETS, Pisa 2013, pp. 175-248.

PSIM W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1962), trad. it. di L. Basile, *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, a cura di C. Marletti e G. Turbanti, ETS, Pisa 2013, pp. 3-46.

Argentieri, N. (2009), *Ci sono elettroni nel mondo-della-vita? Esperienza, matematica, realtà: una lettura fenomenologica dell'epistemologia di Werner Heisenberg*, Bonanno, Acireale-Roma.

Brandom, R.B. (2002), *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. it. a cura di C. Nizzo, il Saggiatore, Milano.

Brandom, R.B. (2011), *Perspectives on Pragmatism. Classical, Recent & Contemporary*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Cappelletti, V. (2001), *Dall'ordine alle cose. Saggio su Werner Heisenberg*, Jaca Book, Milano.

Carruthers, P. (1996), *Language, Thought and Consciousness. An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge (MA).

Clark, A. (1999), *Dare corpo alla mente*, trad. it. a cura di S. Levi, McGraw-Hill, Milano.

Clark, A. (2003), *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford.

Clark, A. e Chalmers, D.J. (1998), *The Extended Mind*, ora in R. Menary (a cura di), *The Extended Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 2010, pp. 27-42.

[47] Clark (1999), p. 182.
[48] Ivi, p. 183.
[49] Ivi, p. 185.
[50] *Ibidem*.

Christias, D. (2018), "Sellars' Naturalism, the Myth of the Given and Husserl's Transcendental Phenomenology", *The Philosophical Forum*, vol. 49, n. 4, pp. 511-539.
Christias, D. (2020), "Lifeworld Phenomenology and Science", *Discipline filosofiche*, vol. XXX, n. 1: "Realismo, pragmatismo, naturalismo. Le trasformazioni della fenomenologia in Nord America", a cura di D. Manca e A. Nunziante, pp. 261-286.
Dewey, J. (1973), *Esperienza e natura*, ed. it. a cura di P. Bairati, Mursia, Milano.
Di Francesco, M. e Piredda G. (2012), *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, Mondadori, Milano.
Dreon, R. (2014), "Dewey on Language: Elements for a Non-Dualistic Approach", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, vol. VI, n. 2, pp. 1-16.
Dreon, R. (2019), "Framing Cognition: Dewey's Potential Contributions to some Enactivist Issues", *Synthese*, vol. 198, n. 1, pp. 485-506.
Dummett, M. (1983), *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, Marietti, Genova.
Einstein, A. (1976), *Evoluzione del concetto di fisica,* in *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, trad. it. a cura di A. Pratelli, Newton Compton, Roma.
Ferrarin, A. (2014), *Galilei e la matematica della natura*, ETS, Pisa.
Gauker, C. (1990), "How to Learn a Language like a Chimpanzee", *Philosophical Psychology*, vol. 3, n. 1, pp. 31-53.
Habermas, J. (2010), *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino.
Heisenberg, W. (1966), *Fisica e filosofia. La rivoluzione nella scienza moderna* (1958), introd. di F.S.C. Northrop, trad. it. a cura di G. Gnoli, il Saggiatore, Milano.
Heisenberg, W. (1927), *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quantoteoriche*, in *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo, Guida, Napoli, pp. 47-78.
Ihde, D. (1979), *Technics and Praxis*, Reidel, Dordrecht-Boston-London.
Ihde, D. (1991), *Instrumental Realism. The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.
Ihde, D. (2011), "Husserl's Galileo Needed a Telescope!", *Philosophy & Technology*, vol. 24, n. 1, pp. 69-82.
Ihde, D., Malafouris, L. (2018), "*Homo faber* Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory", *Philosophy & Technology*, vol. 32, n. 2, pp. 195-214.
Klein, J. (2018), *Dalla forma al simbolo. La logistica greca e la nascita dell'algebra* (1934-36), a cura di I. Chiaravalli, postf. di P. Zellini, Edizioni ETS, Pisa.
Klein, J. (2023), *Fenomenologia e storia della scienza* (1940), trad. it. a cura di D. Manca in E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, traduzioni e saggi introduttivi di D. Manca e D. De Santis, ETS, Pisa, pp. 71-94.
Latour, B. (1992), *Where are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artefacts*, in Bijker, W., Law, J. (eds.), *Shaping Technology-Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 225-259.
Manca, D. (2022a), "Metaphilosophy of the Life-World. Sellars, Husserl, and the Quantum Image of Nature", *Philosophical Inquiries*, vol. X, n. 1, pp. 169-192.
Manca, D. (2022b), "The Situated Mind and the Space of Reasons", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, vol. XIV, n. 2, pp. 1-19: https://journals.openedition.org/ejpap/3000.
Manca, D. (2023), "Husserl's Lifeworld and Sellars's Stereoscopic Vision of the World", in D. De Santis, D. Manca (eds.), *Sellars and Phenomenology*, Ohio University Press, Athens, pp. 71-92.
Menary, R. (2006), "Attacking the Bounds of Cognition", *Philosophical Psychology*, vol. 19, n. 3, pp. 329-344.
Merleau-Ponty, M. (1972), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano.
Ronchi, V. (1958), *Il cannocchiale di Galileo e la scienza del Seicento*, Einaudi, Torino.

Rorty, R. (1986), *Conseguenze del pragmatismo*, trad. it. a cura di F. Elefante, Feltrinelli, Milano.
Rovelli, C. e Laudisa, F. (2019), "Relational Quantum Mechanics", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/qm-relational/#Bib.
Sterelny, K. (2010), "Minds: Extended or Scaffolded?", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9, n. 4, pp. 465-481.
Verbeek, P.P. (2011), *Moralizing Technology*, Chicago University Press, Chicago (IL).

ERICA ONNIS*

CONSIDERAZIONI SUL *CONTINUUM* NATURA/TECNICA
IL CIBO COME ARTEFATTO IBRIDO

Abstract: *Reflections on the Nature/Technology* Continuum. *Food as a Hybrid Artifact*

Feeding is a fundamental physiological need that falls within the realm of what we consider natural. However, throughout history, human beings have developed and employed several techniques to produce and manipulate food. Therefore, if the classical metaphysical distinction between natural and artefactual entities must be accepted, our food seems to predominantly fall into the latter category. Yet, discussions of artefacts do not typically involve organisms but rather material objects that cannot be found "in nature". Thus, food may appear as a *sui generis* artefact. This paper, after an analysis of the relationships holding between food and human beings, suggests that the former, rather than being an unusual artifact is the quintessential artifact, one that seems to reflect better than any other the complex connections between *Homo sapiens* and its environment.

Keywords: Artefacts, Artefactual, Food, Natural, Nature/Technology

1. Dalla raccolta alla produzione del cibo: la rivoluzione agricola del neolitico

Per una lunga epoca, corrispondente circa al Pliocene[1], gli ominidi da cui discende *Homo sapiens* si nutrirono principalmente di vegetali e di piccoli invertebrati. A partire da 2,4 milioni di anni fa, con la comparsa del genere *Homo*, a questa dieta si aggiunsero il midollo e la carne estratti dalle carcasse e il consumo di proteine e grassi animali si intensificò nelle epoche successive, con lo sviluppo della caccia e della pesca. In queste fasi, i nostri antenati furono raccoglitori prima e cacciatori-raccoglitori dopo, e questo sostentamento fu l'unico fino alla rivoluzione agricola del neolitico, iniziata 10.000 anni fa circa. A quell'epoca, si verificò un cambiamento significativo poiché, in alcune regioni del pianeta, comparve l'agricoltura[2]. I reperti archeologici del periodo testimoniano una maggiore densità di insediamenti e cimiteri e la produzione e l'utilizzo di un numero consistente di artefatti, a indicare un deciso aumento demografico. Questi dati indicano che gli ominidi stavano diventando stanziali e che iniziavano a intrecciare relazioni sociali più stabili e complesse e a elaborare strategie sofisticate per rispondere ai loro aumentati bisogni alimentari. È in quest'epoca che iniziò la coltivazione di piante e la domesticazione di animali[3], attività rese possibili dalla condivisione e dalla trasmissione della conoscenza che solo una società organizzata poteva permettere. E a quest'epoca risale, conseguentemente, l'inizio di quel processo di emancipazione dalle attività di raccolta che non poteva garantire, essa sola, la quantità e la qualità di risorse alimentari necessarie alla collettività[4].

Con il formarsi delle prime comunità e la nascita di agricoltura e allevamento, quindi, il regime alimentare dell'essere umano cambiò e il cibo, da oggetto trovato e consumato in natura, divenne *prodotto* di attività collettive, intenzionali e finalizzate. Queste attività non fecero che intensificarsi nel corso dei millenni successivi e le loro conseguenze non si

* Università degli Studi di Torino.

[1] Il Pliocene è l'epoca geologica successiva al Miocene e anteriore al Pleistocene. La separazione fra il genere *Homo* e il genere *Pan* (quello a cui appartengono gli scimpanzé) risale al Miocene, mentre alla fine del Pliocene risale la comparsa di *Homo habilis*.

[2] Bocquet-Appel (2011).

[3] Le specie che all'inizio dell'Olocene erano già domestiche sono il cane (*Canis lupus familiaris*) e, forse, la capra (*Capra hircus*). Per un'introduzione alla domesticazione, si veda Francis (2015).

[4] Mazoyer, Roudart (2006).

Bollettino Filosofico 38 (2023): 261-274
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10398

rilevano soltanto a livello di successo evolutivo dell'essere umano[5], ma anche a livello ecologico, con la distruzione o l'alterazione di alcuni ecosistemi, l'estinzione di numerose specie biologiche e l'ibridazione fra specie selvatiche e domestiche[6]. Questi cambiamenti, in grado di ridirezionare il corso della storia umana (e non solo), sono correlati a un cambiamento nella natura del cibo e nel rapporto che esso intrattiene con l'essere umano. Negli ultimi millenni, insomma, il cibo, da essere qualcosa di indiscutibilmente naturale, è diventato un artefatto umano: un artefatto *sui generis*, parzialmente diverso rispetto agli artefatti tradizionalmente intesi, ma particolarmente rappresentativo del tipo di relazione che l'essere umano ha saputo impostare con il suo ambiente.

2. Produzione, conservazione, manipolazione: il nuovo cibo di Homo sapiens

Nutrirsi è un'esigenza fisiologica comune a tutti gli organismi. Le piante rispondono al loro fabbisogno energetico tramite la fotosintesi, che converte l'energia solare in energia chimica, mentre gli erbivori, che non possono trarre nutrimento direttamente dal sole, lo traggono indirettamente delle piante, mangiandole. I carnivori, infine, si alimentano di quegli animali che si sono alimentati di piante e, così facendo, ottengono, anch'essi indirettamente, la loro quota di energia[7]. *Homo sapiens*, che è un onnivoro, può nutrirsi di una grande varietà di cibi, vegetali e non, ma gli alimenti che ne hanno permesso la vita dall'Olocene a oggi non si sono limitati a essere quelli disponibili in natura, ma sono stati prodotti e modificati da innumerevoli tecniche affinate nel corso dei secoli. Abbiamo già citato l'importanza di agricoltura e allevamento, ma di non minor rilevanza sono tutte quelle tecniche in grado di assicurare una migliore conservazione dei cibi: dall'essiccazione all'affumicatura, dalla salatura alla conservazione sotto grasso, dalla fermentazione alla refrigerazione in ghiacciaie o nevaie, fino alle più moderne attività di sterilizzazione, pastorizzazione, surgelazione industriale o al ricorso ad additivi alimentari come sorbati e nitrati.

In età industriale, tuttavia, il cibo ha subìto ulteriori profonde manipolazioni. Non solo molte delle specie vegetali e animali che occupano i banchi dei supermercati sono cultivar o specie domestiche (varietà, razze e specie biologiche, in altri termini, che sono state attivamente *prodotte* dall'essere umano tramite selezione artificiale), né basta constatare che l'uso delle tecniche di conservazione summenzionate ne alterino parzialmente la composizione e le proprietà. A ciò va aggiunto che una corposa percentuale del cibo industriale è composta da sottoprodotti di una varietà tropicale di mais (*Zea mais*) che vengono estratti dalla pianta e successivamente ricombinati in innumerevoli forme per produrre una quantità rilevante di alimenti (e non solo). Suggestiva, a questo proposito, è la scritta che campeggia sulla homepage del sito della *Corn Refiners Association* (CRA), l'associazione americana dei raffinatori di mais, che definisce il mais "il mattoncino rinnovabile della natura" («nature's renewable building block»)[8].

In effetti, i sottoprodotti della macinazione a freddo del mais (alimenti che, in quanto tali, non si trovano in natura) sono onnipresenti nei prodotti industriali sotto forma di dolcificanti, farine, oli, cere e così via. L'industria alimentare, in questo, pare a tutti gli effetti guidata da un'implicita filosofia atomista: il cibo è qualcosa che può essere scomposto nelle sue parti elementari (i mattoncini o *building blocks*) e ricostituito tramite ricombinazione[9].

A differenza dei cibi raccolti o predati in natura prima dell'avvento dell'agricoltura e dell'allevamento, dunque, il cibo che ha nutrito *Homo sapiens* negli ultimi millenni consiste in specie vegetali e animali selezionate artificialmente che sono state trattate, manipolate, modificate, scomposte e ricomposte tramite tecniche complesse che le hanno rese più

[5] Sull'influenza del cibo per l'evoluzione dell'uomo, si veda Biondi *et al.* (2006).
[6] Turvey (2009).
[7] Si tratta della cosiddetta piramide trofica, che è qui presentata in modo estremamente semplificato. Per un approfondimento, si veda Denny e McFadzean (2011), p. 17 e ss.
[8] www.corn.org.
[9] Per un'inchiesta su questi argomenti, si veda Pollan (2008).

digeribili, sane, nutrienti, durevoli, disponibili e, indubbiamente, buone e saporite. Il cibo, così inteso, sembra dunque avvicinarsi alla sfera dell'artefattualità, allontanandosi da quella della "naturalità". Con quest'ultimo termine, tuttavia, vorrei semplicemente intendere la caratteristica di quelle entità che esistono o sono quello che sono indipendentemente dalle attività dell'essere umano. Questa tesi – su cui torneremo a breve – non implica una differenza ontologica fra l'uomo e la natura, ma una semplice distinzione fra ciò che non è stato e non è attualmente determinato[10] dalle attività antropiche e ciò che invece lo è stato e lo è. In ottemperanza alle consuetudini linguistiche e alla tradizione filosofica (Birnbacher, 2019), definisco "naturale" il primo e "artificiale" il secondo, senza tuttavia implicare che l'essere umano sia ontologicamente separato dalla natura.

Fatte queste premesse, approfondiamo ora la natura artefattuale del cibo che *Homo sapiens* produce e consuma da millenni, nella convinzione che una riflessione su questo argomento possa essere utile per concettualizzare quel confine spesso vago fra natura e tecnica.

3. Entità naturali ed entità artefattuali

In metafisica (e lo stesso vale per il senso comune) esiste una distinzione classica fra entità naturali e artefattuali. Secondo la definizione tradizionale, che risale ad Aristotele, un artefatto è un oggetto intenzionalmente prodotto o modificato da un agente per un certo fine[11]. Esempi prototipici di artefatti sono gli oggetti materiali che popolano il mondo mesoscopico (tavoli, sedie, utensili) e gli oggetti sociali (documenti, opere d'arte, istituzioni). Agli artefatti è riconosciuta la proprietà di essere "mente-dipendenti" poiché per la loro origine, la loro esistenza e la loro funzione necessitano di un soggetto intenzionale: un tavolo non può esistere o essere un tavolo senza un artigiano che lo progetti e costruisca, così come un documento non può esistere né fungere da documento senza un autore che lo pensi e lo scriva (né, va aggiunto, senza una qualche forma di istituzione all'interno della quale esso trovi posto in quanto documento e non in quanto pezzo di carta scarabocchiato). Il dibattito sull'ontologia degli artefatti si basa, quindi, su una distinzione fra essi e quegli oggetti naturali che sembrano presentare caratteristiche opposte come, per esempio, l'autonomia e l'indipendenza dalla mente[12]: le montagne non hanno bisogno dell'essere umano per esistere, né i fiumi, né le stelle.

La distinzione naturale/artefattuale è antica e, come dicevamo, risale ad Aristotele che, in apertura del Libro II della *Fisica*, scrive che «Degli esseri alcuni sono per natura [φύσει], alcuni per altre cause» (192b, 8-9). I primi sono detti "naturali" poiché «ciascuno di essi ha in sé il principio di movimento e della quiete» (192b, 13-14), mentre i secondi – gli esseri prodotti dalla tecnica (ἀπό τέχνης) o manufatti (χειρόκμητος, 192b, 30) – «non hanno alcun impulso al mutamento che sia innato» (192b, 18-19). Se dunque gli esseri naturali possiedono un principio di mutamento immanente che non dipende da nulla di esterno, agli esseri non naturali questo principio innato manca e lo "mutuano" dalla materia di cui sono composti. Per comprendere questo punto, possiamo rifarci a un esempio di Antifonte, citato da Aristotele:

> Se si seppellisce un letto e la putredine acquisisce il potere di far crescere un germoglio, non nascerà un letto, ma del legno: [e questo] perché una cosa è per accidente [κατὰ συμβεβηκὸς] – [mi riferisco] alla forma progettata ad arte [κατὰ τέχνην] – quell'altra invece è sostanza che rimane sempre la stessa, pur sopportando tutte queste affezioni senza sosta (193a, 12-17).

La sostanza che rimane sempre sé stessa è il legno, che è naturale, mentre il letto, che è un manufatto, non è che una sua affezione, ossia una sua forma accidentale dovuta all'intenzione e all'azione di un agente esterno (l'artigiano). Il legno è naturale poiché ha un

[10] Sulla portata e la forza di questa determinazione si veda il paragrafo 5.1.
[11] Hilpinen (1992); Dipert (1993).
[12] Franssen *et al.* (2014).

principio interno di mutamento e di generazione, quello che gli rende possibile il germogliare nelle condizioni adeguate; il letto non è naturale poiché non è dotato di quel principio ma è inerte e, se muta, lo fa in quanto legno e non in quanto letto. Lo stesso concetto è ribadito poco dopo, quando Aristotele scrive che «un uomo nasce da un uomo, ma un letto non si genera da un letto» (193b8-9): il letto, per venire a essere, ha bisogno dell'artigiano e ne è quindi dipendente.

Va notato che la caratterizzazione che Aristotele fornisce della natura ricalca i tratti degli organismi biologici, che sono acriticamente – e ragionevolmente – considerati e intesi come esseri naturali. Nel quadro aristotelico, quindi, la dicotomia fra esseri naturali ed esseri artificiali è in qualche modo ovvia: è naturale ciò che ha in sé un principio di movimento e di generazione poiché gli animali e le piante, che per Aristotele sono indiscutibilmente naturali, esibiscono tali proprietà. Al contrario, ciò che è fatto dall'essere umano – e in questa categoria lo Stagirita inserisce i manufatti – non presenta quelle caratteristiche e va perciò distinto dalla natura.

Come rileva[13], è sorprendente che la distinzione fra natura e tecnica (o artefattualità) si configuri ancora in questi termini fra molti autori contemporanei. In effetti, la complessità sempre crescente delle società e la conoscenza della storia umana e dell'evoluzione naturale dovrebbero aver chiarito che molte entità che popolano la realtà presentano caratteristiche ibride che non giustificano una divisione netta fra oggetti naturali e artefattuali. Se è vero che i letti non si trovano nel bosco e hanno bisogno di un artigiano per venire a essere ed è altrettanto vero che le montagne non hanno bisogno di una mente per esistere, ma anzi esistevano prima di noi, la maggior parte delle entità con cui *Homo sapiens* interagisce è composta da casi per i quali una simile netta classificazione ontologica sembra ardua. Pare dunque che la distinzione debba essere depotenziata, come dimostrano alcuni esempi offerti dalla letteratura sul tema:

a) Una conchiglia raccolta sulla spiaggia e posta sulla scrivania come fermacarte è un oggetto naturale o un artefatto? Essa non è né creata né modificata dall'essere umano, ma è usata per uno scopo estraneo alla sua natura[14].
b) Gli elementi chimici come il ferro esistono raramente allo stato puro in natura. Essi vengono purificati chimicamente in laboratorio. Nonostante sembrino gli esempi più prototipici di generi naturali, dato che la loro identità è legata alla loro struttura atomica, possono essere considerati artefatti?[15]
c) Gli animali non umani producono e usano artefatti? Le ragnatele, le reti per pescare costruite dalle larve di alcuni tricotteri, i sentieri tracciati dalle formiche, i nidi e le tane[16], valgono o possono essere analizzate come artefatti? E se la risposta è affermativa, ha senso distinguerle dagli oggetti naturali? E come lo si può fare?

Per ragioni di spazio, questi problemi non saranno analizzati nel dettaglio, ma essi richiedono chiaramente una ricalibratura delle categorie concettuali classiche. Su questo punto torneremo nei prossimi paragrafi. Ora vorrei invece aggiungere a questa lista il caso a mio avviso più significativo di entità metafisicamente ibrida, ossia il cibo.

4. Il cibo fra naturalità e artefattualità

Diversamente da quelli consumati da quasi tutti gli altri animali, i cibi di cui si nutre la specie *Homo sapiens* corrispondono a entità che senza di essa non sarebbero esistite e sono prodotti e conservati tramite tecniche affinate nel corso di una breve ma complessa storia evolutiva. Così pensati, i cibi sembrano soddisfare le condizioni dell'artefattualità: sono entità prodotte e modificate da un agente con lo scopo intenzionale di nutrirsi e nutrire una collettività. Eppure, esiste una differenza fondamentale fra essi e gli esempi prototipici di

[13] Dan Sperber (2007).
[14] Preston (2020).
[15] Grandy (2007).
[16] Gould (2007).

artefatto menzionati precedentemente (i tavoli, i letti, i documenti). Diversamente dai secondi, i cibi non sono sempre *inerti*, ma presentano spesso quella caratteristica che Aristotele riconosceva agli oggetti naturali: ci sono dunque artefatti che non sono privi di un principio intrinseco di mutamento e generazione e che possono essere "abbandonati a sé stessi" e continueranno a vivere e a svilupparsi indipendentemente dall'essere umano. Questo avviene perché spesso, a differenza degli artefatti classicamente intesi, essi non sono oggetti materiali, ma organismi. Per tornare all'esempio aristotelico, è vero che un tavolo piantato nel terreno non produrrà altri tavoli, ma un chicco di mais transgenico caduto da un carro agricolo produrrà, date le giuste condizioni, un'altra pianta di mais e non "svelerà" una natura più fondamentale. Allo stesso modo, una capra domestica fuggita sulle montagne resterà una capra e nel caso in cui dovesse riprodursi (con conspecifici) genererà altre capre della sua specie.

Sembra dunque esserci una differenza fondamentale fra gli esempi prototipici di artefatto che derivano dalla distinzione aristotelica e il cibo, e questa differenza è ovvia, a ben guardare, poiché, per Aristotele, gli artefatti si differenziavano dagli organismi, mentre nel caso del cibo sono gli organismi stessi a entrare nel dominio degli artefatti. In questo nuovo quadro, la distinzione organismi/artefatti sembra perdere significato, con la conseguente necessità di elaborare nuove categorie come quella di *artefatto biologico,* suggerita da Dan Sperber[17], o quella di *naturfatto,* elaborata da Risto Hilpinen[18]. Queste ridefinizioni non sono meri arrangiamenti euristici, ma rispecchiano un'esigenza più profonda, ossia quella di rivedere lo statuto ontologico della distinzione naturale/artificiale. Ammettere l'esistenza di entità in grado di abitare una zona grigia in cui natura e tecnica si sovrappongono testimonia di come le entità naturali e quelle artificiali non appartengano a domini ontologici separati, ma siano parte di un *continuum* ai cui estremi si trovano oggetti *principalmente* naturali (come i vulcani e le barriere coralline) e oggetti *principalmente* artefattuali (come le automobili e le *abat-jour*). Fra i due estremi, poi, esistono schiere fittissime di entità più o meno manipolate dall'essere umano, ma sempre legate alla dimensione naturale, una circostanza che spiega perché, come scrive Birnbacher, alla domanda "Questo è naturale?" si può rispondere non tanto con un "sì" o con un "no", quanto piuttosto con un "molto" o con un "poco"[19]. Vediamo allora come definire i due estremi del *continuum* naturale/artificiale e in base a che criteri si dispongano all'interno di esso le entità del mondo.

5. Il continuum *naturale/artefattuale*

Abbiamo detto che fra i due estremi del *continuum* esistono entità ibride che presentano una commistione di tratti naturali e artefattuali, mentre ai suoi estremi si trovano entità che possono essere classificate nell'uno o nell'altro modo poiché caratterizzate da tratti di un solo tipo. In base a che criteri definire però i poli del *continuum*?

Nel terzo paragrafo abbiamo visto che le definizioni classiche di artefattualità definivano un artefatto come un oggetto intenzionalmente prodotto o modificato da un agente per un certo fine. Avevamo inoltre constatato che questa definizione contrapponeva agli artefatti gli oggetti naturali, che sembrano dunque corrispondere a oggetti che *non* sono intenzionalmente prodotti o modificati da un agente. Questa differenza pare quindi implicare una definizione di naturalità che può essere espressa nei seguenti termini: la naturalità è la caratteristica di quelle entità che esistono e sono quello che sono a prescindere dalle attività dell'essere umano.

Come accennato nel terzo paragrafo, questa definizione è metafisicamente neutra. Essa, in altri termini, non definisce le entità naturali richiamandosi a proprietà essenziali o intrinseche che tutte – e tutte sole – le entità naturali necessariamente possiedono. Quest'ultima è una strategia che potrebbe essere piuttosto accostata a quella aristotelica, che riconosce la presenza di un principio intrinseco di mutamento in tutti gli enti naturali,

[17] Dan Sperber (2007).
[18] Risto Hilpinen (2011).
[19] Birnbacher (2004).

ma non in quelli artificiali. La definizione qui adottata, al contrario, gravita attorno a una proprietà relazionale estrinseca e contingente, ossia a una certa relazione di dipendenza fra l'entità in esame e le attività antropiche. Secondo questa definizione, l'entità *x*, a prescindere dalla sua essenza, è naturale se non intrattiene certe relazioni di dipendenza con *Homo sapiens*, mentre è artificiale se le intrattiene. In questo quadro, insomma, la natura intrinseca dell'entità in oggetto non è determinante per l'attribuzione o meno della proprietà della naturalità; a essere determinante è il suo possedere o meno una particolare proprietà relazionale. Per questa ragione, possiamo affermare che la definizione qui adottata di naturalità è metafisicamente innocente: essa non si basa sulla natura di un'entità ma sulle relazioni che essa ha intrattenuto o intrattiene con qualcosa di esterno a essa. In altre parole, non importa che tipo di entità sia *x*, né quali siano le sue proprietà essenziali: se *x* non istanzia la proprietà relazionale menzionata, allora *x* è naturale, mentre, se la istanzia, è artificiale.

Questa definizione vuole essere inoltre *assiologicamente* neutrale, poiché attribuire a un'entità la proprietà della naturalità non implica, in questo quadro, esprimere un giudizio di valore su di essa. Questo *caveat* è rilevante poiché la cosiddetta "fallacia dell'appello alla natura"[20], secondo la quale qualcosa è buono quando naturale e cattivo quando innaturale (o artificiale), è estremamente diffusa e un ambito in cui ciò è evidente è proprio quello alimentare, dove negli ultimi anni si parla di "natural trend", ossia di una tendenza del consumatore a favorire alimenti che riportino la dicitura "naturale", "biologico" o, in inglese, "organic"[21]. Questa tendenza è stata correlata all'opinione secondo cui i cibi biologici sono più sani e sicuri di quelli non biologici e quest'ultima opinione a sua volta ricondotta all'argomento – fallace – che la naturalità sia sempre un valore e che "naturale" sia sinonimo di "buono" o "appropriato" (un giudizio che non coinvolge solo il cibo, ma anche farmaci, cosmetici, abbigliamento, abitudini e comportamenti pubblici e privati). Tuttavia, se la naturalità non ha a che fare con una o più proprietà intrinseche ma dipende dallo stabilirsi o meno di una relazione contingente, allora il valore associato alla naturalità sarà, al più, estrinseco e contingente anch'esso: non sarà un valore intrinseco, ossia un valore che l'entità, in quanto *intrinsecamente* naturale, possiede *in sé*.

Fatta questa considerazione, torniamo alle definizioni di naturalità (NAT) e artefattualità (ART) fornite in questo paragrafo per valutare se, in esse, vi siano dei concetti opachi. Le definizioni possono essere espresse come segue:

NAT: Caratteristica di quelle entità che *non* intrattengono una relazione di dipendenza *D* con *H. sapiens*.
ART: Caratteristica di quelle entità che intrattengono una relazione di dipendenza *D* con *H. sapiens*.

Pare evidente che la chiave di volta delle due definizioni stia in quella relazione di dipendenza *D*. Il prossimo paragrafo è dedicato a comprendere di che relazione si tratti, se sia univoca o se sia invece declinabile in forme diverse.

5.1. La relazione di dipendenza D *e gli estremi del* continuum

Che gli artefatti umani intrattengano *qualche* relazione di dipendenza con l'essere umano è banale e implicito in ogni loro definizione. *Quale* sia questa relazione è invece una questione più complessa che può schiudere diverse possibilità teoretiche.

Per prima cosa, partiamo da quanto suggerito da Birnbacher[22], secondo cui esistono due tipi di naturalità e di artefattualità: uno genetico e uno qualitativo. Quando si parla del primo, si fa riferimento all'origine di un'entità, mentre quando ci si sofferma sul secondo se ne considera l'apparenza e la costituzione. Secondo Birnbacher, in altre parole, un'entità

[20] Si veda Moore (1922), p. 45: «To argue that a thing is good *because* it is "natural" or bad *because* it is "unnatural" [...] is therefore certainly fallacious».
[21] Rozin et al. (2004), (2012); Meier et al. (2019).
[22] Birnbacher (2014), p. 7 e ss.

è geneticamente naturale quando ha un'origine naturale (ossia senza intervento umano), mentre è qualitativamente naturale quando è composta da parti naturali ed è indistinguibile da ciò che si trova in "natura" (ossia quel dominio dove non è previsto intervento umano). Al contrario, un'entità è geneticamente artefattuale quando ha un'origine artificiale, mentre è qualitativamente artefattuale quando è composta da parti artefatte ed è distinguibile da ciò che si trova in natura.

I concetti genetici di naturalità e artefattualità sono concetti *storici* e per essere usati richiedono conoscenza: se non sappiamo che la Capra di Montecristo è una capra domestica (*Capra hircus*) inselvatichita, per esempio, penseremo che sia una capra selvatica (*Capra aegagrus*). I concetti qualitativi di naturalità e artefattualità sono invece, secondo Birnbacher, *fenomenologici*, ossia dipendono da come un'entità *appare*. In base a questo secondo criterio, non importa che la Capra di Montecristo sia stata introdotta in tempi remoti sull'isola come animale domestico e si sia poi inselvatichita (Masetti 2016), quello che conta è che essa è indistinguibile da altre capre selvatiche e che abita i loro stessi ambienti, quindi è qualitativamente naturale.

Se guardiamo a questa distinzione e la integriamo con le definizioni date nel paragrafo precedente potremmo quindi ipotizzare che la relazione *D* che intercorre fra l'entità artefattuale e *Homo sapiens* si possa declinare almeno in due modi. Da un lato, come relazione di dipendenza genetica o "di origine":

> D_{gen}: *x* dipende da *H. sapiens* poiché senza *H. sapiens x* non sarebbe venuto a essere così come esso è.

Dall'altro, come relazione di dipendenza "mimetica" con gli artefatti già prodotti da *Homo sapiens*:

> D_{mim}: *x* dipende da *H. sapiens* poiché presenta una somiglianza significativa[23] con gli artefatti precedentemente prodotti da *H. sapiens*.

Nel caso di D_{gen}, un'entità è un artefatto poiché ha all'origine un intervento umano che l'ha resa ciò che è; nel caso di D_{mim}, è un artefatto poiché, semplicemente, ha l'aspetto di un artefatto e somiglia agli artefatti che già conosciamo. Parallelamente, un'entità risulta naturale se alla sua origine non vi è alcun intervento umano, ma può essere considerata naturale anche se, a prescindere dalla sua origine, ha l'aspetto di un'entità naturale, ossia se somiglia o è indistinguibile da altre entità considerate naturali.

I due criteri riconosciuti da Birnbacher, tuttavia, non sembrano sufficienti a definire la naturalità e l'artefattualità di tutte le entità del mondo. Per comprendere se un'entità come una capra sia naturale o artificiale, per esempio, accanto all'analisi della sua apparenza esterna (il suo aspetto) può essere altrettanto utile considerare la sua "costituzione" e "struttura" interna. Se si ammette solo il criterio fenomenologico, che Birnbacher correla esplicitamente all'*apparenza* di un'entità[24], un robot progettato per sembrare in tutto e per tutto simile a una capra potrà essere considerato un'entità (qualitativamente) naturale. Se si ammette come rilevante non solo l'apparenza esterna, ma anche la costituzione interna, si ammetterà invece che la capra-robot non è del tutto naturale poiché, sebbene abbia l'apparenza delle capre che consideriamo selvatiche, la sua costituzione e la sua struttura interna ne è diversa (è un robot e non un animale). In quest'ultimo caso, la capra-robot avrebbe sia un'origine sia una costituzione o struttura artificiale, pur avendo un aspetto naturale.

L'importanza della struttura interna è evidente in virtù di una seconda considerazione più vicina alla quotidianità, dato che, per il momento, le isole del Mediterraneo non sono

[23] Il criterio mimetico è legato a variabili soggettive e parametri epistemologici. Non scenderemo in ulteriori dettagli sul grado o sul tipo di somiglianza richiesta, poiché essi dipendono dal contesto e dall'osservatore.

[24] «In a qualitative sense naturalness and artificiality are *phenomenological* forms of description; they relate to the way something actually appears and are related to the present» (Birnbacher, 2016, p. 7).

popolate da capre-robot. Mettiamo il caso che la capra che stiamo guardando saltellare da una roccia all'altra non sia un robot, ma una capra di quelle che solitamente popolano l'isola di Montecristo. Essa, a livello mimetico (ossia qualitativo/fenomenologico), sarà considerabile come un'entità naturale, poiché il fenotipo di molte capre di Montecristo è indistinguibile da quello di *Capra aegagrus*, che è selvatica. Di primo acchito, invece, verrebbe da affermare che a livello genetico essa sia un'entità artefattuale, poiché *Capra hircus* è una specie selezionata artificialmente. A ben guardare, tuttavia, non è l'individuo in oggetto a esser stato selezionato artificialmente, ma *C. hircus*, ossia la specie a cui l'individuo appartiene. Mentre il *tipo C. hircus* pare a tutti gli effetti geneticamente artefattuale, l'*occorrenza* che abbiamo sotto gli occhi non è categorizzabile negli stessi termini, poiché essa, se nata da un conspecifico, nato a sua volta da un conspecifico e così via per migliaia di anni, ha avuto un'origine del tutto naturale. Eppure, l'individuo in oggetto ha una caratteristica che lo distingue dalle capre selvatiche a prescindere dalla sua storia individuale: il suo DNA. La dipendenza strutturale, dunque, traccia la dipendenza che la costituzione interna di un'entità, che nel caso degli organismi si può correlare al genotipo, intrattiene con le attività dell'essere umano. La nostra capra manifesterà, quindi, naturalità fenotipica, ossia qualitativa o mimetica, naturalità genetica, ossia d'origine, ma artefattualità genotipica, ossia costitutiva o strutturale.

Alle prime due declinazioni della relazione *D* (D_{gen} e D_{mim}) sembra dunque importante affiancarne una terza, correlata alla costituzione interna dell'entità: essa è artefattuale se la sua costituzione è prodotto o conseguenza dell'intervento umano, mentre è naturale nel caso opposto. Va tuttavia fatta una precisazione in merito al concetto di costituzione. Quando si considera la costituzione di un insieme, se ne possono analizzare le parti singolarmente prese, chiedendosi se esse siano o meno naturali, oppure, alternativamente, si può guardare, oltre che a esse, alla loro struttura e organizzazione. Nel primo caso, D potrebbe essere definita una relazione di dipendenza *aggregativa*[25]: se l'entità *x* può essere scomposta in parti che, singolarmente prese, sono tutte naturali, allora sarà un'entità naturale, a prescindere da come quelle parti siano organizzate. Il problema di questa strategia è che un'entità composta può essere scomposta in modi diversi: se ci si pone l'obiettivo di scomporre una cellula nelle sue parti costituenti, per esempio, sembra ragionevole scomporla nei suoi organuli, ma una certa foga riduzionista potrebbe scomporla in parti ancora più elementari, come le molecole o, addirittura, gli atomi o le particelle subatomiche. L'analisi aggregativa di un intero si espone quindi al rischio del riduzionismo e dato che qualsiasi entità esistente, se scomposta in parti sufficientemente elementari, risulterà un insieme di parti naturali (subatomiche, per esempio), questo tipo di dipendenza potrebbe risultare fuorviante o inutile per definire la naturalità o l'artificialità. Un frullatore, per esempio, potrebbe essere considerato un'entità naturale poiché tutte le parti del frullatore potranno essere scomposte in altre parti, fino ad arrivare a particelle elementari che *sicuramente* non dipendono da *Homo sapiens*. Consapevoli di questa difficoltà, assumiamo che esista un modo per comprendere a che livello debba fermarsi la scomposizione mereologica e che quel livello sia quello immediatamente inferiore al livello dell'entità composta. Non scenderemo nei dettagli di questa scelta per questioni di spazio, ma questa strategia sembra rispettare l'intuizione secondo cui le parti costitutive di una cellula sono prima di tutto i suoi organuli e solo in un secondo momento le sue molecole, i suoi atomi e così via, o quella secondo la quale le parti di un frullatore siano il suo motore, il cavo di alimentazione o le lame, più che gli atomi di ferro e carbonio che formano l'acciaio o i polimeri della gomma.

Passiamo ora al caso in cui oltre alle parti di un'entità, ne sia considerata anche l'organizzazione. Questo secondo caso, oltre a concentrarsi sulla natura individuale delle parti, ammette la rilevanza delle loro relazioni e può minimizzare il rischio riduzionista connesso all'analisi mereologica precedente, poiché una struttura può essere prodotto

[25] Scelgo questo termine poiché il concetto di aggregazione, in letteratura, individua solitamente i sistemi in cui le relazioni strutturali fra le parti sono irrilevanti mentre a essere rilevante è soltanto la presenza e la natura intrinseca delle parti. Si vedano Wimsatt e Sarkar (2006).

dell'essere umano anche se le parti strutturate sono tutte naturali. Il frullatore dell'esempio precedente, in altre parole, risulterebbe artificiale poiché se anche fosse scomposto in parti elementari, quelle parti subatomiche non si sarebbero mai disposte "a frullatore" senza che un agente lo avesse voluto. In questo senso, la relazione *D* può essere dunque declinata in termini di dipendenza *strutturale*, poiché a essere significativa, oltre alla natura delle parti, è la forma della loro organizzazione. La relazione *D*, quando implica la composizione interna, si sdoppia, insomma, in due relazioni distinte, quella che guarda al tipo di parti coinvolte nell'aggregato, D_{agg}, e quella che guarda alla loro struttura, D_{str}:

> D_{agg}: *x* dipende da *H. sapiens* poiché è composta da parti prodotte da *H. sapiens*.
> D_{str}: *x* dipende da *H. sapiens* poiché la struttura o l'organizzazione delle sue parti è prodotta da *H. sapiens*.

Siamo arrivati a determinare, quindi, quattro forme di dipendenza che la relazione *D* può assumere: genetica, mimetica, aggregativa e strutturale. Queste relazioni, tuttavia, non sembrano sufficienti a inquadrare tutti gli esempi di artefatti ibridi che abbiamo menzionato nel terzo paragrafo. Una pietra raccolta sul greto del fiume e usata come fermacarte o un ramo preso da terra e usato come arma sembrano geneticamente, mimeticamente, aggregativamente e strutturalmente naturali, ma il loro uso è connesso ad attività e scopi umani e alle loro proprietà naturali preesistenti sembrano aggiungersene altre, come quelle di "essere un fermacarte" o "essere un'arma". Ammesso che questo tipo di cambiamento sia rilevante (si potrebbe essere più severi e negare che il semplice uso, anche prolungato e reiterato, possa cambiare la natura di un oggetto), come tenerlo in considerazione in questo quadro, che vuole essere più generale possibile? La risposta è semplice: riconoscendo una quinta e ultima forma che la relazione *D* può assumere, quella funzionale:

> D_{fun}: un'entità è artefattuale se svolge funzioni attribuitele da *H. sapiens*, ossia se *H. sapiens* intrattiene con essa una relazione strumentale.

La relazione *D*, quindi, può assumere cinque forme:

1. dipendenza *genetica* (D_{gen});
2. dipendenza *mimetica* (D_{mim});
3. dipendenza *aggregativa* (D_{agg});
4. dipendenza *strutturale* (D_{str});
5. dipendenza *funzionale* (D_{fun}).

Per valutare se un'entità sia artificiale o naturale, di conseguenza, è bene valutare (1) quale sia la sua origine, (2) come appaia, (3) come sia costituita aggregativamente/mereologicamente (4) come sia strutturata e organizzata internamente, e (5) quali siano le sue funzioni. Nel caso di (1), vi sono entità che hanno un'origine naturale, come i ghiacciai dell'Antartide, ed entità geneticamente artefattuali la cui origine dipende dall'essere umano, come la Tour Eiffel. Per quanto riguarda (2), si danno entità dall'apparenza esteriore naturale, come le barriere coralline, ed entità dall'aspetto artefattuale, come le pentole a pressione. Nel caso di (3), vi sono entità composte da parti naturali, come un mazzo di fiori spontanei recisi, ed entità composte da parti naturali e da parti artificiali, come un acquario dotato di pompe e filtri. In base a (4), vanno riconosciute entità che sono naturali a livello di organizzazione interna, come le molecole d'acqua, ed entità la cui struttura è prodotto o conseguenza di una manipolazione umana, come il già citato mais transgenico. Nel caso di (5), infine, vi sono entità che esercitano le loro funzioni proprie, come una pianta che effettua la fotosintesi, ed entità che esercitano funzioni ideate e stabilite da *Homo sapiens*, come una pietra usata a mo' di fermacarte.

Questi criteri di naturalità e artefattualità[26] definiscono in modo trasversale le entità e perciò da essi risultano, in via teorica, numerose categorie di entità più o meno ibride. Per i nostri fini, tuttavia, alcune categorie saranno più significative di altre. Si potrebbe ipotizzare, per esempio, che ai due estremi del *continuum* naturale/artificiale debbano collocarsi le entità che risultano naturali o artificiali in base a tutti e cinque i criteri, ossia, da un lato, le entità che sono geneticamente, mimeticamente, aggregativamente, strutturalmente e funzionalmente naturali e, dall'altro, quelle che sono geneticamente, fenomenologicamente, aggregativamente, strutturalmente e funzionalmente artefattuali: una barriera corallina, che sembra un esempio delle prime, può essere dunque posta in corrispondenza dell'estremo naturale del *continuum*, mentre un modem, un esempio delle seconde, può essere collocato all'estremo opposto.

Abbiamo così definito che tipo di entità si trovino agli estremi del *continuum* e in base a quali criteri. Passiamo ora alla porzione più interna del *continuum*, quella che ospita la maggior parte delle entità con cui interagisce quotidianamente *Homo sapiens*, compresa larga parte di quell'universo composto da ciò che chiamiamo "cibo".

5.2. All'interno del continuum

Avevo notato che esistono entità ibride e che la letteratura offre concetti a loro volta ibridi per definirle, per esempio quelli di *artefatto biologico*[27] o di *naturfatto*[28]. Questi concetti possono essere correlati ai criteri che abbiamo elencato nel paragrafo precedente. Sembra ragionevole, per esempio, identificare gli artefatti biologici descritti da Sperber con quelle entità che, oltre a espletare funzioni naturali (biologiche), ne espletano di culturali (umane). Il criterio rilevante per Sperber sembra quindi il quinto, quello della dipendenza funzionale. Le sanguisughe, per esempio, non sono mai state selezionate artificialmente o allevate in senso stretto, ma sono state usate a scopo medico per secoli. Esse sono, quindi, entità geneticamente, mimeticamente, aggregativamente e strutturalmente naturali che svolgono però delle funzioni culturali dettate dall'essere umano e, questo, per Sperber, basta a renderle artefatti biologici[29]. In questo quadro, quindi, le entità biologiche che intrattengono con *Homo sapiens* una relazione D_{fun} sono artefatti biologici. Tali artefatti, tuttavia, non si troveranno all'estremo artefattuale del *continuum* poiché, essendo biologici, le probabilità

[26] Un revisore anonimo, che ringrazio, ha sollevato il problema della relazione fra i diversi tipi di dipendenza *D*. Le diverse forme di *D* sono in effetti qui presentate come relazioni distinte che possono essere impiegate per sviluppare dei criteri di analisi alternativi. Tali relazioni, tuttavia, sono anche reali proprietà istanziate delle entità in oggetto e intrattengono relazioni le une con le altre con la conseguenza che gli stessi criteri fondati su di esse risulteranno legati da certe connessioni. Un'analisi dettagliata di queste connessioni non è qui purtroppo possibile per ragioni di spazio, ma ciò che può essere notato è che alcune forme di dipendenza sembrano spesso – ma non sempre – implicarne altre. Partiamo dall'ultima forma di dipendenza, ossia quella funzionale. Essa sembra accompagnare tutte quelle altre forme di dipendenza che implicano la manipolazione o la creazione di entità utili per *H. sapiens*. Sembra insomma che il criterio funzionale sia concettualmente prioritario rispetto agli altri e significativo per la stessa definizione delle entità artefattuali (oggetti intenzionalmente prodotti o modificati da un agente *per un certo fine*). Si potrebbe dunque ipotizzare che le relazioni di dipendenza che numerose entità artefattuali intrattengono con *H. sapiens* sussistano poiché quest'ultimo ha voluto impostare una relazione funzionale con esse. Tuttavia, esistono entità che soddisfano molti dei criteri qui descritti senza soddisfare quello funzionale (si pensi ai rifiuti o alle entità che sono state accidentalmente affette da *H. sapiens*) ed entità che soddisfano il criterio funzionale senza soddisfarne altri, come abbiamo visto parlando di conchiglie e pietre usate come fermacarte. La priorità del criterio funzionale sembra dunque prevedere delle eccezioni e potrebbe essere interessante comprenderne le peculiarità. Un'ipotesi ugualmente valida è che esistano relazioni piuttosto rilevanti fra le prime quattro forme di dipendenza, ossia quella genetica (D_{gen}), qualitativa (D_{mim}) e costitutiva (D_{agg} e D_{str}). Questo dipende dal fatto che c'è solitamente un legame fra l'origine, i tratti fenomenici e la struttura interna di un'entità. Anche qui, tuttavia, numerose eccezioni mostrano la complessità di queste relazioni, per cui non sempre qualcosa che ha avuto un'origine artefattuale ne ha anche l'aspetto, per esempio, e il fattore diacronico rende tutto più sfuggente dato che entità come gli organismi, come abbiamo visto, non sono inerti, ma si sviluppano, cambiano, evolvono e adattano ai loro ambienti e alle mutate relazioni con l'essere umano. Il problema delle relazioni e dell'eventuale priorità concettuale o ontologica di alcune di esse resta dunque un tema importante che richiede ulteriore riflessione.

[27] Sperber (2007).

[28] Hilpinen (2011).

[29] Sperber (2007), p. 130.

che siano naturali su uno o più piani diversi da quello funzionale è rilevante (si ripensi alle sanguisughe).

Il criterio funzionale è rilevante anche nel caso dei *naturfatti* di cui parla Hilpinen, rifacendosi ai lavori dell'antropologo[30]. Oswalt, che conia il termine, dichiara che «gli oggetti estratti dal loro ambiente naturale e successivamente usati senza modificazioni saranno chiamati *naturfatti*»[31]. I naturfatti sono quindi oggetti "fatti dalla natura", ma usati per fini diversi rispetto a quelli naturali. Secondo Hilpinen, essi stanno a metà strada fra le entità naturali e gli artefatti e non appena subiscono delle modificazioni fisiche diventano artefatti a tutti gli effetti. Anche in questo caso, quindi, il criterio funzionale è centrale per la definizione di queste entità ibride che possono compiutamente realizzarsi come artefatti soltanto a seguito di una manipolazione fisica. Questo significa che queste entità possono essere caratterizzate come geneticamente, mimeticamente, aggregativamente e strutturalmente naturali, ma funzionalmente artefattuali.

A questo punto, se volessimo considerare "meno artefattuali" le entità che soddisfano un numero inferiore di criteri per l'artefattualità (in questo caso uno su quattro), i naturfatti di cui parla Hilpenin saranno meno naturali degli artefatti biologici di cui parla Sperber, poiché se è vero che esistono artefatti biologici che sono artefattuali esclusivamente sul piano funzionale (come le sanguisughe), ne esistono molti che sono artefattuali anche sugli altri piani, come l'uva senza semi, per esempio che, oltre a essere funzionalmente artefattuale, lo è anche geneticamente e costitutivamente.

6. Il cibo

A fronte di quanto ricostruito finora, resta da comprendere se sia possibile classificare il cibo in base a questi criteri e collocarlo in una specifica porzione del *continuum*. Come il lettore avrà intuito, questa è un'operazione complessa, poiché esso non sembra occupare una porzione né limitata né discreta del *continuum*, dato che i cibi si danno in forme diverse e sono prodotti da altrettanto diverse storie evolutive e culturali. Vediamo dunque in che modo si configuri la relazione di dipendenza *D* quando le entità analizzate sono quelle che fanno parte dei nostri regimi alimentari.

Come già menzionato, molti cibi di cui si nutre *Homo sapiens* sono geneticamente artefattuali, poiché selezionati artificialmente in un passato più o meno lontano. Questo vale per la stragrande maggioranza dei vegetali e degli animali che rientrano nella dieta occidentale, ma esistono casi in cui il cibo è tuttora raccolto in natura, come succede con alcuni molluschi o, in altre culture, con gli insetti. Questi ultimi sembrano quindi casi di cibi geneticamente naturali: cibi la cui origine, in altre parole, non ha nulla a che vedere con *Homo sapiens*.

Anche da un punto di vista fenomenologico o mimetico, molti cibi possono legittimamente sembrare naturali, mentre altri no. Se ammettiamo come naturale il mandarino (*Citrus reticulata*), ossia uno dei tre agrumi originari da cui discendono tutte le altre specie e varietà oggi in commercio, e ne confrontiamo l'aspetto con alcuni ibridi selezionati artificialmente a partire da esso (per esempio il tangerino o la clementina), le loro differenze risulteranno piuttosto limitate, sebbene i secondi abbiano un'origine artificiale e il primo no. Se confrontiamo la vacca Frisona (*Bos taurus taurus*) con il bovide suo progenitore, l'uro (*Bos taurus primigenius*), le differenze risulteranno più marcate. Se pensiamo infine alla diversità qualitativa fra una pianta di mais e lo sciroppo di glucosio, il secondo non sembrerà avere molto a che fare con il primo. I cibi possono quindi avere una relazione di dipendenza mimetica più o meno accentuata con gli artefatti prodotti da *Homo sapiens*, cosa che, come vedremo, vale anche per le altre forme di dipendenza.

Pensiamo alla dipendenza mereologica o aggregativa. Ci sono cibi composti da parti naturali, come una macedonia preparata a partire da frutti non selezionati artificialmente. Ci sono poi cibi composti da parti che sono state manipolate o selezionate in passato, come la stessa macedonia arricchita da cultivar. Lo stesso può dirsi per la dipendenza

[30] Wendell, Oswalt (1973), (1976).
[31] Oswalt (1973), p. 14.

strutturale. Gli insetti trovati, catturati e mangiati, hanno una struttura biologica naturale, ossia non manipolata da *Homo sapiens*, mentre, come abbiamo visto parlando dei prodotti derivati dalla lavorazione di *Zea mais*, la struttura biologica di molti cibi deriva dalla selezione artificiale e da ulteriori manipolazioni.

Veniamo, infine, all'ultima forma che può assumere la relazione *D*, quella di dipendenza funzionale. Per essa, il discorso è più complesso, poiché si potrebbe affermare che ogni entità di cui *Homo sapiens* si nutre è un'entità con cui esso intrattiene una relazione strumentale che è quella di sfruttarla come fonte di nutrimento. In effetti, sebbene esso possa rappresentare anche altro (un elemento di identità sociale o culturale, per esempio), il cibo, in quanto cibo, è sempre sfruttato almeno in questo senso elementare e se questa funzione venisse considerata estrinseca alle entità di cui si nutre l'essere umano, allora il cibo non potrebbe essere mai considerato completamente naturale, ma sempre, almeno in parte, artefattuale. Questa è una posizione legittima poiché la funzione "essere una fonte di nutrimento per *Homo sapiens*" include fra i suoi termini *Homo sapiens* e perciò, secondo la nostra definizione di artefattualità, tale funzione sembra traghettare di necessità l'entità a cui si riferisce verso la sfera dell'artefattualità. Va notato, tuttavia, che questa funzione, sebbene implichi una relazione con *Homo sapiens*, non sembra del tutto estrinseca a quelle entità cui essa è attribuita. La funzione "essere una fonte di nutrimento per" coincide con la funzione che molti dei nostri cibi ricoprono quando inseriti in qualsiasi ecosistema. Sembra quindi che, sebbene *per definizione* la funzione "essere fonte di nutrimento per *Homo sapiens*" sia una funzione che coinvolge l'elemento necessario per definire artificiale un'entità, essa non sia, nei fatti, una funzione del tutto estrinseca alle entità di cui *Homo sapiens* si nutre e questo poiché *Homo sapiens* è un primate ed essere inclusi nella dieta di un primate sta nella natura di molti organismi biologici. Se non volessimo quindi accettare l'ipotesi secondo la quale la funzione basilare e identificante del cibo, ossia quella di essere una fonte di nutrimento per *Homo sapiens*, implichi di necessità la sua riqualificazione da naturale ad artificiale (una conseguenza della definizione che abbiamo adottato che potrebbe corrispondere a una specie di vizio di forma), potremmo ammettere una sorta di dipendenza *minima* che tutte le entità possono intrattenere con *Homo sapiens* senza diventare con ciò artefattuali: una dipendenza con *Homo sapiens* non in quanto *Homo sapiens* ma in quanto specie biologica fra le altre. Questa dipendenza minima sembra rappresentare una soglia di interrelazione fra *Homo sapiens* e le altre entità esistenti sotto la quale non sembra possibile scendere, poiché esso abita una nicchia ecologica e fa parte di un ecosistema le cui dinamiche coinvolgono altre entità e da cui né le ultime né l'essere umano possono sfuggire.

Se ci accordassimo sull'ammissibilità di questa dipendenza minima, potremmo quindi riconoscere, anche in quest'ultimo caso, dei cibi funzionalmente naturali e dei cibi funzionalmente artefattuali. I primi sarebbero quelli che intrattengono con *Homo sapiens* solo ed esclusivamente la relazione di dipendenza minima definita dalla funzione "essere fonte di nutrimento per *Homo sapiens*"; i secondi sarebbero quelli che intrattengono con *Homo sapiens* relazioni più spiccatamente culturali. La locusta raccolta e sgranocchiata in giardino sembra un caso di cibo funzionalmente naturale poiché la relazione di dipendenza intrattenuta da essa con l'essere umano sembra limitarsi a quella di essere qualcosa di commestibile e nutriente. Il tè delle cinque, il panettone o il pandoro, la grigliata di Ferragosto, la pizza del sabato sera o i biscotti della fortuna sembrano racchiudere, al contrario, significati più complessi legati al vivere sociale: questi ultimi si intrecciano a funzioni culturali che trascendono quella dipendenza minima che lega la locusta all'essere umano che la mangia. Per questa ragione, questi secondi cibi sembrano classificabili come funzionalmente artefattuali.

7. Conclusioni: il cibo come mappa dell'impero

Da quanto ricostruito in queste pagine sembra dunque che il cibo occupi il *continuum* natura/cultura nella sua interezza, quasi fosse una sorta di "mappa dell'impero", ossia la

mappa 1:1 descritta da Borges nel racconto *Del rigore della scienza*[32]. Tale suggestione discende dal fatto che l'ontologia del cibo è tanto estesa e capillare da rispecchiare quel reticolo complesso e spesso biologicamente inedito di relazioni che l'essere umano è riuscito a impostare e intrattenere con il suo ambiente. Se il cibo, di primo acchito, sembrava quindi un artefatto *sui generis* poiché non rispettava la distinzione classica fra artefatto e oggetto naturale (una distinzione concettuale che ne presupponeva una ontologica ed essenziale), può essere ragionevole affermare che esso sia invece l'artefatto per eccellenza, in grado, da un lato, di rispecchiare la complessità delle relazioni umane con ciò che umano non è e, dall'altro, di svelare il carattere plurivoco di ciò che l'essere umano *fa* con ciò che trova nel suo ambiente – sia esso un oggetto inorganico come una pietra o un organismo vivente come una pianta o un animale. A questo punto, è piuttosto la caratterizzazione tradizionale degli artefatti, che li distingue dagli organismi e dagli oggetti naturali in virtù di proprietà intrinseche, a sembrare troppo limitata, poiché una tale caratterizzazione non può definire con sufficiente precisione l'orizzonte e la portata dell'intervento umano sul suo ambiente.

Gli artefatti sono oggetti fatti "ad arte", ossia prodotti delle attività umane, ma tali attività non si limitano, né si sono mai limitate a produzioni e manipolazioni di oggetti materiali. Il regno degli organismi è entrato molto presto nella sfera delle entità manipolabili e manipolate dall'umano e questa capacità di intervenire direttamente sulla sua natura e, tramite essa, su interi ecosistemi (una capacità affiancata, ovviamente, dall'insistenza con cui ciò è stato fatto negli ultimi 10.000 anni almeno) motiva piuttosto chiaramente la scelta di alcuni[33] di definire "antropocene" l'epoca geologica presente: poiché le attività antropiche hanno assunto una rilevanza talmente massiccia da influenzare gli equilibri dell'intero pianeta. Fra le attività antropiche che più hanno determinato questa ingerenza, quelle connesse alla produzione del cibo sono certamente le principali, perciò il cibo non è soltanto la mappa di queste attività, ma ne è anche uno dei motori principali e questo è il motivo per cui sembra quanto mai opportuno, per ragioni sia teoriche sia pratiche, impegnarsi in un esame approfondito della sua natura e in un ripensamento delle categorie concettuali impiegate per descriverlo e per definirne i rapporti con la nostra specie.

Bibliografia

Biondi, G., Martini, F., Rickards, O., Rotilio, G. (2006), *In carne e ossa. DNA, cibo e culture dell'uomo preistorico*, Laterza, Roma-Bari.

Birnbacher, D. (2014), *Naturalness: Is the "Natural" Preferable to the "Artificial"?*, University Press of America, Lanham.

Birnbacher, D. (2019), "Naturalness", in Kirchhoff, T. (ed.), *Online Encyclopedia Philosophy of Nature / Online Lexikon Naturphilosophie*, doi:10.11588/oepn.2019.0.65607.

Bocquet-Appel, J.P. (2011), "When the World's Population Took Off: the Springboard of the Neolithic Demographic Transition", *Science*, 333(6042), pp. 560-561.

Borges, J.L. (2020), *Storia universale dell'infamia*, trad. it. a cura di V. Martinetto e A. Morino, Adelphi, Milano.

Denny, M., McFadzean, A. (2011), *Engineering Animals*, Boston, Harvard University Press; trad. it. a cura di G. Castellari (2015), *L'ingegneria degli animali. Così funziona la vita*, Adelphi, Milano.

Dipert, R.R. (1993), *Artifacts, Art Works, and Agency*, Temple University Press, Philadelphia.

Ellis, E.C. (2018), *Anthropocene: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Francis, R.C. (2015), *Domesticated: Evolution in a Man-Made World*, WW Norton & Company, London; trad. it. a cura di F. Pe' (2016), *Addomesticati. L'insolita evoluzione degli animali che vivono accanto all'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino.

[32] Borges (2020).

[33] Per un'introduzione, si veda Ellis (2016).

Franssen, M., Kroes, P., Reydon, T.A.C., Vermaas, P.E. (eds.) (2014), *Artefact Kinds: Ontology and the Human-Made World*, Springer, Berlin.
Gould, J.L. (2007), *Animal artifacts*, in Margolis, E., Laurence, S. (eds.), *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and their Representation*, Oxford University Press, Oxford, pp. 249-266.
Grandy, E.R. (2007), *Artifacts: Parts and Principles*, in Margolis, E., Laurence, S. (eds.), *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and their Representation*, Oxford University Press, Oxford, pp. 18-32.
Hilpinen, R. (1992), "Artifacts and Works of Art", *Theoria*, vol. 58, n. 1, pp. 58-82.
Hilpinen, R. (2011), "Artifact", in Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/artifact/.
Masseti, M. (2016), "The Wild Goat, Capra Aegagrus Erxleben, 1777, of the Island of Montecristo (Northern Tyrrhenian Sea, Italy): Does It Still Exist?", *Mammalia*, vol. 80, n. 2, pp. 125-141.
Mazoyer, M., Roudart, L. (2006), *A History of World Agriculture: From the Neolithic Age to the Current Crisis*, NYU Press, New York.
Meier, B.P., Dillard, A.J., Lappas, C.M. (2019), "Naturally Better? A Review of the Natural-Is-Better Bias", *Social and Personality Psychology Compass*, vol. 13, n. 8, e12494.
Moore, G.E. (1922), *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge.
Oswalt, W.H. (1973), *Habitat and Technology: The Evolution of Hunting*, Holt, Rinehart, and Winston, Inc, New York.
Oswalt, W.H. (1976), *An Anthropological Analysis of Food-Getting Technology*, John Wiley & Sons, New York-London.
Pollan, M. (2006), *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Penguin Books, London; trad. it. a cura di L. Civalleri (2008), *Il dilemma dell'onnivoro*, Adelphi, Milano.
Preston, B. (2020), "Artifact", in Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/artifact/.
Radice, R., Palpacelli, L. (2011), *Aristotele. Fisica*. Bompiani, Milano.
Rozin, P., Spranca, M., Krieger, Z., Neuhaus, R., Surrillo, D., Swerdlin, A., Wood, K. (2004), "Preference for Natural: Instrumental and Ideational/Moral Motivations, and the Contrast between Foods and Medicines", *Appetite*, vol. 43, n. 2, pp. 147-154.
Rozin, P., Fischler, C., Shields-Argelès, C. (2012), "European and American Perspectives on the Meaning of Natural", *Appetite*, vol. 59, n. 2, pp. 448-455.
Schick, K., Toth, N. (1993), *Making Silent Stones Speak: Human Evolution and the Dawn of Technology*, Simon and Schuster, New York-London.
Turvey, S.T. (ed.) (2009), *Holocene Extinctions*, Oxford University Press, Oxford.
Zeder, M.A., Hesse, B. (2000), "The Initial Domestication of Goats (Capra hircus) in the Zagros Mountains 10.000 Years Ago", *Science*, n. 287(5461), pp. 2254-2257.
Zimmerman, M.J., Bradley, B. (2019), "Intrinsic vs. Extrinsic Value", in Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/.

DANIELE POCCIA*

LA MATERIA DEL SAPERE
RIFLESSIONE ED ERRORE DALLA TECNO-SCIENZA ALLA FILOSOFIA (E RITORNO)

Abstract: *The Matter of Knowledge. Reflection and Error from Techno-Science to Philosophy (and Back)*

What does thinking mean in a world of techno-scientific performativity? And what kind of power can still be attributed to thought? The digital age marks another step in an evolutionary trajectory of technology that moves beyond the concept, requiring a new theoretical grammar, where power relates only to itself. Thinking, as such, implies removing the theological overdetermination of technology and spelling out the modes of knowing that the latter entails. In this view, it is possible to describe the sphere in which thinking and being interact by introducing the concept of *error*, as an incremental and thus non-absolute becoming. Considering through the lens of error the transfinite nature of reflection, both technological and philosophical, emerges as a *matter of the knowledge* that, in turn, is also a *knowledge of the matter*.

Keywords: Error, Knowledge, Power, Reflection, Techno-Science

> Si fa […] rivoluzione, ogni tanto, non perché l'errore muoia, poiché è eterno, e sempre si ricostituisce, ma perché non muoia la verità, che non è eterna, e ha vita solo artificiale, intellettuale, cioè espressiva, anche nell'arte e, certo, altrove.
> (Fabio Mauri, *Elogio assiomatico della critica d'arte*)[1]

1. Premessa: al di là del concetto

Che cosa significa pensare *oggi*, nel mondo della performatività tecno-scientifica generalizzata? E che genere di potere si può *ancora* attribuire al pensiero? Al cospetto del trionfo dell'immagine digitale, e della sua peculiare «assenza di dimensionalità»[2], di fronte alla diffusione di «tecnologie di terzo ordine»[3], in presa diretta principalmente su altre tecnologie, nell'orizzonte di un «capitalismo della sorveglianza»[4] sempre più pervasivo e radicale, la delega al «sistema tecnico»[5] delle prerogative umane, persino cognitive, sembra infatti aver raggiunto una soglia senza precedenti, oltre la quale la possibilità di articolare un discorso complessivo sull'esistente si scontra con l'assenza generale di ogni *senso* compartecipabile. Sembra addirittura, anzi, che siano il nostro potere e il nostro pensiero a essersi scissi al loro interno e a essersi rivolti l'uno contro l'altro, come ciascuno contro se stesso. «Inafferrabili, irrappresentabili, inconcettualizzabili»[6], gli apparati tecno-scientifici della contemporaneità ci consegnano allora, almeno di primo acchito, a un'impotenza soggettiva crescente, di cui la crisi della riflessione filosofica, se concepita come organo elettivo dell'autonomia umana, è uno dei tanti sintomi. Per questo si può dire che «la filosofia, in quanto potere del pensiero separato, e pensiero del potere separato, non ha mai potuto da se stessa superare la teologia» e che «lo spettacolo è la realizzazione

* Università degli Studi dell'Aquila.

[1] Mauri (1979).
[2] Flusser (2009), p. 8.
[3] Floridi (2017), p. 28 e ss.
[4] Zuboff (2019).
[5] Ellul (2009).
[6] Flusser (2009), p. 43.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 275-287
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10399

tecnica dell'esilio dei poteri umani in un al di là; la scissione compiuta all'interno dell'uomo»[7].

L'approccio prevalente agli oggetti e agli insiemi tecnologici che implementano la spettacolarizzazione digitale sembra basarsi infatti su una fallacia persistente: credere che il potere che essi esercitano sulle nostre vite, nei termini per esempio di una «governamentalità algoritmica»[8] che prevede e incanala i nostri comportamenti al di fuori di ogni ordinamento giuridico, venga da una fonte esterna, tendenzialmente altra: in ultima istanza, metafisica. In tutto ciò, anche il «metodo della trascendenza»[9], sui cui si impernia per lo più la tradizione filosofica occidentale, avrebbe un ruolo tutt'altro che marginale. Promotrice di una fondamentale eteronomia dell'esperienza, ritenuta così incapace di bastare a se stessa, essa contribuirebbe a far sì che il nostro potere di trasformazione dell'ambiente si rivolti contro noi stessi. Grazie alla nascita dalla scienza sperimentale si inaugura infatti un'epoca in cui la presunta indipendenza causale dell'agente umano appare sempre di più soltanto come l'effetto dei propri effetti, come un evento cibernetico analogo a tutti gli altri. L'essere umano moderno, a differenza dei suoi antenati prescientifici, sarebbe insomma in balia dei suoi prodotti, siano essi poi i dispositivi fisici da cui siamo sempre più attorniati o i procedimenti simbolico-formali della computazione imperante.

Tuttavia, riguadagnare il controllo sul potere e il pensiero non deve necessariamente significare riconsegnarlo agli individui che un tempo ne erano i titolari, ammesso e non concesso che sia mai stato così. Al contrario, bisogna chiedersi se la tecnica, e anzi le tecniche, al plurale, non siano piuttosto il portato di un potere che è già da sempre «più antico di ogni sapere»[10] soggettivo e quindi svincolato da ogni controllo volontario. Occorre domandarsi, in altre parole, se a parte l'uso della tecnica, in merito al quale è sempre possibile prendere una qualche decisione cosciente, l'invenzione non si affermi invece indipendentemente da ogni deliberazione. Se così fosse, infatti, l'avvento del digitale segnerebbe solo un altro *step* lungo una evoluzione che, nel suo proliferare *al di là del concetto*, richiede piuttosto di elaborare una nuova grammatica concettuale, in cui il potere, come tale, sarebbe in rapporto solo con se stesso. A quel punto, infatti, anche la filosofia, da pratica apparentemente antropocentrata, si scoprirebbe come un esercizio in cui il soggetto è proiettato sistematicamente al di là dei propri confini e ricongiunto quindi allo sviluppo del suo agire tecnico. Pensare significherebbe dunque compitare passo passo il sapere anonimo e impersonale che la tecnica, finalmente liberata dalla sua sovradeterminazione teologica, implica nel proprio esercizio. Il sapere, dismettendo ogni trascendenza, si riconoscerebbe come un continuo accrescimento, in cui natura, tecnica e riflessione convergono in un solo alveo e l'essere effetto di un altro effetto acquista lo *status* di una vera e propria logica del progresso.

2. Dalla filosofia alla tecno-scienza

Un'inchiesta sulla «materia del sapere»[11] dovrebbe cominciare dunque da un dato epistemologico basilare. La definizione di un concetto è sempre inseparabile dalle operazioni compiute per definirlo. Nell'ambito del puro intelligibile, in altre parole, l'essere del sapere e il sapere dell'essere coincidono. Si pensi innanzitutto alle matematiche, modello di ogni concettualizzazione rigorosa, e all'esperienza che presiede alla loro genesi. Si tratta sempre di un «un sistema di gesti, retto da una regola e sottomesso a condizioni indipendenti da questi gesti»[12], di un procedimento, in breve, in cui ogni apprensione attuale non esaurisce la validità di una nozione, quale che sia, ma anzi la spinge a

[7] Debord (2017), p. 70.

[8] Rouvroy (2017).

[9] Su questa nozione gentiliana, cfr. Ronchi (2017).

[10] Poccia (2019).

[11] Dewey (2014). Usiamo questa espressione del grande filosofo e pedagogista americano in un'accezione, come cercheremo di mostrare, innanzitutto ontologica – per quanto di un'ontologia svincolata da ogni presupposizione metafisica

[12] Cavaillès (1994), p. 601.

diventare a sua volta «paradigma», per altre sue applicazioni, e «tema»[13] possibile di una concettualizzazione ulteriore. In matematica, insomma, il «senso posto» e il «senso ponente»[14] rinviano l'uno all'altro, in un gioco di riflessi reciproci e di incrementi che ne amplifica le implicazioni tanto da un punto di vista semantico che sintattico. «Il matematico storico, contingente, può fermarsi, essere stanco, ma l'esigenza di un problema impone il gesto che lo risolverà»[15]. Non c'è quindi alcuna contraddizione da togliere, nessuna negazione della negazione supera, conservando, le determinazioni pregresse. Non c'è *distanza* possibile del matematico dal proprio agire *come* matematico. La contraddizione, forma esclusiva dell'errore matematico e quindi principio *e negativo* dell'operatività matematica stessa, assolve in questo caso il ruolo-limite di un'evenienza che il sapere può sormontare, e costituirsi perciò come sapere propriamente matematico, soltanto finché la schiva e la esclude: «L'incorporazione di una teoria in una teoria più vasta è evidentemente sottomessa alla sola condizione di non-contraddizione»[16]. «Comprendere [perciò] è buscarne il gesto e poter proseguire»[17].

Le cose, sembrerebbe, cominciano a complicarsi quando si esce dall'ambito del puro pensabile e ci si inoltra nel confronto aspro con il reale in cui si muove la conoscenza concreta, sperimentale e fattiva. A quel punto, la scienza, e la tecnica che ne deriva come "applicazione", sono costrette a riconoscere come proprio punto di partenza imprescindibile la separazione tra il pensiero e l'essere e dunque la possibilità, per il pensiero, di avere luogo in assenza di risultati reali, di essere separato dal proprio *potere*. In una parola, bisogna ammettere la possibilità per il pensiero di essere *falso*. È su questa schisi tra il concetto e l'effetto che, in fondo, si innesta la riflessione filosofica. Il suo sforzo, dalla fondazione eleatica in poi, è stato provare a stabilire l'identità tra l'essere e il pensiero[18] che garantirebbe così al secondo la sua efficacia (universale e necessaria) e che eleverebbe, di conseguenza, il sapere (l'*episteme*) a una portata solo in seconda istanza *pratica*. Ma questo significa concepire il sapere, a sua volta, come un *rapporto* tra il pensiero e l'essere e il suo aver luogo come un bene scarso, che può o meno darsi. Significa concepirlo come un proprietà da conquistarsi contro l'evento che più di ogni altro ne rende problematico il possesso: l'errore. Fintantoché la filosofia continua a concepire il sapere come un ponte più o meno (in)stabile gettato tra i due, in grado di lanciarsi da un capo all'altro della distanza che li separa, unendoli, o della continuità che li unisce, separandoli, la verità apparirà allora inevitabilmente come un presupposto e mai come un risultato, vale a dire come qualcosa che, in modo binario, o non si dà per nulla o *non può mai* mancare al proprio posto. Ma da dove viene allora la fatica della conoscenza? Perché questo sforzo indefinito e progressivo per conquistare il sapere, muovendo da errori che nessuno si è preoccupato di correggere *a priori*? L'errore cacciato dalla porta dell'essere finisce quindi per rientrare dalla finestra del pensiero, sotto forma di un'ignoranza tanto originaria quanto inspiegabile. Non si capisce più, quindi, come si possa *non* cogliere il bersaglio e perché insomma ci si debba tutelare contro l'errore stesso, mettendosi alla ricerca, appunto, del suo opposto – il vero *unico e assoluto*. Forse, perciò, si tratta di ipotizzare che *non* il pensiero ma il sapere sia identico all'essere e che il reale, come il vero che lo riguarda, non sia che una delle forme possibili all'interno del loro reciproco riflettersi l'uno nell'altro. Si tratta, in breve, di considerare un'idea di riflessione che precede ogni sua istanziazione soggettiva o oggettiva, fondandole entrambe, e stagliandosi così alle spalle di ogni impresa determinata di conoscenza, come la sua matrice ultima e inconcussa. Sarebbe allora l'errore, a quel punto, a definire l'ambito in cui il pensiero e l'essere possono dialogare. Sarebbe l'errore a descrivere la materia di un sapere che è anche sapere della materia,

[13] Cavaillès (2008), p. 27.
[14] Ivi, p. 31.
[15] Cavaillès (1994), p. 627.
[16] Cavaillès (1994), p. 85.
[17] Ivi, p. 186.
[18] «Infatti lo stesso è pensare ed essere» (Parmenide, 2001, p. 45, fr. 3 DK).

secondo un progresso che nel suo essere «transfinito», rimane sempre «aumentabile»[19] e quindi alla lettera non-assoluto (*non* sciolto da qualsiasi *altro* eventuale supplemento). Persino la verità, come errore tra gli errori, riceverebbe così un nuovo significato, riconducibile al suo amplificarsi in conseguenza dell'uso. Anche il falso, come forma specifica di pensiero che rinuncia alla ricerca del vero, troverebbe un diverso senso, che non lo equipara più all'errore, riconoscendone il ruolo fondamentalmente subordinato (mimetico) rispetto al vero.

Una questione si pone allora immediatamente: significa questo forse lasciar intendere che anche il nostro *potere*, in primo luogo tecno-scientifico, non conosce limiti di sorta? Vuol dire insomma che la tecnica, in cui in fondo si radica la scienza stessa, può emanciparsi dalla «rarità cosmica»[20] della vita biologica, dal suo esprimersi attraverso bisogni che suppongono la disponibilità non-illimitata delle risorse necessarie alla sopravvivenza? Non è questo insomma un progetto teoricamente insostenibile perché praticamente – *ecologicamente* – tale? Da qui a rilevare un insanabile conflitto tra l'aspirazione filosofica a condividere illimitatamente il sapere, costi quel costi, e i vincoli materiali implacabili a cui sottostà la vita organica, il passo è infatti breve.

> La filosofia è messa in questione della vita e in questo modo è già una minaccia per la sufficienza della vita. Dal momento in cui si cerca ciò di cui la vita dovrebbe essere il mezzo, cercando una ragione di vita, si trovano anche delle ragioni per perdere la vita. Niente è più contrario al vivente che il vedere nell'interpretazione della vita un valore e non solamente un accidente. Ecco una delle fonti di impopolarità della filosofia[21].

In quanto *pratica* del sapere che ne suppone l'irriducibile profusione, la filosofia avrebbe perciò qualcosa di essenzialmente anti-vitale. E i bisogni organici, con il loro pluralismo spontaneo e il loro dare luogo a uno scontro di interessi tra forme di vita eterogenee, segnerebbero un dominio che il pensiero o il sapere così ripensato non possono riassorbire in alcun modo al loro interno e che resta quindi refrattario a ogni guida razionale.

Tuttavia, il vivente, come sostenuto di recente[22], è tutto fuorché un gioco meramente deterministico di cause ed effetti, il prodotto, tanto su un piano ontogenetico che filogenetico, di un ordine univoco che non conosce perturbazioni o che, se ne conosce, le vive unicamente come disturbi e al massimo come occasioni per aggiustamenti strutturali o funzionali più o meno riusciti. Vivere non significa realizzare un piano, quale che sia il suo genere (divino o genetico), ma, piuttosto, sfruttare la dinamica stocastica con cui hanno luogo tutti i processi organici, dalla sintesi proteica al funzionamento del sistema immunitario. Il metodo della vita è un'auto-organizzazione basata al contempo su cooperazione e competizione, nella quale sia lo sviluppo dell'individuo (l'ontogenesi) che la selezione delle specie (la filogenesi) seguono esattamente la stessa logica: un'inesausta «variabilità aleatoria»[23]. È per questo che «la vita – da ciò il suo carattere radicale – è ciò che è capace di errore»[24]. Perché non esistono altro che mostri, precariamente normalizzati, perché la «normalità», in ultima istanza, non è che «lo zero» asintotico «della mostruosità»[25]. In quest'ottica, la stessa insorgenza delle specie viventi – specie umana compresa – può apparire quindi, finalmente, come il prodotto di un errore e, nello specifico, di un «errore errante»[26]. In altre parole, nella sequela di morfogenesi in cui consiste il vivente, sia sul piano filogenetico che sul piano ontogenetico, non si trova altro che una sequela di infrazioni, di cui al limite non si può dare alcuna norma, un susseguirsi di errori riferibili, appunto, soltanto ad altri errori precedenti. La scarsità in cui si fonda il vivente vale

[19] Cantor (2021), p. 45.
[20] Jonas (1997), p. 211.
[21] G. Canguilhem (1942-3), manoscritto (le traduzioni dal francese sono mie).
[22] Cfr. Kupiec (2019).
[23] *Ibidem*.
[24] Foucault (1998), p. 281.
[25] Canguilhem (1952), p. 222.
[26] Lem (2017), p. 48.

dunque solamente se si assume la predazione come orizzonte ultimo dell'evoluzione, ma non incide sulla logica di cambiamento, virtualmente illimitata, che organizza i processi organici.

Se è vero quindi che il sapere stesso non si esaurisce con l'uso, ma anzi si accresce grazie alla sua compartecipazione, è perché, forse, già la vita biologica, e le tecniche esosomatiche («in circuito esterno») ed endosomatiche («in circuito esterno»)[27], *non* sono immerse in una sorta di deserto economico, in cui tutto ciò di cui c'è bisogno rischia da un momento all'altro di venire meno. Come accade con la verità, che, quando è «presente nella testa di qualcuno non può nuocere a nessuno e [anzi] la partecipazione a essa dell'uno non riduce quella – reale o possibile – degli altri»[28], così i viventi si alimentano e si regolano nel loro concrescere gli uni con gli altri. Semmai, quindi, la scarsità, come condizione innegabilmente incontrata, è il risultato dell'interazione non sempre riuscita tra forme di vita diverse, alcune delle quali orientate in effetti alla predazione, e la panoplia di mezzi – di tecniche – con i quali si cerca di farvi fronte. Così si esprime *anche* la creatività transfinita della natura, da intendersi etimologicamente come *quae natura sunt*, come l'insieme delle cose che sono ancora di là da nascere. La natura, insomma, si identifica alla sua continua trasformazione e al suo assumere forme sempre diverse in un'«embriogenesi continuata»[29] o in un'individuazione collettiva che non giunge mai a una figura *definitiva*. Sarà quindi la brama del sofista, che del sapere vuol fare mercimonio, a pretendere in modo illegittimo di poter secretare una "risorsa", il sapere, che per il resto non si usa se non al prezzo di rinnovarla senza sosta, così come l'attitudine del predatore, volta all'accumulazione proprietaria delle risorse, all'amministrazione della loro presunta penuria originaria. E l'essere umano, sempre diviso tra queste due tendenze antitetiche, sarebbe l'animale che ha la possibilità di scegliere a quale consacrarsi, tanto sul piano epistemico che su quello materiale.

3. Dalla tecno-scienza alla filosofia

È così che anche l'operazione tecnica, – l'operazione, non il suo prodotto, utensile, macchina porta utensili o apparato che sia – si rivela come un'impresa che interviene nella materia soltanto nella misura in cui la trasforma in una sequenza operativa almeno concepibile. L'operazione tecnica, insomma, si auto-presuppone, dal momento che la sua efficacia dipende da un investimento operativo della natura stessa. L'operazione tecnica è infatti sempre un'operazione di altre operazioni, anche se non mai di *tutte* le operazioni. Non c'è insomma una "tecnica delle tecniche", che ci indichi come inventarne deduttivamente di nuove; anche il suo divenire è affidato a un'imprevedibilità fondamentale. Per creare è dunque indispensabile cominciare da quell'errore dal punto di vista teorico che consiste nel ritenere *a priori* risolto «*il rapporto tra bisogni e cose*»[30] reali (errore che ci fa pensare a qualcosa come una «tecnica della natura»)[31], e dunque dall'identità di sapere ed essere. Allo stesso modo, ogni nozione puramente conservativa di natura, se presa come qualcosa di assoluto e inamovibile, assume un carattere «reazionario», di contro al suo essere fatta originariamente «per essere arrangiata»[32].

Al pari delle matematiche, insomma, l'operatività tecnica può continuare a essere tale perché non esaurisce mai la sua opera, perché si impone sempre al prezzo di una sua eventuale proseguibilità, senza che ciò significhi "incompiutezza": un'operazione tecnica è infatti in potenza valida in ogni circostanza analoga, ma può diventare a sua volta parte di un'operatività superiore, più estesa e articolata della prima, che, al limite, ne sancisce l'obsolescenza. In altre parole, c'è all'opera nell'operazione tecnica stessa un postulato di

[27] Ruyer (1946), pp. 44-45.
[28] Jonas (1997), p. 66.
[29] Ruyer (2013), pp. 34-36.
[30] Canguilhem (2011), p. 504.
[31] Kant (1990b), p. 95.
[32] Canguilhem (1967), p. 55.

progressiva tecnicizzazione della natura, qualcosa come un'empietà radicale, che esclude in via di principio l'esistenza di una qualche metafisica data una volta per tutte (e quindi di un qualsivoglia dio che presieda alla sua instaurazione). Ci sono sì diverse ontologie regionali – le ontologie elucidate volta per volta dalla concettualizzazione scientifica – ma non un'ontologia prima, che permetta di comprenderle alla luce di un senso dell'essere unitario. Le tecniche, a questo punto, si mostrano a loro volta come *plurali*, al pari dei viventi, quali, insomma, occasione in cui la materia si rivela potenzialmente inesauribile e si organizza in regimi ontologicamente ed epistemologicamente eterogenei. Le tecniche sono il vettore di un decompletamento, come lo si potrebbe pure definire, mediante cui ogni operazione si mostra in eccesso su almeno un'altra operazione.

Da questo punto di vista, la scienza avrebbe un portato innanzitutto operativo-performativo piuttosto che descrittivo-constativo, risultato di una riflessione che la tecnica opera sui propri procedimenti. Lo slancio creatore della tecnica sarebbe all'origine di quello conoscitivo della scienza, che opera a sua volta come una riflessione *ex post* o una razionalizzazione *a posteriori* degli scacchi (*échecs*)[33] e dei fallimenti ai quali vanno incontro le invenzioni tecniche stesse. Queste ultime avvengono infatti sempre in un vuoto di sapere (un vuoto certo relativo ma determinante), da cui dipende la loro capacità di introdurre qualcosa di radicalmente nuovo nella nostra esperienza. In altri termini, le invenzioni tecniche precedono pressoché sistematicamente le stesse teorie scientifiche che le rendono intelligibili. Per questo «la lucidità teorica non può mai essere una ragione sufficiente per passare all'atto»[34]. Solo in questo modo, inoltre, la scienza può rivelare la nostra inserzione *in* una materia che non è mai data una volta per tutte, ma che cambia anzi come cambia la nostra operatività in rapporto a essa. Questa inserzione nella materia, e nell'operazione tecnica che la rende a sua volta *materiale come inserzione*, non è altro, allora, che la preclusione della domanda filosofica per eccellenza, concernente il *quod quid erat esse* delle cose e, al limite, del tutto, che, come tale, si eclissa. La tendenza a pensare che i bisogni trovino un'immediata conferma nel mondo è allora una strana presupposizione, analoga alla «conformità soggettiva a scopi della natura» che presiede al «giudizio riflettente» da cui dipende l'incontro con una natura sentita *come se* (*als ob*) fosse il prodotto di un'intenzione creativa simile alla nostra[35]. È grazie a essa che la produzione tecnica si inserisce nella materia, permettendoci, per così dire, di ingranare in essa. Vi è insomma un errore tanto all'inizio dell'operazione, quanto della riflessione scientifica, un errore che le separa nella stessa misura in cui indica una possibile matrice comune a entrambe.

La tecnica e la scienza che da essa dipende illustrano perciò come non ci sia più alcun punto di vista panoramico sul reale, come non ci sia extra-essere (non ci sia "senso ultimo" o "giudizio di dio"), ma solo punto di introflessione in cui la materia è osservata localmente, attraverso la scienza, sino al suo prossimo decompletamento, sino alla sua prossima manipolazione. Come, in altre parole, ci sia nell'innovazione tecnica la capacità di introdurre nella nostra esperienza un coefficiente di infinità o, meglio, la tendenza a mostrare come soltanto una materia transfinita, sempre aumentabile, può diventarlo ancora di più, eccedendosi ogni volta in maniera determinata. Questa capacità, d'altro canto, è evidente già solo nello scacco in cui la tecnica mette sistematicamente la teoria, scientifica o filosofica che sia, condannandola a un continuo inseguimento delle sue imprevedibili conseguenze. L'inserzione nella materia con cui la tecnica ci mette a confronto rende insomma ogni totalizzazione impraticabile o perlomeno sempre e solo transeunte. Ci svela che l'essere non è né dato né costruito, ma consiste piuttosto nell'interazione variabile tra la costruzione e il dato su cui essa si innesta (frutto a sua volta di una costruzione e di una storicità pregresse, per quanto non necessariamente frutto di un operato umano). Ci svela insomma che la tecnica esiste perché la materia non ha una consistenza ontologica definitiva, per quanto possa essere ogni volta del tutto

[33] Cfr. Canguilhem (2011).
[34] Ivi, p. 504.
[35] Kant (1999), p. 16 e ss.

definita, e che la scienza può tutt'al più ricomprendere in maniera ogni volta sempre rivedibile, stabilendo così al massimo una verità sempre in divenire. Perché, in altre parole, la materia del sapere, ovvero il sapere della materia, non sono mai date una volta per tutte e l'identità di essere e pensiero è solo un'illusione, alla quale sostituire quella, dinamica e continuamente supplementantesi, tra essere e sapere. Che ne è allora della filosofia? Come può innestarsi sull'errore, conservando la propria ambizione di «scienza della verità» (*episteme tes aletheias*)[36]?

Incapace in maniera propria di verità[37], la filosofia dovrebbe allora riconoscere il proprio valore direttivo nella totalità e in particolare nello sforzo di composizione tra le differenti attività – l'arte, la scienza, la politica, ecc. – che qualificano l'esperienza umana. Non esistendo qualcosa come una «verità della verità»[38], vista la natura postuma della conoscenza scientifica rispetto alla tecnica e l'impossibilità quindi di un punto di vista teorico superiore a quello *interno* alla tecnica, la filosofia si limiterebbe perciò a tracciare un quadro, con «presunzione di unità al termine»[39], in cui i molti e diversi valori dell'esperienza umana possano effettivamente coesistere. La sua efficacia prenderebbe piede così tutta su un piano esclusivamente culturale, interumano, e non propriamente ontologico o operativo.

Se si sottolinea l'indispensabile attrezzatura operativa della scienza moderna, tanto sotto il profilo della sua matematizzazione che del suo procedimento sperimentale, si può sostenere infatti che la tecnica – e la tecnica moderna in particolare, consustanziale alla ricerca scientifica – spinge l'umano fuori di sé, riconducendolo a una misura comune con la bio-evoluzione. È così allora che il senso *non ha più alcun ruolo*, in quanto effetto che si ritagliava un tempo all'incrocio dello «sguardo, del segno e della voce»[40]. L'operatività tecnica, con la sua capacità di dischiudere un futuro strutturalmente imprevedibile, «opaco e aperto»[41] al contempo, mette insomma in questione ogni possibilità di iscrivere a sua volta simbolicamente la tecnica (intendendola per esempio come strumento al servizio dell'umanità e della sua inclinazione predatoria). La sua dinamica eccentrica sarebbe quindi in continuità, proprio in forza della sua tendenza a introdurre delle radicali discontinuità (delle vere e proprie mutazioni), con la creatività cosmica da cui dipende l'antropogenesi e quindi la nostra essenza logoteorica e assiologica[42] (centrata sul significato finalistico attribuibile alle nostre azioni). E questa tendenza finisce per far ruotare fuori di sé ogni essenza, proiettando l'umanità in uno scenario in cui non c'è più posto per lo sforzo di *valorizzazione* selettiva, e quindi di appropriazione, in cui consiste la cultura. La tecnica, a differenza dell'escatologia di autorealizzazione che caratterizza l'auto-interpretazione storica dell'umanità, anche nelle sue forme filosoficamente più sofisticate, come il marxismo, è caratterizzata da «una proliferazione combinatoria che va in tutte le direzioni»[43] ed esclude quindi ogni orientamento assiologico prevedibile o padroneggiabile. La tecnica, per così dire, fa quel che vuole, non perché abbia una sua volontà (volontà fondata sulla possibilità di separare il potere e quindi il pensiero da se stessi, in se stessi), ma proprio perché non ne ha nessuna, nemmeno embrionale. Perché, in una parola, non ci assomiglia per niente. È un effetto di altri effetti e non mai una causa consumata dal proprio causare.

In tale quadro, l'informatizzazione – oggi chiamata appunto "digitalizzazione" – sarebbe piuttosto un modo di ricomprendere la stessa essenza logoteorica umana *nell*'operatività tecnica, spogliandola così della sua specificità e intralciando una volta per tutte la possibilità per la filosofia, espressione ancora umana troppo umana, di produrre un

[36] *Metaph.* II, 993b 20.
[37] Cfr. Canguilhem (2015).
[38] In Foucault (2001), p. 480.
[39] Canguilhem (2015), p. 1205.
[40] Cfr. Hottois (1984).
[41] Cfr. *ibidem*.
[42] Cfr. Hottois (1984).
[43] Ivi, p. 142.

discorso sul Senso dell'essere. Sarebbe una re-iscrizione operativa del simbolico, una sua riduzione procedurale, in cui del simbolico come tale non è più nulla. Donde l'impotenza ontologica della filosofia contemporanea, inabile a tracciare una concezione unitaria del reale[44], così come l'inflazione della questione del linguaggio nelle due correnti maggioritarie della filosofia novecentesca (inflazione «metalinguistica», per la filosofia analitica, e «ad-linguistica»[45], per la filosofia continentale: vale a dire, inflazione funzionalistica e operazionistica per entrambe). Si tratta di reazioni o di contraccolpi simbolici alla presa di possesso del simbolo da parte dell'operatività tecnica, evidente tra l'altro nei contenuti tipici delle loro proposte teoriche, improntate invariabilmente alla normalizzazione scientista del linguaggio (attraverso la costruzione di un linguaggio logico-formale depurato da ogni equivocità) o alla messa in luce della sua insindacabile materialità e performatività (dall'enfasi lacaniana sul significante al primato derridiano della scrittura sulla voce).

Ma, in realtà, anche la digitalizzazione contemporanea può essere vista come portatrice di un significato bicipite, come è bicipite (auto-presupponente) ogni operazione tecnica. Un significato che mette capo a un'aporia tutt'altro che marginale, Da un lato, in quanto contro-investimento tecnico del simbolico, il digitale squaderna l'operatività innanzitutto interumana della filosofia, operatività sin a un certo punto tendenzialmente irriflessa e occultata dall'idea che esista qualcosa come un organo filosofico a sé stante: l'intuizione, in grado di dare accesso senza mediazioni al *reale* come un tutto (reale la cui esistenza separata la tecnica mette radicalmente in questione). Dall'altro, in quanto guidato da un imperativo di totalizzazione della nostra esperienza, e in particolare dalla tentazione di costruire di un apparato tecnico sempre più in grado di prevedere il futuro (è il paradigma predittivo implicito nella "governamentalità algoritmica", volto almeno in ipotesi a connettere e coordinare ogni altro apparato e oggetto tecnico), sembra replicare, per quanto su un piano eminentemente attivo e concreto, lo sforzo proprio dell'ontologia fondamentale, la sua volontà di chiudere il cerchio dell'esperienza. La connessione di queste due inclinazioni, tendenti peraltro a rafforzarsi l'una con l'altra, fanno sì allora che la tecnica entri in contraddizione con se stessa. Fanno sì insomma che essa vada in rotta di collisione con la stessa imprevedibile centratura sul futuro, sempre opaco e inesauribile, di cui le tecniche in generale sono il vettore propulsivo.

Nell'intento di sradicare l'errore, e persino di sventare la sua mera possibilità, la digitalizzazione[46] riattualizza dunque il progetto della metafisica. Cosa altro può voler dire infatti prevedere, *e cioè* totalizzare l'esperienza, se non provare a blindarla contro l'errore? Nella stessa misura, però, la digitalizzazione apre una prospettiva inedita per la filosofia, la quale si mostra per quello che di fatto sempre è stata: un *locus* in cui l'operazione tecnica e la concettualizzazione scientifica, che della prima è espressione, si ritrovano al proprio cospetto e *si* osservano come tali. Accanto, insomma, all'efficacia retorica della filosofia, c'è sempre stata un'efficacia operativa, consistente nel mostrare alla tecno-scienza la sua stessa configurazione attuale e nel metterla così in contatto con il suo altro relativo, con il suo *fuori* immanente. La filosofia è insomma la prassi che, come puro apparato di registrazione del *novum* tecno-scientifico, garantisce la non totalizzabilità dell'impresa tecno-scientifica, supplementandola nel suo essere tesa al decompletamento di ogni altra tecnica. La filosofia sventa la «chiusura del tecno-cosmo»[47], il suo diventare un vero e proprio regno, accanto a quello vegetale, animale, fungino e umano, promuovendo un *uso* consapevole e critico di *invenzioni* la cui scaturigine non dipende però dal suo patrocinio. La tecnica non funziona più, infatti, in questa prospettiva come un *sistema*, non ha la forma di un tutto concluso e in cui ogni parte sarebbe in relazione con il tutto (al massimo, appunto, può tendere a una simile condizione, senza attingerla mai completamente). Il

[44] Si assiste piuttosto a una proliferazione di prospettive che trascelgono questo o quel segmento del non-umano per farne il principio di un'ontologia più-che-regionale, in competizione irrisolta con proposte analoghe. Una proliferazione isomorfa, appunto, a quella tecnica.

[45] Tutti questi aspetti sono indagati in Hottois (1979) e in forma sintetica in Hottois (1981).

[46] Cfr. Stiegler (2019), p. 225.

[47] Cfr. Hottois (1984).

sistema tecnico, da intendersi come *articulatio* e non come mera *coacervatio*, sarebbe infatti indiscernibile dall'ambito reale con il quale le tecniche stesse sono in relazione di reciproco decompletamento. Si sarebbe in presenza della situazione delineata da Isaac Asimov in suo celebre racconto del 1956, *L'ultima domanda*[48]. In questa novella fantascientifica, gli esseri umani pongono più volte uno stesso dilemma a un super-computer, battezzato all'inizio Multivac, un dilemma che concerne la sopravvivenza della specie umana a fronte della corsa dell'universo verso la morte termica[49]. L'elaborazione della risposta coincide allora con la trasformazione progressiva dell'intero universo in un morto *sistema* tecnologico, fino al momento in cui, non essendoci più niente di naturale, né tantomeno più nessuno a cui rispondere, l'universo finisce *effettivamente* e la risposta si coagula per intero nel suo ricominciare daccapo, con un una nuova Creazione Universale.

Ma di questa eterna ripetizione, una volta accertata la natura *iterativa e ricorsiva* dell'operazione, non vi è mai stata e mai vi sarà alcuna traccia. Con l'avvento di Internet, prima, e del Web, poi, sembra essersi determinato inoltre, con un terremoto paragonabile a quello innescato dall'invenzione della tecnologia alfabetica, uno smottamento senza precedenti nell'auto-percezione della mente umana, che si rende così disponibile a non concepirsi più come l'unica depositaria del sapere, in ciò distinto dal pensiero razionale, che rimane invece una sua prerogativa. La precedenza della «registrazione rispetto alla comunicazione»[50] che caratterizza il mondo digitale inaugura infatti un modo d'esistenza in cui l'oggetto della cognizione è sempre l'effetto di un atto, replicabile virtualmente all'infinito e nel quale, quindi, la scarsità epistemica non può che essere un *artificio* di corto respiro.

4. La materia del sapere

A questo punto, le due antinomie sopra delineate – quella tra operazione tecnica e concettualizzazione scientifica, da un lato, e quella tra logoteoria filosofica e operatività tecno-scientifica dall'altro – possono essere ricomposte in un quadro unitario, in grado di circoscrivere il luogo, *pratico e teorico al contempo*, in cui la filosofia appare a sua volta dotata di un'autoctona operatività, non più soltanto *retorica*. Si dovrebbe insomma poter ritrovare nella filosofia una componente operativa almeno quanto nella tecnica una riflessiva e ricucire così una volta per tutte le logiche che intramano il vivente al sapere depositato nelle tecniche, nella loro duplice pluralità. Si dovrebbe, in breve, poter concepire la filosofia come una funzione immanente alla tecnica, e viceversa, la tecnica come una immanente alla vita, senza che questo pregiudichi in alcun modo l'autonomia e quindi l'imprevedibilità creativa di entrambe. Senza, in altre parole, fare alcuna assunzione *ex cathedra* su quello che la filosofia o la tecnica potrebbero o dovrebbero essere; senza pronunciarsi sulle categorie, comunque le si intenda (quali *a priori* soggettivi, generi dell'essere o costrutti convenzionali e storici), che ne regolerebbero altrimenti l'evoluzione.

Ecco, dunque, che la materia con cui trafficano tanto il *technites* che il filosofo, materia operativa e intelligibile al contempo, si può concepire come *coalescente* al sapere, piuttosto che al pensiero, con la clausola che il reale di cui il pensiero può essere la continua rilevazione non è più *tutta* la materia (tutto l'essere). La materia, al contrario, deborda e contiene il pensiero, come la verità che esso solo può esprimere, pensiero e verità che della prima sono un'esemplificazione tra le altre, sebbene non *come* le altre. In altre parole, il sapere (in coalescenza con l'essere) e il vero (in corrispondenza con il reale) non sono più due ambiti necessariamente sovrapposti e non coincidono più con un concetto separato per principio dal suo oggetto. In questo senso, uso e invenzione, di un concetto e/o di un

[48] Asimov (1975).

[49] Riguardante la possibilità di trasgredire la seconda legge della termodinamica, quella relativa all'entropia di ogni sistema fisico isolato, quale l'universo intero dovrebbe appunto essere.

[50] Ferraris (2021), p. 6.

oggetto tecnico[51], non sono più esattamente lo stesso e nello scarto tra i due si apre lo spazio per la riflessione filosofica, nel suo sforzo critico di discernimento del nuovo.

Piuttosto che come semplice ostacolo al sapere, ci sarebbe quindi un altro modo di intendere l'errore. È vero sì che «l'errore nella filosofia classica ha soltanto degli effetti disastrosi» e che «ce lo si rappresenta come un'imperfezione che si deve correggere», supponendo così «che possa sempre essere scovato, quand'anche non fosse che per contraddizione interna», cosa che ingenera «motivo di grande imbarazzo per la metafisica»[52]. Ma accettare che «quel che [...] pare vero, anche essendo indiscutibilmente dimostrato» possa essere «anch'esso contaminato da un errore impercettibile»[53] vuol dire installarsi nel sapere inteso come un progresso che non si lascia più distinguere da ciò di cui esso è l'apprensione lenta e sistematica. In quanto presunzione di una coalescenza tra l'essere e il sapere di cui *nessuno* può appropriarsi e che proprio per questo è accessibile da *ognuno*, l'errore può mostrarsi allora come lo sfondo fungente di ogni atto, tecnico, scientifico o filosofico. D'altronde, l'errore, a differenza del vero, non ha altro oggetto che se stesso (è *exemplum sui*), non è distinto da ciò di cui è l'alterazione, e il suo divenire è un progresso che si genera sempre nel proprio elemento, per quanto su piani sempre diversi. L'unica logica possibile, a questo punto, è una *logica dell'immanenza*, nella quale ogni stadio del sapere è il punto di partenza, a sua volta, di un altro, in un crescendo di sovrapposizioni e di intrecci che si rinviano reciprocamente il proprio riflesso. "Logica", anzi, sarebbe il nome della stessa concrescenza con la quale il sapere si supplementa a ogni passo, procedendo sempre alla ricerca di se stesso. Il sapere coincide allora con una materia che non si limita ad essere reale, ma cresce senza sosta, al pari di quella che informa il divenire delle matematiche e che, come questa, cambia la propria stessa natura. Il sapere si rivela appunto come un «errore errante» che si eccede nello sforzo transfinito di adeguarsi ormai soltanto a se stesso[54]. L'«irragionevole efficacia della matematica»[55] come la meraviglia di Alfred Einstein riguardo la «comprensibilità della natura», vero e proprio «mistero»[56] dei misteri, troverebbero forse così una risposta. Il sapere, in breve, in rapporto ormai *soltanto* con il sapere, si instaurerebbe indipendentemente dal fatto che un soggetto umano si dedichi alla sua concreta esumazione. La stessa relazione tra soggetto e oggetto o, in termini più generali e astratti, tra pensiero ed essere, sarebbe solo un momento, straordinariamente recente e presumibilmente raro, dell'auto-rapporto che l'episteme intrattiene ovunque e comunque con se stessa. Il potere del pensiero, in questo senso, finirebbe per separarsi da se stesso soltanto se *si* concepisce come identico al tutto, ma non se riconosce di essere soltanto una parte di un campo pan-epistemico essenzialmente non scarso. La stessa verità, persino la verità *sull*'errore come *fondamento* del vero, rimane allora in vigore quale modo *interno* al sapere di designare il rapporto, di necessità mai del tutto risolto, che il pensiero intrattiene con il sapere stesso. Questo sapere, nel suo *non* essere mai solamente nostro, non si distingue più, quindi, dal potere e non si può più 'alienare' in alcun modo. Non si può gestire alla maniera di un bene scarso, ma si distribuisce al proprio interno come effetto di se stesso. La verità deve essere allora *costruita*, come il resto, attraverso uno sforzo di contrasto all'errore che non conosce sosta e che ricomincia ogni volta dal suo essere, in ultima istanza, un fattore sempre circoscritto, in qualche modo insulare, ma mai per questo davvero sanzionato e non ulteriormente sviluppabile. Partecipare all'essere – un essere ormai non più totalizzabile –

[51] Intendiamo qui l'espressione "oggetto tecnico" in senso lato, che comprende tanto elementi, individui e sistemi tecnici, quanto le operazioni che essi rendono possibili, nella misura in cui possono tutti a loro volta divenire parte (oggetto, appunto) di un'operatività tecnica sovraordinata.

[52] Parain (1969), p. 45.

[53] *Ibidem*.

[54] Un'auto-adeguazione che a questo punto sostituisce e rileva la semplice adeguazione tra intelletto e cosa. Quest'ultima nozione non è infatti più appropriata, dato il suo tenore vetero-realistico, in un simile contesto panepistemico, nel quale il sapere, come si è sottolineato a più riprese, entra in contatto solo con se stesso ed esclude così l'esistenza di un reale extra-logico quale che sia.

[55] Cfr. Wigner (2017).

[56] Einstein (1988), p. 740.

non è quindi questione di pensiero, ma appunto di un atto. Pensare correttamente equivale a costruire il vero, mentre pensare male e quindi in modo falso vuol dire credersi *esterni* all'essere, crederlo altro dal sapere in cui invece il pensiero stesso è immerso.

Ecco perché, inoltre, la *riflessione* filosofica può essere intesa, in quest'ottica, come il prolungamento trasformativo e auto-osservativo, sempre però progressivo e situazionale, dell'operazione tecnica e della concettualizzazione scientifica, almeno quanto, se è vero che ogni tecnicità si auto-presuppone nel suo presuppore la propria inesauribilità, l'operazione tecnica è il riflesso di quella filosofica e anzi meta-filosofica, perché meta-operativa. Il concetto *rileva* insomma la discrasia immanente all'alternanza tra tecnica e scienza e ne *rivela* quindi il carattere non di puro e semplice dato di fatto, ma di progresso vero e proprio. Il pensiero, insomma, è sempre pensiero *delle* tecniche (genitivo soggettivo e oggettivo), quale che sia il suo oggetto, ma il sapere, inseparabile dalla materia, li contiene entrambi: il pensiero e le tecniche.

Il "filosofico", dunque, come dimensione fenomenica affatto specifica, ha incarnato e incarna tuttora l'elemento in cui gli opposti *coesistono* e anzi subiscono un continuo processo di successive riarticolazioni reciproche. La stessa filosofia non giunge infatti a una piena consapevolezza della propria natura se non rilanciandosi e sventando così la sua chiusura in un senso ultimo, così come l'operazione tecnica si instaura sempre auto-presupponendosi e, dunque, auto-decompletandosi *meta*-operativamente. Ogni filosofia, in altre parole, è «filosofia della filosofia»[57], in un modo che rivela la coincidenza, su questo piano, tra il suo carattere irriflesso (operativo) e il suo essere *non* semplice riflessione ma "riflessione sulla riflessione" della tecno-scienza, isomorfa alla struttura del «sapere integrale»[58], di cui rappresenta un'esemplificazione particolare, finalmente consapevole di esserlo. L'operazione tecnica accade infatti senza riflettersi in una qualche riflessione propriamente detta (in un pensiero) e l'operazione scientifica immediata riflette la tecnica medesima senza riflettersi *in se stessa* (in un pensiero che si pensa come tale nel pensare altro). Esse si possono suturare tra di loro soltanto in quell'operatività di terzo e ultimo grado – "ultimo" perché ogni sua riproposizione fa leva sulla sua struttura logica transfinita di una riflessione al quadrato – in cui consiste la filosofia. La filosofia, nella sua presunzione di totalità, si ricongiunge così alla presunzione dell'operazione tecnica: entrambe si fondano su un'identità di sapere e materia che ne rende possibile in concreto l'esercizio. Cogliendo in questo modo l'evoluzione tecno-scientifica, la filosofia illumina così anche la propria, di evoluzione, il proprio divenire sempre più consapevole del suo compito operativo (fattosi evidente in particolar modo nel Novecento) e il suo ingranare a sua volta *nella* materia, cioè, nell'inesauribile. Nel tradurre appunto nel proprio linguaggio la crescita della tecno-scienza, *la filosofia la supplementa a sua volta senza completarla*, lasciandola aperta al suo divenire. La filosofia si mostra insomma isomorfa alla sovrabbondanza epistemica della materia, ricordandoci che c'è sempre altro da sapere, che il sapere è sempre *altro* e che quindi anche la materia (della verità) non è mai veramente *finita*. Così concepita in continuità con la tecno-scienza, la filosofia non ha allora più nulla di antitetico alla vita. Quest'ultima resta naturalmente fondata nella scarsità materiale contingente della biosfera, senza che l'incompletezza delle tecniche che ne deriva intacchi la progressività della conoscenza. Piuttosto che la sola ricerca della verità, in questa cornice caratterizzata sempre da un limite e proprio per questo degna di una cura continua, la filosofia si pone come obiettivo anche la ricerca dell'errore, al pari di quanto avviene nella scienza. Errore e verità, che dell'errore è comunque un esempio, sono infatti le due forme privilegiate in cui si manifesta il nuovo. La filosofia, così concepita, ha un solo oggetto, il sapere, ma colto ogni volta in modo specifico e, insomma, sempre circoscritto.

Bibliografia

[57] Williamson (2007).
[58] Cfr. Weber (2010).

Aristotele (2000), *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
Asimov, I. (1975), *L'ultima domanda*, in *Il meglio di Asimov*, trad. it. a cura di H. Brinis, Arnoldo Mondadori, Milano.
Canguilhem, G. (1942-1943), "Les normes et le normal", corso manoscritto, Université de Strasbourg.
Canguilhem, G. (1967), "Du concept scientifique à la réflexion scientifique", *Cahiers de philosophie*, n. 1.
Canguilhem, G. (2011), *Activité technique et creation*, in *Œuvres Complétes. Tome 1: Écrits philosophiques et politiques. 1926-1939*, Vrin, Paris.
Canguilhem, G. (2015), *Philosophie et science*, in *Œuvres Complétes. Tome IV: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences. 1940-1965*, Vrin, Paris.
Cantor, G. (2021), *La filosofia dell'infinito. Scritti scelti (1884-1888)*, trad. it. a cura di E. Ferrario e P. Pozzi, Mimesis, Milano-Udine.
Cavaillès, J. (1994), *Œuvres Complètes de Philosophie des Sciences*, Hermann, Paris.
Cavaillès, J. (2008), *Sur la logique et la théorie de la science*, Vrin, Paris.
Debord, G. (2017), *La società dello spettacolo*, trad. it. a cura P. Salvadori e F. Vasarri, BaldiniCastoldi, Milano.
Dewey, J. (2014), *Esperienza ed educazione*, trad. it. a cura di E. Codignola, Cortina, Milano.
Einstein, A. (1988), *Opere scelte*, trad. it. a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino.
Ellul, J. (2009), *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, trad. it. a cura di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano.
Ferraris, M. (2021), *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari.
Floridi, L. (2017), *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, trad. it. a cura di M. Durante, Cortina, Milano.
Flusser, V. (2009), *Immagini. Come la tecnologia ha cambiato la nostra percezione del mondo*, Fazi, Roma.
Foucault, M. (1998), "La vita: l'esperienza e la scienza", in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, trad. it. a cura di M. Porro, Einaudi, Torino.
Foucault, M. (2001), *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris.
Hottois, G. (1979), *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.
Hottois, G. (1981), *Pour une métaphilosophie du langage*, Vrin, Paris.
Hottois, G. (1984), *Le signe et la technique: la philosophie à l'épreuve de la technique*, Vrin, Paris.
Jonas, H. (1997), *Tecnica, medicina, etica. Prassi del principio responsabilità*, trad. it. a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino.
Kant, I. (1999), *Critica della facoltà del giudizio*, trad. it. a cura di E. Garroni e H. Honegger, Einaudi, Torino.
Kant, I. (2003), "Prima introduzione", in *Critica del giudizio*, trad. it. a cura di A. Bosi, UTET, Torino.
Kupiec, J.-J. (2019), *La concezione anarchica del vivente*, trad. it. a cura di C. Milani, Eléuthera, Milano.
Lem, S. (2017), *Golem XIV*, trad. it. a cura di L. Pompeo, il Sirente, Ripa Fagnano.
Mauri, F. (1979), "Elogio assiomatico della critica d'arte", *Flash Art*.
Poccia, D. (2018), "Un potere più antico di ogni sapere. Note su Georges Canguilhem e l'imprevidenza tecnica", in F. Lupi, S. Pilotto (a cura di), *Infrangere le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano-Udine.
Parain, B. (1969), *Petite métaphysique de la parole,* Gallimard, Paris.
Parmenide (2001), *Sulla natura*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
Ronchi, R. (2017), *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano.
Rouvory, A. (2007), "Gouverner hors les norms: la gouvernamentalité algorythmique", *Lacan quotidien*, n. 733.

Ruyer, R. (1946), *Éléments de psycho-biologie*, PUF, Paris.
Ruyer, R. (2013), *L'embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, Klincksieck, Paris.
Stiegler, B. (2019), *La società automatica. 1 L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano.
Weber, L. (2010), *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme (1903)*, Alcan, Paris.
Wigner, P. (2017), *L'irragionevole efficacia della matematica nelle scienze naturali*, trad. it. a cura di M. Sellitto, Adelphi, Torino.
Williamson, T. (2007), *The philosophy of philosophy*, Blackwell, Hoboken.
Zuboff, S. (2019), *Il capitalismo della sorveglianza*, trad. it. a cura di P. Bassotti, Luiss Edizioni, Roma.

ROBERTO REDAELLI*

CORPO, MONDO E TECNICA
UNA RIFLESSIONE A PARTIRE DALL'ANTROPOLOGIA PLESSNERIANA

Abstract: *Body, World and Technology. Reflections on Plessner's Philosophical Anthropology*

The extent to which new technologies are changing our lifestyles and our concept of the human being requires new thinking in order to explain the epochal transformations our world is undergoing. In this direction, the anthropological reflections of Helmuth Plessner, although they do not constitute a philosophy of technology, can still be useful today to rethink the relationship between human body, world, and technology. This paper evaluates the significance of these reflections and intends to highlight, on the basis of Plessner's reflections, what can be defined as the artificial nature of the human being.

Keywords: Anthropogenesis, Embodiment, Helmuth Plessner, Philosophical Anthropology, Philosophy of Technology

1. Postumanesimo e nuovo umanesimo di fronte alle sfide della tecnica

Il pensiero di Helmuth Plessner è oggigiorno al centro di una crescente attenzione[1], che ne fa ormai un punto di riferimento stabile entro le coordinate culturali in cui si muove l'indagine filosofica sull'uomo. La ricchezza del percorso teoretico tracciato dal Filosofo, l'ampiezza d'orizzonti dischiusa dalla sua antropologia, l'armamentario concettuale da lui elaborato hanno offerto e offrono tuttora degli utili strumenti per la comprensione di quel radicale processo di ridefinizione che sta investendo l'uomo nell'epoca presente. La nostra umanità è difatti oggi, forse ancor più che in passato, oggetto di profonde trasformazioni[2] che mettono in discussione le tradizionali categorie filosofiche entro cui è stata finora collocata. In modo particolare, le sollecitazioni derivanti dalle nuove tecnologie, e soprattutto dalle biotecnologie, sembrano profilare nuove immagini dell'uomo promosse da movimenti culturali quali il transumanesimo e il postumanesimo. Tali movimenti auspicano la formazione di nuovi modelli d'umanità sempre più ibridi e performativi, votati, in ultima istanza, a liberare il vivente umano dai suoi stessi limiti biologici attraverso un progressivo processo di artificializzazione[3].

In controtendenza rispetto a tali movimenti si sono levati numerosi appelli ad un nuovo umanesimo[4], il quale assume di volta in volta formulazioni differenti pur tuttavia accumunate da una medesima propensione: esso si fa portavoce di una nozione di umanità che, seppur radicata in una precisa tradizione culturale, è recentemente divenuta oggetto, da parte dei suoi stessi sostenitori, di una progressiva operazione di ridefinizione al fine di renderla più adatta ad affrontare le sfide del presente. Difatti, il richiamo alla nozione di umanità assume nella nostra epoca una vocazione sempre più etico-giuridico-politica a cui si legano i concetti di dignità e autonomia, sviluppati non più da una prospettiva squisitamente individualistica ed eurocentrica, bensì a partire dal confronto serrato con l'altro *uomo* e con l'*altro* dall'uomo, sia esso l'animale, l'ambiente o il robot. In questa

* Università degli Studi di Milano.

[1] Sull'attualità del pensiero plessneriano è dedicato il recente Rasini (2021).

[2] Sulle trasformazioni attuali che investono l'umano si veda, a titolo esemplificativo, Fadini (2021); Di Martino, Redaelli, Russo (2020).

[3] Sull'idea di tecnologizzazione del corpo rimandiamo al classico Haraway (1995) ed a Braidotti (2014).

[4] Per una visione d'insieme sul nuovo umanesimo, nelle sue differenti declinazioni, si vedano Davies (2008); Russo (2015); Nida Rümelin (2021).

Bollettino Filosofico 38 (2023): 288-295
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10400

direzione si è giunti negli ultimi anni a parlare di un umanesimo relazionale[5] che, benché da una prospettiva opposta rispetto alle riflessioni postumaniste, si trova tuttavia ad affrontarne gli stessi problemi.

Com'è già chiaro da questi brevi accenni, tra tali problemi occupa un posto di rilievo ciò che Heidegger rubricò, a suo tempo, sotto il titolo di questione della tecnica e che oggi, affrancata dall'aspetto destinale[6] a cui l'aveva consegnata il Filosofo, assume i caratteri di una questione eminentemente antropologica. Il processo di informatizzazione e digitalizzazione del mondo della vita ormai trasformato in infosfera[7], parallelamente al cambiamento cui è sottoposto il nostro corpo nell'Antropocene[8] sollevano sempre più l'esigenza di una comprensione della relazione che lega indissolubilmente l'uomo alla tecnica.

Ed è proprio in merito a tale relazione che l'antropologia plessneriana può fornire ancora oggi dei validi strumenti. Infatti, benché non sia possibile riconoscere entro le diramazioni di tale antropologia i tratti di una vera e propria *Technikphilosophie* – come quelle proposte recentemente da Ihde[9], Verbeek[10] o da Irrgang[11] – tuttavia si staglia dal magmatico orizzonte del pensiero plessneriano una serie di riflessioni ancora attuali inerenti alla relazione sussistente tra uomo, natura e tecnica. Mettere in luce l'attualità e la fecondità di tali riflessioni è il compito che ci prefiggiamo nel presente contributo, il cui *focus* principale è volto a ciò che potremmo definire – variando una celebre espressione plessneriana – la *natura tecnico-strumentale*[12] del vivente umano. Come vedremo nel prossimo paragrafo, tale natura *artificiale* coinvolge primariamente il nostro corpo, la nostra corporeità inestricabilmente connessa tanto al mondo culturale quanto all'ambiente circostante.

2. Corporeità e scoperta

La dimensione corporea dell'umano rappresenta un luogo privilegiato di riflessione entro la topografia filosofica delineata dalle ricerche plessneriane. Difatti, di contro alle filosofie che tradizionalmente identificano la cifra dell'uomo nella sola ragione o nello spirito, Plessner riconosce quale tratto caratteristico del vivente umano un'inaggirabile duplicità d'aspetto, vale a dire il suo essere, al tempo stesso, un *organismo vivente* ed un *essere culturale*. Tale duplicità giustifica la duplice direzione d'indagine inaugurata dal Filosofo, che volge l'attenzione sia alla «relazione che l'uomo nel suo agire e subire ricerca con il mondo» sia alla «posizione [dell'uomo] nel mondo come organismo nella categoria degli organismi»[13]. Al crocevia tra queste due direzioni, che mettono capo rispettivamente ad

---

[5] Sull'umanesimo relazionale emblematiche sono le riflessioni di Hobuß, per cui «l'umanismo classico può infatti essere visto come un apparato semantico che riflette, giustifica e riproduce l'idea di un individuo assolutamente libero. Tuttavia, nel corso dello sviluppo delle moderne società occidentali, questo concetto di individuo assolutamente libero prende sempre più la forma di un'individualità isolata […] Dal momento che la società da una parte rimane ancorata al concetto di individuo (altrimenti lo stato costituzionale, la democrazia etc., si infrangerebbero) e d'altra parte un solipsistico o monadico individualismo dà corpo a tendenze distruttive, si evidenza la necessità di una svolta relazionale ovvero di un *umanismo di matrice relazionale*, che combini l'idea di un soggetto autonomo e indipendente con la prospettiva che esso vada immerso in un campo di relazioni interpersonali» (Hobuß, 2020, p. 438).

[6] Una lucida analisi dell'interpretazione destinale della tecnica sviluppata da Heidegger è offerta da Di Martino (2019).

[7] Sulla nozione di infosfera rimandiamo a Floridi (2020) e (2017).

[8] Sulle modificazioni del corpo nell'epoca dell'Antropocene si veda l'interessante Cregan-Reid (2020).

[9] Si vedano Ihde (1990) e (1993), quali lavori pioneristici nel campo della filosofia della tecnica.

[10] Per quanto riguarda la filosofia della tecnica di Verbeek si rimanda ai suoi lavori principali *What Things Do – Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design* (2005) e *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things* (2011).

[11] Per uno sguardo d'insieme sulla filosofia della tecnica di Irrgang si veda, in lingua italiana, Irrgang (2021).

[12] Alla chiarificazione di tale natura tecnica dell'uomo hanno contribuito numerosi autori. Tra i pensieri più affini a quelli plessneriani vi sono di certo quelli di Gehlen, la cui prospettiva tuttavia risente di un certo riduzionismo biologico, a cui la prospettiva di Plessner non sembra cedere in virtù del riconoscimento della duplicità d'aspetto dell'umano. Per questo punto rimandiamo alle puntuali osservazioni di Crispini (2004).

[13] Plessner (2006), p. 56. Come ben osservato da Rasini questo secondo tipo di indagine sembra in Plessner «pretendere un riconoscimento speciale e imporsi come fondativa» (Rasini, 2013, p. 10).

un'estesiologia dei sensi e ad una bio-filosofia, si colloca il corpo del vivente umano indissolubilmente legato attraverso una «doppia appartenenza»[14] all'ambiente circostante e al mondo culturale, intrecciati tra loro senza soluzione di continuità[15].

Guardando a tale inestricabile intreccio tra adattamento naturale ed artificiale, Plessner presenta un'originale tesi in merito al fare tecnico, di cui ci avvarremo al fine di ripensare la relazione che, oggi ancora più di ieri, lega indissolubilmente tra loro corpo umano, tecnicità e mondo-ambiente. Tale tesi è sostenuta dal Filosofo ad una precisa altezza delle riflessioni sviluppate nella celebre opera *I gradi dell'organico e l'uomo*, con cui egli intende individuare dapprima gli elementi comuni a tutto il regno dell'organico per poi indagare le caratteristiche tipologiche proprie dell'animale-uomo. Come si sa, al termine di tale trattazione, Plessner giunge ad enucleare tre leggi antropologiche, la prima delle quali è significativamente nominata *legge dell'artificialità naturale* dell'uomo[16]. Secondo tale legge, l'uomo a causa della sua posizione eccentrica, quale propria specifica condizione ontologico-esistenziale, deve far fronte alla strutturale assenza di equilibrio che contraddistingue la sua relazione all'ambiente. Egli, che è corpo ed ha corpo, che vive questo essere in sé e fuori da sé come una frattura insanabile, contrasta l'instabilità, la precarietà della propria esistenza mediante gli artefatti, gli strumenti e più in generale la cultura. In questo senso, la cultura diviene la sua prima natura[17], co-originaria all'elemento biotico. Perciò Plessner parla conseguentemente di *artificialità naturale* dell'uomo nel senso che l'essere umano ha bisogno, *per natura*, di un «completamento innaturale»[18] o, altrimenti detto, la culturalità è insita nella sua stessa natura.

Di tale legge ciò che interessa, per i nostri fini, è una dichiarazione plessneriana riguardo all'agire tecnico dell'uomo. In opposizione alle teorie naturalistiche e intellettualistiche relative alla genesi della sfera culturale, secondo le quali l'uomo «si è, per così dire, inventato di sana pianta la cultura»[19], Plessner afferma che «l'uomo non inventa niente che non scopra»[20]. Secondo tale affermazione dall'andamento quasi aforistico, l'oggetto, l'utensile, l'opera d'arte non sono meramente *creati* dall'uomo, o ancora meglio, essi non sono una semplice produzione umana *ex nihilo*: i mezzi tecnici, così come le creazioni artistiche, hanno un'oggettività che si *distacca* dall'agire umano e che in qualche modo, come vedremo meglio in seguito, *precede* tale agire. Difatti, prima della creazione o in concomitanza con essa, Plessner pone la scoperta (*Entdeckung*) intesa come *prestazione espressiva* che si appoggia sul materiale offerto dalla natura. Pertanto, ciò che è scoperto, ciò che è portato ad espressione dall'uomo è il mondo-ambiente, di cui l'uomo stesso è parte in quanto organismo e dal quale può prendere distanza dando luogo alla tecnica e alla cultura, quali forme, *espressioni* per l'appunto, attraverso cui si manifesta un contenuto. Il peculiare incontro dell'uomo con l'esterno, con l'altro da sé, diviene dunque, agli occhi del Filosofo, la condizione di emergenza della tecnica, degli artefatti materiali ed immateriali, di cui il vivente umano si avvale per vivere. A tale incontro dobbiamo dunque rivolgere la nostra attenzione al fine di comprendere la cifra della proposta teoretica plessneriana che ravvisa nell'uomo un'artificialità naturale, ponendo in tal modo al centro della sua riflessione sulla tecnica la peculiare dialettica che il corpo umano stabilisce con l'esterno, l'ambiente, il mondo.

3. Corpo e mondo. Sensibilità e tecnica

Plessner riconosce nello schema corporeo proprio del vivente umano una peculiare via di accesso al mondo-ambiente. Come già accennato e come approfondiremo ora, questa via d'accesso è, agli occhi del Filosofo, la condizione di possibilità del fare tecnico, per cui

[14] Rasini (2020), p. 16.
[15] Plessner (2020), p. 33.
[16] Plessner (2006), pp. 332-344.
[17] Si veda Russo (2000), p. 375.
[18] Plessner (2006), p. 334. Si confronti a proposito l'esposizione di Rasini (2013), p. 109 e ss. e Russo (2000), pp. 374-375.
[19] Plessner (2006), p. 336.
[20] Ivi, p. 343.

possiamo ben dire che senza l'avere ed essere un corpo l'uomo non potrebbe, a sua volta, avere un mondo a portata di mano e di conseguenza non vi potrebbe essere alcuna tecnica. Per tale ragione, un'indagine volta alla prassi tecnica, ma più in generale all'arte, al sapere umano, al mondo della cultura è legittima – questo ci insegnerebbe oggi il Filosofo – solo se condotta nell'alveo di una più ampia analisi della sensibilità e dei sensi, scandagliati nella relazione strutturale che li lega indissolubilmente al mondo.

Un tale tipo di analisi è svolta da Plessner principalmente nelle due opere *L'unità dei sensi* (1923) e l'*Antropologia dei sensi* (1970), che insieme danno forma ad un'estetica di ispirazione fenomenologica[21], con cui il Filosofo intese perfezionare la riflessione sulla sensibilità svolta da Kant nella *Critica della ragion pura*. Difatti, Plessner sostiene, in controtendenza rispetto ad ogni formalismo di matrice kantiana, che la sfera percettiva sia disciplinata da norme a cui rispondono i contenuti intenzionali e che, allo stesso tempo, tali percezioni abbiano il proprio fondamento nella relazione corporea, seppur instabile, che l'umano istituisce con l'ambiente circostante. Dunque, il corpo vivente è già sempre coinvolto nell'esperienza sensoriale, nella rivelazione di un mondo, in cui l'uomo, che è corpo ed ha corpo, scopre, inventa ed agisce. Ed è proprio in seno a tale agire che si può realizzare quel che il filosofo definisce nei significativi termini di «mistero della creatività», il quale «consiste nella *mossa riuscita*», in quell'«incontro tra l'uomo e le cose»[22] che coinvolge le dimensioni materiale e spirituale dell'uomo intrecciate l'un l'altra secondo un'intima processualità.

Ora, indagando tale processualità, Plessner traccia i lineamenti di una estesiologia dei sensi – quale studio dei modi in cui la materia e lo spirito interagiscono tra loro – alla ricerca di quello che è stato nominato da E. Straus «il senso dei sensi»[23]. Ed è proprio nell'alveo di un tale tipo di ricerca, che ha per oggetto tanto le arti quanto le tecniche artigianali e le forme di sapere, che emerge la cifra del filosofare plessneriano, in virtù di cui l'estetica della prima Critica è perfezionata attraverso il ricorso alla fenomenologia: alla neutralità delle forme kantiane di spazio e tempo, il filosofo, difatti, sostituisce le modalità sensoriali che rivelano, secondo il celebre appello husserliano, le cose stesse.

Con tale gesto che mira ad inaugurare una terza via tra kantismo e fenomenologia, Plessner compie una duplice operazione: ripensare *criticamente* i sensi, oltrepassando, allo stesso tempo, i limiti posti dal formalismo kantiano, il quale relega la sensibilità ad un ruolo subalterno rispetto alle funzioni sintetiche dell'intelletto. Questa evasione dalle pastoie kantiane e neokantiane entro cui è incatenata la sensibilità è realizzata dal Filosofo grazie al riconoscimento di una correlazione tra percezione e percetto, che coinvolge l'intera organizzazione sensibile dell'essere umano, ossia il suo corpo vivente. Con un solo gesto, possiamo ancora dire, il Filosofo *dà corpo* al soggetto, offrendogli un mondo, che non è in alcun modo ridotto a mero prodotto della soggettività, bensì esso stesso si offre al soggetto per il tramite dei canali sensoriali, seguendo determinate direzioni. Plessner può così scorgere una peculiare logica dei sensi situata a fondamento del fare – e più in particolare del fare tecnico – al cui contraltare non è posto un materiale enclitico (bisognoso di una forma che le regole della percezione le assegnerebbero) bensì un mondo già formato, di cui i sensi *rivelano* la forma secondo determinate possibilità d'azione[24]. Perciò, per Plessner, la *pluralità della nostra esperienza* si basa sulla costituzione sensibile *plurale* del nostro essere umani, costituzione legata a doppio filo con l'ambiente circostante. Il mondo naturale si offre, per l'appunto, al soggetto umano secondo un accordo, seppur provvisorio e mai perfezionabile, tra natura umana e ambiente, nel quale «le qualità delle cose sono per Plessner le modalità di relazione sensoriale tra la sfera soggettuale e la sfera oggettuale e risiedono nelle proprietà reali, strutturali delle cose stesse»[25].

[21] Sul rapporto che lega Plessner alla fenomenologia si veda Rasini (2005).
[22] Plessner (2006), p. 345.
[23] Cfr. Straus (1956²).
[24] Plessner (2008), p. 74.
[25] Ruco (2007), p. 16.

Ora, l'introduzione nel discorso filosofico di quello che lo stesso Plessner definisce l'apriori materiale fornisce la base per lo sviluppo di una filosofia della tecnica che riconosca al corpo, vale a dire allo schema percettivo e motorio del vivente umano, il peculiare statuto di strumento. In altri termini, al fondo di una filosofia della tecnica, che faccia questione della relazione tra uomo, natura e tecnica, vi deve essere, seguendo l'insegnamento plessneriano, una filosofia del corpo inteso come doppio: corpo vivente e corpo proprio.

Di questa direzione di ricerca risultano particolarmente promettenti le indagini svolte da Plessner nell'opera *Conditio humana*, laddove il Filosofo lumeggia quella che Crispini definisce, a ragione, la funzione ermeneutica del corpo[26], e che noi suggeriamo di rubricare sotto il titolo di *natura tecnica* della corporeità. Tale natura, quale condizione d'emergenza dei mezzi tecnici in senso stretto, si manifesta primariamente nella funzione strumentale del corpo. Infatti, se da un lato la corporeità garantisce l'immediatezza del rapporto che il vivente umano ha con l'esterno, dall'altro lato, essendo il corpo stesso una «guaina»[27], un rivestimento, esso stesso svolge una funzione di inter*mediazione* tra l'uomo e l'ambiente. Detto più precisamente, il corpo è per l'uomo lo *strumento originario* di manipolazione dell'ambiente, ed è nell'esercizio di tale funzione che la corporeità rivela la sua più intima essenza di *intermezzo*, di connessione tecnica tra l'uomo e l'ambiente. Difatti, la coordinazione occhio-mano, guadagnata con l'acquisizione della stazione eretta, suggerisce l'uso di ciò che è *alla mano*, e allo stesso tempo, riconosce nella mano stessa l'utensile per eccellenza a disposizione dell'uomo. In questo modo l'uomo, che è corpo ed ha corpo, e che sa del proprio corpo, utilizza la propria corporeità come *mezzo*, portando allo scoperto, d'un sol colpo, le proprie potenzialità e quelle dell'ambiente che lo circonda. La posizione eretta e l'estensione del campo visivo, che fa tutt'uno con la liberazione della mano, contraddistinguono dunque il peculiare stare al mondo dell'uomo, che ha a disposizione come *medium*, mezzo, strumento niente affatto neutrale quel corpo che egli stesso *è*.

Occorre ora osservare che nelle riflessioni svolte in *Conditio Humana*, Plessner chiama significativamente in causa, ancora una volta, una scoperta, sulla base della quale la mano diviene strumento. Anche in queste riflessioni, come in quelle proposte nell'opera del 1928, la scoperta, realizzata mediante la percezione, è la condizione di emergenza del mezzo tecnico, poiché scoprire – possiamo precisare adesso alla luce di quanto emerso in precedenza – significa *mettere a distanza l'oggetto*, stagliarlo dal resto dell'orizzonte e riconoscerlo nella sua utilizzabilità. In questo preciso senso, ciò che è scoperto ha una sua oggettività che, come abbiamo detto, precede il fare tecnico dell'uomo inteso come azione di distanziamento, di espressione di un contenuto. Perciò Plessner può chiarire che

> il controllo del proprio corpo, che è dato all'uomo con la stazione eretta, seppure in forma piuttosto instabile, e che proprio per questa instabilità richiede il continuo mantenimento dell'equilibrio, favorisce in lui la scoperta della sua propria emancipazione dal corpo stesso e dall'ambiente che immediatamente lo circonda. Egli è perciò in grado di distinguere il luogo in cui si trova, il "qui", da un qualsiasi altro luogo, o "colà", il quale in senso inverso inganna i suoi sensi e da un "colà" diviene un "qui". Poter dunque distinguere dal luogo in cui si trova la propria mano o il grido appena emesso, come oggetti che si trovino in un altro luogo costituisce il presupposto fondamentale per poterli utilizzare come strumenti e imitare in immagini prefissate[28].

A partire dalla prospettiva plessneriana sulla tecnica qui brevemente delineata, si potrebbe osservare, con maggiore precisione, che lo schema corporeo, quale strumento dell'uomo, permette di scoprire tanto gli utensili (che gli sono dati in seno alla complessa trama intessuta con l'ambiente) quanto sé stesso. Difatti, la posizione eccentrica consente

[26] Crispini (2004), p. 157.
[27] *Ibidem*.
[28] Plessner (1967), p. 60.

all'uomo di decentrarsi, di stare fuori di sé, divenendo osservatore sia dell'ambiente sia di sé stesso. Ma non solo. Ampliando le riflessioni fin qui svolte ed impiegando i risultati delle indagini plessneriane – per cui l'uomo è per sua natura tecnico – è possibile cogliere non solo il fare artigianale tipico della nostra specie, bensì anche il sorgere delle arti così come di alcune forme di sapere. In quest'ultimo ambito la geometria occupa un posto privilegiato entro le analisi estesiologiche del Filosofo. Per Plessner, infatti, il sorgere della geometria porta alla luce in modo emblematico l'interrelazione tra spirito e materia: essa non è il risultato esclusivo della nostra capacità astrattiva, bensì anche e soprattutto delle nostre capacità senso-motorie, tra cui spiccano quella visiva e la capacità di orientamento nello spazio. Come abbiamo visto, tali capacità coinvolgono tanto la stazione eretta quanto quella mano che si libera dalla locomozione per afferrare ciò che dalla vista è portato allo scoperto. Tutto attorno al nostro corpo ed in virtù di esso si dischiude, dunque, un mondo fatto di possibilità ben determinate, di strutture che sono rese manifeste primariamente dai nostri organi di senso; un mondo che non è il mero prodotto della nostra azione manipolatoria, bensì di un peculiare incontro tra uomo e mondo in cui si rivela, ancora una volta, la nostra natura originariamente tecnica.

4. La mano, la tecnica e la natura

Riannodando i fili del discorso fin qui svolto possiamo osservare che, secondo la prospettiva inaugurata dall'estesiologia plessneriana, gli artefatti si legano al corpo come possibilità che sono offerte all'uomo nel suo relazionarsi all'esterno; pertanto l'essere umano «deve riconoscere che non è stato il loro creatore originario, bensì essi sono stati realizzati solo come *occasionati* dal suo fare»[29]. Come abbiamo già avuto modo di notare, a tale tesi, secondo cui gli utensili, il mondo artificiale della cultura non sono semplicemente creati, bensì innanzitutto scoperti, Plessner può giungere affrancando il soggetto umano dall'immagine del soggetto trascendentale, astratto e sovraindividuale assegnata ad esso da Kant, sostituendovi nel contempo un modello di soggettività incarnata che interagisce con l'ambiente.

Tale modello di soggettività è al centro oggigiorno di molteplici indagini multidisciplinari ed interdisciplinari che ne mettono in luce diversi aspetti[30]. In modo particolare tali studi rivolgono l'attenzione ai cosiddetti processi di incorporazione di senso, verso cui lo stesso Plessner orientò il *focus* delle proprie ricerche, prefigurando, seppur entro certi limiti, alcuni risultati ottenuti dalle più feconde riflessioni di stampo fenomenologico in tema di *embodiment*[31]. Come abbiamo cercato di mostrare, tali risultati ottenuti da Plessner in ambito antropologico esibiscono una indiscussa prolificità anche nel campo della filosofia della tecnica. Difatti, una riflessione sistematica sul tipo di soggettività presentata dal filosofo permette di comprendere tanto la natura tecnico-artificiale dell'uomo quanto la prassi tecnica di cui l'uomo è sia *attore* che *prodotto*. Proprio su quest'ultima dinamica, per cui nel fare tecnico dell'uomo vi è in gioco un continuo processo d'informazione, vale a dire di messa in forma di sé stesso, in virtù del quale l'uomo rivela ancora una volta il suo essere naturale-artificiale, vorremmo ora rivolgere l'attenzione al fine di mostrare la fecondità delle analisi plessneriane.

Come emerso dalle riflessioni presentate dal Filosofo, l'uomo è creatore di utensili in virtù della scoperta di sé stesso come strumento e del concomitante disvelamento dell'ambiente quale luogo di possibilità d'azione. Di questa duplice dinamica risulta essere emblematico il destino a cui incorre, ancora una volta, la nostra mano. In linea con quanto scoperto da Plessner, i più recenti studi nel campo dell'antropologia evolutiva mettono in luce come la mano dell'uomo, a differenza di quella di altri primati, non mostri nessun peculiare adattamento all'ambiente[32], e quanto invece l'uomo abbia iniziato a modificare

[29] Plessner (2006), p. 334.

[30] Per uno sguardo d'insieme su tali indagini rimandiamo a Zipoli Caiani (2016) e Fugali (2016), in particolare pp. 198-207.

[31] A questo proposito rimandiamo a Redaelli (2019).

[32] Si veda Cregan-Reid (2020), cap. 10.

l'ambiente circostante, rendendo, al tempo stesso, la mano – secondo un peculiare effetto di ritorno – lo strumento più efficace per interagire con esso. In questo senso la mano, come insegna Plessner, svolge una funzione ermeneutica che ci permette di leggere il mondo come un ente manipolabile o, altrimenti detto, la mano è quello strumento che ci permette di *cogliere*, di *afferrare* gli oggetti come mezzi. In virtù di tale peculiare statuto della mano si comprende ora anche la ragione per cui agli occhi di Plessner non è possibile tracciare una netta linea di differenziazione tra ambientalità e mondanità antropologica[33], tra natura e cultura, tra adattamento all'ambiente ed apertura al mondo. Entrambi questi poli sono già sempre implicati nell'agire del vivente umano che è organismo artificiale, vale a dire natura a cui inerisce fin da subito la cultura, così come dimostra proprio il caso della mano. La mano non è altro che *natura* posta a distanza da sé; natura trasformata, in questa opera di distanziamento, in *organo*, strumento, inteso nell'originario senso greco del termine. In virtù di tale dinamica, esemplificata dalla mano, che lega vicendevolmente natura e cultura, ogni interpretazione dell'umano in direzione della sola spiritualità, della sola artificialità o naturalità risulta in una certa misura deficitaria: solo una prospettiva che indaghi la *naturale artificialità o tecnicità* dell'uomo, senza cedere alle lusinghe né di un certo biologismo né di un certo intellettualismo, può rendere ragione della ricchezza del vivente umano, che è allo stesso tempo organismo tra gli organismi ed essere culturale[34]. Come abbiamo già accennato, a questa duplicità corrisponde una duplice appartenenza tanto al mondo quanto all'ambiente[35], che di tale apertura è la condizione. Difatti, l'apertura al mondo dell'uomo, tutt'altro che illimitata, non lo affranca dal suo sostrato biologico, bensì quest'ultimo rappresenta la condizione di possibilità di qualsiasi apertura al mondo del vivente umano. Allo stesso tempo, il condizionamento all'ambiente esterno non può in alcun modo saturare le possibilità dell'uomo, che per natura le eccede, data la sua peculiare posizionalità. Nella posizione eccentrica si rivela dunque, ancora una volta, la natura tecnica dell'uomo che è oggigiorno al centro di radicali trasformazioni, con cui è necessario misurarsi a partire da una prospettiva, come quella plessneriana, che sappia rendere ragione della poliedrica natura umana, sospesa tra ambiente e mondo, tra natura e cultura, perennemente in divenire eppure sempre alla ricerca di equilibrio.

Bibliografia

Braidotti, R. (2014), *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it. a cura di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma.

Cregan-Reid, V. (2020), *Il corpo dell'antropocene. Come il mondo che abbiamo creato ci sta cambiando*, trad. it. a cura di A. Panini, Codice Edizioni, Torino.

Crispini, I. (2004), *«Tra corpo e anima». Riflessioni sulla natura umana da Kant a Plessner*, Marsilio, Venezia.

Davies, T. (2008), *Humanism*, Routledge, London-New York.

Di Martino, C. (2019), "Heidegger e la concezione destinale della tecnica", *Questio*, n. 19, pp. 433-457.

Di Martino, C., Redaelli, R., Russo, M. (a cura di) (2020), *Trasformazioni del concetto di umanità*, Inschibboleth, Roma.

Fadini, U. (2021), *Eterotopie dell'umano. Metamorfosi antropologiche*, Ombre Corte, Verona.

Floridi, L. (2017), *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, trad. it. a cura di M. Durante, Cortina Editore, Milano.

Floridi, L. (2020), *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, trad. it. a cura di M. Durante, Cortina, Milano.

Fugali, E. (2016), *Corpo*, il Mulino, Bologna.

[33] Si veda Plessner (2020).

[34] Per questo punto si veda Crispini (2004).

[35] Su questa duplicità di appartenenza si veda Rasini (2020).

Haraway, D. (1995), *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. a cura di L. Borghi, Feltrinelli, Milano.
Hobuß, S. (2020), *Per un umanismo di matrice relazionale*, in C. Di Martino, R. Redaelli, M. Russo, (a cura di), *Trasformazioni del concetto di umanità*, Inschibboleth, Roma, pp. 437-458.
Ihde, D. (1990), *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.
Ihde, D. (1993), *Philosophy of Technology. An Introduction*, Paragon House, New York.
Irrgang, B. (2021), *Introduzione alla filosofia della tecnica. Una prospettiva fenomenologico-evoluzionistica*, trad. it. a cura di F. Buongiorno, Inschibboleth, Roma.
Nida Rümelin, J. (2021), *Nuovo Umanesimo. Compendio filosofico-politico*, trad. it. a cura di G. B. Demarta, Angeli, Milano.
Plessner, H. (1923), *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, in Plessner, H. (2003), *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. von Dux G., *et al.*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 7-315.
Plessner, H. (1967), *Conditio Humana*, trad. it. a cura di M.A. Magrini, in G. Mann, A. Heuss (a cura di), *I Propilei. Grande storia universale del mondo*, vol. I, Mondadori, Milano, pp. 29-93.
Plessner, H. (2006), *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. it. a cura di U. Fadini, V. Rasini, E. Lombardi Vallauri, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino.
Plessner, H. (2008), *Antropologia dei sensi*, trad. it. a cura di M. Russo, Cortina, Milano.
Plessner, H. (2020), *Sul rapporto di mondo e ambiente nell'essere umano*, trad. it. a cura di V. Rasini, ETS, Pisa.
Rasini, V. (2005), "Il pensiero fenomenologico secondo Plessner", *Annali del Dipartimento di filosofia di Firenze*, pp. 267-280.
Rasini, V. (2013), *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano-Udine.
Rasini, V. (2020), *Ambiente e mondo nel pensiero di Helmuth Plessner*, in H. Plessner, *Sul rapporto di mondo e ambiente nell'essere umano*, trad. it. a cura di V. Rasini, ETS, Pisa, pp. 5-18.
Rasini, V. (ed.) (2021), *Helmuth Plessner. Philosophy and Life*, vol. 9, n. 2.
Redaelli, R. (2019), "Dal soggetto trascendentale al vivente umano. Corpo e artefatti in Helmuth Plessner", *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*, vol. 12, n. 2, pp. 51-62.
Ruco, A. (2007), *Estetica e antropologia filosofica nella teoria estesiologica di Helmuth Plessner*, in H. Plessner, *Studi di estesiologia*, trad. it. a cura di A. Ruco, Clueb, Bologna, pp. 7-58.
Russo, M. (2000), *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, La città del sole, Napoli.
Russo, M. (ed) (2015), *Umanesimo. Storia, critica, attualità*, Le Lettere, Firenze.
Straus, E.W. (1956[2]), *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg.
Verbeek, P.P. (2005), *What Things Do – Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, Pennsylvania State University Press, Penn State.
Verbeek, P.P. (2011), *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, University of Chicago Press, Chicago-London.
Zipoli Caiani, S. (2016), *Corporeità e cognizione. La filosofia della mente incorporata*, Mondadori, Milano.

FRANCESCA SUNSERI*

PER UNA FILOSOFIA DELLA NATURA TECNICA IN GILBERT SIMONDON

Abstract: *For a Philosophy of Technical Nature in Gilbert Simondon*

The following paper intends to read the French thinker Gilbert Simondon's two doctoral theses, by putting them in relation to trace what the author of the research defines as a new philosophy of nature. This is a first step in a research that promises to be complex because of the profound relationships Simondon weaved with the major thinkers of his time, such as Maurice Merleau-Ponty, George Canguilhem and Norbert Wiener. The step taken in this contribution is to outline the lines of research by showing the strong link between technology and nature in Simondon's thought.

Keywords: Being, Nature, Simondon, Technical Mind, Technology

Introduzione

Almeno dal 1989 (anno della sua scomparsa) ai primi anni Duemila, il pensiero di Gilbert Simondon è stato considerato da buona parte della critica una variante, certamente innovativa, di "filosofia della tecnica". Il motivo di tale classificazione dipendeva dalla maggiore diffusione, in particolare in Francia, della sua tesi di dottorato complementare, dedicata al modo di esistenza degli oggetti tecnici[1]. Una valorizzazione diversa, e più generale, iniziava tuttavia già nei primi anni Novanta, in corrispondenza del convegno in onore di Simondon tenutosi alla *Bibliothèque du Collège International de philosophie* nell'aprile del 1992, e che aveva l'obiettivo di riconoscerne la grande ricchezza a pochi anni dalla morte. Proprio nell'*Introduzione*[2] di queste giornate il filosofo e matematico Gilles Châtelet affermava che Simondon era stato lungimirante quando nell'introduzione alla sua tesi principale aveva sostenuto che:

> Pour dépasser les dualismes traditionnels: individu-communauté, forme-matière, ne devait pas accorder un privilège excessif à l'individu accompli, mais devait aborder résolument le problème de l'individuation[3].

Alla luce di questa intuizione Simondon aveva infatti aperto la strada a una nuova ontologia al cui centro vi era il processo della presa di forma come opposto a un'impostazione centrata sul fatto/dato dell'individualità. Questa nuova prospettiva implicava l'abbandono di ogni tipo di dualismo in favore di una relazionalità primigenia; ma anche una profonda attenzione verso il mondo scientifico, tecnico e tecnologico attraverso le cui scoperte era possibile, secondo Simondon, rintracciare i concetti necessari alla fondazione della nuova ontologia. In tal senso la teoria di Simondon puntava a una rivoluzione del concetto stesso di essere, inteso non più come ciò che "tiene in relazione", ma come ciò che "sta sempre, e primariamente, in relazione", e il cui principale attributo è l'"operatività". Lungi dal rappresentare, dunque, un ambito circoscritto e specializzato di indagine, l'analisi della relazionalità/razionalità di tipo tecnico (quella, cioè in opera nella costruzione di macchine) veniva dichiarata (in modo tutto ancora da giustificare) cruciale per intendere in modo nuovo l'articolazione uni-molteplice dell'essere.

---

* Università degli Studi di Palermo.

[1] *MEOT* (2020).
[2] *GSIT* (1994).
[3] Ivi, Gilles Chatelet, *Avant-propos*.

Bollettino Filosofico 38 (2023): 296-306
ISSN 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670
DOI 10.6093/1593-7178/10402

La ricezione di questo tratto innovatore che struttura nel profondo il pensiero di Simondon non è stata (né lo è tuttora) univoca, né pacifica. Le sue opere hanno vissuto una storia esegetica travagliata, fatta di ricezioni quasi sempre differite o distorte da visioni di volta in volta eccessivamente scientiste o relativiste. In questo processo ha sicuramente giocato un ruolo (se di causa o di effetto non è chiaro) il fatto che egli abbia spostato molto presto i suoi interessi verso la psicologia, restando a tutti gli effetti defilato nel mondo accademico della filosofia francese. Il primo a dare risalto filosofico alle tesi è stato Gilles Deleuze, nella recensione del 1966 a una parte della tesi di dottorato principale dedicata all'individuazione biologica, pubblicata nel 1964 con il titolo *L'individu et sa genèse physico-biologique*[4]. Da quel momento la fortuna esegetica di Simondon ha cominciato a crescere, fino a incontrare riconoscimento internazionale a partire dagli anni Duemila, e a contare oggi numerosi interpreti accreditati. Riprendere le tesi di Simondon mostrandone il valore euristico generale è stato ad esempio lo scopo del Centre international des études simondoniennes (Cides) diretto da Jean-Hugues Barthélémy fino al 2016. In Italia, l'interesse degli studiosi è stato indirizzato principalmente sull'aspetto più propriamente politico-sociale identificato nel concetto di transindividuale[5].

È stato però a partire dalla proposta del filosofo francese Jacques Moutaux[6], avanzata in un saggio del 2000 intitolato *Sur la philosophie de la nature et la philosophie de la technique de Gilbert Simondon*, che ha preso piede, all'interno della comunità degli interpreti, la possibilità di concentrarsi sul modo in cui questa nuova ontologia fondata sulla relazionalità operativa e con al centro l'oggettualità di tipo tecnico potesse implicare delle ricadute per l'immagine tradizionale della natura. Al centro di questa linea interpretativa c'è l'idea che sia possibile rintracciare una vera e propria *filosofia della natura tecnica* all'interno della prospettiva di Simondon alla luce del suo lavoro di ri-concentualizzazione di termini chiave quali forma, materia, individuo, identità e unità. È quest'ultima revisione concettuale che ha consentito infatti al filosofo di prospettare un'"ontologia delle relazioni" le cui basi si possono rintracciare nel paradigma tecnologico della presa di forma. In questo paradigma Simondon identificava lo strumento adatto per mettere da parte l'idea di un principio d'individuazione e aprire la strada alla prospettiva di una generalizzazione dell'operazione di individuazione (fisica, biologica, psicosociale e tecnica) estendibile a ogni aspetto dell'essere.

Il fulcro teorico di tale operazione era la rilettura del nesso tra organico e tecnologico alla luce della nozione di informazione. In aperta critica nei confronti della interpretazione datane dalla Cibernetica di Norbert Wiener, Simondon definiva l'informazione una virtualità di forma polarizzata tra una funzione genetica (invenzione) e una funzione conservativa (memoria). Tema ripreso più volte nella tesi di dottorato principale e in quella supplementare e discusso anche in occasione della conferenza di Royaumont del 1962[7]. Nell'ottica di una cibernetica riformata alla luce di questa particolare lettura, conquistata anche in aperta polemica con la *Gestaltpsychologie*, viventi e oggetti tecnici risultavano, in Simondon non più semplicemente sovrapponibili bensì isomorfi e, pertanto, comprensibili tramite lo stesso paradigma operativo. Proseguendo il progetto di un "umanismo tecnologico" già rivendicato da Canguilhem e parallelamente al lavoro sull'invenzione di Raymond Ruyer[8], Simondon sosteneva che la tecnica è condizione della conoscenza del vitale in quanto consente di comprendere la relazione tra individuo e ambiente che si instaura tanto nell'invenzione artificiale che in quella biologica. Sia in ambito tecnico che in ambito naturale Simondon riconosceva un'operazione inventiva da cui scaturiscono ogni volta simultaneamente un individuo e un *milieu*, i quali permangono come una coppia che si influenza vicendevolmente

[4] Deleuze (2007), pp. 106-110.
[5] Virno (2001); Toscano (2004); Bardin (2010); Clarizio (2015); Pinzolo (2017).
[6] Moutaux (2000).
[7] Aa. Vv. (1965).
[8] Ruyer (1966), pp. 263-265.

mantenendo l'indipendenza dei suoi termini. È l'interscambio tra l'individuo tecnico o naturale e il proprio *milieu* che consente quel margine di indeterminazione in grado di rendere l'individuo una realtà aperta a ulteriori modificazioni. Accettando in parte la teoria dell'*élan vital* di Bergson Simondon stabiliva, quindi, una correlazione tra funzionamento meccanico e regolazione naturale/organica diverso da quello basato sulla coppia comunicazione/controllo della cibernetica classica e reso invece possibile dall'operazione tecnica della presa di forma. Quest'ultima, se da una parte struttura e regola (adattamento-individuazione-concretizzazione), dall'altra mantiene sempre attivo lo slancio vitale a partire dal quale si innescano nuove individuazioni/concretizzazioni.

1. Simondon filosofo della natura

Alla luce di queste premesse, il primo fondamentale passo per addentrarsi nel pensiero simondoniano della natura non può che essere il riconoscimento del suo innovativo approccio a temi classici della filosofia come quello del rapporto tra forma e materia. Come si diceva all'inizio, la maggior diffusione della tesi di dottorato complementare di Simondon ha certamente dirottato la valutazione dei suoi lettori verso l'identificazione nel pensiero del filosofo una filosofia della tecnica *tout court*. Ma un'analisi più approfondita dell'opera di Simondon, dalle due tesi di dottorato ai corsi e alle conferenze, consente di riscontrare una più ampia ramificazione dei suoi interessi. Lo stesso dichiara, infatti, di voler riaffermare un certo *nouvel encyclopédisme à base technologique*[9], ossia una prospettiva di studio che non si limiti soltanto ad una branca del sapere ma si fondi su schemi tecnologici quali il trasferimento analogico e il paradigma della presa di forma, utilizzati per pensare unitariamente diversi ordini di realtà. In questo senso la difficoltà a incasellare il pensiero di Simondon in un singolo ambito specifico si deve ricercare in quello che è il problema filosofico primario dell'autore, vale a dire la necessità di fondare un'"assiomatica generale" dei saperi.

Simondon ritiene infatti sia giunto il momento per le scienze *moins exactes* e le scienze *exactes* di trovare quel raccordo che consenta loro di instaurare un dialogo che non sia né induttivo né deduttivo, ma, riprendendo il termine dall'ingegneria elettrica, "trasduttivo". Questa nozione è di fondamentale importanza, in quanto proprio il concetto di trasduzione consente in generale all'autore di rintracciare un tipo di operazione di conversione del potenziale energetico dell'essere a livelli differenti, dunque un modo per spiegare una transizione/trasformazione dell'intero in diversi ordini di realtà che non ricada nelle logiche della dialettica. La trasduzione è infatti «un'operazione, fisica, biologica, mentale e sociale, per mezzo della quale un'attività si propaga progressivamente all'interno di un certo settore»[10] e può essere dunque considerata la chiave per pensare in unità i diversi domini dell'individuazione.[11] In questo progetto, la trasduzione è dunque l'operazione a fondamento di quel nuovo paradigma analogico nel quale, a partire da una base d'essere comune, il pensiero (ma in generale la vita) riesce a muoversi dall'individuazione fisica fino a quella transindividuale.

Per consolidare questo paradigma, il primo passo che Simondon compie è quello di cercare di comprendere in quali termini deve essere pensato l'*être qui est plus qu'unitè et plus qu'identitè*[12] e come si sviluppi l'ontogenesi degli individuati. È questo il compito portato avanti nella tesi di dottorato principale, discussa nel 1958 e volta alla sconfessione del classico approccio allo studio dell'individuato come già dato, in favore di una prospettiva nuova che possa comprendere «l'individuo attraverso l'individuazione piuttosto che l'individuazione a partire dall'individuo»[13] .

In quanto punta a ribaltare quello che era stato l'approccio classico alla questione del principio di individuazione, questa nuova prospettiva necessita di una profonda

[9] Come sottolinea l'autore in *MEOT* (2020), p. 118.
[10] *ILFI*, p. 45.
[11] Chateau (2008), p. 112.
[12] *ILFI*, p. 43
[13] Ivi, p. 33.

giustificazione storico-filosofica. A questo compito Simondon dedica i primi paragrafi della tesi e due complementi della stessa intitolati rispettivamente *Storia della nozione di individuo*[14] e *Nota complementare sulle conseguenze della nozione di individuazione*[15]. Il primo è un testo redatto da Simondon probabilmente prima o contemporaneamente alla tesi di dottorato, come dimostra la sua presenza nei manoscritti conservati all'*Archives Canguilhem* del *Fond Caphès dell'Ecole Normale Supérieure* di Parigi e indicato come ipotetica seconda parte della tesi[16]. Fin dalle primissime righe Simondon presenta il problema affermando che per il mondo classico la ricerca dell'individualità si baserebbe su uno studio della struttura piuttosto che sui «caratteri temporali ed operatori»[17] e sottolineando l'importanza dell'approfondimento di autori presocratici come iniziatori di un pensiero sull'individualità che ritenga, invece, questi ultimi caratteri originari. In particolare, l'autore identifica nello scontro tra il pensiero eracliteo e quello parmenideo il principio della problematica affrontata nella tesi. Nell'elaborare una dottrina che richiede al discorso di non rispettare il principio di identità, infatti, Eraclito riesce a mantenere una visione dinamica dell'essere in cui l'identità non si dà mai totalmente; Parmenide, invece, aberrando le conseguenze logiche dell'impostazione eraclitea, prospetta una visione razionalista in cui il divenire non trova più posto[18].

La storia ripercorsa da Simondon è certamente *sui generis*, trattando anche naturalisti abbastanza estranei al mondo filosofico come Buffon o Robinet ed escludendo (tra gli altri), autori come Kant ed Hegel. La motivazione di tale esclusione è legata al fatto che, secondo Simondon, riprendendo sostanzialismo e ilomorfismo Kant non avrebbe dato il giusto valore ontologico alla relazione strutturando un relativismo gnoseologico[19] e dal suo rifiuto in generale della dialettica hegeliana come una non soluzione al problema dell'individuazione[20].

Nel secondo complemento Simondon analizza il mondo valoriale affermando in apertura che «il valore rappresenta il simbolo dell'integrazione più perfetta possibile, ovvero della complementarità illimitata fra l'essere individuale e gli altri esseri individuali»[21]. A partire da un'analisi della cultura come divisa tra religiosa e civica, egli sostiene che:

> Quest'antagonismo cede il posto ad una possibile compatibilità se l'individuo, invece che essere considerato come sostanza o essere precario che aspira alla sostanzialità, viene concepito piuttosto come punto singolare di un'infinità aperta di relazioni[22].

Lungi dal richiamare una nuova dialettica dell'individualità che "aspira alla sostanzialità", quella proposta da Simondon è invece un'ontologia relazionale in cui l'individuo si struttura a partire da un fondo chiamato "preindividuale", in cui ogni possibilità è virtualmente realizzabile.

Andando a ritroso fino alle pagine introduttive della tesi è poi possibile rintracciare l'inquadramento generale di tale storia nei due schemi, rispettivamente di matrice platonica e aristotelica, attraverso i quali, a detta di Simondon, si è definito l'individuo:

---

[14] Ivi, pp. 459-693.

[15] Ivi, pp. 693-727.

[16] Nella nota del curatore Giovanni Carrozzini spiega che la versione dattiloscritta del testo in questione, conservata agli archivi Canguilhem a Parigi, è stata redatta a partire dal manuale di storia della filosofia di Emile Bréhier (*Histoire de la philosophie*, Puf, Paris 1931-1938) ed è preceduta da un foglio non numerato in cui Simondon riporta il *Plan Général* della tesi indicando questo testo come seconda parte del lavoro (ivi, pp. 10-11).

[17] Ivi, p. 459.

[18] Ivi, p. 465.

[19] Carrozzini (2020), p. 33.

[20] Sul rapporto tra Simondon e Hegel rimando a Striano (2017), pp. 355-362, in cui si analizza il rapporto tra la filosofia simondoniana e la nozione di individuo in Hegel.

[21] *ILFI*, p. 695.

[22] Ivi, p. 699.

> Due sono le vie per affrontare la realtà dell'essere in quanto individuo: una via sostanzialista, che considera l'essere nella sua unità, dato a se stesso, fondato su se stesso, ingenerato e refrattario a ciò che è altro da sé, ed una via ilomorfica che concepisce l'individuo come generato dall'incontro di una forma e di una materia[23].

Simondon sostiene che, nonostante le differenze, in entrambi i casi vi è l'idea di un principio in grado di spiegare il processo che porta all'individuazione di un ente posto che quest'ultima sia il fatto originario da cui il pensiero (e la realtà) parte. Ciò vuol dire però che il principio è "condannato", per così dire, a dar conto della forma in cui il dato originariamente si presenta, generando così un circolo tautologico attraverso il quale l'individuazione sarà sempre intesa come un "principio" (dunque a sua volta un fatto individuato) e mai un'operazione in divenire. Sia nella via sostanzialista che in quella ilomorfica il primato ontologico non verrebbe dato all'individuazione ma all'individuo, pensando di poter risalire alla sua origine a partire da qualcosa di già dato e individuato.

In particolare, Simondon si sofferma sullo schema ilomorfico di matrice aristotelica lasciando sullo sfondo il sostanzialismo platonico[24] e afferma che:

> La distinzione dell'a priori e dell'a posteriori, residuo dello schema ilomorfico nell'ambito della teoria della conoscenza, occulta, all'interno della propria zona oscura centrale, l'effettiva operazione d'individuazione, che costituisce il centro della conoscenza[25].

Nella convinzione che lo schema ilomorfico di matrice aristotelica che ha dominato la filosofia occidentale almeno fino a Kant celi il reale processo ontogenetico di individuazione, Simondon procede in una riforma concettuale che consenta di scendere nella profondità dell'individuazione come "tecnica", vale a dire come paradigma operativo alla base di ogni processo ontologico. In questo senso egli propone di pensare l'individuazione come un processo relazionale in cui si realizza una configurazione, ossia una strutturazione di una dimensione che possiamo dire "primordiale" in cui l'essere, che è divenire, venga pensato come un flusso di forze che si scontrano e sincronizzano. La comprensione dell'individuazione come processo relazionale è oggi possibile, ad esempio, tenendo in considerazione una particolare costellazione del paradigma scientifico-tecnico, quella rappresentata dalla fisica quantistica:

> Con la teoria quantistica si spalanca una nuova via per concepire la realtà dell'individuo, il cui potere di trasduttività risulta così elevato da consentire una relazione valida fra una fisica induttiva del discontinuo ed una teoria energetica e deduttiva del continuo[26].

E ancora:

---

[23] Ivi, p. 31.

[24] Non farà lo stesso in *Forma, informazione e potenziali* (1960), saggio inserito come supplemento a *ILFI*, in cui dedicherà più pagine alla prospettiva platonica salvando, in parte, l'approccio dell'ultimo Platone che, con il concetto di Diade, secondo Simondon, riportava alla luce la necessità di processo di genesi piuttosto che di un principio di genesi. «[La buona forma] Potrebbe consistere, come ha presentito Platone, in una diade o per meglio dire in una pluralità di diadi coordinate insieme, ovvero in una rete, uno schema, qualcosa di unico e multiplo al contempo, che contiene una correlazione fra termini diversi, una intensa correlazione fra termini diversi e distinti. Uno e multiplo, connessione significativa dell'uno e del multiplo, consisterebbero nella struttura della forma. Se ciò si verificasse, si potrebbe affermare che la buona forma consiste in qualcosa di prossimo ad un paradosso, prossimo, cioè, alla contraddizione, pur non essendo contraddittorio in termini strettamente logici; definiremmo così la tensione di forma, ovvero il fatto di approssimarsi al paradosso senza divenire un paradosso, alla contraddizione senza divenire contraddizione» (ivi, p. 748).

[25] *ILFI*, p. 45.

[26] Ivi, pp. 178-179.

> Le condizioni storiche della scoperta della meccanica ondulatoria risultano di estrema importanza per un'epistemologia allagmatica, il cui scopo consiste nello studio delle modalità del pensiero trasduttivo concepite come le sole realmente adeguate alla conoscenza dello sviluppo di un pensiero scientifico che miri alla conoscenza dell'individuazione del dominio del reale di cui si occupa. Questo studio epistemologico della meccanica ondulatoria e del principio di complementarità di Bohr tenderebbe dunque a dimostrare che, quando si tratta di pensare il problema dell'individuo fisico, il pensiero induttivo puro e il pensiero deduttivo puro si trovano in una condizione di scarto e che, dall'introduzione del quantum d'azione sino al principio di complementarietà di Bohr, lo sviluppo delle scienze fisiche è stato consentito da una logica trasduttiva[27].

Queste sono soltanto due delle diverse occorrenze, presenti soprattutto nella prima parte della tesi, dedicata all'individuazione fisica, in cui Simondon afferma che la doppia natura della luce, corpuscolare e ondulatoria, che si pone come base della nuova teoria quantistica e della rivoluzione einsteiniana, sarebbe il paradigma scientifico-tecnico più adatto per descrivere la pluralità relazionale dell'essere e dunque per incarnare un nuovo approccio al problema dell'individuazione.

Quella delineata fin qui, e che Jean-Hugues Barthélémy ha definito una *filosofia genetica*[28], appare dunque come una ontologia che non si limita a ordinare e classificare i rapporti tra individui e proprietà bensì, approcciando l'essere sotto l'aspetto processuale, lo indaga primariamente e strutturalmente come insieme in divenire dei processi di generazione. In questo senso si può dire che questa nuova ontologia implichi (o addirittura per certi versi coincida con) una "filosofia della natura", nel senso di una prospettiva che renda conto in generale dell'aspetto processuale ma in particolare dinamico, energetico e generativo dell'essere. Intendendo in qualche modo (ancora tutto da stabilire) gli aspetti legati a stabilità, permanenza e identità come effetti di superficie derivati dalla particolare natura oscillatoria e di sfasamento (anche questo sarà un termine chiave della "ontotecnica" simondoniana) dell'essere. La profonda novità di questa filosofia della natura sarebbe l'idea di un fondo, anch'esso relazionale e ricco di potenziali energetici, da cui, per progressivi sfasamenti, oscillazioni e riequilibri ogni volta provvisori, si dispiega il processo genetico-generativo (la natura, appunto) in ogni sua forma: dall'inorganico all'organico fino allo psichico e al sociale.

2. La mentalità tecnica

Sarebbe quindi possibile parlare di una filosofia della natura in Gilbert Simondon proprio in questo senso di filosofia genetica, ovvero di un pensiero che analizza rimettendoli in movimento i processi di generazione e individuazione. Il tutto principalmente attraverso la messa in discussione storico-critica del paradigma isomorfo e la sua sostituzione con un paradigma tecnico-operativo.

Apparentemente un paradosso, quello della possibilità di ritrovare una filosofia della natura attraverso l'estensione del modello "tecnico" a matrice di ogni genesi (e dunque di ogni processo di individuazione = essere). Ma l'idea che natura e tecnica non stiano per Simondon, in generale e primariamente, in una relazione di tipo oppositivo, è riscontrabile, da una parte, nell'idea di una medesima dinamica genetica che articola tutti i processi (inorganici, organici, psichici o sociali) in senso operativo; dall'altra, nell'attuale tendenza presente sia in campo filosofico che antropologico o scientifico-tecnologico a leggere la relazione natura/tecnica o natura/cultura in senso non più alternativo bensì di volta in volta mutualistico[29], ricompositivo[30] o addirittura circolare[31].

---

[27] Ivi, p. 151.

[28] Cfr. Barthélémy (2008).

[29] Haraway (1995), il concetto utilizzato da Haraway di *natureculture* indica l'impossibilità di separare natura e cultura in una relazione ecologica in quanto sono entrambe biologicamente e socialmente strutturate.

Già Jean-Hugues Barthélémy in *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*[32] aveva parlato di un «*realisme de la relation*» come modo per poter definire la filosofia della natura di Simondon mettendo in risalto l'operatività della relazione in atto. Ma in effetti la tesi dell'esistenza (anche'essa potenziale, cioè, legata alla capacità dell'interpretazione di rimettere ogni volta in moto un pensiero) di una filosofia della natura in Simondon appare giustificabile anche sulla base delle influenze che ne hanno strutturato la formazione.

A partire dalla necessità di sovvertire l'opposizione oggetto/soggetto presente nella filosofia di Maurice Merleau-Ponty, di cui Simondon è stato allievo soprattutto durante gli ultimi corsi tenuti al Collège de France, e con il quale ha condiviso l'organizzazione di uno dei maggiori convegni sulla cibernetica in ambito europeo, dal titolo *Le Concept d'information dans la science contemporaine* e tenutosi a Royaumont nel 1962. Durante il processo di organizzazione i due autori avevano avuto modo, tra le altre cose, di discutere l'idea merleau-pontiana di "frange dell'informazione"[33]. Simondon ha poi fatto sua questa idea, citandola durante il convegno[34] per ricordare Merleau-Ponty (scomparso l'anno precedente) e traducendola in una critica all'approccio quantitativo tipico del paradigma cibernetico. Anche l'influenza di testi merleau-pontiani come *Il visibile e l'invisibile* e di lezioni come quelle *Sulla natura* tenute a Parigi al Collège de France nel 1961 è un dato acquisito, così come la dedica al maestro della prima edizione francese della prima parte della tesi di dottorato sull'individuazione.

Ma Simondon deve anche molto a Bergson e all'idea di un primato dell'ontogenesi come paradigma per spiegare il divenire. In questo senso la prospettiva genetica simondoniana può essere intesa come un segno di approvazione nei confronti di quella contestazione bergsoniana «all'insieme della metafisica occidentale di avere preordinato al fare (anzi al "farsi") il già fatto, al divenire il divenuto»[35] presente in *Evoluzione creatrice*.

Infine, è di fondamentale importanza sottolineare il *fil rouge* che lega Simondon all'epistemologo George Canguilhem, supervisore della tesi di dottorato supplementare sugli oggetti tecnici. Anche Canguilhem ne *Il normale e il patologico*[36] afferma che è necessario fondare una nuova epistemologia che si allontani dal metodo sperimentale tipico della scienza moderna, rea di sposare il paradigma secondo il quale l'individuo, come variazione al modello strutturato dalla natura, è uno scarto, un'impurità. La proposta di Canguilhem viene ripresa e ampliata da Simondon proprio attraverso il paradigma della fisica quantistica, che sostituisce all'idea di una natura unitaria, modello a cui si ispirano le copie, una natura doppia, molteplice e sempre in relazione.

Anche a partire da questa sintetica ricognizione delle principali influenze che entrano in gioco nelle teorie simondoniane, l'idea che si possa parlare di una *nouvelle philosophie de la nature* in Simondon mostra delle basi oggettive. Se si tengono infatti insieme le idee mutuate da Merleau-Ponty, Bergson e Canguilhem, si ottiene una prospettiva che richiede una revisione della classica filosofia della natura per aprire ad un pensiero che non opponga il naturale e il tecnico ma ne intenda la relazione come piano originario di fondazione del reale.

---

[30] Descola (2021), in cui emerge quanto natura e cultura siano intrecciate tra loro da rapporti di continuità e discontinuità.

[31] Le Moli (2022), nel quale con il concetto di *technophysis* si prospetta l'idea di una circolarità tra *techne* e *physis* provata da una relazione profonda tra i due termini fin dalle primissime occorrenze nelle opere di Omero.

[32] Cfr. Barthélémy (2005).

[33] Simondon dichiara che *franges*, che in italiano può essere tradotta come ciò che ricade oltre, frange o sfaccettature, è una nozione che gli consente di estendere il modello tecnologico dell'informazione nato con la teoria dell'informazione di Shannon alle scienze umane come suggerito da Merleau-Ponty. In particolare, suggerisco la lettura di Macrì (2020).

[34] Aa. Vv. (1965), pp. 157-158.

[35] Cfr. Ronchi (2012).

[36] Cfr. Canguilhem (1998).

Quando si afferma la possibilità di parlare di una filosofia della natura (in particolare di una filosofia della natura "tecnica") in Simondon, si intende dunque una prospettiva comprensibile anzitutto solo attraverso una lettura organica delle due tesi di dottorato e della produzione complessiva dell'autore. All'interno di tale lettura riveste ad esempio un ruolo centrale la raccolta di scritti *Sulla tecnica*[37] in cui sono contenuti corsi, articoli, conferenze e altri testi che consentono di evidenziare il nuovo approccio di Simondon alla problematica del divenire e la sua ridefinizione attraverso il punto di vista della tecnica o, meglio, di quella *mentalitè technique* che ha animato il suo intero sforzo intellettuale. In uno dei testi del volume, intitolato proprio *La mentalitè technique*, e la cui origine è abbastanza oscura[38], Simondon sostiene che esiste una mentalità tecnica in corso di sviluppo il cui oggetto sono proprio i valori che non erano compresi dalla cultura dell'epoca. Si tratta di un'affermazione che richiama quanto l'autore dichiara in apertura della tesi supplementare come scopo principale: ridare all'oggetto tecnico il suo valore, per troppo tempo messo in ombra da un'ontologia riduzionista che, in realtà, relegando la tecnica a supplemento (o copia) della natura in qualche modo finisce con il sminuire le potenzialità genetico-generative della natura stessa[39]. Il testo sulla *mentalitè technique* si chiude con un Simondon che elogia le Belle Arti per aver saputo accogliere questa mentalità che, per la natura stessa della realtà tecnica come aperta, necessità di una *ouverture*, ossia possibilità di migliorare, continuare, integrare e prolungare l'essere.

Quello della *ouverture* è un tema fondamentale per Simondon, in quanto il suo progetto iniziale di un'assiomatica dei saperi necessita una mentalità che possa pensare prolungamenti, aperture, punti di contatto e sincronizzazioni. Si tratta di un concetto che non può non essere messo in dialogo con la tesi portata avanti in *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* (MEOT)[40] e che costringe a ripensare il tecnico come sempre più profondamente radicato nel "naturale", ossia nella dinamica generale di ogni processualità e generazione possibile. In questo senso ancora Jacques Moutaux sottolinea come l'approccio di Simondon nei confronti della tecnica non sia "tecnologico", ossia non si occupi delle singole tecniche e degli strumenti, ma abbia l'obiettivo di studiare e comprendere il funzionamento tecnico per porlo come paradigma in grado di leggere ogni tipo di processo. Simondon, quindi, troverebbe nello studio del funzionamento tecnico quell'"allagmatica" generale come scienza che studia le operazioni[41] da porre come base per costruire un'assiomatica dei saperi. Dunque, studiare come si configura un oggetto tecnico consente all'autore di mettere in luce quella relazionalità che sta all'origine di ogni tipo di individuazione o configurazione. Non solo: reinventate in senso tecnonaturale le dinamiche genetiche della formazione di ogni processo, si potrebbe persino realizzare una "assiologia" di nuova concezione, in grado di superare l'opposizione tradizionale tra una natura dotata di scopi propri e una tecnica abile solo a piegarne la direzione ad altri fini.

3. Il processo tecnico

Il fulcro di questa ambiziosa riforma è l'analisi del processo di configurazione dell'oggetto tecnico che Simondon spiega dettagliatamente in MEOT, e che, ancora una volta forzando l'opposizione tradizionale tra naturale e tecnico nel senso di un suo possibile superamento, definisce "evoluzione tecnica".

Simondon inaugura le pagine di questo testo ponendo il problema di una riforma culturale, in particolare di quella propria di un nuovo *humanisme* in grado di opporsi a

---

[37] Cfr. Simondon (2017).

[38] In nota a questo testo i curatori del volume *Sulla tecnica* sostengono che si può trattare di un intervento che lo stesso tenne in un'Università differente da Poitiers. Viene datato con molto probabilità agli inizi del 1960 alla luce dei temi trattati.

[39] È la tesi di Le Moli (2022), p. 208, secondo il quale «porre un limite alla capacità tecnica significa porre un limite alla natura».

[40] *MEOT*.

[41] *ILFI*, pp. 66-67 (prima occorrenza).

un *facile humanisme* che nasconde il reale rapporto tra tecnica e natura[42] e che consente di guardare l'oggetto tecnico come un individuo con una sua dignità di esistenza. Questa nuova cultura si può fondare soltanto se si studia il processo di configurazione degli oggetti tecnici. Il compito della prima parte di MEOT è quindi quello di descrivere i diversi movimenti che costituiscono quella concretizzazione/individuazione degli oggetti tecnici che egli stesso definisce «evoluzione»[43].

In prima battuta, Simondon prospetta l'oggetto tecnico come ciò che è «presente ad ogni tappa di tale divenire» come in una «linea filogenetica [in cui] uno stadio definito di evoluzione contiene in sé delle strutture e degli schemi dinamici che sono al principio di un'evoluzione delle forme»[44].

Quindi, la condizione affinché una linea filogenetica tecnica possa realizzarsi è che ci sia uno stadio primitivo che tende verso uno stadio concreto dell'oggetto tecnico, in quanto quest'ultimo esiste soltanto come unità in divenire in cui si riuniscono una serie di convergenze. Il passaggio dallo stadio primitivo (o astratto) allo stadio concreto consente il movimento evolutivo dell'oggetto tecnico. Ma affinché questo possa verificarsi l'oggetto astratto deve essere imperfetto, incompleto, aperto. Il movimento evolutivo si attiva nel momento in cui un oggetto tecnico astratto non risponde più a esigenze propriamente tecniche nel senso di dinamiche inserite in una catena *automatizzata* di processi ed effetti. Dunque, l'evoluzione degli oggetti tecnici si può verificare se sussiste un discostamento tra la struttura dell'oggetto astratto e le esigenze tecniche, vale a dire se si presenta un nuovo problema da dover risolvere. La risoluzione, dice Simondon, «può avvenire solo con un salto»[45] che consenta una riorganizzazione interna del sistema delle funzioni dell'oggetto astratto consentendo la realizzazione di un oggetto concreto.

Si può dire, quindi, che l'evoluzione tecnica segua due direttrici: una ridistribuzione interna delle funzioni che consente una maggiore compatibilità (*differenziazione*) e una riorganizzazione interna che consente ad ogni funzionamento di produrre degli effetti che non nuoceranno al funzionamento complessivo (*concretizzazione*).

L'evoluzione tecnica per concretizzazione, quindi, procede per fasi di associazione sinergiche, ma ogni scoperta di sinergie funzionali «avviene in maniera brusca»[46]. In questo senso, la genesi di un oggetto tecnico non è soltanto un percorso che va dall'astratto al concreto, ma un'evoluzione che si compie per perfezionamenti essenziali discontinui che modificano il sistema interno attraverso dei salti e non seguendo una continuità. Invece i perfezionamenti minori, continui, hanno il ruolo di sovraccaricare le strutture essenziali dell'oggetto tecnico astratto comportando, alla fine, un salto discontinuo di concretizzazione.

Per cercare di spiegare questa convivenza tra continuità e discontinuità, Simondon ricorre al termine "mutazione", affermando che «le vere tappe di perfezionamento dell'oggetto tecnico avvengono [...] per mutazione orientata»[47]. Pertanto, l'evoluzione tecnica procede per mutazioni improvvise e discontinue che però vengono orientate tramite l'azione di quei perfezionamenti minori che, si potrebbe dire, "filtrano" le possibilità di perfezionamento maggiore.

Non è un caso che Simondon utilizzi termini quali evoluzione, mutazione, linea filogenetica, all'interno di un lessico che in nessun punto si presta ad esser letto esclusivamente in senso metaforico. L'autore sta infatti descrivendo il processo evolutivo e ontogenetico degli oggetti tecnici per schematizzare il procedimento generale, la legge che tiene insieme tutte le operazioni coinvolte nella costruzione e nel funzionamento di un oggetto. Si tratta di un processo ontogenetico che procede allo stesso modo sia nel mondo tecnico che in quello naturale: a partire da un flusso primitivo/astratto privo di

---

[42] *MEOT*, p. 11
[43] Ivi, p. 16.
[44] Ivi, p. 22.
[45] Ivi, p. 29.
[46] Ivi, p. 38.
[47] Ivi, p. 42.

qualsiasi configurazione in quanto virtualmente coincidente con tutte le possibili configurazioni, infatti, si comincia a strutturare una delle possibili configurazioni per risolvere un problema, una mutazione che irrompe nel sistema. Successivamente, la stessa strutturazione si riorganizza per poter ottenere una completa sinergia del sistema (si concretizza).

È questo il paradigma tecnico, nel senso di un movimento relazionale che Simondon sfrutta per comprendere in primo luogo quel processo di individuazione del mondo naturale che, se visto secondo lo schema ilomorfico, non può che apparire distante e differente da quello artificiale. Se infatti si pensa l'individuazione biologica/vivente/naturale come un processo che parte da individuati (forma e materia), allora il procedimento di configurazione di un oggetto tecnico sembrerebbe davvero prendere le mosse da una relazionalità non naturale. Ma se, alla luce dell'idea di un circolo esistente tra una "tecnicità naturale" e la costitutiva naturalità di ogni tecnica[48], diventa possibile leggere il naturale e l'artificiale sotto un'unica lente e secondo un nuovo rapporto, la tecnicità diventa l'essenza stessa della relazione, e dunque snodo di ogni possibile generazione, processo o evoluzione.

Conclusioni

L'idea di una filosofia della natura come filosofia della "natura tecnica" in Simondon appare dunque giustificabile almeno secondo cinque punti di vista rispetto ai quali abbiamo cercato di inquadrarne il decorso: a) la ricerca di un'assiomatica/assiologia dei saperi che punta a un necessario intreccio tra i diversi ambiti, compresi quelli della ricerca biologica e della pratica tecnico-tecnologica; b) il contatto con autori quali Merleau-Ponty e Canguilhem, i quali innescano il bisogno di riconcettualizzare l'essere e l'individuo a partire da una prospettiva processuale, relazionale e non più unitario-identitaria; c) il ritrovamento nella rivoluzione einsteiniana e nella teoria quantistica della prova di una natura operativa e sempre primariamente in relazione; d) l'analisi del processo di genesi dell'oggetto tecnico come paradigma tecnico-operativo riscontrabile in ogni tipo di processo di individuazione (fisico, vivente, psichico e transindividuale); e) la fondazione, sulla mentalità tecnica, di un *nouvel humanisme* in grado di incarnare questa nuova ontologia "relazionale" e aperta, cioè fondata su una *ouverture* che consenta prolungamenti, differenziazioni e modifiche e, quindi, relazioni.

Il tutto sulla base di una "nuova realtà tecnica", di un nuovo essere in divenire concepito per la prima volta come il dominio di tutte le possibili relazioni instaurabili tra l'uomo e il mondo[49]; e accessibile tramite una nuova filosofia "tecnofisica" che poggi sulla mentalità tecnica come «modo di conoscenza *sui generis*, che impiega essenzialmente il trasferimento analogico e il paradigma, fondandosi sulla scoperta di modi comuni di funzionamento»[50].

Bibliografia

ILFI Simondon G. (2011), *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, trad. it. a cura di G. Carrozzini, Mimesis, Milano.

MEOT Simondon G. (2020), *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, trad. it. a cura di A. S. Caridi, Orthotes, Salerno.

GSIT Bibliothèque du Collège international de philosophie, *Gilbert Simondon: Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Parigi 1994.

[48] Cfr. su questo Leroi-Gourhan (2018).

[49] «Fra la comunità e l'individuo isolato in se stesso, si colloca la macchina e questa macchina risulta, a sua volta, aperta sul mondo e si spinge al di là della realtà comunitaria per istituire la relazione con la Natura» (*ILFI*, p. 727).

[50] Simondon (2017), p. 246.

Aa. Vv. (1965), *Le Concept d'information dans la science contemporaine,* Cahiers de Royaumont, Gauthier-Villars/Minuit, Parigi.
Bardin A. (2010), *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, FuoriRegistro, Valdagno.
Barthélémy, J.H. (2005), *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Parigi.
Barthélémy J.H. (2008), *Simondon ou l'Encyclopédisme génétique*, PUF, Parigi.
Bibliothèque du Collège international de philosophie (1994), *Gilbert Simondon: Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Parigi.
Canguilhem G. (1998), *Il normale e il patologico*, trad. it. di D. Buzzolan, a cura di M. Porro, Einaudi, Torino.
Carrozzini G. (2011), *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, Mimesis, Milano.
Carrozzini G. (2020), *Simondoniana. Commento analitico e storico-critico de L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione di Gilbert Simondon*, Mimesis, Milano-Udine.
Chateau J.Y. (2008), *Le vocabulaire de Simondon*, Ellipses, Parigi.
Clarizio E. (2015), "Dalla 'tecnologia generale' alla filosofia sociale. L'epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon", *Lessico di etica pubblica*, n. 2, pp. 66-76.
Deleuze G. (2007), *L'isola deserta e gli altri scritti*, ed. it. a cura di D. Borca, Einaudi, Torino.
Descola P. (2021), *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina, Milano.
Haraway D. (1995), *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. a cura di L. Borghi, Feltrinelli, Milano.
Le Moli A. (2022), *Technophysis. Le tecniche della natura*, Palermo University Press, Palermo.
Leroi-Gourhan A. (2018), *Il gesto e la parola*, voll. 1 e 2, trad. it. a cura di F. Zannino, Mimesis, Milano-Udine.
Macrì S. (2020), "'Frange' del concetto di informazione: natura e tecnica in Merleau-Ponty e in Simondon", *Chiasmi International*, n. 22, pp. 281-295.
Moutaux J. (2000), "Sur la philosophie de la nature et la philosophie de la technique de Gilbert Simondon", in O. Bloch (a cura di), *Philosophies de la nature*, Éditions de la Sorbonne, Parigi, http://books.openedition.org/psorbonne/15414.
Pinzolo L. (2017), *Relazione e ontologia: verso la transindividualità a partire da Emmanuel Lévinas e Gilbert Simondon*, Mimesis, Milano-Udine.
Ronchi R. (2012), "L'atto del vivente. La vita nello specchio della filosofia speculativa (Aristotele, Bergson, Gentile)", *Nóema*, n. 3, https://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/2485.
Ruyer R. (1966), *La genesi delle forme viventi*, trad. it. a cura di V. Abrate e G.D. Neri, Bompiani, Milano.
Simondon G. (2011), *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, trad. it. a cura di G. Carrozzini, Mimesis, Milano.
Simondon G. (2017), *Sulla Tecnica*, a cura di Caridi A. S., Orthotes, Salerno.
Simondon G. (2020), *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, trad. it. a cura di A. S. Caridi, Orthotes, Salerno.
Striano F. (2017), "Simondon and Hegel's Spectre. Freedom and Necessity: the Influence of Hegelianism in Ontogenetic Theory and in Systems Theory", *4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM2017*, March 28-31, Book2, vol.1, pp. 355-362.
Toscano A. (2004), "La disparation", *Multitudes*, vol. 18, n. 4, pp.73-82.
Virno P. (2001), *Moltitudine e principio di individuazione*, in P. Virno (a cura di), *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma.

Pubblicato nel mese di ottobre del 2023

www.bollettinofilosofico.unina.it