

# L'uomo e le macchine

## Per un'antropologia della tecnica

a cura di Nicola Russo

Guida

Collana di elevato valore culturale  
Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, L. 5 agosto 1981, n. 416 art. 34

Stampato con il contributo della Regione Campania, L.R. n. 5 del 28/03/02

2007 © Alfredo Guida Editore  
Napoli - Via Portalba, 19  
www.guidaeditori.it  
elites@guida.it

Il sistema di qualità della casa editrice  
è certificato ISO 9001/2000



ISBN 978-88-6042-270-5

L'Editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore al 15% del presente volume.

Le richieste di riproduzione vanno inoltrate all'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO).

Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - segreteria@aidro.org

Sulla questione di una filosofia della tecnica  
*Agostino Cera*

La filosofia della tecnica ha smarrito la «*Frömmigkeit* del pensiero»<sup>1</sup>, ha preso congedo dal domandare. Da questo assunto si dipana il tentativo, svolto nelle pagine presenti, di rendere campo di tensione speculativa la stessa locuzione “filosofia della tecnica” svolgendo intorno ad essa una serie di considerazioni. Un campo di tensione speculativa, questo, interamente ricettivo, dal momento che a prestarsi quale oggetto di riflessione si rivelano tanto i due sostantivi (“filosofia” e “tecnica”) quanto il loro nesso esemplato dalla preposizione “di”.

Franco Volpi, nella sua mappatura del nichilismo (un fenomeno, un tema fatalmente prossimo a quello di una tecnica filosoficamente questionata), trova parole efficaci per esprimere il disagio di fronte alle declinazioni più recenti di questa “disciplina”: «a giudicare da quanto è accaduto nelle aree culturali in cui questo tipo di indagine si è organizzato [...] si nota un rischio: quello che si produca una en-

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, in: ID., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1954, pp. 9-40 (tr. it., *La questione della tecnica*, in: ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano 1991, pp. 5-27. La citazione si trova a p. 27).

nesima filosofia al genitivo. Voglio dire: una riflessione che sicuramente richiama una meritoria attenzione sul fenomeno di cui si occupa, ma che sostanzialmente svolge una funzione soltanto ancillare e subalterna, scarsamente orientativa». E ancora: «il rischio delle numerose filosofie al genitivo che sorgono in quantità [...] è di ridurre la riflessione filosofica a una nobile anabasi, a una ritirata strategica dalle grandi questioni per rifugiarsi in problemi di dettaglio [...] Vien fatto allora di chiedersi: è possibile una filosofia della tecnica al nominativo?»<sup>2</sup>.

Per scongiurare una tale declinazione al genitivo è necessario volgersi alla tecnica con gli occhi del filosofo, ovvero «comprendere in che cosa consiste il suo significato ultimo»<sup>3</sup>. A ben vedere, la questione, nella sua intera problematicità, risulterebbe già tutta espressa da questa breve affermazione. Va da sé, in effetti, che ognuno degli innumerevoli autori cimentatisi con questo tema rivendicherebbe per il proprio sforzo quell'occhio filosofico di cui parla Zschimmer. Come sbrogliare un simile ginepraio?

Un primo elemento discriminante (invero ancora poco discriminante) attorno al quale articolare la ricerca di una filosofia della tecnica finalmente al nominativo (qualcosa che, se un fraintendimento semantico non si fosse imposto come consuetudine, potrebbe essere reso perspicuamente dal termine tecno-logia, *logos* della *techne*<sup>4</sup>) si lascia rinvenire in un approccio tale che, pur senza indulgere a derive saltazioniste, rifugga da una lettura gradualista della vicenda tecnica. In sostanza si tratta del riconoscimento preliminare che l'ambito in cui può esercitarsi una riflessione su "la tecnica" è a carattere storico e che, ciò posto, una tale vicenda storica segna un fonamen-

<sup>2</sup> F. VOLPI, *Il nichilismo*, Roma-Bari 2004 (nuova edizione accresciuta), pp. 146-147.

<sup>3</sup> E. ZSCHIMMER, *Philosophie der Technik. Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinnigen über Technik*, Jena 1914, p. 2.

<sup>4</sup> È stato J. BECKMANN nel suo *Anleitung zur Technologie* del 1777 a proporre questo uso del termine "tecnologia", intesa come scienza della tecnica (o meglio delle tecniche) piuttosto che come parte di essa (applicazione della scienza alla tecnica). Traggio la notizia da J.Y. GOFFI, *La philosophie de la technique*, Paris 1988, p. 25. Relativamente al distinguo "tecnica-tecnologia" andrà ricordato il fatto che nella lingua inglese esso viene stemperato decisamente, tant'è che la stessa filosofia della tecnica viene definita "*philosophy of technology*".

tale punto di discontinuità a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo (ma che si esplica pienamente nel XX secolo<sup>5</sup>), a partire dal quale, soltanto, la tecnica “diviene ciò che è”. Una cesura, questa, in virtù della cui centralità appare lecito investire la stessa mutazione tecnica del ruolo decisivo ai fini dell’avvento di una autentica *Neuzeit*. Simbolicamente si potrebbe caratterizzare questo come il momento in cui ha luogo il divorzio tra la tecnica e la mano (lo strumento archetipico), in cui si attua il passaggio definitivo da una *paleostrumentalità* (quella corporea, immediata, manuale-artigianale, appunto<sup>6</sup>) ad una *neostrumentalità* (quella scorporata, esonerata, macchinale-industriale).

È solo a questo punto che emerge, pieno, ciò con cui un’indagine filosofica può adeguatamente misurarsi: la “forma” tecnica, il «fenomeno della tecnica»<sup>7</sup>. Parimenti si spiega qui il perché la possibilità di una riflessione precipuamente dedicata a questo tema si dischiuda soltanto a partire dal XIX secolo.

Ciò stante, il mio discorso si svilupperà alla stregua di una panoramica relativa ad alcune tappe fondamentali della storia della filosofia della tecnica. Più precisamente, mi propongo di abbozzare una ricostruzione tassonomica di questa disciplina, nel corso della quale dovranno venire in luce elementi sostanziali, atti a delineare i contorni del fenomeno in oggetto.

<sup>5</sup> Günther Anders propone una definizione filosofica di questo processo alorché afferma: «di una vera e propria “rivoluzione industriale”, cioè della prima, si può parlare solo dal momento in cui, con essa, si è cominciato a iterare “il principio del macchinale”, cioè a dire: a fabbricare macchinalmente le macchine» (G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, tr. it. di M. A. Mori, Torino 1992, p. 9). Jacques Ellul, dal canto suo, afferma che dal 1860 al 1914 avviene «uno sconvolgimento prodigioso che convince tutti dell'eccellenza di questo movimento tecnico che produce tante meraviglie e che nel tempo stesso, cambia la vita degli uomini» (J. ELLUL, *La tecnica, rischio del secolo*, tr. it. di C. Pesce, Milano 1959, p. 57).

<sup>6</sup> In tedesco “artigianato” (ma anche “mestiere”) si indica con “Handwerk”, letteralmente “opera della mano”.

<sup>7</sup> Con questa espressione riprendo il titolo di un significativo studio degli anni trenta di E. DIESEL, *Das Phänomen der Technik*, Berlin 1939; tr. it. a cura di C. Cases, *Il fenomeno della tecnica*, Milano 1944. Il termine “forma”, invece, richiama l’uso, celebre, fattone da E. JÜNGER in: *Der Arbeiter*, Hamburg 1932; tr. it. a cura di Q. Principe, *L'operaio. Dominio e forma*, Parma 2004.

### 1. La questione della primogenitura: Ernst Kapp

Una premessa anzitutto. Intendendo la presente trattazione limitarsi a suggerire una serie di percorsi di riflessione, l'orizzonte storico da essa esaminato sarà quello circoscritto da alcuni esempi sintomatici tratti dalle sole filosofie della tecnica "consapevoli", a dire quei tentativi che cercano di delineare, sin dal livello terminologico, una riflessione esplicita e peculiare intorno a questo argomento. Ciò significa che il mio interesse esulerà dalla pur importante questione dei veri o presunti progenitori di tale disciplina<sup>8</sup>.

Il primo problema nel quale ci si imbatte è quello di stabilire un punto di inizio per questa storia, attribuire una primogenitura. Sul piano strettamente lessicale, etimologico, una tale investitura potrebbe spettare ad August Koelle, al cui *System der Technik* (1822) alcuni studiosi fanno risalire la perimetrazione semantica definitiva da cui potrà prendere le mosse una filosofia della tecnica. In particolare Seibicke – autore di uno studio sullo sviluppo del termine "tecnica" nella lingua tedesca<sup>9</sup> – ritiene che attraverso la definizione di Koelle per

<sup>8</sup> Riguardo al tema dei "progenitori" si ricordi che si tratta di una questione non poco ostica anche sul piano della ricostruzione storica, ragion per cui non esiste unanimità di giudizio neppure tra gli esperti. Per fare un esempio, probabilmente il più celebre, si pensi alla annosa *querelle* relativa al rapporto della cultura (prima ancora che del pensiero filosofico in senso stretto) greca con la tecnica ed i temi ad essa legati. Terminologicamente il campo dialettico è delimitato dalla triade: *techne, banausia, ponos*. Si oscilla così tra le posizioni di chi vede nell'ambiente greco una sorta di "fertilità tecnica" ("tecnica", nella fattispecie, è intesa essenzialmente come macchinismo – tale è il caso di Mondolfo) e chi ravvisa una sorta di impermeabilità genetica di quello stesso ambiente rispetto ad un certo tipo di suggestioni (la condanna platonica della *banausia*, sintetizzata nella teoria del cosiddetto "blocco mentale" di Schuhl). Per una breve rassegna di questo dibattito cfr. R. MONDOLFO, *Polis, lavoro e tecnica*, Milano 1982. Malgrado tutti i distinguo e le accortezze del caso, non è possibile, ovviamente, minimizzare l'assoluta centralità di riflessioni come quella aristotelica o anassagorea (legata, quest'ultima, al celebre frammento sulla mano).

<sup>9</sup> W.O. SEIBICKE, *Technik. Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um techné in Deutschland von den Anfängen bis zu Goethe*, Bonn 1967. Traggo queste notizie da p. FISCHER (hrsg. von), *Technikphilosophie, von der Antike bis zur Gegenwart*, Leipzig 1996, p. 7. Tra i pionieri di una riflessione specifica intorno al carattere peculiare della tecnica moderna, andrà almeno menzionato Franz Reuleaux, professore di meccanica (*Maschinenbau*) a Zurigo e Berlino, propu-

cui «la parola “tecnica” designa l’attività che ha per fine la sottomissione della natura»<sup>10</sup>, nonché con la sua quadripartizione di essa secondo: produzione (*Erzeugung*), sviluppo (*Entfaltung*), lavorazione (*Verarbeitung*), raffinamento (*Veredelung*), la stessa «smetta di essere concepita quale somma di molte ed eterogenee tecniche per creare una propria sostanzialità [...] nasce qui il concetto di tecnica che dominerà tutte le discussioni a venire»<sup>11</sup>.

D’altra parte è oramai parere unanime che la “*Philosophie der Technik*” in senso stretto debba invece farsi risalire al lavoro, pubblicato nel 1877, dal filosofo e geografo tedesco Ernst Kapp: *Grundlinien einer Philosophie der Technik*<sup>12</sup>. Il “caso Kapp” rappresenta sotto differenti rispetti, non solo in chiave cronologica dunque, uno snodo fondamentale dal quale o attorno al quale si dipartono alcune tra le principali linee di sviluppo della riflessione intorno a queste tematiche. Anzitutto per quanto concerne la vicenda biografica. Hegeliano di sinistra, a causa di motivi politici fu costretto a lasciare la Germania per trasferirsi in Texas, dove maturò i suoi interessi legati alla tecnica intesa come attività che presiede la creazione di strumenti (*Werkzeuge*). A tutti gli effetti, quindi, un “pensatore di frontiera”. L’esilio americano appare una componente non trascurabile nella genesi delle teorie kappiane, precipuamente da un punto di vista “spaziale”. In senso figurato, lo spazio interposto tra sé e la Germania (e l’intero vecchio mondo) gli rese possibile incamminarsi, pressoché

gnatore, nella seconda metà del XIX secolo, della cinematica, ovvero «della scienza che ha per scopo lo studio completo della composizione delle macchine» (cfr. F. REULEAUX, *Lehrbuch der Kinematik, Bd. 1: Theoretische Kinematik*, Braunschweig 1875 – un secondo volume, dedicato alle «relazioni pratiche della cinematica con la geometria e la meccanica», verrà pubblicato nel 1900).

<sup>10</sup> A. KOELLE, *System der Technik*, Berlin 1822, p. 14. Curioso notare il carattere involontariamente presago del titolo scelto da Koelle. Ad un “sistema della tecnica”, infatti, faranno riferimento un novero di autori a partire dalla metà del XX secolo (l’esempio più noto, in un’accezione certamente diversa rispetto all’ottimismo di Koelle, è il libro di J. ELLUL, *Le système technique*, Paris 1977).

<sup>11</sup> W.O. SEIBICKE, *Technik. Versuch einer Geschichte der...*, cit., p. 199.

<sup>12</sup> E. KAPP, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Düsseldorf 1978 (le citazioni sono riferite a questa edizione. L’edizione originale, invece, è *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig 1877).

scevro di remore pregiudiziali, verso sentieri di riflessione poco battuti perché poco considerati ed in senso più concreto lo spazio americano significò per l'occhio sensibile del geografo l'incontro con un ambiente che suggeriva ancora fortemente il proprio nesso con l'operare dell'uomo, attestando quasi in tempo reale il suo venir plasmato "per mano nostra".

Malgrado l'incidenza di questo tratto di lontananza dal contesto europeo, va precisato che storicamente la filosofia della tecnica è e resta *Philosophie der Technik*, ovvero un fenomeno essenzialmente tedesco. Difficile addurre motivazioni esaustive a spiegare questo che pure è un dato di fatto. Probabilmente anche nella circostanza torna utile rifarsi (allo scopo, peraltro, di un mero orientamento generale) ad un parametro spaziale, quello cioè di una posizione spiritualmente vantaggiosa da parte del mondo germanico rispetto alla retta valutazione di alcune vicende epocali. Mi riferisco, ovviamente, al cosiddetto baconismo, solitamente ritenuto l'ideologia dell'era tecnoscientifica, o alla rivoluzione industriale con l'invenzione di Watt. A fronte di una posizione, quale quella inglese ad esempio, interamente risolta nell'accadere di simili eventi (intratecnica, per così dire), il *milieu* germanico poteva vantare un naturale distacco non sfociante, però, nella incapacità di percepire l'impatto di tali accadimenti sull'evolversi della vicenda umana nel suo complesso (come, verosimilmente, è invece accaduto nel contesto italiano). Insomma una distanza trofica, funzionale ad una adeguata messa a fuoco di un mutamento di paradigma che abbisognava di essere tanto spiegato quanto compreso.

Il programma di Kapp si regge sulla teoria della *Organprojektion*, l'idea, cioè, che gli artefatti umani siano, per quanto inconsciamente, sempre progettati (e dunque, a posteriori, anche comprensibili) sull'esempio degli organi del corpo umano, o meglio che rappresentino un prolungamento/estensione ovvero una esternizzazione di essi<sup>13</sup>. In particolare, a fare da modello archetipico sarebbe quello

<sup>13</sup> Un aspetto non immediatamente centrale ma sicuramente interessante della teoria di Kapp è l'accento che essa pone sulla dinamica riflessiva per cui l'uomo, attraverso gli strumenti che ha inconsciamente esemplato sui suoi organi, viene a conoscenza del funzionamento di questi ultimi, ovvero si appropria di un sapere che ha già sempre posseduto.

che, rifacendosi ad Aristotele, Kapp definisce «lo strumento degli strumenti»: la mano. Sulla scorta di questa intuizione, in virtù della quale l'uomo risulta un ente naturalmente tecnico, Kapp dà vita ad una coerente «teoria tecnogenetica della cultura»<sup>14</sup> anch'essa ispirata ad un rigoroso organicismo, cui fa da sfondo non una filosofia della storia (*Geschichtsphilosophie*) bensì una filosofia dell'ambiente (*Umweltphilosophie*). Allo «spazio temporale» della storia (cronocentrismo) si sostituisce così lo «spazio spaziale» della geografia (topocentrismo) tanto che lo stesso essere umano viene definito un *Raumwesen*. A compimento della sua riflessione, Kapp propone un modello politico-sociale orientato ancora sulla *Organprojektion*: l'artefatto-stato va pensato come una perfetta coordinazione delle sue parti costitutive, tuttavia non secondo un modello meramente funzionale, meccanico (il cui esito inevitabile sarebbe il dispotismo) bensì, di nuovo, su quello dell'organismo (il cui esito è invece la libertà).

Al di là di quelli che possono essere i suoi limiti o le sue ingenuità (anzitutto l'ottimismo quasi oltranzista), l'interpretazione della tecnica proposta da Kapp contiene, come detto, una serie di caratteri di sicuro interesse che segneranno in modo più o meno diretto non pochi dei tentativi coevi e successivi e che vale perciò la pena di menzionare.

In primo luogo va sottolineata la disposizione di fondo rispetto al problema, una scelta che sancisce il ruolo di iniziatore del geografo tedesco. La riflessione sulla tecnica non riveste il consueto ruolo ancillare, secondario; è vero piuttosto il contrario: a partire da una disamina del fenomeno tecnico e dalla soluzione interpretativa ad esso approntata (la *Organprojektion*), Kapp imposta poi una complessiva teoria della cultura. Esprimendo la cosa secondo una delle polarità canoniche entro cui si schematizzano solitamente le posizioni rispetto alla tecnica, si direbbe che, nella fattispecie, la cultura è in tutto e per tutto tecnica<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Così la definisce, contrapponendola alla darwiniana «teoria biogenetica dello sviluppo», H.M. Saß nella sua riuscita introduzione alla ristampa del volume di Kapp (cfr. *Grundlinien einer...*, cit., pp. v-xxxv, la citazione si trova a p. xv).

<sup>15</sup> Nel frontespizio dell'edizione del 1877 compare un passo di Edmund Reitlinger che attesta in maniera patente la centralità attribuita da Kapp alla pro-

Di rilievo è anche l'opzione organicista (alla quale, in effetti, ricorrono molti interpreti successivi), soprattutto dinanzi al classico bivio problematico: come evitare che il mezzo tecnico (del quale viene spesso presunta, ingenuamente, la totale governabilità da parte dell'uomo e dunque, di fondo, una sostanziale neutralità) scada ad algido meccanismo?<sup>16</sup>. Tecnica è macchina?

Va registrato, poi, l'approccio metodologico decisamente innovativo, che formula le proprie ipotesi sulla scorta di una contemporanea valutazione di "suggestioni concrete" provenienti da scienze specialistiche, di reperti preistorici, di considerazioni sulla stessa morfologia dell'uomo (anticipando con ciò alcune posizioni che saranno care a Spengler o all'antropologia filosofica gehleniana), ponendosi in tal modo al di fuori della distinzione rigida tra un approccio scientifico-naturale (*naturwissenschaftlich*) ed un approccio scientifico-spirituale (*geistwissenschaftlich*) alla tecnica<sup>17</sup>.

Quanto invece al gradualismo della ricostruzione storica di Kapp (al fatto che egli non rinvenga la cesura di cui si diceva in precedenza), andrà ribadito che l'epoca tecnica vera e propria (l'età

per "tecnica strumentale": «l'intera storia umana, rettamete esaminata, si risolve, da ultimo, nella storia dell'invenzione di strumenti migliori» (*ivi*, p. III).

<sup>16</sup> Tra gli esempi più significativi in tal senso, vanno ricordati quelli di coloro che, all'inizio del secolo scorso, hanno affrontato "dall'interno" la questione tecnica in chiave estetica, a difesa della dignità delle cosiddette arti applicate: gli animatori del *Deutscher Werkbund* e successivamente del *Bauhaus* (Gropius, Behrens). Ne offre una utile rassegna Tomàs Maldonado nella antologia da lui curata: AA.VV., *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, Milano 1979. Sulla contrapposizione macchina-organismo si veda il saggio del maggior esponente del neovitalismo, H. DRIESCH, *Die Maschine und der Organismus*, Leipzig 1935. A questo proposito va inoltre ricordato che, a partire dagli stessi anni trenta, non pochi pensatori (E. Jünger, G. Anders) vedranno appunto nell'impossibilità di perpetrare in maniera certa un simile distinguo una delle testimonianze più patenti del carattere epocale della tecnica moderna.

<sup>17</sup> Nel novero delle disamine della tecnica Carl Mitcham distingue tra una «humanities tradition» ed una «engineering tradition» (cfr. C. MITCHAM, *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago/London 1994). A proporre una sintesi tra questi approcci unilaterali e perciò limitanti nei confronti della scienza moderna e della tecnica, sulla base della rivalutazione di un «Ethos emozionale», sarà M. SCHELER nel suo *Probleme einer Soziologie des Wissens*, 1924 (tr. it. a cura di D. Antiseri, *Sociologia del sapere*, Roma 1966).

«neotecnica», secondo la periodizzazione di Mumford) si dà a partire dal XX secolo, mentre Kapp scrive ancora in piena «età paleotecnica»<sup>18</sup>.

## 2. Il XX secolo: la tecnica tra *Kultur* e *Zivilisation*

Con l'avvento del nuovo secolo, il tema della tecnica viene pre-cettato dalle tensioni culturali del tempo, divenendo una sorta di fronte lungo il quale si misurano gli schieramenti impegnati a decretare quale sia la direzione necessaria della ruota storica: in declino, verso il tramonto, o in ascesa, in progresso, verso un mondo finalmente nuovo. Ne consegue un incremento vertiginoso della pubblicistica dedicata al tema<sup>19</sup>. Al di là di un certo clima fazioso, saturato dalle pretese a pronunciamenti inappellabili e definitivi (pro o contro, tecnofobia o tecnolatria – con un prevalere, almeno inizialmente, della prima<sup>20</sup>), che certo non favorisce disamine serene, marcando per molti versi un regresso rispetto al respiro ampio dell'analisi di Kapp, andrà notato che agli occhi degli interpreti più sensibili la tecnica comincia a perdere la sua aura di neutralità, di innocenza, in forza della quale si pensava che potesse divenire tutto ciò che noi, suoi timonieri, avremmo stabilito. È questo un passo decisivo in direzione della percezione del fenomeno della tecnica.

La suddetta atmosfera non agisce però come una gabbia vera e propria, ragion per cui è possibile rinvenire una certa varietà di punti di vista sotto la cui prospettiva la tecnica viene considerata. Ne propongo qui di seguito una elencazione.

<sup>18</sup> La periodizzazione proposta da Mumford si articola secondo tre età: eotecnica (X-XVIII secolo), paleotecnica (che vede il suo apogeo con il 1870), neotecnica (dall'inizio del XX secolo). Cfr. L. MUMFORD, *Technics and Civilization* New York 1934 (tr. it. a cura di E. Gentili, *Tecnica e cultura*, Milano 1961, pp. 127-285).

<sup>19</sup> Limitatamente agli venti e trenta e all'area linguistica tedesca, un esempio lampante è offerto in: M. SCHRÖTER, *Philosophie der Technik*, München/Berlin 1934 (in particolare p. 70).

<sup>20</sup> A pensarci, questo momentaneo esito della contesa appare piuttosto naturale: la classe degli "scrittori" è effettivamente quella che si vede più decisamente ridimensionata dalle gerarchie del nuovo mondo dei "facitori".

a) *Kulturkritik* (in senso stretto). Tra gli anni dieci e gli anni trenta alcuni autori tedeschi scorgono negli esiti dei coevi “progressi” tecnici il filo conduttore sulla scia del quale intonarsi, sotto il profilo interpretativo, allo *Zeitgeist* dell’epoca. Nel suo fungere da polo dialettico per la *Kultur*, rimpiazzando o affiancando (a seconda dell’occasione) la *Zivilisation*, la *Technik* gioca un ruolo decisamente più complesso rispetto a quest’ultima, un ruolo assiologicamente ancipite, per così dire. Essa, detto altrimenti, appare in talune analisi un terreno di manovra possibile, nel senso di almeno potenzialmente “redimibile” dallo pneuma spirituale della cultura (di nuovo la neutralità del mezzo). Laddove contemplato, l’ambito di riconciliazione è in genere quello politico. Più esattamente, si riscontra una forte vena nazionalistica (a fronte dell’universalismo utopico di Kapp) alla quale viene assegnato il compito di vertebrare, timonare le esuberanze poetiche dello *homo faber*, dando vita a qualcosa come una *technische Gemeinschaft*, una comunità tecnica<sup>21</sup>.

Il primo significativo esponente di questa corrente può essere ritenuto Walter Rathenau, industriale e uomo politico, che nel saggio *Die Mechanisierung der Welt*<sup>22</sup>, del 1912, inquadra il fenomeno tecnico attraverso la formula “meccanizzazione”. La disamina di Rathenau si rivela per più aspetti prototipica: da un lato per l’acume e la lucidità analitica (la fenomenologia della meccanizzazione nelle sue implicazioni antropologiche e sociali ha momenti autenticamente profetici), dall’altro per la rigidità con cui viene applicata la formula solutrice: tecnica + popolo/nazione = cultura (“regno dello spirito”). Rathenau si spinge al punto di definire l’esecrabile “meccanizzazione” una “degermanizzazione” del mondo.

Ciononostante è indubbio che il polo accentratore di questo filone interpretativo sia da rinvenire nella figura di Oswald Spengler,

<sup>21</sup> Ciò dicendo, mi rifaccio alla distinzione tra *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*, codificata qualche anno prima nell’omonima opera di F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887 (tr. it. a cura di G. Giordano, *Comunità e società*, Milano 1963).

<sup>22</sup> W. RATHENAU, *Die Mechanisierung der Welt*, in: ID., *Zur Kritik der Zeit*, Berlin 1912. Alcune delle parti più interessanti del saggio in questione, sono riportate, in traduzione italiana, nella già citata antologia di Maldonado (cit., pp. 171-201).

che nel 1931 compone un breve lavoro specifico sul tema: *Der Mensch und die Technik*<sup>23</sup>. Il testo si muove esplicitamente sul solco della morfologia della storia universale delineata in *Il tramonto dell'Occidente* (1918-22). La tecnica è definita «tattica della vita». «Non ha importanza la fabbricazione delle cose, ma il modo di comportarsi; non l'arma, ma la lotta»<sup>24</sup>. Solo dall'*anima* (*Seele*), scrive l'autore, si può trovare il valore tanto della tecnica quanto della storia dell'uomo. Attingendo anche ad alcune recenti acquisizioni delle coeve scienze della natura (la "biologia teoretica" di von Uexküll e la botanica di de Vries), Spengler comincia caratterizzando lo specifico del vivente uomo come colui che, solo, ha un mondo (anziché un mero ambiente) e che è in grado di disporne come vuole. Ciò ne fa un essere della lotta «divenuto il creatore della sua tattica vitale: questa la sua grandezza e il suo destino. E la forma interna di questa vita creatrice la chiamiamo cultura»<sup>25</sup>. Il motore dell'agire e del produrre dell'«uomo creatore» è per Spengler pura volontà di potenza, tensione mirata alla sottomissione della natura, al dominio di essa, alla quale, cionondimeno, egli non può che restare assoggettato<sup>26</sup>. L'attuazione di questo progetto si delinea nell'arco di tre fasi storiche fondamentali: fase mano-attrezzo; fase linguaggio-impresa; fase di alta cultura a vocazione universale. A quest'ultimo livello il pensiero faustiano occidentale, servendosi della tecnica, pone il proprio sigillo sul corso delle vicende umane, culminando nella "deposizione della natura" per mezzo della macchina a vapore<sup>27</sup>. Di qui in poi, comincia, per destino, la contrazione e il declino di questa forza vitale, che per Spengler si determina concretamente attraverso il diffondersi del risentimento verso i «ben dotati» («coloro che nacquero creatori»<sup>28</sup>) ed in virtù del tradimento finale perpetrato dai "custodi della tecnica", gli autentici uo-

<sup>23</sup> O. SPENGLER, *Der Mensch und der Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München 1931.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>26</sup> «La lotta contro la natura è disperata e tuttavia sarà condotta sino alla fine» (*ivi*, p. 25).

<sup>27</sup> «Fabbricare noi stessi un universo, essere noi stessi Dio – questo fu il faustiano sogno degli inventori» (*ivi*, p. 48).

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 52. È quasi superfluo, a tale riguardo, far notare la prossimità di simili posizioni con quelle del Nietzsche della *Genealogia della morale*.

mini faustiani, rei di non aver tenuto segreto il sapere tecnico, consegnandone le chiavi al mondo intero (agli «uomini di colore»), un mondo del tutto ignaro dell'impianto spirituale che di quel sapere è il vero fondamento. Una tale, sciagurata mistura (quella tra un sapere tecnico acefalo, spiritualmente incustodito e la schiera dei suoi nuovi adoratori) fa sì che la tecnica, in un delirio di onnipotenza, scada a mera sommatoria di strumenti e procedure, consumandosi dall'interno «come le grandi forme di qualsiasi cultura»<sup>29</sup>. A questo punto all'uomo faustiano non resta che un'ultima possibile grandezza: consegnarsi con onore alla propria fine.

Tra i *Kulturkritiker* della tecnica possono essere annoverati anche Ludwig Klages e Manfred Schröter (quest'ultimo autore di una interessante *Philosophie der Technik* di chiara ispirazione spengleriana), nonché, più problematicamente, Friedrich Georg Jünger (i cui contributi risalgono agli anni quaranta<sup>30</sup>).

b) *Ingegnerismo*. La proposta maggiormente innovativa delineatasi a partire dal primo decennio del nuovo secolo è probabilmente quella che esprime una valutazione sulla tecnica dall'interno. Sono i tecnici stessi (nella circostanza "accorpata" sotto l'emblematica etichetta di "ingegneri") a prendere finalmente la parola, proponendo il loro punto di vista entro una dinamica dialettica a carattere sostanzialmente reattivo: prescindendo dalle sfumature specifiche dei differenti discorsi, un tratto comune risulta infatti la volontà di replicare ai giudizi di condanna pronunciati dagli spocchiosi consessi dei "teoretici" secondo i quali, per lo più, quello tecnico sarebbe uno spazio spiritualmente deserto (o, nella migliore delle ipotesi, spiritualmente disabitato<sup>31</sup>). È verosimilmente in forza di una simile esigenza

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>30</sup> M. SCHRÖTER, *Philosophie der Technik*, cit.; L. KLAGES, *Mensch und Erde*, München 1929. Di F.G. JÜNGER, il cui approccio potrebbe forse venir classificato anche come fenomenologico, vanno menzionate due opere: *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt a. M. 1946 (il testo, invero, fu composto nel 1939. A causa di problemi legati alle vicende belliche poté essere pubblicato soltanto sette anni più tardi - tr. it. a cura di M. de Pasquale, *La perfezione della tecnica*, Roma 2000) e *Maschine und Eigentum*, Frankfurt a. M. 1949.

<sup>31</sup> Motivando dinanzi al lettore italiano la scelta di redigere una «fenomenologia del lavoro tecnico e dell'azione tecnica» (*Il fenomeno della tecnica*, cit.,

che tra i resoconti degli “ingegneri” si rinviene un afflato metafisico non comune, un pungolo alla trascendenza che non trova pari in disamine della tecnica altrimenti ispirate. Detta tensione prende non di rado la forma di una vera e propria mistica dell’invenzione e ancor più dell’inventore, sfociando in accenti di autentico prometeismo nei quali l’inventore, liberatore dell’umanità, viene quasi invocato in quanto unico depositario di quella saggezza in grado di arginare i rischi e i limiti, veri o presunti, di cui la tecnica sarebbe portatrice ma che in realtà dipenderebbero, in misura esclusiva, dall’inefficienza di coloro che vengono malauguratamente preposti al governo di essa. All’interno di questa corrente si possono annoverare: Peter Klimentisch von Engelmeyer, più problematicamente Eugen Diesel<sup>32</sup>, ma soprattutto Eberhard Zschimmer e Friedrich Dessauer. Sulle posizioni dei due ultimi mi soffermerò brevemente.

A Zschimmer, ingegnere e chimico, si devono almeno due opere significative: anzitutto *Philosophie der Technik. Von Sinn der Technik und Kritik des Unsinnns über die Technik*, del 1914, e la più tarda (1937) *Deutsche Philosophen der Technik*<sup>33</sup>. La sua posizione appare tutt’altro che conciliante, visto che nello scritto del ’14 esordisce con la frase: «la nostra epoca, che viene definita a ragione “l’età della tecnica”, non capisce nulla della tecnica»<sup>34</sup>. Lo scopo che si prefigge il suo lavoro è appunto la compensazione di una tale igno-

p. 24), Eugen Diesel esprime chiaramente questo stato d’animo: «molte persone di grande cultura filosofica ed estetica, ma prive assolutamente di esperienza tecnica viva, si sentirono non di meno in dovere di pronunciare giudizi che determinarono una certa confusione» (*ivi*, p. 25).

<sup>32</sup> P. KLIMENTISCH VON ENGELMEYER, *Der Dreiaht als Lehre von der Technik und der Erfindung*, Berlin 1910. Al “figlio d’arte” Eugen Diesel (suo padre è Rudolf Diesel, ingegnere, inventore del motore omonimo), si devono una serie di lavori dedicati alla tecnica, il più importante dei quali è il già citato *Das Phänomen der Technik*, del 1939.

<sup>33</sup> E. ZSCHIMMER, *Philosophie der Technik. Von Sinn der Technik und Kritik des Unsinnns über die Technik*, Jena 1914; ID., *Deutsche Philosophen der Technik*, Stuttgart 1937. Le citazioni che seguono sono invece tratte, quasi totalmente, da ID., *Philosophie der Technik* (Berlin 1917), un breve testo in cui Zschimmer sintetizza i punti nodali della sua riflessione. Mi sono rifatto alla sua traduzione italiana, contenuta nell’antologia di Maldonado (AA.VV., *Tecnica e cultura...*, cit., pp. 208-235).

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 208.

ranza, dovuta essenzialmente ad una mancanza di cultura filosofica: è questo ciò che impedisce di discernere la vera natura ed il vero fine della tecnica, limitandola così entro lo sfittico orizzonte materialistico dell'economia. Muovendo da una prospettiva smaccatamente improntata allo hegelismo, Zschimmer traduce la questione di una rivalutazione della tecnica nei termini di una domanda fondamentale: «i tecnici possono essere idealisti?». La risposta a un tale quesito costituirebbe addirittura «la pietra angolare della filosofia della tecnica»<sup>35</sup>. Criticando la tesi di Kapp, Zschimmer rinviene l'origine della tecnica non nello strumento, ma nella funzione: «è stata», scrive, «la volontà spirituale, l'intento dell'invenzione»<sup>36</sup> a trasformare l'animale in uomo. La tecnica è, al pari delle altre fondamentali espressioni dell'uomo (arte, diritto, sapere) la realizzazione di un'idea, ovvero di «un principio teleologico generale dell'attività umana, uno scopo indeducibile della storia della cultura»<sup>37</sup>. Nel caso specifico, si tratta dell'idea di libertà, di cui Zschimmer accentua il versante propriamente poetico, affermatore: essa, in quanto «potere dello spirito sulla materia», è «il sentimento della potenza», non «libertà da», quindi, bensì «libertà per». I «soggetti liberi», scrive, «sono in grado di cogliere dalla libertà delle idee e in conformità ad esse determinare il proprio agire». Il ripristino di questa corrispondenza naturale e necessaria tra tecnica e libertà si combina con gli altri nessi, parimenti fondamentali, tra sapere e verità, diritto e giustizia, arte e bellezza per «produrre un tutto armonico, una cultura integrale, alla luce dello scopo supremo e unico della personalità spirituale più perfetta e cioè dell'idea di Dio»<sup>38</sup>.

Anche a Friedrich Dessauer, fisico e biologo oltre che uomo politico, dobbiamo almeno due testi importanti: *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung* del 1927 e *Streit um die Technik*

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 218.

<sup>37</sup> E. ZSCHIMMER, *Philosophie der Technik. Von Sinn der...*, cit., p. 23.

<sup>38</sup> AA.VV., *Tecnica e cultura...*, cit., p. 223. Tra i serbatoi spirituali cui attinge Zschimmer non manca, poche righe dopo, il richiamo all'elemento nazionale (ai suoi occhi, così come a quelli di altri «ingegneri», lo stesso avvento del nazionalsocialismo parve, almeno per i primi anni, una possibilità importante in ordine alla realizzazione dell'utopia tecnica).

del 1956<sup>39</sup>. Se l'idealismo di Zschimmer guarda a Hegel, quello di Dessauer è invece platonicamente ortodosso. La tecnica è definita come «essere reale (*reales Sein*) a partire dalle idee attraverso configurazione finale ed elaborazione a partire da condizioni naturali date»<sup>40</sup>. Effettivamente nel discorso di Dessauer la presenza di due piani distinti – l'uno immanente, materiale, l'altro trascendente, ideale – viene accentuata fino quasi all'esasperazione, tanto che, a seconda della prospettiva assunta, le medesime cose possono acquistare caratterizzazioni molto diverse. L'opera tecnica, per fare l'esempio più evidente, è definita una combinazione di molteplici ingredienti: «legalità naturale», «lavorazione» e «scopo» a cui si aggiunge l'elemento più importante, che «ha il carattere sorprendente dell'invenzione, della conquista di una nuova qualità»<sup>41</sup>, il che, a parere di Dessauer, consentirebbe un'equiparazione tra l'opera tecnica a quella artistica. In quanto «sintesi creativa di elementi obbedienti a leggi naturali determinate», l'opera della tecnica «è legge di natura in quanto è possibile; ma, in quanto è reale, è qualcosa di più»<sup>42</sup>. Ora, la questione si pone appunto a questo livello: ciò che in un'ottica immanente appare come creazione, invenzione, in una prospettiva ideale risulta una realizzazione, una scoperta. Nel suo atto creativo il tecnico scopritore attinge a forme ideali già sempre essenti, egli «converte l'essere potenziale di forme già date in una realtà attuale del mondo dell'esperienza»<sup>43</sup> rivelando, in virtù di siffatto accesso privilegiato ad un tale piano trascendente, una vocazione demiurgica e, a parere di Dessauer, anche potenzialmente demagogica (nel senso letterale, non deteriore, del termine). Nella sua massima espressione, dunque, la tecnica è realizzazione (*Realisierung*) del piano divino. Giusto questo, Des-

<sup>39</sup> F. DESSAUER, *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*, Bonn 1927 (tr. it. a cura di M. Bendiscioli, *Filosofia della tecnica*, Brescia 1945); ID., *Streit um die Technik*, Frankfurt a. M. 1956. Quanto alla resa del termine, centrale in Dessauer, di *Realisierung*, non seguo il traduttore italiano (che opta per «concretizzazione»), ma utilizzo il letterale «realizzazione».

<sup>40</sup> F. DESSAUER, *Streit um...*, cit., p. 234.

<sup>41</sup> ID., *Filosofia della tecnica*, cit., p. 24.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 27-28.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 35. Appare così pregnante la definizione di Goffi, il quale, a proposito dell'impostazione di Dessauer, parla di «ontologia delle soluzioni preesistenti» (cfr. J.Y. GOFFI, *La philosophie de...*, cit., p. 60).

sauer auspica addirittura un *Reich* tecnico (il «quarto *Reich*») a guida del quale egli immagina gli stessi tecnici, o quantomeno si augura che ad essi venga attribuita una sempre maggiore responsabilizzazione nei processi decisionali, dato l'indiscusso valore pedagogico della formazione cui vengono sottoposti, la quale li educa «alla devozione completa all'opera»<sup>44</sup>. Un *ethos* del tecnico a tutti gli effetti, dunque, alla cui valorizzazione e diffusione Dessauer lega i futuri destini della Germania.

c) *Sociologia della tecnica*. Un ulteriore, suggestivo approccio alla questione della tecnica che prende piede ancora nel corso dei primi anni del Novecento è quello definibile come “sociologico”. Va da sé che l'intera corrente di autori riconducibile a questa definizione (ma non solo essi) scorre lungo l'alveo tracciato dalle fondamentali interpretazioni del moderno proposte da Max Weber. Le sue magistrali ricostruzioni genealogiche dei processi combinati di *Rationalisierung* ed *Entzauberung* sfocianti nella “megatrappola” della gabbia d'acciaio contengono, in buona parte, gli elementi determinanti per un'apprensione filosofica della tecnica e del mondo cui essa dà forma. Tuttavia, lo ribadisco, la presente panoramica mira a porre in rilievo le riflessioni *esplicite* sulla tecnica, un'occasione, tra l'altro, per illustrare brevemente percorsi e percorritori generalmente poco noti.

Giusto questo è il caso di Julius Goldstein, l'autore su cui mi soffermerò nella circostanza, il quale palesa una sensibilità verso la piena complessità del tema in oggetto ben maggiore rispetto a quella di altri suoi colleghi più celebrati (Sombart, ad esempio<sup>45</sup>). Professore di filosofia a Darmstadt, nel 1912 Goldstein pubblica un breve testo dal titolo lapidario (*Die Technik*), all'interno della collana *Die Gesell-*

<sup>44</sup> F. DESSAUER, *Filosofia della tecnica*, cit., p. 33. Quasi vano sottolineare il rischio potenziale rappresentato da tecnici votati interamente alle loro opere. Scrive, ad esempio, J. Ellul: «gli scienziati sono ben persuasi di lavorare per il bene degli uomini [...] il che fa sì che il sistema tecnico è sempre più umanizzato, ma mediante l'assorbimento dell'umano nella tecnica» (J. ELLUL, *Le Système technicien*, cit., p. 129).

<sup>45</sup> Il testo di riferimento è W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, München-Leipzig 1916 (tr. it. a cura di G. Luzzato, *Il capitalismo moderno*, Firenze 1925).

*schaft* («raccolta di monografie di psicologia sociale») curata da Martin Buber<sup>46</sup>. L'aspetto interessante della riflessione di Goldstein sta nella sua lucida consapevolezza del fatto che «la tecnica» si palesa nella società contemporanea come qualcosa di interamente nuovo, alla stregua di un'entità che va assumendo caratteri suoi propri e a cui le griglie interpretative (e operative) consuete offrono un ricetta decisamente angusto. L'argomentazione prende le mosse proprio dalla smitizzazione di una tra le più famose di queste griglie: il baconismo, particolarmente nella sua veste utopica, quella della *Nuova Atlantide*. Si tratta, altrimenti detto, della fede nella necessità del progresso (la vera *instauratio magna* della modernità), ovvero che «la razionalizzazione tecnica dell'esistenza debba, di per sé, liberare la vita da tutte le problematiche e produrre uno stato della società sempre più perfetto»<sup>47</sup>. Al di là delle soluzioni proposte, è soprattutto il versante diagnostico, l'attitudine fenomenologica a sancire il valore del tentativo di Goldstein, tentativo che indirizza decisamente il proprio sguardo sulle dinamiche concrete, sociali innescate dalla variabile tecnica, dalle quali si delinea chiaramente l'avvenuta scissione tra due momenti che, bene o male, si credeva dovessero procedere secondo un rapporto di proporzionalità diretta: il progresso della tecnica ed il miglioramento della condizione umana. Detto con una formula che acquisterà un certo rilievo nei decenni successivi: *la razionalità non è ragionevolezza*, essa persegue (ovvero: è in grado di perseguire, asservendo coloro che dovrebbe servire) un disegno di coerenza suo proprio che può confliggere anche in modo drammatico con le urgenze della vita degli uomini. I limiti del baconismo, nel senso di ciò che esso costitutivamente non riesce a contemplare, sono in sostanza due: esso non ha inteso che «nuove scoperte producono sempre nuovi problemi» e che «il perfezionamento della tecnica non comporta affatto un parallelo perfezionamento morale dell'uomo»<sup>48</sup>. Ciò dimostra, a parere dell'autore, la limitatezza di un approccio scientifico-

<sup>46</sup> J. GOLDSTEIN, *Die Technik*, Frankfurt a. M. 1912. Tra i curatori degli altri volumi della collana buberiana si annoverano nomi illustri, quali: Sombart (*Das Proletariat*), Simmel (*Die Religion*), Tönnies (*Die Sitte*) e Lou Andreas-Salomé (*Die Erotik*).

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 12.

economicistico alla tecnica e la conseguente necessità di integrarlo con uno di stampo etico-sociale e psicologico-sociale, ovvero la necessità di una «sociologia della tecnica». Soltanto quest'ultima può rendere conto del fatto che, per dirla con Heidegger, «l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico» e così il suo orizzonte, il suo raggio d'azione, tant'è che l'incidenza reale di essa va constatata nell'ambito di fenomeni, quali: «l'incremento dei bisogni» e la «mutazione dei giudizi di valore». Data quindi la fatale tensione della tecnica ad esonerarsi dal suo «statuto strumentale», la replica da porre in atto concerne, anzitutto, l'usbergo spirituale di cui dotare i tecnici stessi ed in secondo luogo, complessivamente, il rafforzarsi di una coscienza religiosa che consenta all'uomo, incrementandone le risorse interiori, di ridiventare «signore di se stesso e delle potenze che ha prodotto»<sup>49</sup>.

Per quanto non imperniati su una disamina peculiare della tecnica, andranno poi almeno menzionati all'interno di questo filone i contributi di due personalità eminenti della scienza sociologia: il già citato Werner Sombart, con *Der moderne Kapitalismus* (1916) e Max Scheler che nel 1924 dà alle stampe il suo *Probleme einer Soziologie des Wissens*.

d) *Apologetica (tecnolatria)*. Quale sottodeterminazione del filone ingegneristico (che si caratterizza per un non celato ottimismo quanto alle sorti dell'umanità nel suo rapporto con la tecnica) è possibile identificare (invero più per ragioni intrinsecamente legate alla comodità di una schematizzazione che non in virtù di affinità realmente sostanziali) quel novero di autori che più di altri offrono la riprova concreta, ontica, del carattere destinale (inteso non nel senso heideggeriano del termine) a cui in alcuni contesti, antropologicamente avanguardisti, è assurto l'apparato tecnico, in grado oramai di ergersi al grado di *Weltanschauung* e non solo di utopia. Gli esempi forse più celebri di questa disposizione fideistica vengono, non a caso, da oltreoceano (a ribadire, esasperandolo, quel carattere di eccessiva vicinanza, di innocenza con cui si era precedentemente caratterizzato lo spirito anglosassone a differenza di quello germanico rispetto all'evolversi di una riflessione «*extra moenia*» sui temi della tec-

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 73.

nica): Fredrick Winslow Taylor e Henry Ford<sup>50</sup>. Entrambi, al contempo figli e progenitori del *Brave new world* huxeliano, si mostrano privi di una serie di zavorre spirituali le quali, a prescindere dal giudizio che su di esse si voglia esprimere, certamente ingombrano e complicano (imbarazzano) la relazione uomo-tecnica.

Il primo, di famiglia quacchera, rappresenta la perfetta incarnazione dell'etica protestante secondo la formulazione weberiana, intonata alle manifestazioni più recenti dello spirito del capitalismo. Per quanto la sua sfera d'azione (non quella di intenzione, peraltro) si sia limitata al solo ambito del lavoro industriale, il taylorismo costituisce davvero l'ortodossia della razionalizzazione: la cifra (è il caso di dire) del reale è diventata il numero, l'ente viene sfacciatamente ridotto a calcolo: esso ha senso e valore nella esclusiva *misura* in cui è computabile e quindi prevedibile. Tutto ciò che si pone al di fuori della sfera dell'oggettivo finisce con l'assumere, fatalmente, i caratteri dell'impedimento, dell'ostacolo: nella migliore delle ipotesi si tratterà quindi di convertirlo, addomesticarlo<sup>51</sup>.

Anche Henry Ford rappresenta, a suo modo, una concrezione esemplare: quella del destino della "anima nell'epoca della tecnica". Non per nulla la sua autobiografia (*My life and work*, 1922) è ritenuta un classico, se non della filosofia, quantomeno della letteratura sulla tecnica<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Ancora dagli Stati Uniti, nel corso degli anni venti, prende piede il movimento della tecnocrazia (per opera dell'ingegnere Howard Scott e, sul piano propagandistico, del giornalista Wayne Parrish) che si prefigge di migliorare finalmente le condizioni di vita generali attraverso la razionalizzazione definitiva della "macchina politica", affidandola alle mani capaci dei tecnici. Una breve panoramica di questa esperienza è presentata da F. DESSAUER (*Streit um...*, cit., pp. 25-33) e da M. SCHRÖTER (*Philosophie der Technik*, cit., pp. 59-60, in cui viene ricordata un'esperienza simile prodottasi, indipendentemente da quella americana, nel corso degli anni trenta in Germania).

<sup>51</sup> Ellul definisce Taylor «uno dei grandi tecnici del nostro tempo», dopodiché aggiunge: «questa reale separazione dallo scopo reale [...] questa limitazione al mezzo e questo rifiuto di prendere in esame l'efficacia, nettamente espressi dal Taylor, sono alla base dell'autonomia tecnica» (J. ELLUL, *La tecnica, rischio...*, cit., pp. 134-135). L'opera-manifesto del pensiero di F.W. TAYLOR è *The Principles of Scientific Management*, New York 1911 (tr. it. a cura di M. Belli e P. Morganti, *Principi di organizzazione scientifica del lavoro*, Milano 1975).

<sup>52</sup> H. FORD, *My Life and Work*, New York 1922 (tr. it. a cura di S. Benco, *La*

Un aspetto suggestivo emergente da simili casi-limite è dato dall'impressione che in essi abbia luogo lo scavalco di una soglia ulteriore, non semplicemente rispetto alla polarità della disposizione nei confronti della tecnica (pro o contro), bensì all'interno dello stesso versante della "buona disposizione", della fiducia verso di essa. In altre parole, è come se venisse superata non solo la nozione, ma la stessa esigenza di una qualche *Gelassenheit*. Quest'ultima, in effetti, presume che ci si abbandoni, vale a dire che preliminarmente al consegnarsi al destino si metta in opera lo sforzo di accantonare una serie di remore (anche soltanto dettate da semplice consuetudine). Il celebre "sì e no" heideggeriano<sup>53</sup>. Nello specifico si ha invece la sensazione che detto sforzo non sia richiesto, che nessuna resistenza debba essere vinta. L'elemento tecnico assume i contorni di un *amnis*: esso non è mai un "da porre" (*um zu stellen*), bensì già sempre un "posto" (*gestellt* – un passo oltre lo stesso *Ge-stell*).

A questo filone può essere ricondotto anche il progetto utopico di Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi: *Apologie der Technik* (1922<sup>54</sup>). L'autore, propugnatore *ante litteram* di un paneuropeismo («gli Stati Uniti d'Europa»), descrive la situazione contemporanea del vecchio continente come il «paradiso perduto», determinatasi in virtù di effetti di corruzione dell'autentico tipo europeo: l'uomo nordico. La strada verso la riconquista del paradiso passa necessariamente per il contemporaneo sviluppo delle due «sorelle»: l'etica e la tecnica. «L'etica è l'anima della nostra cultura – la tecnica ne è il corpo: mens sana in corpore sano!»<sup>55</sup>. Nell'idea di Kalergi ciò dovrebbe condurre ad una situazione in cui i tradizionali stabilizzatori delle forze interne ed esterne degli uomini, lo stato (per opera dell'etica) ed il lavoro (per opera della tecnica), diventeranno superflui. L'Europa, culla della

*mia vita e la mia opera*, Milano 1980). Tale, ovvero un classico della filosofia della tecnica, lo considerano i curatori di AA.VV., *Nachdenken über Technik. Die Klassiker der Technikphilosophie*, Berlin 2000 (si tratta una raccolta di recensioni dedicate, per l'appunto, ai classici della *Technikphilosophie*. L'opera di Ford viene discussa da W. König alle pp. 132-135).

<sup>53</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, tr. it. di A. Fabris, Genova 1998, pp. 38 ss. (edizione originale: *Gelassenheit*, Pfulligen 1959).

<sup>54</sup> R. N. COUDENHOVE-KALERGI, *Apologie der Technik*, Leipzig 1922.

<sup>55</sup> È il «motto» che compare sulla copertina del testo accanto al titolo.

tecnica, sarà alla fine salutata come liberatrice del mondo e l'inventore verrà tenuto in maggior conto che non un santo. Della tecnica, d'altra parte, si ammette almeno il carattere di Giano bifronte: toccherà allora all'etica vigilare sulla "sorella minore" evitando che l'ascesa al cielo finisca col rivelarsi una discesa agli inferi. Nella sua breve ma efficace recensione di questo scritto, Gerhard Banse lo definisce «una testimonianza del suo tempo», del quale, in effetti, assomma alcuni tratti peculiari: «l'entusiasmo euforico per la tecnica» ed «un orientamento razzista e geopolitico» secondo il quale l'Europa, intesa essenzialmente come patria dell'uomo nordico, vanterebbe una predisposizione innata ed esclusiva per la tecnica e le sue mirabilie<sup>56</sup>.

### 3. Il paradigma impossibile: le filosofie della tecnica

Senza la pretesa di aver dato conto degli scenari espressi nel corso dei primi decenni del Novecento nella loro interezza e complessità<sup>57</sup>, possiamo accostarci al secondo momento centrale nella vicenda della filosofia della tecnica. A scandirlo, a sancire cioè l'inadeguatezza (vuoi per eccesso di sovrastrutture e presupposti datati, vuoi per un ammanco squisitamente analitico) delle prospettive partorite sino a quel punto è soprattutto l'evento della seconda guerra mondiale. Come se improvvisamente Vulcano avesse deciso di esporre in bella mostra e testare in pubblica piazza tutti i "pezzi migliori" coniatosi nella sua fucina, lo scatenarsi della tecnica nella sua fattispecie più inquietante<sup>58</sup> costringeva ad aprire gli occhi su un dato di fatto: essa aveva

<sup>56</sup> Cfr. AA.VV., *Nachdenken über...*, cit., pp. 111-114 (le citazioni sono tratte da p. 114).

<sup>57</sup> Tra i contributi che avrebbero meritato un'attenzione peculiare, incompatibile tuttavia con le esigenze di brevità del presente lavoro, andrà almeno menzionato quello fornito da alcuni economisti, intenti ad investigare le dinamiche di sviluppo del capitalismo industriale. Su tutti F. VON GOTTL-OTTLIENFELD, *Wirtschaft und Technik*, Tübingen 1922, e J. SCHUMPETER, *Business Cycles. A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process*, New York 1939. Una linea interpretativa ulteriore relativa ai temi della tecnica, ricostruibile a posteriori, è anche quella estetica: un percorso che dai già menzionati esponenti del *Deutscher Werkbund*, passando per i futuristi italiani e per Walter Benjamin, giungerebbe sino alle riflessioni sulla «*technische Existenz*» di Max Bense dei tardi anni quaranta.

<sup>58</sup> Che la *Waffentechnik*, la tecnica applicata agli armamenti, abbia rappre-

marchiato a fuoco il proprio tempo, divenendone a tutti gli effetti la cifra. Eugen Diesel ne fornisce una icastica istantanea: «la tecnica trattiene il respiro del mondo odierno»<sup>59</sup>. Nell'immaginario collettivo, non solo degli specialisti, si faceva largo la percezione di vivere nel pieno dello *atomischer Zeitalter*, il quale, va da sé, indica per sineddoche il *technischer Zeitalter*. Tutto ciò ha una ripercussione diretta sul modo di affrontare la questione: soprattutto vengono in luce priorità nuove che si impongono come emergenze anche a livello teorico. La *Technik* si sceglie un interlocutore nuovo, ulteriore: non più la sola *Kultur*, come era stato tradizionalmente, bensì la stessa *Natur*, costretta, dal canto suo, ad accettare il confronto a colpi di reiterate “pro-vocazioni”.

Valutando la cosa dall'esterno, si ha l'impressione, paradossale, che fin quando ci si era trovati di fronte a “le tecniche” (percepite cioè come delle singolarità non necessariamente unite da un comune denominatore) fosse sufficiente “la filosofia”; laddove con l'emergere de “la tecnica” (intesa come fenomeno unitario e coerente) non possano che delinearci “le filosofie”. In sostanza si infrange l'unità del versante interpretativo: il risultato è quello di una pletera di schegge ermeneutiche brancolanti alla ricerca di cocci di verità<sup>60</sup>. Le indagini

sentato storicamente, e paradossalmente, uno dei settori più “vitali” (se non il più vitale) è, piaccia o non piaccia, un dato di fatto. Scrive Ellul: «nulla equivale in perfezione la macchina da guerra» (J. ELLUL, *La tecnica, rischio...*, cit., p. 17). Si pensi, ad esempio, alla cibernetica che Norbert Wiener “si inventa” come soluzione per problemi di balistica legata al lancio dei missili; o ancora si ricordi che la stessa rivoluzione informatica nasce e si sviluppa in ambito militare (tanto Alan Turing quanto John von Neumann lavorarono per i rispettivi eserciti – von Neumann, ungherese di nascita, operò, da naturalizzato, per quello americano). Relativamente a questi temi si può guardare la suggestiva (eterodossa) ricostruzione storica del rapporto uomo-macchina e le non meno suggestive ipotesi sulla sua possibile “evoluzione” (in una logica darwiniana, lo sviluppo più recente della tecnica viene immaginato come terreno possibile di una futura, nuova speciazione postumana) proposta da G. DYSON, *L'evoluzione delle macchine*, tr. it. di A. de Lachenal, Milano 2000 (il titolo originale è *Darwin among the Machines*, London 1997).

<sup>59</sup> E. DIESEL, *Il fenomeno della tecnica*, cit., p. 34.

<sup>60</sup> Con l'impossibilità di ripristinare un paradigma interpretativo univoco, Friedrich Rapp spiega la presenza di un numero inconsueto di volumi collettanei

sulla tecnica assumono caratteri sempre più settoriali e specialistici, lasciando però emergere anche ibridazioni imprevedibili e perciò suggestive. Per fare un esempio: la *Stimmung kulturkritisch* nei confronti della tecnica smette di connotare in via esclusiva una posizione passatista e conservatrice per divenire patrimonio anche di un progressismo (per quanto problematico) qual è quello espresso dalla prima stagione della scuola di Francoforte.

Al cospetto di un simile scenario, un tentativo di schematizzazione sembrerebbe a tutta prima un'impresa a perdere, condannata non semplicemente a forzare il reale (come invero qualsiasi interpretazione sempre fa), ma addirittura a violentarlo pur di dargli una parvenza d'ordine. Peraltro è lo stesso spettacolo polifonico cui si assiste a suggerire un'alternativa: effettivamente alcune voci si fondono tra loro meglio di altre dando luogo ad un impianto armonico che tradisce una partitura condivisa. Nel caso in oggetto, credo se ne possano distinguere fondamentalmente due: una "fenomenologica", l'altra "neo-ingegneristica", che si offrono più o meno consapevolmente come repliche ad un medesimo pungolo epocale. Lo ripeto: la vicenda bellica e quella atomica in particolare avevano mostrato quanto la situazione dell'uomo fosse divenuta prossima a quella, tragicomica, dell'apprendista stregone: sopraffatto dalle stesse potenze che aveva evocato. La tecnica sembrava allora porsi come una sfida concreta, tanto da imporre essa stessa gli argomenti di riflessione: il controllo sui suoi effetti, la questione della tutela di un ambiente concretamente minacciato (perché oramai minacciabile) dai progressi umani (il confliggere di *Menschenwelt* ed *Umwelt*), l'assunzione di responsabilità intesa come organizzazione efficace (efficiente) di essa.

Il modo stesso di interpretare il concetto di domanda, o meglio i termini della sua cogenza per un discorso che voglia essere filosofico, sancisce la separazione tra i due approcci suddetti.

### 3.1 Neo-ingegnerismo

Sul finire degli anni sessanta si assiste in Germania ad una "svolta realistica" (*realistische Wende*) nella filosofia della tecnica. Le ragioni sono essenzialmente quelle già elencate in precedenza: le sfide

ed antologie relativi alla filosofia della tecnica (cfr. F. RAPP, *Analytische Technikphilosophie*, Freiburg-München 1978, p. 28).

del tempo conducono ad un ripensamento profondo della stessa finalità di una riflessione sulla tecnica. Il timore, condivisibile, è quello classico della segregazione nella torre d'avorio: dinanzi ad una società cui urgono risposte e soluzioni a problemi tragicamente concreti, si vive come un tradimento la rigidità di una contemplazione distante, impegnata in una sterile caccia ad una fantomatica *ousia* della *techne*. In virtù di questo, la *realistiche Wende* è anche e primariamente *praktische Wende* nella duplice accezione del termine: "*praktisch*" nel senso di "realistico", "concreto", che rifugge da ambiti di interrogazione troppo vasti e perciò "vaghi"; ma "*praktisch*" anche nel senso di "etico", perché è un *ethos*, una pratica, soprattutto in termini di responsabilità rispetto a scelte e decisioni, ciò di cui si avverte il maggior bisogno.

Stante questo, la mia idea è che lo spirito di una simile prospettiva possa trovare una corrispondenza più adeguata nelle definizioni: *neo-pragmatismo* e, meglio ancora, *neo-ingegnerismo*. Come nella precedente occorrenza anche qui "ingegnere" sta per "tecnico". Se gli "ingegneri" di inizio secolo (Dessauer, Zschimmer) erano i *tecnici delle tecniche*, coloro che partendo da una pratica concreta di una qualche disciplina tecnica tentavano poi di costruire un orizzonte di comprensione più ampio, i "neo-ingegneri" rappresentano invece i *tecnici della tecnica*. Questa ulteriore definizione merita un minimo chiarimento. L'ambiguità semantica cui essa si presta sintetizza efficacemente la tensione che la abita. Accentuando il genitivo della locuzione – per cui essa diventa un "tecnici *della tecnica*" – si assume, verosimilmente, l'autopercezione degli stessi neo-ingegneri: essi mirano ad essere degli esperti della tecnica in quanto tale, coloro che di essa si intendono e vi sanno trattare, la gestiscono. Al contrario, laddove si sottolinei il primo termine – avendo così un "tecnici *della tecnica*" – si perviene al nodo vero della questione, al fatto che questa prospettiva non può che restare una filosofia della tecnica al genitivo. Il punto centrale, infatti, concerne il come di un tale intendersene, il modo della dimestichezza. I vari Christoph Hubig, Hans Lenk, Friedrich Rapp, Günther Ropohl (per citare i nomi più noti<sup>61</sup>) approccia-

<sup>61</sup> Indico, qui di seguito, i testi di riferimento (almeno quelli essenziali): C. HUBIG, *Technik- und Wissenschaftsethik. Ein Leitfaden*, Berlin-Heidelberg-New

no il fenomeno della tecnica alla stregua di una delle sue fattispecie: come un problema a cui occorre trovare una soluzione. E la soluzione, in quanto scopo, viene perseguita e raggiunta approntando i mezzi adeguati<sup>62</sup>. Precisamente la *ratio operandi* della tecnica. Lo spazio del pensiero viene usurpato dalla messa in opera di una strategia razionale di controllo: a questo punto la tecnica veglia su di sé attraverso i suoi propri strumenti e in ciò (vale a dire, nel momento in cui elimina qualsiasi eccedenza rispetto a se stessa, ergendosi a *mensura sui*), definitivamente, si compie. Quella proposta dal neo-ingegnerismo è dunque una *metatecnica*, la tecnica di tutte le tecniche. Con questa svolta la *Philosophie der Technik* diventa in tutto e per tutto una *Technikphilosophie*, una “*filosofia tecnica*”<sup>63</sup>.

Ciò detto, ovviamente, non si vuole (né, in ogni caso, si potrebbe) negare legittimità ad un simile approccio, la cui utilità effettiva (e il conseguente successo) sono fuori discussione. Il punto è un altro. A

York 1993; A. HUNING, *Das Schaffen des Ingenieurs. Beiträge zu einer Philosophie der Technik*, Düsseldorf 1974; H. LENK, *Zur Sozialphilosophie der Technik*, Frankfurt a. M. 1982; F. RAPP, *Analytische Technikphilosophie*, cit.; G. ROPOHL, *Eine Systemtheorie der Technik. Zur Grundlegung der allgemeinen Technologie*, München-Wien 1979. A questi va accostato il già citato volume, AA.VV., *Nachdenken über Technik* (la cui utilità ai fini di un orientamento generale nella materia, peraltro, appare incontestabile) curato da Hubig, Huning e Ropohl, nel quale l'impronta ingegneristica traspare chiaramente (le recensioni dedicate ai testi più filosofici: quelli di Anders, Cassirer, Ellul, Heidegger, si concludono sovente con un appunto critico relativo all'incapacità, da parte di questi autori, di offrire soluzioni concrete. Detto volume, tra l'altro, nasce nell'ambito di un progetto complessivo su “Technik – Gesellschaft – Natur” curato dal VDI, ovvero dal “Verein Deutscher Ingenieure”, istituzione nata in Germania nel 1856).

<sup>62</sup> Scorrendo alcuni dei testi dei suddetti autori, quasi sempre molto documentati e meglio argomentati, vi si rinvengono degli schemi analitici (simulanti interazioni tra diverse variabili – valori, scopi, mezzi... –, finalizzati al conseguimento di strategie di condotta) che danno visivamente l'impressione di veri e propri circuiti. Ne risulta così rafforzata l'impressione, anche percettiva, che in simili tentativi venga perseguita, più o meno consapevolmente, una sorta di *Ethic Engineering* (cfr., ad esempio, il già citato C. HUBIG, *Technik- und Wissenschaftsethik. Ein Leitfaden*).

<sup>63</sup> L'espressione *Technikphilosophie* compare presso alcuni autori (ad esempio in P. FISCHER (hrsg. von), *Technikphilosophie...*, cit.), tuttavia priva di una caratterizzazione semantica peculiare, alla stregua di un mero sinonimo di *Philosophie der Technik*.

colpire è questo scenario da *dürftige Zeit* heideggeriana: il tempo in cui ad obliarsi è l'oblio stesso. Il discrimine, la linea d'ombra è il seguente: che ci si *meravigli* o meno dinanzi al fatto, esperito, dell'impossibilità di guardare la tecnica dall'esterno, il rimanere *ingabbiati* (per dirla con Weber) nella sua logica proprio nel momento in cui si crede di averla concettualmente afferrata e dunque scardinata, superata. Non è una questione di lana caprina, tutt'altro: il fenomeno della tecnica, la sua forma come totalità rivela proprio nell'innescarsi di un tale cortocircuito uno dei suoi tratti essenziali: la *destinalità*, ovvero il fatto che anche chi voglia opporvisi o quantomeno approssiarvisi in maniera critica non possa che farlo ancora una volta tecnicamente. Con le parole di Günther Anders: «che noi si voglia partecipare o no, partecipiamo, perché siamo fatti partecipare»<sup>64</sup>. È a questo livello, dunque, che accade quella inversione epocale tra mezzi e fini (*lo s-finimento dei fini*) che fa della tecnica *il regno dei mezzi* e con ciò la forma della contemporaneità. Lo spiega bene, riprendendo Emanuele Severino, Umberto Galimberti: «...se il mezzo tecnico è la condizione necessaria per realizzare qualsiasi fine, che non può essere raggiunto prescindendo dal mezzo tecnico, il conseguimento del mezzo diventa il vero fine che tutto subordina a sé»<sup>65</sup>.

Anche se il rischio è quello di impantanarsi in un vicolo cieco, una filosofia della tecnica al nominativo (una *Philosophie der Technik*) è quella che insiste (ostinata com'è) a non ignorare un tale nodo problematico, cercando anzi nella semplice consapevolezza che permette di scorgere qui – in questo spazio apparentemente neutro – la possibilità di un domandare autentico, anche uno spiraglio per sot-

<sup>64</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato, vol. I: Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Milano 1963, p. 11.

<sup>65</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 2002, p. 37. Più avanti, ancora richiamandosi a Severino, l'autore scrive: «...da mezzo universale per il conseguimento di qualsiasi fine, la tecnica si trasforma in fine supremo, in ciò in cui convergono le infinite serie di fini che si piegano a quel mezzo, perché da quel mezzo dipende la loro realizzazione» (*ivi*, p. 251). Inutile dire che anche la riflessione di Severino sulla tecnica (così vicina e al contempo così lontana da quella heideggeriana – anch'essa riconducibile, secondo la schematizzazione proposta in queste pagine, ad una fenomenologia genealogico-ontologica) avrebbe meritato una trattazione peculiare, incompatibile, però, con le esigenze di brevità del presente contributo.

trarsi ad un destino necessitante. D'altro canto è pur vero che, nella sua "pecca", il neo-ingegnerismo porta soltanto in piena luce un equivoco risalente a quelle riflessioni che hanno anticipato la filosofia della tecnica vera e propria. Sarà il caso, quindi, di derogare eccezionalmente al proposito formulato in apertura, volgendosi rapidamente al versante delle "filosofie della tecnica implicite".

#### Excursus: Sul "caso" di Rousseau

Dopo aver espresso la propria preoccupazione che la filosofia della tecnica diventi un esempio ulteriore di filosofia al genitivo, Volpi afferma: «se si volesse ricostruire la storia della moderna filosofia della tecnica [...] si potrebbe considerare come suo atto di nascita il celebre *Discours sur cette question: le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer le moueurs?*<sup>66</sup> che Rousseau presentò nel 1750 in risposta al quesito messo a concorso dall'Accademia di Digione. È un *esempio eccelso di filosofia della tecnica al nominativo*»<sup>66</sup>. La mia valutazione è invece esattamente opposta: resto persuaso che la vicenda di Rousseau rappresenti l'emblema di quello strabismo nei confronti del fenomeno della tecnica compiutosi nell'abdicazione filosofica del neo-ingegnerismo. Prima di motivare questa tesi, una breve precisazione. Il sottinteso dell'investitura dello scritto rousseauiano da parte di Volpi sta nell'idea che il tema della tecnica si innesti storicamente sul dibattito intorno al progresso, come sua prosecuzione, raffinamento. Effettivamente il retroterra irrazionale, fideistico che, eziologicamente, è tanta parte di quella cesura che renderà la tecnica moderna un fenomeno a sé stante, si identifica quasi per intero con la mitizzazione del progresso, con il suo passaggio dallo statuto di "contingente" a quello di "necessario". Ciò posto, il vero antesignano della riflessione sulla tecnica (o meglio, della buona disposizione verso di essa) può ritenersi Bernard de Fontenelle, che nel 1688, nell'ambito della *querelle des anciens et des modernes* (ancora in Francia, dunque), con la sua *Digression* prende posizione a favore dei moderni in nome della inesorabilità del progresso umano. Da allora il progresso/tecnica assume ufficialmente lo *status* di "questione", affrontata sempre all'interno di una cornice comparativa: ora in riferi-

<sup>66</sup> F. VOLPI, *Il nichilismo*, cit., p. 147. Il corsivo finale è mio.

mento alla natura, ora alla cultura nelle sue diverse sfaccettature (la civilizzazione, ad esempio) con le quali, occasionalmente, essa finisce per identificarsi<sup>67</sup>.

In seno a questa vicenda il *Discours* rappresenta certamente un evento cruciale. Al cospetto del Dio-progresso Rousseau fa esplicita professione di ateismo. Nella sua concezione, le scienze e le arti rappresentano il risultato delle peggiori inclinazioni dell'essere umano, concrezioni dell'umana vanità, pura *hybris* (detto in termini a noi più familiari: pura volontà di potenza). In balia delle sue stesse realizzazioni, il moderno *homo cultura* si è alienato la natura (anzitutto la natura che è in lui) che per Rousseau resta invece ciò su cui l'essere umano deve parametrarsi, lo sfondo da cui trarre la propria misura. Al di là dei toni esasperati, peraltro funzionali al contesto specifico e all'indole del personaggio, il valore "profetico" di alcune intuizioni rousseauiane risulta lampante. Tuttavia questo non basta a rendere la sua riflessione una (proto)filosofia della tecnica al nominativo. A rivelare l'insufficiente penetratività dello sguardo di Rousseau è l'esito stesso della sua riflessione. Nel 1762, dodici anni dopo il *Discours*, egli dà alle stampe l'*Emile*, che insieme ai coevi *Nouvelle Héloïse* e *Contrat social* costituisce la sua contromossa al degrado moderno. Restiamo al primo dei tre scritti. Che cosa accade con esso? Al fine di rinaturalizzare l'individuo (smodernizzarlo), Rousseau propone e pianifica una delle più rigorose tecniche pedagogiche che si possano immaginare. Nel suo *panopticon* educativo, tutto viene previsto e calcolato: la stessa spontaneità (persino quella erotica, sentimentale) viene organizzata e somministrata nel suo accadere secondo un dosaggio sapientemente meditato, in modo da conseguire l'effetto desiderato. Ora, il punto non è se si possa immaginare l'attuazione di un simile progetto in maniera differente, se l'idea stessa di educazione, in quanto formazione (in tedesco, come è noto, si usa il termine *Bil-*

<sup>67</sup> Al ruolo di antesignano per la riflessione sulla tecnica di Fontenelle fa cenno anche Peter Fischer (cit., pp. 288-289). Più in generale, relativamente all'importanza del costituirsi di una mitologia del progresso come fondamento ideologico (fideistico) per la tecnica moderna, cfr. S. LATOUCHE, *La Megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, tr. it. di A. Salsano, Torino 2000, pp. 137-181 (edizione originale: *La Megamachine. Raison techno-scientifique, raison économique et le mythe du Progrès*, Paris 1995).

*dung*, dal verbo *bilden*: formare, edificare), non rechi in sé una componente di pianificazione e dunque di previsione calcolante (quasi certamente sì). Si tratta, piuttosto, di questa sprovvedutezza speculativa, del ritenere aprioristicamente escluso dall'orizzonte della *Fragwürdigkeit* (di "ciò che è degno di essere elevato a questione") il fatto di *dover* utilizzare le regole del progresso (e nella maniera più ortodossa) anche laddove si persegua lo scopo di sabotare quelle stesse regole. Di nuovo, il succitato carattere di *destinalità* della tecnica. E. Jünger lo definisce nei termini seguenti: «dovunque l'uomo cada sotto la giurisdizione della tecnica» (anche nel ruolo di oppositore, è il caso di aggiungere) «egli si vede posto dinanzi a un inevitabile aut-aut. Non gli resta che una scelta: o accettare gli strumenti propri della tecnica e parlare il suo linguaggio, o affondare. Se però si preferisce accettare [...] ci si rende non soltanto soggetto dei processi tecnici, ma, insieme, loro oggetto»<sup>68</sup>. Ancor più radicale J. Ellul: «ogni tentativo dell'uomo deve scegliere oggi, per esprimersi, i mezzi tecnici [...] ma questi ultimi procedono anche "ipso facto" a una sorta di censura sul tentativo stesso»<sup>69</sup>.

Ebbene, che agli occhi di Rousseau tutto ciò non faccia in alcun modo questione: è questa la vera questione (filosofica). Per tale motivo appare legittimo sostenere che quella su cui riflette (e contro cui si scaglia) il pensatore francese semplicemente non è l'essenza del progresso (e della tecnica), ma tutt'al più un suo epifenomeno.

### 3.2 Fenomenologia

Anzitutto una precisazione. Più ancora che negli altri casi, nella circostanza il raggruppamento di specificità differenti entro uno spazio comune va inteso come operazione *ex post*, tutta interpretativa insomma e per questo, eventualmente, tanto più censurabile. La definizione scelta sta a connotare non tanto una effettiva comunanza metodologica (men che meno in diretto riferimento al metodo husserliano) quanto una pre-disponibilità fondamentale: la convinzione, cioè, di avere innanzi un fenomeno, ovvero un'entità unitaria e coerente pur nelle sue molteplici epifenomenicità; jüngerianamente parlando, una "forma": «un tutto che è più della somma delle sue par-

<sup>68</sup> E. JÜNGER, *L'operaio*, cit., p. 148.

<sup>69</sup> J. ELLUL, *La tecnica, rischio...*, cit., p. 419.

ti. Questo di più lo chiamiamo totalità»<sup>70</sup>. Tale è *la* tecnica. Una predisponibilità, questa, che si traduce non di rado in una specie di ostinazione, nella caparbia volontà di non sciogliere l'intero anche di fronte alle presunte evidenze del reale che esige, dal canto suo con pieno diritto, riposte, soluzioni. Una vocazione all'inattualità non sterilmente ostentata quale tratto di distinzione, ma piuttosto coltivata e sostenuta in nome della persuasione che «la filosofia si occupa esclusivamente (*überhaupt*) dell'intero (*das Ganze*) e non è una scienza specialistica»<sup>71</sup>. Che alla filosofia sola pertenga «la cura del domandare», ridice quella *Frömmigkeit* che essa si deve per rimanere se stessa. La filosofia della tecnica al nominativo alligna qui.

Questa disposizione fenomenologica verso la tecnica, che prende corpo almeno cronologicamente in maniera unitaria nel corso degli anni cinquanta, trova due ideali precursori in Ernst Cassirer ed Ernst Jünger, le cui disamine, apparse negli anni trenta, eccedono la cornice spirituale del loro tempo.

Nel caso di Cassirer si dà un impianto sistematico che nel suo complesso risulta non poco invasivo; ciononostante, all'interno di esso la trattazione relativa alla tecnica riesce a ritagliarsi uno spazio proprio, conseguendo un approccio impregiudicato, nel senso di interessato anzitutto a lasciarne emergere le peculiarità. Il testo di riferimento è un saggio del 1930 dal titolo: *Form und Technik*<sup>72</sup>. L'autore esordisce facendo due ammissioni: 1. quella in corso è l'epoca del «primato della tecnica», ovvero essa è la manifestazione centrale della cultura nel presente. A dimostrarlo è la sua capacità metabolica, un

<sup>70</sup> E. JÜNGER, *L'operaio*, cit., p. 32. Un pensatore che esplicitamente definisce il proprio approccio alla tecnica «fenomenologico» è l'americano DON IHDE, autore di uno studio dal titolo: *Technics and Praxis*, Dodrecht 1979. Un'agevole, schematica esposizione delle linee guida della sua filosofia della tecnica (che ruota attorno alle possibili combinazioni reciproche di tre entità fondamentali: «uomo», «mondo», «strumento») è offerta (malgrado la storpiatura del cognome, che non è «Idhe», bensì «Ihde») in J. Y. GOFFI, *La philosophie de la technique*, cit., pp. 67-71.

<sup>71</sup> K. LÖWITH, *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie*, in: K. LÖWITH, *Sämtliche Schriften*, vol. I, *Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. von K. Stichweh, Stuttgart 1981, pp. 329-341.

<sup>72</sup> Il saggio è oggi incluso nella raccolta: E. CASSIRER, *Symbol, Technik, Sprache*, Hamburg 1995 (II edizione immutata), pp. 39-91.

impulso accentratore tale per cui le stesse «forze contrastive» traggono la loro vitalità da un legame con essa che, per quanto in negativo, resta parassitario, una dipendenza. 2. La filosofia ha storicamente sottovalutato la tecnica, relegandola ad un ruolo marginale. È tempo che essa si tragga fuori da questo stato di minorità. Ciò implica l'emancipazione da una visione soltanto strumentalistica, a beneficio di un'attenzione al portato spirituale ad essa sotteso: secondo questa prospettiva, quindi, con la comparsa del primo strumento non ha luogo "semplicemente" il passaggio «verso un nuovo *dominio universale* (*Weltbeherrschung*)», ma si introduce «una svolta universale della *conoscenza*»<sup>73</sup>. Anche per il tramite di un confronto con buona parte degli autori accostatisi al tema in precedenza (soprattutto Eyth)<sup>74</sup>, Cassirer delinea un percorso di sviluppo della tecnica che si conclude con un esito ambiguo: da forza di emancipazione essa finisce per approntare un mondo degli oggetti e delle cose che si muove secondo norme sue proprie, che mirano ad imporsi in modo assoluto contrastando i fini ed i compiti dello spirito. La tendenza costitutiva della tecnica alla "realizzazione" (*Realisierung*) fa sì che essa possa perseguire un disegno di libertà per mezzo di strumenti di asservimento, asservimento che si traduce sostanzialmente in alienazione (*Entfremdung*): si tratta del processo di materializzazione dello spirito, l'aspirazione, cioè, a risolvere interamente l'invisibile nel visibile quantificandolo. Il contromovimento da attuare è per Cassirer una «smaterializzazione della tecnica», ovvero una sua «eticizzazione», anzitutto evitando che essa continui ad essere una sfera autoreferenziale, costringendola all'interdipendenza<sup>75</sup>.

Per ciò che riguarda Jünger, il discorso si presenta alquanto differente. È probabilmente lecito affermare che nella sua prospettiva la tecnica, l'essenza stessa del produrre, scada in qualche modo al rango di prodotto: opera di un tipo umano nuovo, di una avanguardia antropologica che sta imprimendo al mondo la propria nuova forma.

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

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 49 ss. A Max Eyth, ingegnere cui si devono alcune significative riflessioni sulla tecnica moderna (raccolte in: M. EYTH, *Lebendige Kräfte. Sieben Vorträge aus dem Gebiet der Technik*, Berlin 1905), Cassirer si rifà essenzialmente per le sue ipotesi sulla prossimità funzionale di linguaggio e tecnica.

<sup>75</sup> E. CASSIRER, *Symbol, Technik...*, cit., p. 89.

L'aspetto interessante della riflessione jüngeriana (che, giova ricordarlo, non si accredita esplicitamente come interrogazione intorno alla tecnica) risiede tuttavia nella sua capacità di mantenersi in una curiosa, proficua ambivalenza: da un lato la tecnica viene interpretata se non come un epifenomeno, certamente come esito e sintomo di un processo più ampio; dall'altro, questo giudizio non determina *ipso facto* una approssimazione sul piano analitico; si direbbe, anzi, che proprio in forza dell'assunzione di una tale angolazione *sui generis* l'autore sia in grado di "stanare" alcuni dei caratteri fondativi ed epocali del fenomeno della tecnica. Il testo di riferimento è, ovviamente, *L'operaio (Der Arbeiter)*<sup>76</sup> del 1932. Il sottotitolo, "dominio e forma", (*Herrschaft und Gestalt*) chiarisce subito lo sfondo ultimo entro cui si muove il discorso di Jünger. La tecnica è definita «la mobilitazione del mondo attuata dalla forma dell'operaio» e «la misura in cui l'uomo si pone in relazione con essa, la misura in cui egli non viene distrutto ma potenziato da essa, dipende dal grado in cui egli rappresenta la forma dell'operaio»<sup>77</sup>. A ben vedere, ciò che davvero caratterizza l'analisi jüngeriana è una preliminare disposizione emotiva, una angolatura patica assolutamente peculiare. In effetti, i termini concreti del suo ragionamento (i tratti che vengono isolati dal suo sguardo) non risultano essenzialmente diversi da quelli di altri autori che in questi decenni si impegnano in un corpo a corpo con il proprio tempo in cerca della sua "cifra". Ad esempio, anche in Jünger è forte la consapevolezza di vivere in una *Zwischenzeit*, in un tempo intermedio, in un "fra" nel quale un'esperienza (un dominio) universale si è sostanzialmente esaurita e non se n'è ancora imposta una nuova<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> E. JÜNGER, *L'operaio...*, cit. La parte dedicata specificamente alla trattazione della tecnica è il quinto capitolo della seconda sezione: *La tecnica come mobilitazione del mondo attuata dalla forma dell'operaio* (*ivi*, pp. 139-180). Resta qualche perplessità relativamente alla scelta del pur ottimo traduttore italiano (Q. Principe) di rendere il tedesco "Arbeiter" con "operaio" che forse restringe oltremodo l'orizzonte semantico originario del sostantivo tedesco ("Arbeiter" è, letteralmente, "lavoratore". Si sarebbe forse potuto optare per un compromesso tra le due opzioni estreme – "lavoratore" e "operaio" – con una resa quale "operatore").

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>78</sup> «Viviamo in uno strano periodo nel quale non c'è più un dominio e non

La differenza sta appunto nella disposizione interiore rispetto a questo spettacolo: Jünger non sembra atterrito dalla devastazione circostante, e quindi dal senso di ciò che “non è più”, ma, al contrario, appare rapito dal carattere di possibilità che un tale scenario preannuncia, dal “non ancora” di cui si fa latore: quello che ci si trova innanzi, dunque, non è un vuoto (un nulla), bensì un aperto<sup>79</sup>. Il modello per una tale disposizione, dati anche gli strumenti concettuali cui Jünger si affida per vertebrare una simile realtà (i già menzionati “dominio” e “forma”, che appaiono in ultima istanza delle personali declinazioni di due parole chiave di questo periodo come “potenza” e “ordine”) sembra il nietzscheano “nichilismo attivo” («un segnale della cresciuta potenza dello spirito la quale si esplica nel promuovere e nell’accelerare il processo di distruzione»<sup>80</sup>), lo spirito del fanciullo eracleo recatore di una nuova innocenza in grado di attuare la “terza metamorfosi”: quella che conduce da uno stato ancora soltanto reattivo (il leonino “io voglio”) ad uno pienamente affermatore, assiologicamente poetico (il “così volli che fosse”, l’“io sono”, l’“ego fatum”). In un simile scenario la tecnica funge, per così dire, da strettoia, un epocale *redde rationem* attraverso il quale viene letteralmente selezionata l’*élite* antropica in grado di porsi a guida, di dominare, forgiandolo, il *novum* assoluto che si annuncia, la nuova forma. La tecnica, «forza distruttrice di ogni fede», è la grammatica di questo mondo nuovo e soltanto coloro che sapranno «parlare il nuovo linguaggio non come strumento puramente intellettuale [...] ma come linguaggio elementare» potranno «servirsi realmente e coerentemente della tecnica»<sup>81</sup>.

c’è ancora un dominio» (*Ivi*, p. 169). Heidegger, come è noto, attribuirà a questo stato di cose l’etichetta di «*dürftige Zeit*» (“epoca di penuria, di povertà”).

<sup>79</sup> Fa fede di questo atteggiamento il celebre confronto con Heidegger dinanzi alla linea del nichilismo, linea che Jünger, a differenza del suo interlocutore, intende come un limite da lasciarsi alle spalle, scavalcare. I due concetti simbolo delle rispettive disposizioni sono *Verwindung* e *Überwindung*, che indicano, per l’appunto, le due modalità con cui un oltrepassamento può avvenire: per accantonamento (*Verwindung*), oppure attraverso un processo di metabolizzazione, introiezione (*Überwindung*). Cfr. M. HEIDEGGER/E. JÜNGER, *Über die Linie*, Frankfurt a. M. 1976 (tr. it. a cura di F. Volpi, *Oltre la linea*, Milano 1989).

<sup>80</sup> F. NIETZSCHE, *Opere VIII, tomo II (Frammenti postumi 1887-1888)*, a cura di G. Colli e M. Montanari, versione di S. Giametta, Milano 1971, pp. 12 s.

<sup>81</sup> E. JÜNGER, *L’operaio*, cit., p. 151.

Lasciarsi asservire da una volontà in grado di dominarla (la forma dell'operaio), è per Jünger il *telos* stesso della tecnica, il raggiungimento della sua «perfezione»<sup>82</sup>. Prima di portare a compimento il proprio *ei-dos* ancillare, essa vive però una fase embrionale (quella, appunto, del primo Novecento) in cui il suo ruolo al servizio della *Totale Mobil-machung* è essenzialmente di carattere anarchico-distruttivo, dando così l'impressione, del tutto erronea, di essere un'entità autotelica, «un sistema causale in sé concluso»<sup>83</sup>. Stante dunque il carattere destinale della tecnica, vale la pena, conclude Jünger, «accentuare l'impeto e la velocità del processo in cui siamo coinvolti. Nella nostra condizione dovremmo intuire che dietro gli eccessi dell'epoca è nascosto un immobile centro»<sup>84</sup>.

L'elemento significativo della disamina jüngeriana non sta in senso stretto nell'efficacia della sua griglia interpretativa, quanto, di nuovo, in questa preliminare intuizione, ossia che dietro una serie di manifestazioni più o meno connesse tra loro si celi un fenomeno organico di portata epocale che esige, perciò stesso, un adeguato approccio comprendente. Di qui, poi, si dà anche il valore in sé di alcune intuizioni in grado di tracciare in parte le linee di contorno di questa realtà<sup>85</sup>. Non va infine trascurato il merito di un tentativo che attesta come la possibilità di uno sguardo «benevolo» nei confronti della tecnica (la convinzione, cioè, che «anche il mondo dell'operaio sarà patria dell'uomo»<sup>86</sup>) non debba scadere giocoforza in una esaltazione oltranzista e acritica (tecnolatra), nella misura in cui si regge sulla lucida consapevolezza della complessità del tema.

<sup>82</sup> Verosimilmente da questa espressione di suo fratello («perfezione della tecnica»), interpretata peraltro come una iattura da scongiurare a tutti i costi, Friedrich Georg Jünger trae spunto (e titolo) per il suo contributo sul tema (il già citato, *La perfezione della tecnica*).

<sup>83</sup> E. JÜNGER, *L'operaio*, cit., p. 179.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>85</sup> Tra le altre andranno almeno menzionate: quella relativa al carattere assolutamente non neutrale della tecnica (*ivi*, p. 148; una non neutralità che, è bene ribadirlo, non implica per Jünger il riconoscimento di un suo statuto autonomo); ed il superamento, da essa sancito, della distinzione tra «mondo organico e mondo meccanico», tra *physei onta* e *technai onta* (ne è simbolo, per Jünger, «la costruzione organica»; *ivi*, p. 158).

<sup>86</sup> E. JÜNGER, *Minima-Maxima. Adnoten zum "Arbeiter"*, Stuttgart 1964, p. 71.

Passando alla “fenomenologia della tecnica” vera e propria, appare subito chiaro come la scelta di questo carattere discriminante (funzionale, come detto, alla partizione, che ai fini di queste pagine risulta decisiva, tra una riflessione sulla tecnica ancora intonata ad una *Stimmung* filosofica ed una che, per così dire, “cede” alle lusinghe dell’autobbiettivazione: parametrandosi, cioè, sul criterio tecnico-oggettivo dell’efficienza, della prestazione) si dimostri all’atto pratico non particolarmente agevole, imponendo, così, una serie di sottili distinzioni che facciano emergere adeguatamente alcune significative diversità di approccio. Ciò posto, ho rinvenuto tre direttrici fondamentali entro le quali accorpate i contributi dei vari fenomenologi della tecnica, ovvero: *fenomenologia genealogica*; *fenomenologia socio-antropologica*; *fenomenologia pura*. Va precisato che il tratto dirimente anche nella scelta di queste suddivisioni è rappresentato dalla prospettiva adottata dai differenti autori nei confronti dello specifico della tecnica moderna.

a) Fenomenologia genealogica.

La prima direttrice raggruppa quei tentativi che, pur ponendo adeguatamente in luce la peculiarità della manifestazione contemporanea della tecnica, non ne fanno tuttavia un *unicum*, ritenendo, di conseguenza, che la adeguata comprensione di essa passi, in ultima istanza, per la sua riconduzione ad un processo “storico” più generale che ne rappresenta l’origine autentica. In forza di questa opzione, che senza sfociare in un pacificato gradualismo pure si volge, per il proprio orientamento, all’elemento della continuità, si giustifica la definizione di “genealogico”. Le due esperienze più significative in quest’ottica possono essere considerate quelle di Lewis Mumford (genealogia storica, *historisch*) e soprattutto di Martin Heidegger (genealogia ontologica, *geschichtlich*).

Nel corso di più di tre decenni (dalla metà degli anni trenta alla fine degli anni sessanta del secolo scorso<sup>87</sup>) Mumford si impegna in

<sup>87</sup> Le tappe principali di questo percorso sono L. MUMFORD, *Technics and Civilization*, New York 1934 (tr. it. a cura di E. Gentili, *Tecnica e cultura*, Milano 1961); l’opera principale: ID., *The Myth of the Machine, vol. I: Technics and Human Development*, New York 1964 (tr. it. a cura di E. Capriolo, *Il mito della macchina*, Milano 1969); ed infine ID., *The Myth of the Machine, vol. II: The Pen-*

una riflessione che, rinvenendo la causa della «passiva adesione dell'uomo moderno alla sua tecnologia» in una «interpretazione radicalmente sbagliata della storia umana», scorge il «primo passo per ristabilire l'equilibrio» nel passare in rassegna «le fasi principali attraverso le quali l'uomo è emerso dalla sua condizione primigenia»<sup>88</sup>. Tale operazione culmina in una nuova scansione della storia dello sviluppo tecnico secondo tre periodi: età eotecnica (dal x al xviii secolo), età paleotecnica (che trova il suo apogeo nel 1870. È l'età del capitalismo trionfante, il regno dello *homo oeconomicus*, l'epoca della «bancarotta morale»), età neotecnica (dall'inizio del xx secolo). Accanto ad essa emerge un differente approccio allo stesso tema antropologico: l'uomo, il cui organo poetico *par excellence* è il cervello piuttosto che la mano, ne emerge come «un animale produttore di pensiero, intento a dominare e organizzare se stesso»<sup>89</sup>. Su questi presupposti, Mumford retrodata l'autentica «cesura tecnica» nella storia umana: essa non va fatta coincidere con la rivoluzione industriale del Settecento ma risalirebbe addirittura al quarto millennio a.C., alla stessa «nascita della civiltà», ovvero al momento dell'organizzazione «di una macchina archetipica composta di parti umane»<sup>90</sup>. Si tratta della celebre formula della megamacchina (che diverrà un vero e proprio *topos* della riflessione sulla tecnica), una sorta di forma ideale a cui l'uomo cerca di conformare a forza tanto se stesso quanto il mondo che lo circonda. Ad una versione antica, del tutto verticistica, regolata da una tecnica ancora non pienamente razionalizzata, il cui simbolo è la piramide nel deserto, segue una megamacchina moderna che, potendo fare assegnamento sugli sviluppi delle scienze fisico-matematiche, opera secondo una razionalità totalitaria mirando alla piena funzionalizzazione della variabile umana attraverso la sua spersonalizzazione. Ne è simbolo il razzo che fa rotta verso il nulla. A dispetto di ciò, il pessimismo di Mumford non è assoluto: la speranza di

*tagon of Power*, New York 1966 (tr. it. a cura di M. Bianchi, *Il pentagono del potere*, Milano 1973).

<sup>88</sup> ID., *Il mito della macchina*, cit., pp. 14 s.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 21. Sulla scorta di una simile prospettiva, Mumford ritiene più aderente alla effettiva realtà dell'uomo artefice delle tecniche la definizione (proposta da Huizinga) di *homo ludens*, anziché di *homo faber*.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 24.

un'inversione di tendenza si lega all'emergere di un'etica universalistica improntata ad un modello organico, inizialmente promossa dall'esperienza di piccole comunità regolate da un'idea di sviluppo alternativa, che al valore del potere contrapponga e persegua quello della pienezza.

La prospettiva heideggeriana è certo, sotto molti aspetti, ben distante da quella di Mumford tanto da rendere non poco problematica la scelta di assimilare le posizioni di entrambi. Cionondimeno, malgrado il fatto che in Heidegger l'aspirazione genealogica ecceda l'orizzonte ontico della mera *Historie*, a favore di quello ontologico-destinale della *Geschichte* – a sua volta traccia di quel “medesimo” in direzione del quale ha da convergere il complesso dell'interrogazione filosofica (la *Seinsfrage*) – resta centrale, sul piano del comprendere, l'aspetto della riconduzione della tecnica alla sua origine. Al di là di questa opzione, si ricava l'impressione che, risolta nel suo tendere verso l'originario, l'analisi heideggeriana trascuri la componente strettamente fenomenologico-descrittiva relativa alla tecnica moderna e al mondo cui essa dà forma. Il che, in parte, è certamente vero. La cosa, però, si spiega nei suoi termini adeguati soltanto tenendo presente lo specifico del pensatore in questione: con la sua filosofia, Heidegger mira (e nei suoi momenti più felici, riesce) a nominare le cose, a concedere ad esse nella parola, nel *logos*, lo spazio per una piena manifestazione. In queste “parole pensanti” finisce così per risuonare, piena, la potenza del sorgivo, nella quale, paradossalmente, può apparire già incluso per buona parte anche tutto quanto potrebbe emergere da una disamina specifica di un dato fenomeno<sup>91</sup>.

Giusto questo è il caso del discorso di Heidegger sulla tecnica, in grado di fissare una serie di punti fermi (parole d'ordine) con i quali nessuna riflessione successiva ha potuto esimersi dal confrontarsi.

<sup>91</sup> Per questo motivo mi pare che non colgano nel segno le osservazioni critiche di Peter Fischer il quale cerca di minimizzare l'apporto della riflessione heideggeriana sulla tecnica muovendole contestazioni che restano però ancorate ad un livello meramente terminologico (egli fa notare come una serie di espressioni rese celebri da Heidegger fossero già state utilizzate in precedenza da altri autori – ad esempio: di *Gestell* avrebbe già parlato Kapp, mentre al “carattere disvelante” della tecnica avrebbe fatto cenno Cassirer. Cfr. AA.VV., *Technikphilosophie...*, cit., pp. 11-12).

Sebbene la tecnica rappresenti un tema tutt'altro che secondario del *Denkweg* heideggeriano, essa trova la propria più esplicita concrezione in un breve, celebre saggio del 1954: *La questione della tecnica (Die Frage nach der Technik)*<sup>92</sup>. Questo scritto procede effettivamente come una scansione delle suddette parole fondamentali il cui intreccio e successione smonta l'apparente ovvietà dello "innanzitutto e per lo più", dischiudendone l'essenza autentica. La prima parola in cui ci si imbatte è *instrumentum*, atta a connotare una visione ancora «strumentale ed antropologica della tecnica», passando poi (attraverso la reinterpretazione della causalità come "esser-responsabile" e "far-avvenire") alla *poiesis/pro-duzione (Hervor-bringen)* che dischiude l'orizzonte ek-statico del disvelamento (*das Entbergen*), là dove si compie l'esperienza originaria del vero (*aletheia*): la tecnica è dunque un modo del disvelamento. Nella sua declinazione moderna, tuttavia, essa partecipa del disvelamento in una forma sua propria: quella della "pro-vocazione" (*Heraus-fordern*), in cui l'ente viene posto, richiesto nella forma esclusiva del "fondo" (*Bestand*), ridotto cioè alla sua impiegabilità da parte dell'uomo. A questo punto ci si trova innanzi ad un bivio: da un lato l'uomo può "ri-velare" (nel senso di "occultare nuovamente") il dis-velamento, nella misura in cui riconduce interamente a se stesso la disvelatezza (*Unverborgenheit*, la modalità concreta in cui si dà il disvelamento) «entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae»; dall'altro può riconoscere che la maniera in cui egli «disvela ciò che è presente nella disvelatezza», altro non è che il suo corrispondere all'appello della disvelatezza. In altri termini, l'uomo si scopre a sua volta pro-vocato alla pro-vocazione dell'essente come "fondo" dalla "im-posizione" (*Ge-stell*), che è una modalità storica (*geschichtlich*) di inviarsi (*schicken*), destinandosi (*Geschick*), dell'essere stesso. Per Heidegger all'uomo non restano alternative: la sua possibilità autentica di essere libero (ovvero di appartenere, in quanto "ascoltante", «all'ambito del destino»<sup>93</sup>) sta e cade con il suo mantenersi entro ciò che è "rischiato" («illuminato-aperto») dalla disvelatezza, entro la verità epocale dell'im-posizione. Che un tale permanere dell'uomo moderno nella disvelatezza rechi in sé an-

<sup>92</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 17.

che la possibilità di una deiezione come “cattiva disposizione” (l’incapacità di guardare al “fondo del fondo”, conformandosi in modo così decisivo alla pro-vocazione da non riuscire più a percepirla come un appello, né se stesso come appellato) fa del *Ge-stell* nel contempo il pericolo (*Gefahr*). Pericolo che, a sua volta, nomina l’arcano, il mistero (*Geheimnis*) di cui l’essenza della tecnica – ma invero qualsiasi essenza rettamente intesa in quanto “ciò che concede” – è portatrice. Heidegger lo esprime con la celebre citazione da *Patmos* di Hölderlin («ma là dove c’è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva»<sup>94</sup>) nella quale, al di là del senso delle parole, risuona un’ultima suggestione: nell’antica Grecia la *techne* indicava anche la produzione delle arti belle. Pago di aver tenuto fede alla *Frömmigkeit* del pensiero (tenendo aperta, attraverso il “semplice” domandare, la dignità di una questione filosofica intorno alla tecnica), il discorso heideggeriano si conclude indicando nei sentieri dell’arte la direzione per il prosieguo della riflessione sulla tecnica, un orizzonte in cui poietico e poetico possano finalmente ritrovare l’intimità che spetta loro essenzialmente.

b) fenomenologia socio-antropologica.

Questa seconda sottodistinzione trae la sua ragion d’essere più da un raffronto con le altre due che non in forza esclusiva della peculiarità della sua trattazione della tecnica. Ai fini della presente ricostruzione, il raggruppamento *ad hoc* di esperienze come quelle di Arnold Gehlen, Hans Freyer e Hans Saachse<sup>95</sup> svolge la primaria funzione di porre ulteriormente in risalto lo specifico della terza di-

<sup>94</sup> *Ivi*, pp. 22, 26.

<sup>95</sup> I testi di riferimento sono A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft*, Hamburg 1957 (tr. it. a cura di A. Negri, *L’anima nell’era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Milano 1984); H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955; H. SAACHSE, *Anthropologie der Technik. Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt*, Braunschweig 1978. In virtù dell’opzione ideologica (nella fattispecie socialista) che dirige la sua riflessione sulla tecnica, ho preferito accomunare il tentativo di Saachse a quelli di Gehlen e Freyer (nei quali pure emerge come determinante il medesimo tratto, per quanto declinato in maniera speculare, ovvero secondo un orientamento conservatore), che non alla fenomenologia pura di Anders, il quale, del pari, si riferisce esplicitamente ad una “antropologia della tecnica”.

rettrice fenomenologica, quella “pura”. A differenza di quest’ultima, infatti, gli autori appena menzionati si caratterizzano per il comune riferimento ad alcune pre-strutture teoretiche e culturali (ideologiche), le quali se certamente non inficiano, pure ridimensionano parzialmente una libera apprensione del fenomeno tecnico attuale nelle sue manifestazioni concrete (in primo luogo nelle sue incidenze antropologiche) a cui, peraltro, essi dedicano non poca attenzione. È, se si vuole, una questione di fiducia nella tecnica, non però relativamente ad un giudizio di valore intorno ad essa come tale (se rappresenti o meno una iattura per i destini dell’umanità) quanto in merito alla sua valenza di strumento ermeneutico, alla sua possibilità di offrire una prospettiva penetrante ai fini dell’intendimento del reale (dell’apprensione “del proprio tempo in pensieri”). La “rigida” cornice sociologica e/o antropologica adottata in queste analisi dice, appunto, di una tale non piena fiducia, che va, ovviamente, contestualizzata in modo opportuno, ossia all’interno di una preliminare opzione fenomenologica la quale attesta una prossimità, squisitamente filosofica, alla questione della tecnica, non rinvenibile in altri approcci (su tutti quello neo-ingegneristico). La distrazione che si può imputare ai suddetti autori vale, perciò, in una ben determinata e circoscritta accezione. Rispetto alla fenomenologia genealogica, ad esempio, quella socio-antropologica marca una differenza non trascurabile quanto all’arco temporale entro cui allocare l’eziologia della tecnica: il riferimento al decorso storico della sua vicenda non riveste un’incidenza decisiva, a tutto vantaggio di una più acuta osservazione dei caratteri propri a quella “epoca della tecnica” nella quale ci troviamo gettati. D’altro canto, una volta isolati, questi caratteri vengono rimessi a quelle pre-strutture di cui si diceva in precedenza, il che in certo modo svislisce il loro potenziale speculativo. A venir meno è quello *élan* che è invece proprio della fenomenologia pura, il coraggio di edificare un percorso interpretativo lasciandosi condurre in prima istanza dalle tracce che il fenomeno in esame concede di sé.

Per quanto le esperienze di Freyer, Gehlen, e Saachse siano tutte meritevoli di considerazione, la più significativa appare senz’altro quella di Gehlen, che trova espressione compiuta in un testo del

1957: *Die Seele im technischen Zeitalter (L'uomo nell'era della tecnica*<sup>96</sup>). Oltre che la più significativa, l'esperienza gehleniana è anche la più emblematica del tipo di disposizione cui s'è fatto cenno, visto che in lui la trattazione della tecnica si rivela pienamente organica alla pre-struttura della sua "antropologia elementare". La tecnica viene definita «un vero specchio dell'essere umano»<sup>97</sup>, il quale nella riflessione di Gehlen, mossa da una fondamentale aspirazione antidualista, risulta, secondo una definizione già di Herder, un "essere carente" (*Mängelwesen*). La carenza in oggetto si origina a livello della stessa complessione dell'uomo, della sua morfologia: il suo "ritardamento evolutivo" (il non possesso di un corredo biologico – organi e istinti – specializzato) ne fa qualcosa di essenzialmente indefinito e perciò "esposto". La combinazione di "eccedenza pulsionale" (*Tribsüberschuss*) e "carenza istintuale" (*Antriebsschwäche*) che lo contraddistingue lo pone in una condizione di originaria distanza (mediatezza) tanto rispetto a se stesso quanto al mondo circostante, distanza alla quale egli deve far fronte per poter sopravvivere: è questa la molla fondamentale che lo necessita all'azione, intesa da Gehlen come «la trasformazione previsionale e pianificata della realtà». L'uomo è dunque «per natura un essere culturale» e la sua vicenda è una vicenda di perpetua manomissione dell'ambiente circostante in vista della sua stabilizzazione: inizialmente per mezzo di tecniche soprannaturali (la magia) e successivamente attraverso quelle naturali (le scienze esatte<sup>98</sup>). Dichiarandosi debitore della *Kulturphilosophie* del primo Novecento e rifacendosi ad alcuni temi del suo maestro Freyer<sup>99</sup>, Geh-

<sup>96</sup> Andrà ricordato che, nell'ambito di quel processo definito "sociologizzazione del sapere" (che vede, nel corso del secondo dopoguerra la "conversione" alla sociologia di due maestri dell'antropologia filosofica come Gehlen e Plessner), Gehlen propone quest'opera come saggio di accreditamento per una nuova disciplina: la psicologia sociale.

<sup>97</sup> A. GEHLEN, *L'uomo nell'era...*, cit., p. 12.

<sup>98</sup> L'uomo, scrive Gehlen, «deve tendere ad ampliare la sua potenza sulla natura, perché questa è la legge della sua vita» (*ivi*, p. 37). È questa, in buona sostanza, anche la spiegazione di un'altra formula celebre della sua antropologia: quella della «libertà dalla estraniamento».

<sup>99</sup> Per il debito nei confronti della visione storica di Spengler, si vedano, tra le altre, le pagine 137-138. Quanto a Freyer, Gehlen menziona più volte la sua

len isola i riflessi antropologici principali del mondo della tecnica moderna, seguito alla rivoluzione epocale dell'industrialismo: la *virtualizzazione* e la *pleonessia*. Con il primo termine (che non è gehleniano) si intende l'impossibilità per l'uomo moderno di compiere esperienze di prima mano; il secondo, invece, mira a sintetizzare lo stigma spirituale dell'uomo-massa, la sua piena dipendenza dalle logiche di consumo e possesso. Al di là di ulteriori osservazioni specifiche, l'aspetto davvero centrale nell'ottica del presente discorso concerne il tentativo gehleniano di circoscrivere la questione interamente nel suo schema antropologico. L'uomo, in quanto essere naturalmente culturale, al fine di arginare la propria originaria distanza dallo spazio naturale è costretto all'azione e con essa ad acuire quella stessa distanza (il che rimanda ad un altro concetto chiave della sua riflessione: l'esonero, *Entlastung*). Ciò comporta per lui l'impossibilità di fare assegnamento su un parametro esterno (immediato e fissato una volta per tutte) al quale commisurare la propria attività e con ciò il rischio di essere trascinato dall'inappagabilità delle proprie pulsioni verso situazioni di pericoloso disequilibrio, in cui a trovarsi esposta, minacciata è la sua stessa sopravvivenza. Per questa ragione Gehlen pensa ad un *Handlungskreis*, una struttura circolare dell'azione umana nella quale sarebbe costitutivamente previsto un momento riflessivo di autoregolazione ed autocontrollo (lo schema, inutile dirlo, ricorda da vicino l'idea del *feedback* teorizzata dalla cibernetica), che fa dell'uomo anche «l'essere della disciplina» (*Wesen der Zucht*). Ora, sul piano dell'organizzazione sociale il momento di disciplinamento e stabilizzazione si attua attraverso una sorta di processo fichtiano: l'io (in questo caso, collettivo) ha da crearsi una propria proiezione che, una volta alienata, gli si offra dall'esterno come termine di riferimento e come limite. È ciò che Gehlen definisce istituzione: da essa dipende la possibilità dello sviluppo di un'autentica cultura. Con l'avvento della superstruttura retta da «industria, tecnica e scienza naturale», una tale dinamica consolidata nel corso della storia umana si altera. A venire meno è proprio il momento della stabilizzazione istituzionale per cui l'uomo moderno, in balia dei suoi stessi impulsi, scade al rango di

categoria, effettivamente centrale, della "fattibilità" (*Machbarkeit* – cfr. *ivi*, pp. 46 e 127).

«individuo razionalizzato e impersonale al massimo, “funzionante” nel punto di intersezione di diverse coordinate sociali»<sup>100</sup>. Di fronte all'avanzata di questa civilizzazione massificante, Gehlen auspica un movimento di re-istituzionalizzazione, il quale, però, non può principiarsi dall'alto, dalla collettività, ma va perseguito in uno spazio di singolarità. Attraverso lo strumento disciplinante per antonomasia, l'ascesi (declinata, nella circostanza, come «la rinuncia volontaria ai piaceri del consumo di qualsiasi genere, prescindendo dai motivi che determinano tale rinuncia e anche dal livello al quale essa avviene»<sup>101</sup>), egli pensa a qualcosa come un “luddismo etico”, nel senso di un sabotaggio dall'interno della megamacchina: l'esito dovrebbe essere il ripristino di uno stato antropico normativo, quello della personalità («un'istituzione per *un solo caso*»<sup>102</sup>).

c) *fenomenologia pura*.

A questo punto dovrebbe risultare già sufficientemente chiaro il senso di un approccio fenomenologicamente puro alla tecnica. La caratterizzazione di quelle prospettive (genealogica e socio-antropologica) che pure non sono, dovrebbe averci contribuito in maniera determinante. Si tratta, come detto, di una pre-disponibilità fondamentale la quale non si arresta alla attestazione dello statuto fenomenico della tecnica (del suo essere «un'entità unitaria e coerente pur nelle sue molteplici epifenomenicità»), ma ritiene che per corrispondere sul piano interpretativo a questa intuizione di base occorra un ben preciso atteggiamento metodologico, definibile come un *disimpegno sistematico*<sup>103</sup>. La tecnica, in tal modo, non viene né diluita in una soluzione storica più complessa né solidificata in un impianto teoretico preesistente, ma piuttosto interrogata con quella fiducia ermeneutica nelle sue virtù diagnostiche di cui si è avvertita l'assenza, tra gli altri, in Gehlen. «Si tratta», scrive Jacques Ellul (uno dei due autori simbolo di una simile prospettiva), «in sostanza di lasciarsi guidare da

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>103</sup> Con questa espressione intendo riferirmi non alla sistematicità di un disimpegno, bensì ad un disimpegno di fronte a qualsiasi ipotesi di un approccio sistematico alla tecnica.

quella specie di logica interna dei fatti e delle cose. È inutile parlare di leggi»<sup>104</sup>. Verosimilmente, a giustificare un simile percorso (il quale più che una «biologia della tecnica», di nuovo Ellul, è una vera e propria «entomologia») è, in fin dei conti, la persuasione relativa al carattere *onticamente destinale* della tecnica, che essa, cioè, sia diventata «l'ambiente dell'uomo moderno» (per cui «è quest'ultimo che deve adattarsi a lei (non lei a lui); essa costituisce il suo quadro di vita»), ovvero che rappresenti oramai «il soggetto della storia»<sup>105</sup>.

Günther Anders (l'altro autore di riferimento) trova una formulazione efficace per definire la traduzione pratica (metodologicamente pratica) di questa scelta: egli parla di «filosofia occasionale», vale a dire di una filosofia che parte da esperienze precise pervenendo, in tal modo, ad una «sistematicità après coup»<sup>106</sup>. Va da sé che il piglio entomologico dei fenomenologi puri possa emergere non da un'osservazione asettica dell'ente tecnico per se stesso, ma soltanto entro una dinamica relazionale, in riferimento alla sua funzione essenziale: quella di *milieu* umano. È, insomma, a partire dagli effetti, dalle ripercussioni antropologiche cui esso dà vita, che diventa possibile, in primo luogo, farsi un'idea delle proporzioni reali del fenomeno. Per molti aspetti, dunque, ne va anche nella circostanza di un'antropologia filosofica, peraltro con una differenza significativa: nel caso di specie, con questa espressione non si fa riferimento ad un impianto teorico già compiuto, positivo al quale venga poi sottoposta, allo scopo di una sua piena integrazione, anche la variabile «tecnica moderna». Piuttosto appare lecito parlare di una «antropologia negativa»<sup>107</sup> nel senso che la possibilità di circoscrivere qualcosa come un nucleo dell'umano («degli uomini», per essere precisi) passa, giocoforza, per l'isolamento di quei caratteri antropici che si rivelano riottosi all'adat-

<sup>104</sup> J. ELLUL, *La tecnica, rischio...*, cit., p. 150.

<sup>105</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato, vol. II...*, cit., p. 3.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>107</sup> A parlare esplicitamente di un'antropologia negativa e della conseguente antiquatezza dell'antropologia filosofica (tanto di quella esplicita e consapevole, risalente a Scheler, quanto di quella implicita e involontaria di Heidegger) è Anders (cfr. *L'uomo è antiquato, vol. II...*, cit., pp. 116-118 e il saggio, già del 1929 ma pubblicato nel 1936, *Pathologie de la liberté*; tr. it. a cura di R. Russo, in: G. ANDERS, *Patologia della libertà: saggio sulla non identificazione*, Bari 1993, pp. 53-96).

tamento preteso dalla tecnica. Detto con Anders: ciò che oggi bisogna «richiedere in primo luogo alla filosofia» è una «critica dei limiti dell'uomo [...] dei limiti di tutte le sue facoltà»<sup>108</sup>, dal momento che l'orizzonte problematico reale non è più quello della mutabilità dell'uomo ma il fatto che è mutato.

In forza del disimpegno sistematico cui s'è fatto cenno, il modello formale perseguito da queste disamine non può essere (malgrado qualche tentennamento in merito da parte degli stessi interessati<sup>109</sup>) quello della weberiana avalutatività delle scienze; a far loro da tratto ordinatore si pone, invece, una disposizione emotiva di fondo (un pre-giudizio), più precisamente di carattere critico (in un senso, peraltro, ben diverso da quello della *Kulturphilosophie*). I titoli stessi delle opere che racchiudono dette disamine stanno ad attestarlo in maniera evidente<sup>110</sup>. Che poi una simile *Stimmung*, ansiosa più che angosciata (apprensiva, per meglio dire), tenda fatalmente ad una certa esasperazione, dando così luogo, in talune circostanze, a degli eccessi, finisce, come spiega ancora Anders, per rivelarsi un paradossale pregio sul piano strettamente operativo, una conseguenza necessaria e singolarmente vantaggiosa, visto che «esistono dei fenomeni che non si possono trattare senza accentuarli e ingrandirli; e ciò perché senza tale deformazione non si potrebbero identificare né scorgere [...] essi ci pongono davanti all'alternativa: "esagerare o rinunciare a conoscerli"»<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> ID., *L'uomo è antiquato*, vol. I..., cit., pp. 25 s.

<sup>109</sup> È il caso di Ellul (il cui orientamento critico è tutt'altro che un mistero) allorché afferma: «non si tratta di giudicare ma di comprendere» (J. ELLUL, *La tecnica, rischio...*, cit., p. 193). La questione, piuttosto, riguarda il fatto che in queste disamine l'elemento del giudizio si mostra assolutamente funzionale a quello della comprensione.

<sup>110</sup> Assumendo i due punti di vista opposti, Ellul e Anders dicono però qualcosa di molto simile: il primo la esprime *a parte subiecti*, per cui la tecnica si connota anzitutto come il *rischio* del secolo, mentre il secondo la valuta *a parte obiecti (hominis)* usando l'espressione *Antiquiertheit* ("antiquatezza") per sintetizzare la condizione antropologica normale e normativa nell'epoca della tecnica.

<sup>111</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I..., cit., p. 23. Poco più avanti, Anders adduce una motivazione ulteriore: «tale esagerazione è tanto più legittima, in quanto *la tendenza di fatto della nostra epoca è addirittura di forzare la metamorfosi con mezzi esagerati* [...] la nostra rappresentazione "esagerante" è dun-

Günther Anders lega il proprio impegno relativo ai temi della tecnica al suo lavoro più noto: *Die Antiquiertheit des Menschen (L'uomo è antiquato)*, apparso, in due volumi, rispettivamente nel 1956 e nel 1980<sup>112</sup>. È l'autore stesso a definire la propria opera una «filosofia della tecnica», o meglio «un'antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia», laddove con «tecnocrazia» viene inteso non il «dominio dei tecnocrati», ma il fatto che «il mondo, nel quale oggi viviamo [...] è un mondo tecnico»<sup>113</sup>. Una prima, curiosa notazione che emerge dalla vicenda di Anders rispetto al discorso portato avanti in queste pagine, concerne il suo esilio negli Stati Uniti (a partire dal 1936) come momento pienamente rivelatore del fenomeno della tecnica, della sua dignità (e urgenza) in quanto questione filosofica. Si tratta di un'esperienza che, come si ricorderà, lo accomuna al padre della *Philosophie der Technik*: Ernst Kapp. Certamente interessante si rivela un raffronto tra le due vicende. L'America di Anders è infatti ben diversa da quella che aveva sedotto il geografo tedesco alla metà del XIX secolo: se quella selvaggia di Kapp, in quanto pura spazialità e perciò stesso u-topica (luogo per eccellenza del «non ancora»), poteva alimentare suggestioni e speranze riguardo la capacità umana di plasmare in modo umano l'ambiente circostante (e con ciò se stesso); quella che si para innanzi all'allievo di Heidegger (divenuta oramai la culla di una dimensione onirica interamente autoctona: l'*american dream*) sancisce la fine del sogno (umanistico): essa è divenuta, in quanto luogo naturale della razionalizzazione scatenata (il taylorismo, l'esperienza in fabbrica, che Anders visse in prima persona<sup>114</sup>), la pa-

que solo [...] la rappresentazione esagerante di ciò che viene prodotto nell'esagerazione» (*ivi*, p. 27).

<sup>112</sup> ID., *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1956; ID., *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1980. I quasi 25 anni di distanza tra i due volumi possono trarre in inganno relativamente alla coerenza interna dell'opera nel suo complesso, visto che, come afferma lo stesso autore, «molti dei saggi qui riuniti» [il riferimento, ovviamente, è al secondo volume, quello del 1980] «erano già pronti prima del 1960 (alcuni già stampati)» (ID., *L'uomo è antiquato, vol. II...*, cit., p. 5).

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>114</sup> Il passaggio epocale che sancisce la definitiva inversione di ruoli tra uomo e macchina viene definito da Anders «rivoluzione tayloristica» (*ivi*, p. 395).

tria del “non più”, il luogo in cui la tecnica ha finalmente disvelato, realizzandolo, il proprio, inquietante volto autentico.

Ora, questo “lavoro sul campo” (vale a dire, gli anni americani) determina una ripercussione curiosa nella concezione andersiana della filosofia, o meglio dello stesso *anèr philòsophos*, la quale recupera, in maniera personale, istanze feuerbachiane. Ai suoi occhi, è come se lo stesso modo in cui la tecnica è riuscita ad imporsi quale cifra del reale contemporaneo (il fatto che tutto ciò sia avvenuto, per così dire, tra la distrazione generale) sancisse, implicitamente, una latitanza della filosofia rispetto ai propri doveri. Dinanzi a questa consapevolezza, la replica di Anders muove lungo due direttrici che tradiscono, come accennato, un comune richiamo a Feuebach. Da un lato, più prevedibilmente, in polemica verso lo sterile snobismo di coloro che, equivocando il senso della vocazione filosofica al “generale”, ritengono indegno di un interesse filosofico il mero “qualche cosa”, egli riprende quasi alla lettera il celebre motto dei *Principi della filosofia dell'avvenire* secondo cui «anche in quanto filosofo, io sono uomo con gli uomini»<sup>115</sup>. In seconda istanza, l'accento critico si rivolge, in modo meno scontato, contro gli eccessi della praxeolatria (marxiana anzitutto), che nella sua ansia di mettere mano al mondo per “correggerlo”, finisce con l'accantonare, colpevolmente, il momento, necessario e coesistente, dell'interpretazione<sup>116</sup>. Il risultato di simili scompensi è l'attuale stato dei fatti: una filosofia in affanno, che annaspa alle spalle di un “già stato” e alla quale non resta che operare in rimonta, rimettendosi, umilmente, all'investigazione fenomenologica del reale, anche nelle sue fattispecie più concrete (emblematica, in tal senso, l'andersiana ontologia dei mass-media, televisione in prima istanza). Il “già stato” cui il sapere filosofico cerca di avere accesso con-

<sup>115</sup> L. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, tr. it. a cura di N. Bobbio, Torino 1946, p. 190 (traduzione lievemente modificata). Per questa polemica contro i “mistici della filosofia”, cfr. G. ANDERS, *L'uomo è antiquato vol. II...*, cit., pp. 19 s.

<sup>116</sup> L'epitome al secondo volume de *L'uomo è antiquato* è un vero e proprio capovolgimento della sentenza marxiana contenuta nelle *Tesi su Feuerbach*: «cambiare il mondo non basta. Lo facciamo comunque [...] nostro dovere è anche d'interpretarlo. E ciò, precisamente, per cambiare il cambiamento» (*ivi*, p. 1).

cerne, ovviamente, lo spazio antropico, le «metamorfosi dell'anima nell'epoca della seconda» (e poi terza) «rivoluzione industriale»<sup>117</sup>. La tecnica, ertasi oramai a «decisione preliminare» (*Vorentscheidung*) della contemporaneità (che è un modo ulteriore per nominare la sua *destinalità*) rivela il proprio carattere insieme autopoietico ed autotelico, creando un mondo («fantasma» o «matrice») a sua immagine e somiglianza, improntato al valore assoluto della utilizzabilità, della disponibilità (coatta) degli enti a diventare “materia per”. Se ne erge a simbolo la bomba atomica, macabra sintesi, in quanto “mezzo finale” per eccellenza («ordigno fine di mondo», per dirla con chi “imparò a non preoccuparsi e ad amare la bomba”), dell'utopia della tecnica quale “universo dei mezzi”.

Nel momento in cui viene provocato e preteso nei termini esclusivi di un ulteriore fondo cui attingere (come *«homo materia»*), l'uomo, inteso nella forma in cui finora è stato conosciuto, si ritrova ineluttabilmente emarginato, costretto a riconoscere la propria antiquatezza. Nell'ottica della megamacchina egli è addirittura un componente perennemente difettoso perché sempre non all'altezza dei compiti di cui lo si investe: inizialmente come produttore, successivamente come fruitore/consumatore: inadeguato tanto all'azione quanto alla passione (il consumo). Per nominare questa asimmetria tra l'uomo e la tecnica (l'«incapacità della nostra anima di rimanere “up to date”, al corrente con la nostra produzione»<sup>118</sup>), Anders conia l'espressione: *«dislivello prometeico»*, che sfocia nella «vergogna prometeica», dal momento che l'uomo vive con cattiva coscienza la propria inadeguatezza alla macchina<sup>119</sup>. Il «dislivello prometeico» si evolve seguendo un suo peculiare sviluppo: in una prima fase esso rappresenta lo scarto tra il massimo di ciò che possiamo produrre ed il massimo di ciò che possiamo immaginare; successivamente, indica lo scarto tra quello che produciamo e quello che possiamo usare ed in-

<sup>117</sup> ID., *L'uomo è antiquato*, vol. I..., cit., p. 23.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>119</sup> Cfr., *ivi*, p. 21. La falsa verità dell'epoca tecnica (che ci persuade del nostro rapporto «con il falso mondo esistente») viene formulata da Anders rivisitando la classica formula “*adaequatio rei et intellectus*” che diviene una “*adaequatio producti et hominis*”. Quest'ultima, nella sua “verità vera”, dice che «gli apparecchi adattano noi a se stessi» (ID., *L'uomo è antiquato*, vol. II..., cit., p. 395).

fine lo scarto tra il massimo che possiamo produrre e il massimo di ciò di cui possiamo avere bisogno. In maniera corrispondente si susseguono le rivoluzioni industriali: la prima è sancita dalla iterazione del «“principio del macchinale”», allorquando si arrivano a «fabbricare macchinalmente le macchine»<sup>120</sup>; la seconda si concentra sulla produzione di bisogni, mentre la terza passa alla produzione di uomini (heideggerianamente: alla tecnicizzazione del con-essere degli Esserci<sup>121</sup>). Una volta divenuto «*overmanned*», il mondo esige un corrispondente prodotto antropologico: non certo un ancora troppo inefficiente oltreuomo (uno *Übermensch*) bensì, letteralmente, un superuomo (un *Superman*), nel senso di un ente in grado di accrescere *smisuratamente* (e dunque sempre secondo il metro della misurabilità, della quantificazione) le proprie prestazioni, non da ultimo disimpegnandosi da tutti i gravami spirituali che possono comprometterne il rendimento<sup>122</sup>. L'analisi andersiana, come detto, ravvisa la fondamentale mutazione antropologica nell'era della tecnica nell'inclusione definitiva dell'uomo tra gli enti disponibili, tra gli utilizzabili, il che si attua concretamente per il tramite di un processo di sistematica parcellizzazione, nel passaggio *dall'individuo al divisum*<sup>123</sup>. Ciò che viene leso

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>121</sup> Al pari di E. Jünger e di altri, Anders rinviene uno degli effetti più disruptivi della tecnica moderna nel superamento, da essa decretato, della distinzione assoluta tra *physei onta* e *technai onta*: con lo *homo creator*, in particolare, si danno circostanze in cui «per mezzo della *techne* si è prodotta *physis*» (*ivi*, p. 15).

<sup>122</sup> Il discorso può sembrare a tutta prima astratto, tuttavia basterà por mente alle coordinate offerte quotidianamente dal mondo attuale per avere una conferma immediata di quanto detto. Tutto: le possibilità di spostarsi, di acquisire informazioni, di fare esperienze (anche emotive, sentimentali) messe a disposizione dall'impianto della tecnica incontrano oggi come principale ostacolo alla loro attuazione il nostro (attuale) modo d'essere. Si pensi, anzitutto, al tempo relativamente breve di attività reale all'interno della vita di un uomo (la sua «produttività vitale effettiva») e dunque ai suoi limiti fisici (su tutti il fatto che egli debba arrestarsi per un certo numero di ore ogni giorno per dormire), ma non meno a quelli propriamente spirituali (ad esempio: si rivela del tutto antieconomico, secondo la logica tecnica di produzione e consumo, il fatto che un uomo sia costituito in modo da tale da rimanere inevitabilmente «segnato», ovvero alterato nella sua possibilità di rendimento, a seguito di esperienze emotive particolarmente intense).

<sup>123</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. 1..., cit., p. 136.

in maniera sostanziale è la stessa unità dell'essere umano, franta sotto la torchiatura di pretese di prestazione molteplici e multiformi ma sempre unilaterali. L'antiquatezza, in fin dei conti, altro non è che questa sfasatura, l'arrancare di una facoltà dietro l'altra alla ricerca, vana, di un'armonia perduta. Il paradigma antropologico emergente dal discorso di Anders, quindi, più che quella di un "semplice" uomo ad una dimensione suggerisce l'immagine di un uomo ad "una dimensione per volta".

Quanto all'esito della sua diagnosi, esso oscilla tra un pessimismo ufficiale (una disperazione, addirittura, in polemica con la cecità dello speranzoso ottimismo di Bloch) ed una problematica tensione verso la possibilità di un contromovimento, che, a ben vedere, paiono l'uno la condizione dell'altra. A parte l'impegno, da "filosofo non professionista", profuso nel corso di decenni nel fronte pacifista, sul piano strettamente teoretico va evidenziata una certa prossimità alla posizione heideggeriana, nel senso che Anders sembra condividere il "pathos di *Patmos*", il principio per cui «là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva». A suo avviso, infatti, lo stesso evolversi della tecnica pone l'"umanità" nella condizione di essere davvero tale per la prima volta nella storia: «ciò che non sono riuscite a compiere religioni e filosofie, imperi e rivoluzioni, la bomba è riuscita a compierlo: renderci realmente un'unica umanità [...] ora lo siamo. Dimostriamo che lo possiamo essere anche da vivi; e speriamo in quel giorno in cui potremo considerare incubi del passato le angosce apocalittiche di oggi e che, a proposito di parole del genere di quelle che sono state profferite qui, osserveremo soltanto: "che pathos superfluo"»<sup>124</sup>.

La vicenda di Jacques Ellul rappresenta forse l'esempio più emblematico della frattura tra il tentativo di disvelare filosoficamente la tecnica e quello di organizzare tecnicamente la filosofia. Anzitutto per l'equivoco che la figura stessa di Ellul incarna: il suo statuto di "non specialista" (professionalmente si è occupato di scienza della politica), la sua dichiarata fede religiosa (è stato membro eminente della chiesa riformata francese) e, non da ultimo, la scelta di un titolo non del tutto opportuno (ammiccante, cioè, ad un certo sensazional-

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 301.

simo apocalittico) per la sua mirabile fenomenologia della tecnica (*La tecnica, rischio del secolo*), hanno offerto, seppure fittizio, uno spazio di manovra ai tentativi più superficiali di imbalsamare la sua posizione nel tumulto di un irrazionalismo tecnofobo e retrivo. A chi invece si sia anche solo accostato al suo discorso, non potrà che apparire lampante, stante pure qualche concessione di troppo che egli fa al suo pessimismo<sup>125</sup>, il contributo decisivo da esso fornito quanto al discernimento dei caratteri identitari della tecnica moderna intesa come compiuta totalità. Non è un caso, ciò posto, che nella sua recensione al già menzionato testo di Ellul, Friedrich Rapp (anch'egli già citato, tra i protagonisti di quella *realistische Wende* che ha reso ufficialmente la *Philosophie der Technik* una *Technikphilosophie*) ne sanziona le pretese ad un approccio olistico affermando: «chi vuol spiegare (*erklären*) tutto contemporaneamente [...] alla fine corre il rischio di non spiegare (*erklären*) nulla»<sup>126</sup>. Probabilmente Rapp è nel giusto, a patto però che l'intendimento sia quello di “spiegare”; laddove si miri al comprendere (*verstehen*), invece, tale tensione asintotica verso una forma unitaria e compiuta appare l'unica maniera per scorgere le implicazioni fondamentali che legano (e guidano) coerentemente i singoli processi.

La riflessione di Ellul sulla tecnica si concreta in tre opere: la principale, apparsa nel 1954, ha per titolo, come detto: *La tecnica, rischio del secolo* (*La technique ou l'enjeu du siècle*); le altre due sono:

<sup>125</sup> Si sarebbe tentati di ipotizzare che, giusto in forza del suo personale baluardo trascendente, il fideistico Ellul sia inconsciamente portato, esasperando certi tratti pessimistici emergenti dalla sua analisi, a screditare aprioristicamente qualsiasi opzione immanentista finalizzata ad arginare o “rieducare” la tecnica. In particolare, verrebbero tarpate le ali sul nascere alle possibilità insite nella dialettica tecnica-società, riducendo quest'ultima ad un mero ricettacolo passivo delle deliberazioni della prima (questo, il senso della critica mossa da Ubaldo Fadini alla «pantecnica» di Ellul: cfr. U. FADINI, *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Bari 2000, p. 83). D'altra parte, tenendo presente l'osservazione metodologica di Anders relativa alla occasionale necessità dell'esagerazione al fine dello scorgimento di taluni fenomeni, si dovrebbe proprio alla radicalizzazione, operata da Ellul, dell'aut-aut tra immanenza e trascendenza la messa in luce, all'interno della sua disamina, di alcune fondamentali dinamiche alla base del sistema della tecnica nella sua totalità.

<sup>126</sup> AA.VV., *Nachdenken über...*, cit., p. 126.

*Le système technicien*, del 1977 e *Le bluff technologique* del 1988<sup>127</sup>. Persuaso del suo assoluto rilievo, per questa esposizione terrò presente in misura preminente la prima. Ellul utilizza un approccio più “sistematico”, se rapportato a quello di Anders (il cui testo, tra l’altro, costituisce una raccolta di saggi): lo stesso reagente antropologico viene utilizzato in maniera più discreta, tuttavia senza che ne risulti compromessa la centralità. Parafrasando il titolo dell’ultimo testo di Scheler, si potrebbe addirittura sintetizzare lo scopo ultimo della sua disamina nella determinazione della “posizione dell’uomo nel cosmo tecnico”, giacché, come egli stesso scrive: «bisogna compiere ogni sforzo per illuminare effettivamente questo sistema tecnico, per valutare con precisione questo ambiente, e per calcolare la nostra posizione esatta non solo al suo interno ma anche in rapporto ad esso, pena l’assorbimento della nostra condizione specificamente umana»<sup>128</sup>. Parimenti salda è l’opzione fenomenologica, intesa come lavoro concreto dal basso che, forte della convinzione nella inaggirabile eccedenza del reale, si arricchisce in Ellul di una scepsi metodologica quanto all’esaustività di qualsiasi eziologia<sup>129</sup>. Antropologia, scepsi, fenomenologia, si combinano così ad offrire un ordito coerente: «crediamo che i fatti abbiano una loro forma e un loro peso specifico: non obbediscono [...] atteniamoci solo a questo per vedere la loro tendenza all’accostamento, il loro particolare rigore e anche per sapere se l’uomo ha ancora un posto in questo groviglio [...] un posto, un’autorità, un’azione che abbiano un fondamento diverso da una incondizionata affermazione di speranze e da un atto cieco di fede illegittima nell’uomo»<sup>130</sup>.

Che ne vada letteralmente della salvaguardia dell’umano, dipende, com’è ovvio, dalla convinzione che esso si trovi seriamente minacciato nella situazione contemporanea, nella quale la tecnica si erge a totalità onnicomprensiva. Muovendo dall’assunto per cui «non

<sup>127</sup> J. ELLUL, *La tecnica, rischio...*, cit.; ID., *Le système technicien*, cit.; ID., *Le bluff technologique*, Paris 1988.

<sup>128</sup> ID., *La tecnica, rischio...*, cit., p. VII.

<sup>129</sup> «La filosofia è impotente quando ci vuole assicurare della identità nell’esperienza umana» (*ivi*, p. 63).

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 153.

c'è nessun tratto comune tra la tecnica di oggi e quella di ieri<sup>131</sup>, Ellul distingue tra: “*operazione tecnica*”, “*fenomeno tecnico*” e “*sistema tecnico*”. «L'operazione tecnica riguarda il lavoro fatto con un certo metodo in vista di un risultato»<sup>132</sup>. Sul «campo vastissimo» dell'operazione tecnica, si isola, per opera di un intervento combinato della ragione e della coscienza, il fenomeno tecnico consistente nell'avvenuta introduzione della *ratio operandi* tecnica in qualsiasi ambito umano, ossia nella «preoccupazione dell'immensa maggioranza degli uomini del nostro tempo, di ricercare dappertutto il metodo assolutamente più efficace»<sup>133</sup>. La sintesi di “fenomeno tecnico” e “progresso tecnico” conduce poi al “sistema tecnico”, laddove «la tecnica diventa un ambiente e trascende le tecniche», le quali, a loro volta, sono ormai soltanto al servizio di essa. Questo carattere ambientale della tecnica dice che essa ha «sostituito l'antico ambiente “naturale”», vale a dire che l'uomo si trova «attualmente press'a poco nella stessa situazione in cui viveva l'uomo di trentamila anni fa, alle prese con un milieu *naturale* a lui del tutto ignoto»<sup>134</sup>. E in quanto ambiente, la tecnica esige null'altro che adattamento. Ellul organizza il suo testo come una ricognizione complessiva intorno a questa seconda domesticazione dell'uomo (delle sue dinamiche concrete e dei risultati già conseguiti), attraverso una iniziale «caratterologia della tecnica», cui seguono i confronti di essa con stato ed economia, per concludere con le «tecniche dell'uomo». Senza indugiare sullo specifico delle sue analisi, che pure meriterebbero una trattazione particolareggiata, andrà almeno fatto cenno ad alcuni dei momenti topici di esse. Anzitutto al tentativo di schematizzare una morfologia del moderno organismo tecnico (fenomeno e sistema) isolandone le principali leggi e funzioni, ovvero: *razionalità*; *artificialità*; *automatismo*; *auto-accrescimento*; *indivisibilità*; *universalismo*; *autonomia*. Aggrumatisi grazie anche all'intrecciarsi di particolari contingenze storiche (delle quali Ellul non manca di dar conto, proponendo una sua personale genealogia<sup>135</sup>), tali caratteri offrono l'immagine di una entità che è pura po-

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>134</sup> *Ivi*, p. VI.

<sup>135</sup> Degna di nota, nella ricostruzione storica di Ellul (*ivi*, pp. 24-63), la sua

tenza (ovvero che è nella misura in cui si espande) in virtù di una meccanica vitale di assoluta efficienza nella sua elementarità ed il cui *telos* si rivela la definitiva soppressione del caso. La grande fascinazione che accompagna la buona novella della razionalizzazione tecnica (annunziata e predicata dallo zelo delle tecno-scienze<sup>136</sup>) e alla quale l'uomo finisce per cedere, è in fondo la *promesse de bonheur* di un eden dell'automazione, in cui ad essere accantonata sia l'idea stessa di imprevisto: «la tecnica è la “traduzione” della preoccupazione degli uomini di dominare le cose attraverso la ragione. Rendere responsabile ciò che è subcosciente, quantitativo ciò che è qualitativo [...] mettere la mano in questo caos e metterci ordine»<sup>137</sup>. Ma il miraggio di un mondo finalmente sotto controllo ha per condizione di possibilità la riconduzione sistematica di ogni e qualsiasi ambito all'interno di siffatta logica (entro la “misura del misurabile”), anzitutto la *reductio ad obiectum* della variabile antropica nella sua interezza, mercè l'erosione dal di dentro (per svuotamento) delle sue *enclaves* apparentemente inespugnabili alla razionalizzazione.

A tale riguardo si deve al pensatore francese la piena messa in luce di una fase evolutiva ulteriore del fenomeno tecnico, ciò che lo rende, come detto, sistema. Svincolatosi dall'identificazione con il macchinismo (che ne aveva contrassegnato la fase embrionale, a cavallo tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo), esso rivela il proprio carattere determinante, vale a dire che la sua non neutralità ontolo-

definizione dei soli secoli X-XIV come periodo autenticamente cristiano, un periodo in cui l'unica tecnica prodotta sarebbe stata la scolastica. Egli inoltre contesta l'idea per cui la *Weltanschauung* cristiana avrebbe favorito l'avvento della tecnica moderna dissacrando la natura: a suo avviso la realtà è che il Dio trascendente cristiano avrebbe rappresentato un limite invalicabile alle aspirazioni poetiche della sua creatura (*ivi*, pp. 34-40).

<sup>136</sup> Il termine tecno-scienza con cui si intende «la fusione della scienza e della tecnica, cioè il doppio movimento della scientificizzazione della tecnica e della tecnicizzazione della scienza» si deve (nella sua versione “trattinata”) a G. HOTTOIS, *Le signe et la technique*, Paris 1984 (si tratta di un testo importante per la filosofia della tecnica più recente al quale, per ragioni di brevità, non è possibile in questa circostanza prestare la dovuta attenzione). Traggio la notizia da S. LATOUCHE, *La Megamacchina...*, cit. pp. 50-55 (la citazione è a p. 51. Va ricordato che il testo di Latouche reca la dedica «saggi in memoria di Jacques Ellul»).

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 45.

gica si dà non malgrado, bensì in forza della sua neutralità assiologica, della sua extramoralità. La tecnica si scopre assiologicamente informale e perciò stesso proteiforme: essa può inglobare, come pura forma, qualsiasi impianto valoriale senza con ciò compromettere la propria identità, incidendo piuttosto quella altrui. Anzi, a motivo della sua *ratio essendi* espansionistica, totalitaria (che trasforma la possibilità in cogenza), un simile processo di inclusione ad oltranza le diviene necessario<sup>138</sup>. È quanto accade, per fare un esempio concreto, con il post-fordismo nell'ambito del lavoro industriale: la tecnica scopre l'incidenza, ai fini esclusivi della prestazione lavorativa, dell'elemento psicologico, e decide così di normarlo: al prestatore d'opera viene approntato un adeguato impianto motivazionale, un'uniforme aziendale anche per lo spirito. Alla morale si sostituisce il ben più pratico (da innescare a comando) morale<sup>139</sup>.

In ordine alla propria *Realisierung*, la legge tecnica abbisogna dunque della «mobilitazione totale dell'uomo, anima e corpo»<sup>140</sup>, dal momento che, dal suo punto di vista, l'essere umano, quale lo conosciamo, «è un fallimento». Nel tentativo di isolare il paradigma antropologico perseguito dalla tecnica, Ellul perviene ad un bivio concettuale e ideale di indubbio interesse: l'opzione tra "l'Uomo" e "gli uomini". Condividendo l'idea già andersiana del perseguimento si-

<sup>138</sup> A proposito di questa vocazione espansionistica intrinseca alla tecnica (il fatto che per mantenersi in vita essa abbia bisogno di espandersi), generalmente interpretata come un principio affermatore, una forza attiva, dice qualcosa di interessante F. G. Jünger, il quale la riconduce ad un pauperismo ontologico (e antropologico): «ogni forma di razionalizzazione è la conseguenza di una carenza. La costruzione e la strutturazione dell'apparato tecnico non sono solo il risultato di un anelito di potenza della tecnica, ma anche la conseguenza di una condizione di bisogno. Perciò la condizione umana correlata alla nostra tecnica è il pauperismo che non si vince con sforzi tecnici» (F.G. JÜNGER, *La perfezione...*, cit., p. 29).

<sup>139</sup> Non dissimile la dinamica evidenziata da Ellul a livello della politica: la tecnica, costitutivamente totalitaria (e per questo particolarmente interessata alla forma uomo-massa) può essere definita *metaideologica* (Anders parlava di post-ideologismo), capace di asservire ai propri interessi le ideologie più disparate. Scrive Ellul: «il marxismo è un epifenomeno dello sviluppo della tecnica [...] fascismo e nazismo sono approssimazioni derivate dal marxismo per l'adattamento dell'uomo alle sue tecniche» (*ivi*, p. 288).

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 322.

stematico da parte della tecnica della parcellizzazione dell'uomo, egli si sofferma maggiormente sulla *pars adstruens* di tale processo, sulla nuova immagine che dovrebbe seguire a questa decostruzione. Ne emerge che la tecnica mira sì a «rifare l'uomo», ma detto rifacimento si traduce nel mero compattare in nuova unità, addizionandole, le innumerevoli scaglie antropiche da essa prodotte: un tutto, dunque, che è, letteralmente, “non più che la somma delle sue parti”. Questo “non più” viene esemplato sul modello, astratto e spiritualmente narcotizzato, del «mito dell'uomo». La posta in gioco per questo aut-aut è allora la seguente: orientarsi a “l'Uomo”, significa guardare ad una sua presunta essenza o immagine scorporata dalla temporalità storica, esistenziale<sup>141</sup>, in nome della quale si possono eventualmente “sacrificare” i viventi concreti, gli abitatori della gettatezza; volgersi a “gli uomini”, al contrario, implica l'attenzione (che è sin da subito, riguardo, prossimità patica) a quelle individualità calate nel *nunc stans* della *Lebenswelt*, a quelli che già sempre “ci sono” e che in tale condizione non possono che restare esposti alle pro-vocazioni della tecnica. È a questo livello che avviene la decisione circa la *Urstimmung* ermeneutica con la quale ci si dispone dinanzi alla mobilitazione totale. Quanto alla sua, Ellul non ha dubbi: «non è l'adattabilità dell'Uomo, ma degli uomini che importa. Non è nell'anima eterna della specie che noi troveremo una risposta ma nella persistenza della nostra, forse non eterna. Ora, la nostra adattabilità personale è limitata»<sup>142</sup>.

“Virtù” ulteriore del fenomeno tecnico in sembianze sistemiche è la sua capacità di metabolizzare il dissenso, di estenuare la contraddizione integrandola. Esso concede spazi inconsistenti per microribellismi atomizzati ed ovviamente innocui (la trasgressione!), conservando con ciò «un'apparenza di libertà, di scelta e di individualismo che possa soddisfare i bisogni di libertà, di scelta e di individualismo dell'uomo – e tutto ciò accuratamente calcolato in modo che si tratti

<sup>141</sup> In un simile contesto, a mio avviso si può sorvolare la questione del contenuto specifico di una tale essenza dell'uomo. Che si tratti di un'immagine positiva oppure di un rimando alla sua indeterminabilità, il punto dirimente appare qui il volgersi (o meglio: il distogliersi) o meno dello sguardo contemplatore dalla concretezza degli “esistenti qui ed ora”.

<sup>142</sup> J. ELLUL, *La tecnica, rischio...*, cit., p. 395.

di un'apparenza integrata nella realtà "cifrata"<sup>143</sup>. Gli stessi denigratori della tecnica finiscono così, paradossalmente, per svolgere la funzione di bastioni dell'ortodossia. Per descrivere questa dialettica, Ellul utilizza un'immagine non casuale: «anche quelli che la criticano e l'attaccano [...] hanno la cattiva coscienza degli iconoclasti. Non trovano, costoro, né in se stessi né fuori di sé alcuna forza che possa compensare quella che mettono in dubbio [...] Questa cattiva coscienza mi sembra forse l'elemento più rivelatore di questa sacralizzazione della tecnica oggi»<sup>144</sup>. Dunque: la trasformazione dei critici in iconoclasti nomina la "vocazione" «s-consacrante», dis-sacrante della tecnica<sup>145</sup>, ma nel contempo attesta la sua usurpazione dello spazio del sacro: «l'uomo non può vivere senza sacro, e riporta il suo senso del sacro proprio su ciò che ha distrutto tutto ciò che era sacro, sulla tecnica»<sup>146</sup>. *Il totalitarismo della tecnica è dunque la sua sacralità.*

Proprio a livello di questa considerazione mi pare possibile scorgere un eventuale spiraglio, ben vago peraltro, nel claustrofobico pessimismo professato da Ellul, secondo il quale «tutta la cultura e tutte le strutture sociologiche tradizionali saranno distrutte dalla tecnica prima che si siano potute trovare le forme di adattamento sociali, economiche e psicologiche che avrebbero potuto salvare l'equilibrio di questa società e di questi uomini»<sup>147</sup>. Eppure, proprio una tale usurpazione del sacro da parte della tecnica, la sua deiezione nell'orizzonte della razionalizzazione, reca in sé anche un versante semantico ulteriore (che è poi insito nello stesso concetto di secolarizzazione). Seppur mortificato, il sacro non si eclissa: allocandosi nel tugurio della *Machbarkeit* resiste, mostrando con ciò che la tecnica non è in grado di reggersi sulle proprie gambe, dovendo aprirsi ad un ambito che la eccede al fine di imprimere la propria forma alla totalità del reale. «L'essenza della tecnica», di nuovo, «non è niente di

<sup>143</sup> *Ivi*, p. 142. Ancora più esplicito Anders: «oggi le resistenze sono diventate prodotti» (G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I..., cit., p. 195).

<sup>144</sup> J. ELLUL, *La tecnica, rischio...*, p. 148.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 145: «La tecnica è sconsacrante perché mostra con l'evidenza e non con la ragione, attraverso l'utilizzazione e non attraverso i libri, che il mistero non esiste [...] il sacro non può resistere».

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 125.

tecnico», ragion per cui, di nuovo, «là dove è il *rischio*, cresce anche ciò che salva».

Postilla: il *nomos* della *technè*

Proprio a quella tendenza, peraltro scientemente perseguita e coltivata, alla “esagerazione” da parte dei fenomenologi puri cui è stato fatto cenno in precedenza, si deve, a mio avviso, la piena messa in luce di una dinamica assolutamente centrale del fenomeno della tecnica, addirittura la sua legge fondamentale.

La tecnica moderna è essenzialmente una questione di “potere”. Il sostantivo italiano (“potere”) offre la possibilità di una sintesi (ma anche di un’ambiguità) preclusa ad altre lingue, ad esempio al tedesco. Il concetto di “potere” si compone di due aspetti complementari: 1) “potere” come “essere in grado di” (*Können*). Esso si riferisce al possesso di una determinata capacità. Si tratta quindi di una dimensione attiva, qualcosa che dipende soltanto da noi; 2) “potere” come “essere lecito”, “avere il permesso di” (*Dürfen*). In questo caso a venire indicata è una concessione, vale a dire qualcosa che pur concernendo noi compete però ad altri, una passività.

Lo scenario della tecnica come fenomeno e sistema si dischiude allorché si realizzano storicamente ambedue siffatte condizioni (peraltro secondo una dinamica riflessiva difficile da dipanare). Da un lato, alleandosi con la scienza, la tecnica classica<sup>148</sup> si trasforma in qualcosa di nuovo ed in questa veste ci dà il potere (*Können*), ci rende abili, capaci di raggiungere determinati risultati. Dall’altro, l’esaurirsi di un impianto assiologico transmondano (il processo di secolarizzazione, la morte di Dio), ci dà il permesso (*Dürfen*) di fare ciò di cui siamo in grado, ci dice che “possiamo ciò che possiamo”. Non c’è più nulla al di sopra (oltre) di noi di cui dobbiamo tener conto per le nostre azioni e decisioni.

<sup>148</sup> Tecnica “classica” è quella che si appropria mimeticamente alla natura (senza pro-vocarla) e che quando cerca di averne ragione, di imporsi su di essa lo fa utilizzando il canale del soprannaturale (ad esempio attraverso la magia, intesa come tecnica spirituale). Della distinzione tra una tecnofobia classica ed una moderna, improntate rispettivamente alla *mimesis* (*imitation*) e alla potenza (*puissance*), parla J.Y. COFFI, *La philosophie de la...*, cit., pp. 95 s.

Il “potere” tecnicamente declinato (vale a dire come sintesi delle suddette varianti) è quindi, in ultima istanza, “potere di fare”, “potenza” (*Macht*; sostantivo derivante dal verbo “*machen*”: “fare”). A questo livello il potere/potenza si rivela a tutti gli effetti una estrinsecazione della volontà, la quale, dal canto suo, in quanto forza auto-poietica, sembra assurgere a cifra ultima, a fondamento della tecnica.

Sin qui l’argomentazione poco si discosta dalle ricostruzioni oramai classiche relative alla genesi della modernità occidentale: il nesso organico tra la potenza (come “potere di fare”) e la volontà resta infatti espresso in modo insuperabile dalla formula nietzscheana del *Wille zur Macht* (vera epigrafe della *Neuzeit*). Tenendo conto anche del fatto che il baconismo, con il suo *facere aude*, offre un apparato ideologico quantomeno plausibile da porre a base di un simile processo per spiegare il suo concreto dipanarsi<sup>149</sup>, il gioco (ermeneutico) sembra fatto: tale è la tecnica, tale il suo cammino.

La questione, tuttavia, si pone nella misura in cui alla prova di una disamina entomologica del *technischer Zeitalter* (di quel mondo che la tecnica moderna crea, produce, a propria immagine e somiglianza) la suddetta ipotesi genealogica non tiene. Il baconiano “sa-

<sup>149</sup> A onor del vero, va detto che la questione del baconismo come ideologia della tecnica moderna rappresenta (per certi aspetti similmente al tema del rapporto tra la grecità e la tecnica) un terreno problematico in sede interpretativa. Ad una lettura dominante, che risolve quasi interamente Bacone nella sua affermazione secondo la quale «la natura è una donna pubblica; noi dobbiamo domarla, penetrarne i segreti e incatenarla secondo i nostri desideri» (cfr., ad esempio, S. LATOUCHE, *La Megamacchina...*, cit., p. 117), si oppone il tentativo, minoritario ma efficacemente sostenuto da autori come Paolo Rossi, di mostrare che il pensatore inglese focalizza invece la propria riflessione nell’isolare la condizione di possibilità per un simile rapporto con la natura, ovvero: la conoscenza e la piena accettazione (il rispetto) delle sue leggi. «L’uomo diviene padrone della natura solo in quanto, di essa natura, è il ministro e l’interprete» (per la teoria di Rossi sul pensiero di Bacone cfr. P. ROSSI, *Verità e utilità della scienza in Francesco Bacone*, appendice a ID., *I filosofi e le macchine 1400-1700*, Milano 2002, prima edizione 1962, pp. 153-176. La citazione si trova a p. 188 di questo testo). A voler combinare entrambe queste istanze presenti nel discorso di Bacone (vale a dire: l’aggressività “misogina” di un utilitarismo oltranzista – la natura donna pubblica – e la “galanteria” insita nella saggia accettazione dei propri limiti – il rispetto devoto delle leggi di quella stessa donna pubblica), emergerebbe da esso una sintesi alquanto singolare, una sorta di “etica da *boudoir*”.

*pientia est potentia*” che prelude al titanico “volere è potere”, appare insufficiente a rendere conto dello *Streben* totalitario di una tecnica elevata a sistema. Se davvero di questo si trattasse, se realmente il tutto fosse interpretabile *sub specie voluntatis*, a rimanere intatta sarebbe proprio la sola forza abile a timonare il fenomeno tecnico, a strumentalizzarlo. Una volontà integra, una incorrotta capacità di desiderare, significa una forza in grado di porre fini e perciò di porne alla tecnica stessa. Affinché invece quest’ultima pervenga al suo attuale statuto di entità compiuta, a tutti gli effetti autonoma (ovvero, tanto formalmente quanto finalisticamente *causa sui*), è necessario che riesca a sabotare, impadronendosi, qualsiasi dinamica in grado di eccederla, ossia di innescarla (e con ciò di asservirla).

Il passaggio fondamentale di cui il baconismo non sa dare conto ma che va necessariamente inferito a partire da una analisi del fenomeno della tecnica (nonché delle sue conseguenze) per come esso attualmente si manifesta, è il seguente: se è vero che “il volere è potere”, non meno vero si dimostra che “il potere è dovere”. Il potere in quanto potenza (*Macht*), possibilità del fare, fattibilità (*Machbarkeit*) diventa autotelico: da imperativo ipotetico (allorché a muoverlo è ancora la volontà) si trasforma in imperativo categorico (è esso stesso a scandire i tempi del volere). Una potenza (*Macht*) abbandonata a se stessa, posta solo su di sé, diventa, in quanto puro “essere in grado” (*Können*), un nuovo imperativo, tornando ad assumere i tratti di una “concessione” (*Dürfen*) e con ciò di un dovere. È questo il comandamento dell’età della tecnica, la cosiddetta “legge di Gabor”: *tutto ciò che si può fare va fatto*. Detto con Anders: «il possibile (*das Mögliche*) è quasi sempre accettato come obbligatorio, ciò che si può fare (*das Gekonnte*) come ciò che si deve fare»<sup>150</sup>.

<sup>150</sup> G. ANDERS, *Luomo è antiquato*, vol. II..., cit., p. 11. La denominazione di questa legge del “se si può fare si deve fare” risale al fisico inglese Denis Gabor che è stato il primo ad enunciarla (traggo questa notizia da S. LATOUCHE, *La Megamacchina...*, cit., p. 64). In modo più o meno diretto questa asserzione ricorre con frequenza tra i filosofi della tecnica: oltre ai già citati Anders e Latouche, andranno ricordati quantomeno Ellul (cfr. J. ELLUL, *La Tecnica, rischio...*, cit., pp. 85 ss.), Séris (cfr. J.P. SÉRIS, *La Technique*, Paris 1994, p. 57) e Hotois (cfr. G. HOTOIS, *Le Signe et la...*, cit., p. 20). Si può essere d’accordo con F. G. Jünger (sebbene in un contesto differente rispetto a quello entro cui si situa il suo

Sul piano assiologico si attua un processo di questo tipo: inizialmente, ad un orizzonte di riferimento trascendente ancora cogente corrisponde un'istanza assiologica nella forma di un'obbligazione esterna ma connotata personalisticamente (nel senso che dietro la cieca imposizione, il freddo comandamento si scorge la personalità di Dio, in nome della quale si sceglie di lasciarsi obbligare). È il livello dello *Sollen*, del "dover essere". Venuto meno un tale orizzonte, il comandato (colui che aveva deciso di sottoporsi all'imposizione), sciolto dai vincoli precedenti, si fa norma a se stesso («nulla è vero, tutto è consentito»); assiologicamente ne consegue un'obbligazione interamente autocentrata. L'istanza ultima è ora il *Wollen*, il "voler essere". A questo punto ha luogo l'ultimo passaggio, quello che si interseca con lo sviluppo della tecnica moderna. Una tale condizione autonormativa (quella dell'uomo che risponde di sé solo a se stesso) si rivela, alla lunga, insostenibile: la potenza come potere di fare (la *Macht* come *Machbarkeit*) si esonera dal suo ruolo di emanazione diretta del *Wollen* (o meglio: di un volente) diventando un fine per se stessa e con ciò una nuova istanza vincolante per l'uomo (la cogenza del poter fare). Ne scaturisce il ripristino di una obbligazione eterocentrata nella forma di un dovere, stavolta però a carattere del tutto impersonale. Assiologicamente si passa dallo *Sollen* al *Müssen*, dal "dover essere" allo "essere necessario", dallo "io devo" al "si deve". Soltanto a questa condizione la tecnica può effettivamente farsi un'entità compiuta in se stessa cui nulla si sottrae (un destino), una totalità in grado di suggellare l'evo moderno (e già non più moderno), imprimendovi la propria forma.

Ciò posto, il *nomos* della *techne*, parafrasando Vico, potrebbe suonare: *il vero e il potuto convertuntur*.

#### 4. Il fenomeno della tecnica: la neo-ambientalità

Vorrei provare, in conclusione, ad offrire una sorta di breve esercizio di filosofia della tecnica al nominativo, ponendo in luce una dinamica peculiare del fenomeno della tecnica, in grado di cifrare il

discorso): a questo livello dell'evoluzione tecnica «non vale il principio "a posse ad esse non valet consequentia"» (F.G. JÜNGER, *La perfezione...*, cit., p. 16).

complesso delle ripercussioni antropologiche alle quali detto fenomeno dà luogo. Ho denominato tale dinamica *neo-ambientalità*<sup>151</sup>.

La definizione più sintetica di questa dinamica è anche la più ovvia: “attualmente la tecnica costituisce il nostro ambiente”. Oltre che ovvia, essa si presenta arcinota, tant’è vero che molti autori (alcuni dei quali menzionati nelle pagine precedenti) vi fanno esplicito riferimento. D’altre parte è raro che essi si spingano al di là della superficialità di questa mera formulazione. Jacques Ellul, caso forse unico, prova a compiere qualche passo ulteriore, allorché afferma: «...la Tecnica è divenuta l’ambiente nel quale l’uomo vive [...] essa ha sostituito l’antico ambiente “naturale” [...] L’uomo si trova attualmente press’a poco nella stessa situazione in cui viveva l’uomo di trentamila anni fa, alle prese con un milieu *naturale* a lui del tutto ignoto»<sup>152</sup>. Ancora: «si è detto che l’uomo moderno si trova, nell’ambiente delle tecniche, nella stessa situazione nella quale era l’uomo preistorico nell’ambiente della natura. È un’immagine che non bisogna calcare troppo, ma è certamente una delle immagini più esatte che ci siano: ambiente nel quale egli passa la sua vita ma che lo mette totalmente in pericolo, potenze che lo spaventano, mondo al quale partecipa e che tuttavia forma un tutto chiuso contro di lui»<sup>153</sup>.

Malgrado il progresso compiuto da Ellul, non mi pare che le sue parole colgano a pieno la valenza speculativa di una tale affermazione, che per emergere ha peraltro bisogno di essere connotata semanticamente in una maniera meno generica. Ciò vale anzitutto per il termine “ambiente”.

Un vero e proprio luogo comune non della sola antropologia filosofica, ma della filosofia tutta, particolarmente nella prima metà del secolo scorso, è l’idea secondo cui l’uomo va considerato quell’ente che, solo, possiede un mondo, o meglio: l’uomo è l’unico a possedere

<sup>151</sup> Davvero, nella fattispecie, non potrà che trattarsi di un accenno ad un discorso che mi auguro di poter affrontare, con l’ampiezza che merita, in futuro. Ho ritenuto, tuttavia, di proporlo in questa sede almeno la presente indicazione generale in quanto mi è parsa la conclusione più coerente delle considerazioni sin qui svolte intorno al tema della filosofia della tecnica.

<sup>152</sup> J. ELLUL, *La tecnica, rischio...*, p. VI.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 304.

un mondo, laddove l'animale possiede un semplice ambiente<sup>154</sup>. Si tratta della elaborazione di una teoria proposta originariamente dalla biologia teoretica di Jacob von Uexküll. Essa consiste essenzialmente nell'affermazione per cui ogni animale vive in un mondo subiettivo, in una *Umwelt*, quello spazio vitale, ritagliato all'interno di una cornice più ampia (la *Umgebung*), che la sua dotazione biologica (la sua organizzazione) gli permette di abitare. Hermann Weber, ripreso da Gehlen, spiega efficacemente siffatto processo: «Il "milieu" (*Umgebung*) è l'insieme degli elementi di uno spazio vitale, collegati tra loro secondo le leggi di natura, spazio nel quale osserviamo un organismo, ve lo collochiamo o lo pensiamo collocato; "ambiente" (*Umwelt*) è l'insieme delle condizioni contenute nell'intero complesso di un milieu che permettono ad un determinato organismo di sopravvivere grazie alla sua specifica organizzazione»<sup>155</sup>.

L'ambiente, quindi, si delinea come segue: esso è «un ritaglio da una sfera più ampia (*milieu*)»; «costituisce un complesso specifico, dunque determinato»; «si riferisce ad una specie o ad un individuo che si può mentalmente sostituire con un altro». Un ambiente, inoltre, «non si può trasporre, ossia nessun animale si può "trasferire" nell'ambiente di un altro»<sup>156</sup>.

In forza di queste osservazioni, Gehlen ritiene inapplicabile il concetto di ambiente all'uomo, dal momento che «diventa impossibile indicare un complesso di condizioni tipicamente umano». Egli «non vive in un rapporto di adattamento organico a, o di inserimento in, determinate "sfere" naturali indicabili con precisione»<sup>157</sup>. Di conseguenza, è lecito affermare che, in certo modo, l'uomo non recide mai il proprio legame con la totalità del *milieu* naturale, appunto perché non resta vincolato ad una parte di esso. Data la sua stessa costituzione organica del tutto particolare, l'uomo ha come unico spazio vitale possibile la propria sfera culturale, ovvero un ambito per

<sup>154</sup> Tra gli autori che si sono espressi in questo senso, vanno menzionati in primo luogo: Spengler, Gehlen, Plessner, Heidegger.

<sup>155</sup> A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, tr. it. di G. Auletta, Napoli 1990, p. 113 (si veda anche, ID., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. a cura di C. Mainoldi, Milano 1978, in particolare pp. 108-113).

<sup>156</sup> ID., *Antropologia filosofica e...*, p. 113.

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 114.

definizione indeterminato e indeterminabile e dunque un *non ambiente*. Questo “ambiente non ambiente” è definibile, perciò, come “mondo”.

L'aspetto più interessante di questa riflessione sta nel fatto che essa dice qualcosa di importante, per quanto in maniera implicita, riguardo alla stessa essenza dell'uomo, qualcosa su cui, malgrado i diversi approcci, concordano molti pensatori.

Che l'uomo possa vivere soltanto in un “non ambiente”, ovvero in un “mondo” (spazio vitale non determinato né determinabile a priori), dice sostanzialmente che egli stesso è per natura un essere indeterminabile, aperto. Se è vero che qualsiasi organismo si caratterizza per un rapporto indistricabile con le proprie condizioni di esistenza (condizioni che per molti aspetti è lo stesso organismo a “ritagliarsi su misura”), possedere uno spazio vitale definito è indice di una costituzione ontologica fissata una volta per tutte, positiva: a tutti gli effetti un'essenza. Al contrario, possedere uno spazio vitale indeterminato indica la mancanza di una simile essenza; tuttavia, come è ovvio, non in senso letterale (in tal caso si arriverebbe al paradosso per cui non avendo alcun carattere ontologico predicabile, di un tale essere neppure potrebbe dirsi che è), bensì nei termini per cui la peculiarità di un tale essere è il non avere un'essenza fissata una volta per tutte. Propria dell'uomo risulta allora l'incapacità di risolversi nel qui ed ora; gli è costituita un'eccedenza, una fatale tensione a proiettarsi al di là del semplice dato delle condizioni naturali, rispetto al quale, così, mostra di mantenere un tratto, connaturato ed insuperabile, di distanza e quindi di indipendenza.

Ebbene, il nucleo di queste considerazioni si rivela un *trait d'union* che lega tra loro le più acute riflessioni antropologiche almeno da Herder in poi. In maniere differenti, a seconda delle angolature teoretiche prescelte, ad essere messa in luce è proprio questa impossibilità di legare l'uomo ad una definizione: ciò equivarrebbe a limitarlo in maniera radicale, a falsificarlo. Attribuirgli un'essenza equivarrebbe a tradirne l'essenza autentica. «Essere carente» (Herder e Gehlen), «essere la cui essenza è di non avere essenza» (Hegel), «animale non fissato una volta per tutte» (Nietzsche), «Esser-ci» (Heidegger), «posizionalità eccentrica» (Plessner) rappresentano sostan-

zionalmente delle variazioni (anche significative) attorno a quest'unico tema, un carattere antropologico permanente la cui definizione basilica potrebbe essere quella di "mediatezza"<sup>158</sup>.

La determinazione rigida dello spazio vitale dell'animale significa infatti il suo risolversi senza residui all'interno di esso: tra animale e ambiente si dà un rapporto in-mediato, una immedesimazione. Tra uomo e mondo, viceversa, sussiste una originaria distanza, una mediatezza che viene riconosciuta e focalizzata, come detto, da molti autori, i quali d'altra parte imboccano strade differenti quanto alla sua eziologia. Taluni la riconducono ad una dimensione umana che travalica quella "meramente" organica, corporea: la mediatezza, in tal caso, risulta una eccedenza rispetto al piano mondano che rinvia direttamente ad una dimensione ulteriore e può quindi venir denominata a tutti gli effetti trascendenza. Quest'ultima, a sua volta, può assumere due sfumature differenti: se l'ulteriorità transmondana viene caratterizzata positivamente, nel senso di un al di là religioso (come è, ad esempio, il caso di Scheler) allora la trascendenza va intesa *teo-logicamente*; laddove invece si richiami un orizzonte eccedente la cui stessa allocazione resta però sconosciuta ed indeterminabile (come è per Heidegger con la polarità ontico-ontologico) sarà lecito parlare di una trascendenza *teo-logica*<sup>159</sup>. Vi sono invece altri pensatori (Nietzsche ed ancor più gli "antropologi" Gehlen e Plessner) che, interessati a superare il dualismo corpo-anima in direzione di una ri-

<sup>158</sup> Nel proporre questa analogia sono consapevole della forzatura interpretativa che le fa da presupposto: l'accantonamento delle riserve, profonde, palesate da Heidegger nei confronti di qualsiasi ipotesi di antropologia filosofica (tacciata di una sorta di parassitismo fondazionale nei confronti dell'ontologia). Mi pare, tuttavia, che il presente discorso afferisca ad un aut-aut (quello vigente tra una rivendicazione della dimensione di apertura connaturata all'essere dell'uomo da una parte ed il paradigma di chiusura, compiutezza, di cui è latrice la razionalizzazione calcolante dall'altra) che precede la distinzione (pur sempre problematica) tra le possibili declinazioni di questa mediatezza/apertura.

<sup>159</sup> Per questa caratterizzazione di Heidegger mi rifaccio ad una testimonianza di Karl Löwith il quale richiama una lettera del 1921 («la chiave per decifrare la teologia senza Dio di Heidegger») in cui l'autore di *Essere e tempo* «definiva il suo "io sono" o la sua "fatticità storica" dicendo – testualmente – di essere un teologo cristiano» (K. LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1986, p. 30; tr. it. a cura di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano 1988, p. 53).

conduzione dello spirituale al corporeo (nella sua rinnovata veste concettuale di “corpo proprio”, *Leib*) cercano di radicare questa mediatezza (che in tal caso non rimanda ad uno spazio transmondano) già a livello della dimensione sensoriale e percettiva dell'uomo. Ad eccellere in un simile tentativo sono Plessner e Gehlen. Quest'ultimo, in particolare, si rifà alle teorie dell'anatomista olandese Lodewijk Bolk (sul «ritardamento» evolutivo dell'uomo) e del biologo tedesco Adolf Portmann (che definisce l'essere umano un «parto prematuro normalizzato») allo scopo di dimostrare che l'uomo è un “essere carente” (*Mängelwesen*), ossia un essere biologicamente necessitato a creare una distanza tra sé ed il suo ambiente circostante, in quanto mancante delle dotazioni organiche indispensabili a poter vivere in piena sintonia, immedesimazione (ovvero riuscendo a soddisfare i propri bisogni di natura) con una specifica porzione di questo. La formula più sintetica di questa condizione è la combinazione (esclusivamente appannaggio dell'uomo) di “carenza istintuale” ed “eccedenza pulsionale”.

Al di là di tali distinzioni, ciò che mi preme è sottolineare l'accordo di fondo rinvenibile relativamente all'isolamento di questa capacità di distanziamento, di mediatezza come determinante per l'essere dell'uomo.

Riepilogando: l'uomo (a differenza dell'animale che si muove in un mero ambiente) possiede un mondo, ovvero uno spazio vitale indeterminato ed indeterminabile a priori. Ciò dimostra che la sua stessa costituzione ontologica è improntata ad una indeterminatezza di fondo, ad un carattere di mediatezza, in virtù del quale lo si può definire un “essere della distanza”. Tutto questo, inoltre, attesta che l'umano essere al mondo è letteralmente un *ex-sistere*, uno stare fuori nel senso, appunto, della lontananza rispetto alle sue stesse condizioni di vita, ovvero che, sin dal livello organico, all'uomo risulta peculiare la dimensione del possibile, quella che eccede le semplici condizioni date, il mero qui ed ora (compreso il qui ed ora del proprio sé). Detto con Heidegger: «l'uomo, che come trascendenza esistente si slancia in avanti verso delle possibilità, è un essere della lontananza»<sup>160</sup>.

<sup>160</sup> M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento* (1929), in: ID., *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Milano 1994, pp. 79-131 (la citazione si trova a p. 131).

A questo punto si può introdurre il passaggio successivo dell'argomentazione: la tecnica, intesa nella sua modalità di fenomeno e di sistema, intacca questa dinamica, sottraendo all'uomo la sua costitutiva mediatezza. *Nella misura in cui erode il potenziale ek-statico dell'uomo (dell'Esserci), la tecnica diventa il suo ambiente.* Riprendendo la stessa dinamica descritta in precedenza da Gehlen, si può immaginare il mondo dell'uomo (già risultato di una cernita originaria a partire dal "milieu" naturale) alla stregua di un di "milieu culturale" (prodotto, cioè, dall'uomo stesso) il quale, date alcune particolari condizioni (si tratta, com'è ovvio, di condizioni culturali, storiche: i processi combinati di razionalizzazione e secolarizzazione, l'incontro tra scienza e tecnica...) "secerne" a sua volta un ambiente di secondo grado (ambiente culturale), che formalmente, però, rivela i medesimi caratteri dell'ambiente di primo grado, quello animale. Di conseguenza, anch'esso va definito «l'insieme delle condizioni contenute nell'intero complesso di un milieu che permettono ad un determinato organismo di sopravvivere grazie alla sua specifica organizzazione»<sup>161</sup>. In altri termini, con la tecnica assunta a totalità compiuta, a "regno dei mezzi"<sup>162</sup>, si crea uno spazio vitale rigido e chiuso che, tarato in maniera esclusiva su alcuni caratteri dei propri abitanti, esige da essi un altrettanto rigido adattamento. L'uomo sperimenta così una sorta di ferinizzazione. Nel massimo sviluppo della sua culturalità, vale a dire del suo distanziamento dalle proprie condizioni di vita naturali, egli si ritrova, paradossalmente, in una si-

<sup>161</sup> Parimenti, va da sé, al neo-ambiente della tecnica si potranno attribuire i caratteri con cui Gehlen connotava la *Umwelt* dell'animale. Dunque anch'esso: è «un ritaglio da una sfera più ampia (milieu)»; «costituisce un complesso specifico, dunque determinato»; «si riferisce ad una specie o ad un individuo che si può mentalmente sostituire con un altro»; «non si può trasportare».

<sup>162</sup> Questa definizione (che rappresenta a mio avviso la risposta più esauriente alla domanda: che cos'è la tecnica?) dice già (nel suo evocare la classica locuzione "regno dei fini") della componente mitologica, fideistica di cui la tecnica nella sua nuova forma di "fenomeno totale" e "sistema" si nutre. Ciò vale in un duplice senso. Essa può assurgere allo statuto di moderna *anima mundi* da una parte perché il sacro, il trascendente nella sua classica declinazione viene consunto, si usura; dall'altra perché la tecnica stessa riesce ad usurpare, per quanto in una forma ampiamente ridimensionata, quello stesso orizzonte, ad occuparlo.

tuazione simile a quella dell'animale nei confronti del proprio spazio di vita. A questo processo nella sua interezza do il nome di *neo-ambientalità*.

Enunciata la tesi, resta da illustrarne la dinamica di sviluppo. Nel caso di specie, va dato conto di come la tecnica riesca ad usurare il carattere di mediatezza dell'uomo, mediatezza che equivale alla sua stessa capacità di trascendenza, al suo poter-essere. Ciò avviene attraverso un processo di alienazione, per comprendere il quale è necessario fare alcune ulteriori precisazioni.

Parlare di *alienazione tecnica* (o "da tecnica") è, all'apparenza, un'affermazione arcinota al pari di quella sulla tecnica "ambiente dell'uomo". Al pari di questa, inoltre, essa nasconde una profondità solitamente disattesa in sede analitica. In genere si tende ad identificare questa particolare forma di alienazione con la "virtualizzazione" cui l'uomo contemporaneo va soggetto, la situazione per cui gli vengono sottratte gradualmente tutte le esperienze di prima mano, lo si allontana dalla realtà. La mia idea è invece che la vera alienazione cui la tecnica dà luogo segua una logica opposta, in virtù della quale è legittimo parlare di alienazione (nel senso, letterale, di un allontanamento) soltanto per il rapporto dell'uomo con se stesso (o meglio: dell'uomo contemporaneo nei confronti dell'immagine tradizionale dell'uomo), ma non rispetto alla relazione tra l'uomo e la realtà: quest'ultimo caso andrebbe invece qualificato, più opportunamente, come un'alterazione dettata da eccessivo avvicinamento.

Provo a spiegarmi. Il fatto che viva in un mondo e non in un ambiente, che gli sia cioè connaturata tale mediatezza rispetto a delle condizioni semplicemente date, fa sì che nell'uomo la situazione originaria sia inesorabilmente quella della distanza, della lontananza. Lo esprime bene ancora Heidegger: «solo attraverso lontananze originarie che egli si forma nella sua trascendenza rispetto a ogni ente, cresce in lui la vera vicinanza alle cose»<sup>163</sup>. Al § 23 di *Essere e tempo*, discutendo della "spazialità dell'essere-nel-mondo", Heidegger parla di dis-allontanamento. «Disallontanare (*Entfernen*) significa far scomparire la lontananza, cioè l'essere lontano di qualcosa; significa avvi-

<sup>163</sup> M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento...*, cit., p. 131.

cinamento. L'Esserci è essenzialmente dis-allontanante»<sup>164</sup>. In altri termini, l'entrare in relazione con le cose, con gli enti (l'approssimarsi ad essi) equivale, per l'uomo, a superare detta preliminare lontananza, a trascendere la sua propria trascendenza. Di più: la sua possibile familiarità con gli enti non soltanto passa per, ma è questa operazione stessa.

Ora, la tecnica in quanto "regno dei mezzi" incide su siffatto andamento nella misura in cui pone a forza l'uomo in una situazione di preliminare e costante vicinanza agli enti, sottraendogli così la possibilità di operare il dis-allontanamento. Adottando la logica intrinseca alla tecnica, improntata alla razionalizzazione calcolante, si potrebbe interpretare lo sforzo compiuto dall'impianto tecnico per porre l'uomo in una tale vicinanza coatta agli enti, alla stregua di un'operazione meritoria. Un tale sforzo, cioè, collocherebbe l'uomo in una condizione di maggiore comodità, all'interno della quale si troverebbe sgravato dalla fatica di compiere in prima persona l'atto del dis-allontanare. Sarebbe la tecnica stessa a compierlo, preliminarmente e definitivamente, in vece sua. La differenza, tuttavia, è sostanziale: il dis-allontanamento autentico come superamento di una distanza inizialmente già sempre data (distanza che noi stessi siamo), è una conquista dell'Esserci, è esercizio, pratica di ek-staticità, ovvero del suo autentico essere-nel-mondo. Il dis-allontanamento tecnico, al contrario, è indotto (è esso stesso un prodotto): esso ci precede, ci pone gioco-forza in una immediatezza coatta, è una *coazione alla prossimità*. Una tale vicinanza, ciò posto, non potrà mai essere esperita dall'uomo come intimità, familiarità con gli enti, ma tutt'al più come promiscuità. Sottraendo all'uomo la possibilità di sottrarre la propria distanza tra sé e gli altri enti (che è il solo modo da lui posseduto per aprirsi ad essi), avvicinandolo forzatamente a questi, la tecnica lo allontana anzitutto da lui stesso (dal suo autentico modo d'essere), lo aliena, dando luogo ad un fenomeno di *deiezione sistematica*<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> ID., *Essere e tempo*, tr. it. a cura di F. Volpi (sulla precedente versione di P. Chiodi), Milano 2005, p. 133.

<sup>165</sup> Da quanto detto, consegue che la tecnica incide su alcune strutture antropologiche (esistenziali) basilari, su delle costanti antropologiche. Con ciò, d'altra parte, non voglio affermare che l'uomo si stia letteralmente snaturando (laddove lo s-naturamento presuma una naturalità dell'uomo intesa come una essen-

Perché un simile conflitto tra essere dell'uomo ed essere della tecnica debba innescarsi fatalmente, perché la tecnica debba tendere necessariamente ad erodere il potenziale ek-statico dell'Esserci risulta facile da intendere. La *ratio operandi* della tecnica è, come detto, *la realizzazione (Realisierung) della razionalizzazione calcolante*<sup>166</sup>, il suo nemico giurato è l'incalcolabile. L'utopia da essa perseguita (quella in nome della quale tutti gli enti vengono pro-vocati alla mobilitazione totale) è la pre-vedibilità totale: *la tecnica, nella sua essenza, è*

za fissata una volta per tutte – un'ipotesi, questa, che non mi sento di sostenere). Più semplicemente, affermo che le griglie concettuali entro cui era stato sinora circoscritto il fenomeno uomo vacillano sotto il peso del fattore "tecnica". Una esemplificazione concreta di questa struttura complessiva del dis-allontanamento indotto, della coazione alla vicinanza operati dalla tecnica è offerta da Anders nell'ambito della sua ontologia dei mass-media, attraverso il fenomeno della cosiddetta «familiarizzazione del mondo» (cfr. G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., pp. 123-130).

<sup>166</sup> Il concetto di *Realisierung* (utilizzato, come si ricorderà, da Dessauer, ma che qui impiego in una accezione differente) mi pare utile al fine di connotare adeguatamente uno stadio ulteriore di sviluppo, rispetto al paradigma weberiano della *Rationalisierung*, cui è giunta la tecnica nella sua veste di fenomeno totale. Nel momento in cui le cose vengono fatte (*realizzate*), nel momento in cui la scienza è divenuta operante (si è fatta tecno-scienza) ed ha operato con successo, l'utopia tecnica («le magnifiche sorti e progressive» che essa promette) "si accasa" e diventa perciò cogente, il possibile diventa necessario: dal momento che ci si può credere, ci si deve credere. Ai tempi del primo industrialismo, la tecnica portava avanti un'istanza di razionalizzazione ancora tutta da applicare: ciò che essa propugnava recava perciò il carattere del non ancora, del *novum* ed il suo orizzonte era dunque, per diversi aspetti, ancora utopico. *Essendo irrealizzata, essa rimaneva, almeno in parte, irrealizzabile*. In tal modo la accompagnava da presso un rinvio costante ad una dimensione finalistica che, a rigori, si rivela incompatibile con la *forma mentis* più autenticamente tecnica. La *Realisierung* subentra come formula interpretativa allorché la *Rationalisierung* ha mostrato (ossia: dimostrato oggettivamente) le proprie possibilità, ragion per cui l'orizzonte da essa suggerito cessa di essere utopico per farsi meramente attuativo, procedurale, ovvero calcolabile, controllabile e con ciò pienamente tecnico (nel senso che questo termine acquisisce allorché assurge a cifra del nostro tempo). Lo spazio all'interno del quale è oramai concesso agli enti di venire alla presenza non eccede quello della loro fattibilità (la già menzionata *Machbarkeit* di cui parla per primo Freyer). Ciò stante, di qualsiasi *novum* che possa farsi innanzi in una tale cornice lo *homo mensura* potrà ottimisticamente affermare: avendolo già fatto (sapendolo, cioè, fattibile), sappiamo di poterlo ancora sempre fare.

*horror casus*<sup>167</sup>. A fronte di ciò, risulta patente l'anomalia rappresentata dall'essere umano (così come lo si è finora conosciuto), la cui unica ipotesi di essenza concerne la sua connaturata tensione ad eccedere il mero dato, l'attrazione esercitata su di lui dall'orizzonte del "non qui e non ora", del possibile<sup>168</sup>. L'umano impulso al trascendere (probabilmente la sola pulsione innata di cui egli sia dotato) ne fa un essere necessitato alla proiezione, ovvero al progetto che nella sua accezione più autentica rappresenta la negazione di qualsiasi calcolo pre-visionale. In quanto essere progettante, l'uomo si consegna (si abbandona) alla dimensione dell'aperto (del distante), addirittura trae da essa il proprio fondamento (lo heideggeriano *Ab-grund*). Da un punto di vista intratecnico tutto ciò è nulla più che affidarsi al caso, una condotta del tutto irrazionalizzata e dunque intollerabile (l'unico peccato mortale vigente nel cosmo secolarizzato).

Lo abbiamo visto ampiamente nel corso delle precedenti analisi: dinanzi ad un ostacolo, la tecnica, in virtù della sua vocazione totalitaria, si adopera in un tentativo di metabolizzazione, si produce in una sorta di *Aufhebung* (laddove l'opposizione, la negazione viene assorbita e quindi superata). Per la precisione, il metodo adottato è quello dell'estenuazione, dello svuotamento dall'interno: si fa assumere alla negazione una forma tecnicizzata, ovvero si cerca di razionalizzarla.

<sup>167</sup> Lo "*horror casus*" è da intendersi, per l'appunto, alla stregua di un "*horror vacui* pre-visionale". A spaventare, infatti, è il vuoto della pre-visione, l'imprevedibile. Un motto di August Comte suona: «voir pour prévoir, prévoir pour prévenir» (riportato in: F. G. JÜNGER, *La perfezione della...*, cit., p. 17). Uno degli esempi più lampanti e concreti di un tale *horror casus* è certamente quello rappresentato dalle biotecnologie. In queste pratiche l'uomo giunge sino a "mettersi le mani addosso" (o meglio: dentro), allo scopo di riordinare l'intollerabile gioco cieco della selezione cui deve sottostare, alterando una delle sue regole base: la casualità della mutazione. Si tratta di riportare quest'ultima alla "ragione": da casuale, la mutazione dovrà diventare causale, funzionale.

<sup>168</sup> «Il poter-essere», scrive Heidegger, «è proprio la "essenza" (*Wesen*) dell'Esserci. Sono costantemente il mio poter-essere in quanto potere (*Können*)» (M. HEIDEGGER, *Seminari di Zollikon*, tr. it. a cura di A. Giugliano ed E. Mazzarella, Napoli 1991, p. 242). Dal punto di vista della tecnica si direbbe, parafrasando Sartre, che "l'uomo, in quanto è una passione (vale a dire, in quanto costitutivamente esposto al proprio poter-essere), è una passione inutile".

Esattamente il medesimo meccanismo mi pare prodursi nel caso dell'anomalia uomo: il tentativo sarà quello di normare, razionalizzare la sua dimensione in-calcolabile ed im-prevedibile, la sua ek-staticità. Dal momento che quest'ultima si estrinseca autenticamente nella pratica progettante, nel poter-essere, è su di essa che la tecnica dovrà intervenire, cercando di *trasformare il progetto in piano*. È in fondo questo lo scopo e il senso tanto del fenomeno della neo-ambientalità quanto della alienazione tecnica che testé ho provato a descrivere per grandi linee.

Il progetto si regge sulla decisione. I due termini tedeschi connotanti rispettivamente "progetto" e "decisione", *Entwurf* ed *Entschlossenheit*, rendono meglio che in italiano il carattere essenzialmente antitecnico che regge l'intero processo, danno etimologicamente il senso dell'azione che l'uomo compie nel mentre decide e progetta. Si tratta della negazione, dell'eliminazione di un limite, in ciò, quindi, di un superamento ovvero di un trascendimento. *Entschlossenheit* è letteralmente "dis-chiusura" (*Ent-Schlossenheit*). Decidendo, l'uomo quindi dis-chiude (si ricordi la dinamica del dis-allontanamento), toglie una chiusura preliminare, una limitatezza che è anzitutto quella temporale dello *hic et nunc*, del *nunc stans*. *Entwurf* indica invece il "de-getto" (nel senso della negazione di un getto, di un rigetto: *Ent-Wurf*). Progettando, l'uomo de-getta, attua una "epoché della *Geworfenheit*", rimette onticamente e momentaneamente la propria condizione di gettatezza (la quale può essere intesa come la forma più radicale di chiusura preliminare: la nostra stessa finitezza), aprendo un orizzonte di in-finitezza (peraltro sempre limitato, temporaneo) all'interno di essa. Togliendo il limite, la chiusura, l'uomo si abbandona al possibile, all'aperto. Il piano, la pianificazione, al contrario, non dis-chiude, ma ri-chiude perché già sempre pre-vede. Esso è dunque una *Wieder-Schlossenheit*, ri-chiusura, passaggio da un chiuso (quello preliminare della nostra finitezza/gettatezza) ad un altro (quello ontico, concreto del pre-visto/pre-vedibile) e dunque una *falsche Bewegung*. Il progetto implica il dis-allontanamento: la realizzazione di un progetto è il raggiungimento di un fine, l'approssimarsi ad esso per il tramite della attiva sottrazione di una preliminare distanza, lontananza. Il piano, al contrario, non conosce il dis-allontanamento, ma acca-

de in una condizione di vicinanza imperitura, di deiezione: non si dà soluzione di continuità tra l'uomo e gli altri enti: l'uomo è cosa tra cose, oggetto tra oggetti.

In virtù del suo carattere ek-statico, di apertura, il progetto è originariamente, necessariamente u-topico ed u-cronico. Esso è pura tensione in atto che, come tale (vale a dire, in quanto essenziale motilità), non possiede un proprio luogo naturale. Il piano, al contrario, è l'addomesticazione del progetto: sin dall'inizio sa qual è, quale sarà il proprio luogo. Ciò stante, di esso si può predicare l'u-cronia (nel senso che guarda ad un tempo che ancora non è, che non è ora), ma non autenticamente l'u-topia: la sua stessa ragion d'essere (in quanto falso movimento) è quella di avere già sempre un luogo naturale (che è poi il medesimo da cui prende le mosse), facendoci sapere in anticipo (ossia ora) dove potremo essere (in futuro), di farcelo vedere prima che accada: *il piano è pre-visione*.

La differenza ultima tra progetto e piano è allora quella attorno a cui ruota l'*eidōs* stesso della tecnica moderna: quella tra mezzi e fini. Il progetto è per essenza antitecnico giacché si alimenta di un fine, laddove il piano risulta compatibile con l'ideologia tecnica in quanto si muove in un orizzonte di soli mezzi. La trasformazione del progetto in piano è quindi la riduzione del fine a mezzo. Lo abbiamo detto: *in quanto "regno dei mezzi", la tecnica è senza fine* (ovvero non ha altro fine se non la propria espansione, il che la rende, per forza di cose, anche priva di una fine). Essa si nutre di fini (dei quali non può tollerare la presenza) e perciò stesso *s-finisce* ciò che le si fa incontro<sup>169</sup>. Questa intolleranza concerne la questione della producibilità. Un mezzo, a differenza di un fine, può essere prodotto (e riprodotto). Il fine, al contrario, è nomotetico, *causa sui*: nel momento in cui accade, esso pone se stesso e con ciò le proprie leggi (giudizi di valore compresi), rivelandosi in-prevedibile, in-producibile.

A questo punto vien fatto di tentare un'ultima riduzione eidetica che possa illuminare più da presso la declinazione del contrasto mezzi-fini nell'ambito del rapporto tra progetto e piano. La domanda

<sup>169</sup> Con "s-finimento" intendo, letteralmente, l'eliminazione di un fine, il che avviene, appunto, per il tramite della sua trasformazione in mezzo. Più esattamente: "il fine stesso diventa mezzo per il mezzo" (*il mezzo giustifica il fine*).

è: in concreto che cosa fa del progetto una struttura autonoma ed autotelica? Io credo che si tratti del *desiderio*. Attraverso il progetto l'uomo si s-lancia (dis-chiudendosi ri-getta la propria gettatezza) verso l'aperto del possibile, in quanto egli è "quell'essere che desidera". È dunque tale capacità desiderante, in quanto forza teleopoietica, ciò che la tecnica ha da sabotare, al solito razionalizzandola, cosa che fa cercando di ridurla a mero "*bisogno*", desiderio strumentalizzato il quale (come la nostra esperienza quotidiana di fruitori della tecnica, di consumatori sta ad attestare ampiamente) è per definizione qualcosa di producibile (inducibile, per meglio dire). La trasformazione del desiderio in bisogno rappresenta realmente un esempio emblematico di quello s-finimento che è il *modus operandi* necessario della tecnica, il suo vero metodo. La tecnica, come mezzo e nient'altro che mezzo, depreda il fine della capacità di soddisfare il nostro desiderio. Tuttavia è in grado di farlo soltanto incidendo sul desiderio stesso, rendendolo un bisogno<sup>170</sup>.

Riepilogando: il tentativo della domesticazione del "progetto" (in quanto punto nodale della più generale razionalizzazione dell'intera mediatezza, ek-staticità dell'uomo) in "piano" riguarda la riduzione di un fine in mezzo, ovvero, in ultima istanza, la riduzione del desiderio in bisogno. Facendo scadere qualsiasi autentica possibilità nel momento in cui garantisce già da subito la sua realizzazione attraverso la pianificazione, la tecnica mira a privare l'uomo della sua originaria mediatezza e lo condanna ad una neo-ambientalità che lo riavvicina, paradossalmente, ad una condizione ferina.

L'uomo è (più precisamente: è stato finora) nella misura in cui è un essere della trascendenza, per quanto mantiene la possibilità di una distanza rispetto a se stesso e agli altri enti, la quale, a sua volta, altro non è che lo spazio della progettualità dis-chiudente e del desi-

<sup>170</sup> Nell'ambito del piano il momento della decisione, che pure esiste, viene affidato all'animale meglio adattato al neo-ambiente: il tecnico. Quest'ultimo, però, non sceglie (anche nel senso che non è più in grado di farlo) sulla base di una sua autentica deliberazione; piuttosto, proprio in quanto tecnico, lo fa conformandosi ai bisogni della tecnica, che in tal modo si rivela il soggetto, impersonale, dell'intero processo. Sul tema della sistematica usura del desiderio nella società contemporanea, si può vedere F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Bari 2000.

derio, ovvero della libertà. La tecnica compromette tale dinamica alorché riduce tutto ciò che è ad un unico parametro universalmente valido: l'oggettività, vale a dire la misurabilità, la quantificabilità. Il quantificabile è il ripetibile in quanto riproducibile e pre-vedibile. La pre-visione elevata a cifra del reale estenua l'orizzonte di apertura del possibile. L'uomo, il cui potenziale ek-statico, la cui possibilità di trascendere viene usurata nel passaggio dalla progettualità alla pianificazione, diventa un ente in-potente (la potenza stessa che si fa cogenza, dovere, *Müssen*), non libero e con ciò non più un uomo, nel senso in cui, bene o male, lo si è sempre considerato.

Nulla esclude, almeno a mio giudizio, che tutto questo debba preludere "semplicemente" ad un mutamento di paradigma antropologico, ad una nuova speciazione (umana o postumana che sia). Resta, cionondimeno, che dal nostro punto di vista (quello dei "viventi in corso"), qui ne vada (o, quantomeno, ne possa andare) dell'eclissarsi definitivo di una forma antropica. D'altra parte chi ha forza plastica bastante non mancherà di consolarsi: consunti "gli uomini", rimarrà pur sempre un qualche "l'Uomo" (il "fondo" prossimo venturo).

## Indice

5 Prefazione

### TEMI

- 13 Il contributo della teoria delle macchine alle scienze della natura e dell'uomo  
*Nicola Russo*
- 41 Sulla questione di una filosofia della tecnica  
*Agostino Cera*
- 117 Coscienza, memoria e identità nell'orizzonte dell'intelligenza artificiale  
*Alberto Giovanni Biuso*
- 165 La biofilosofia come nucleo del programma teorico dell'antropologia filosofica  
*Joachim Fischer*

- 197 Fiducia nella tecnica. Sull'interfaccia uomo-macchina nella moderna tecnologia  
*Bernhard Irrgang*
- 217 Le condizioni dell'umano  
*Gianluca Giannini*
- 247 Per una definizione di biotecnologia  
*Joaquin Mutchinick*

AUTORI E CORRENTI

- 267 Il tramonto del tempo. La questione della tecnica in Ernst Jünger  
*Pierandrea Amato*
- 295 Percorsi autentici nell'inautentico: note sull'evoluzione della *Frage nach der Technik* heideggeriana  
*Simona Venezia*
- 313 Spettri della tecnica. Derrida: la tecnica e la vita  
*Francesco Vitale*
- 345 La Macchina di Vetro. A partire dall'architettura tedesca tra Espressionismo e *Neue Sachlichkeit*  
*Felice Masi*
- 381 *The Myth of the Machine*: Lewis Mumford e la storia della cultura come storia della tecnica  
*Giulia Longo*