

Oltre la tecno-fobia/mania: prospettive di “tecno-realismo” a partire dall’antropologia filosofica

Giacomo Pezzano

giacomomarked@fastwebnet.it

ABSTRACT

The paper proposes a rethinking of the “Technikfrage” and the “post-humanism” focused on the discussion of the human nature and the man’s place in the world. 0) “Philosophy of technology” went in search of an Universal Essence of The Technology, ending with the construction of the opposition “techno-phobics/techno-maniacs”: it forgot the plurality of the technologies, and represented the technology as an unsurpassable destiny (Evil or Good). 1) Indeed, a “philosophical anthropology of the technology” makes it possible to think the *relationship* man/technology in a “soberly realistic” way: if man is *naturally* un-natural, the technological animal because of his relational openness to the world, then *technai* express the *modes through* which he relates to the world and “declines” his generic nature. 2) Therefore, we cannot oppose a “subject” (human/natural) to an “object” (artificial/unnatural): we have to understand the *faktum* of the *relation* which constitutes both them as always opened (*subjectile* and *objectile*). 3) According to this, the post-human could be thought as a overcoming-uplifting (*post*) of the evolutionary and existential logic that characterizes the human nature (*human*): a over-humanistic horizon could not be *realistically* conceived without the *body*, ec-centric center of human action – of the possible domination of the domination of nature.

KEYWORDS

Anthropology, body, nature, post-human, technology

0. Tra fobia e mania, da “destra” a “sinistra”: la tecnica come impensato

La riflessione filosofica sulla tecnica, a partire da fine Ottocento-inizio Novecento, periodo in cui – soprattutto in Germania – sorse una prima “sistematica” filosofia della tecnica¹ (se non dalla nascita della stessa filosofia nel suo tentativo di distinguersi dalla *techne* retorica sofisticata), si è troppo spesso tradotta in una (sterile) opposizione tra apocalittici e integrati², tra

¹ Cfr. p. e. la raccolta di saggi in T. Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, Feltrinelli, Milano 1979, e la rassegna di opere presentate e commentate in C. Hubig, A. Huning, G. Ropohl (Hrsg.), *Nachdenken über Technik. Die Klassiker der Technikphilosophie*, Edition Sigma, Berlin 2000.

² Cfr. U. Eco, *Apocalittici e integrati : comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano 1964.

tecnofobi e *tecnomaniaci*³. Tali visioni, solo a prima vista opposte, oggi si ripropongono con ancora più forza, e sono in realtà profondamente intrecciate se non complementari: non solo entrambe sembrano convenire nel dichiarare (certo con umori opposti) l'avvento prossimo del "post-umano", ma soprattutto rivelano di trarre origine da un fondo concettuale comune, nel senso che l'"unproblematised positioning of technology as ontologically and materially distinct from the human is a common and highly problematic feature of many technophilic and apocalyptic understandings of the post-human"⁴. È per questo che, per esempio, nell'ambito della controcultura giovanile si sarebbe potuti facilmente passare "dalla controcultura tecnofoba degli *hippies* degli anni sessanta alla controcultura tecnofila dei *cyberhippies* degli anni ottanta e novanta"⁵.

Nel secolo scorso, in particolare, la filosofia ha tentato di pensare un'unitaria essenza della tecnica, di com-prendere tutte le diverse tecniche in un concetto onni-inclusivo, *La Tecnica*⁶: si è però spesso creata una *mitologia* della tecnica piuttosto che una vera e propria "filosofia", precludendo così in partenza la comprensione adeguata della molteplice pluralità di modi e di forme in cui l'ipotizzata e ipotetica Essenza della Tecnica si traduce e si esprime. Si è tentato cioè di fare della tecnica una "maiuscola", finendo quasi con il cancellarne la dimensione "minuscola", che la rende plurale e proteiforme: si tratta, allora, di dar vita a una sorta di "riorientamento gestaltico", a un "mutamento di paradigma", a un riassetamento metodologico che permetta il passaggio "foucaultiano" da una *macrofisica* della Tecnica a una *microfisica* delle tecniche. Per prendere questa direzione, occorre riconoscere lucidamente che si può essere apocalittici *solo se* integrati e si può essere integrati *solo se* apocalittici⁷: è proprio quando, entusiasti, ci si affida completamente a qualcuno o a qualcosa che ci si può sentire in seguito traditi, abbandonati e infine minacciati; così come è solo quando, spaventati, si dispera in maniera estrema e fatalistica che si è conservato un *quantum* di speranza inespresa che finirà presto o tardi con il trovare espressione in una speranza di redenzione finale e nella conseguente attesa messianica (tanto la *fobia* quanto la *mania* sono forme di devianza psichica e di semplificazione

³ Cfr. p. e. il paragrafo conclusivo dell'ultimo capitolo di R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, 539-550, dal significativo titolo "*tecnofili vs tecnofobi*".

⁴ J. Seltin, *Production of the post-human: political economies of bodies and technology*, in "Parrhesia", 8, 2009, 43-59: 47.

⁵ T. Maldonado, *Memoria e conoscenza. Sulle sorti del sapere nella prospettiva digitale*, Feltrinelli, Milano 2005, 210.

⁶ Cfr. M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, prefazione di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁷ Cfr. anche P. Rossi, *Speranze*, il Mulino 2008.

del reale, che impediscono di coglierne la mutevole complessità). Questo atteggiamento di fondo inficia profondamente la possibilità di dar vita alle sempre più imprescindibili cultura e mentalità tecniche⁸: la realtà della tecnica, delle tecniche, sta infatti *nel mezzo*, e prima di tutto perché – come cercherò di indicare – essa/e occupa/no la dimensione mediale dell’esistenza umana, la apre/ono, costituisce/ono e compone/gono, rendendo possibile l’esistenza umana nel suo necessario svolgersi in una tale maniera ambigua, oscillante, contraddittoria e paradossale. Per pensare adeguatamente la tecnica è cioè necessario prima di tutto aprire gli occhi sul fatto della *naturale tecnicità* dell’uomo, della *immediata mediatezza* dell’esistenza umana: l’uomo è per natura un essere artificiale, la tecnica non solo non è la negazione dell’umanità, ma è anzi l’espressione della sua più profonda essenza, l’esplicazione dei fondamenti della sua costituzione materiale. Ciò significa anche che non ha alcun senso l’opposizione tra due culture⁹, quella umanistica e quella tecno-scientifica, proprio perché esse prima di essere due sono entrambe forme di cultura e dunque manifestazioni dell’innaturale natura umana.

Questo non vuole dire che ogni manifestazione culturale vada concepita allo stesso modo, mettendo sullo stesso livello tutte le diverse creazioni e invenzioni umane (dall’istituzione politica al martello, dalla pittura all’automobile, dalla scrittura alla “banda larga”, etc.): anzi, proprio per evitare le secche della prospettiva “essenzialista”, vorrei evidenziare, in particolare valendomi del paradigma dell’antropologia filosofica contemporanea, da un lato, l’unità sottesa alla diversità di *ogni* “oggetto” culturale-artificiale, nonché, dall’altro lato, le ragioni della varietà e – soprattutto – della mutevolezza di tali oggetti, che fanno della tecnica qualcosa di molteplice e dinamico, qualcosa di sfaccettato che al contempo apre alla possibilità ed è a essa consegnato, che dunque non può essere semplicemente “destino annichilente” (intrinsecamente cattivo) o “messia salvifico” (intrinsecamente buono), ma che nemmeno, dall’altra sponda, può essere banalmente concepito come “a disposizione nelle mani dell’uomo”

⁸ Cfr. p. e. G. Hottois, *Gilbert Simondon et la philosophie de la “culture technique”*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1993; A. Mattozzi (a cura di), *Il senso degli oggetti tecnici*, Meltemi, Roma 2006; J. Petitot, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*, trad. it. a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2009; G. Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1969; Id., *Mentalité technique*, J.-H. Barthélémy, V. Bontems (par), in “Revue philosophique de la France et de l’étranger”, 131, 2006, 3, 343-357.

⁹ Cfr. C. P. Snow, *The Two Cultures* (1959), trad. it. di A. Carugo, *Le due culture*, Feltrinelli, Milano 1964; I. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science* (1981), trad. it. a cura di P. D. Napolitani, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999, 27-105 e particolarmente 82-105.

(intrinsecamente neutro). In tutti questi casi, infatti, la tecnica viene sempre vista come essenza a sé, as-soluta perché separata già in partenza dall'umano, che poi si può così rivelare incapace di fronteggiarla, abile nell'approfittarne o capace di dominarla: è a causa del persistere di una tale visione che ancora oggi si può affermare che “la tecnica resta ancora integralmente da pensare”¹⁰ in quanto l'insufficienza e la carenza rispetto alla natura e a sé che la caratterizzerebbero rappresentano “tutta la questione occidentale”¹¹, o che – addirittura – “à son origine même et jusqu'à maintenant, la philosophie a *refoulé* la technique comme objet de pensée. La technique est *l'impensé*”¹².

“Anche là dove non viene impiegata essa esige che la si tenga comunque nel massimo riguardo, nel senso che è a essa che si rinuncia, è essa che viene evitata. Tale rapporto si ripete ovunque e costantemente in tutte le relazioni fra l'uomo moderno e la tecnica. La tecnica è nella nostra storia”¹³: Heidegger ha notoriamente interpretato la nostra epoca come epoca del *Gestell*, apparato impersonale/dispositivo/impianto che si impone portando a concepire il mondo intero non più soltanto come *Gegenstand* aperto dinnanzi al *Subjekt* ma addirittura come *Bestand* pronto all'impiego (in cui persino il *Subjekt* diventa impiegato, nel migliore dei casi, come impiegante)¹⁴. Il pensatore tedesco ha fatto della tecnica, ancora più radicalmente, non tanto solo uno dei più importanti eventi del nostro tempo, quanto soprattutto l'*Ereignis* a partire dal quale nel nostro tempo le cose possono e-venire e avvenire, a partire dal quale nel nostro tempo ogni accadimento e ogni atto diventano possibili e pensabili. Saremmo di fronte alla Tecnica maiuscola per eccellenza, al modo in cui il *Sein* si dà in questa epoca, al modo il cui l'Essere per noi si “epocalizza” in quanto modo dell'*aletheuein*, al modo in cui la temporalità per noi si temporalizza, al modo in cui lo stesso “noi” si dà, e

¹⁰ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel* (1996), trad. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, introduzione di R. Esposito in dialogo con J.-L. Nancy, Einaudi, Torino, 2001, XXV.

¹¹ Id., *Les Muses* (1994), trad. it. di C. Tartarini, *Le Muse*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, 46.

¹² B. Stiegler, *La technique et le temps. 1. La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris, 1994, 11.

¹³ M. Heidegger, *Parmenides* (1982), trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, a cura di M. S. Frings e F. Volpi, Adelphi, Milano 1999, 165.

¹⁴ Cfr. p. e. il noto Id., *Die Frage nach der Technik* (1953), trad. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in Id., *Vorträge und Aufsätze* (1957), trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 5-27, nonché Id., *Bremer und Freiburger Vorträge* (1949-1957), trad. it. di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di P. Jaeger e F. Volpi, Adelphi, Milano 2002; Id., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), trad. it. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia. Dall'Evento*, a cura di F. Volpi, con nota del Curatore all'edizione tedesca F.-W. von Herrman, Adelphi, Milano 2007, particolarmente 127-178, incentrate sulla *Machenschaft* come essenza della contemporaneità.

così via. A partire da Heidegger, si possono tracciare le coordinate di una “destra” e una “sinistra” heideggeriane: per la prima, vicina a un certo pessimismo conservatore se non reazionario¹⁵, il *Gestell* è un destino soverchiante che annichilisce nell’uomo lo spirito e i valori più elevati, quasi uccidendone l’anima¹⁶, è la verità ultima e intrascendibile che annienta l’uomo velandone una volta per tutte l’essenza più profonda e intaccando il principio stesso dell’etica (“non tutto ciò che si può fare si deve fare”)¹⁷, alla quale si può cercare di opporre solo il tentativo di conservare intatto un nucleo di autentica spiritualità (ecco allora che, forse, “*nur noch ein Gott kann uns retten*”)¹⁸; per la seconda, espressa in maniera eclatante dal marxismo utopistico novecentesco¹⁹, il *Gestell* è un destino emancipante che amplifica le

¹⁵ In cui mi sembra possibile far rientrare, pur in alcune evidenti differenze di fondo, anche posizioni contemporanee come quelle di G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), trad. it. di L. Dallapiccola, *L’uomo è antiquato. I: Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, saggio introduttivo di C. Preve, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Id., *Die Antiquiertheit des Menschen. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), trad. it. di M. A. Mori, *L’uomo è antiquato. II: Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007; J. Ellul, *Le système technicien* (1977), trad. it. di G. Carbonelli, *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, prefazione di J.-L. Porquet, Jaca Book, Milano 2009; U. Galimberti, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999; S. Latouche, *La Mégamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès* (1995), trad. it. di A. Salsano, *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Bollati Boringhieri, Torino 1995; E. Severino, *Il destino della tecnica*, BUR, Milano 1998.

¹⁶ Cfr. W. Barrett, *Death of the Soul: From Descartes to the Computer* (1986), trad. it. di R. Rini, *La morte dell’anima. Da Cartesio al computer*, Laterza, Roma-Bari 1987.

¹⁷ Cfr. p. e. D. Mieth, *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik* (2002), trad. it. di C. Danna, *Che cosa vogliamo potere? L’etica nel tempo della biotecnica*, Queriniana, Brescia 2003.

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten* (1976), trad. it. a cura di A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo “Spiegel”*, Guanda, Parma 2011.

¹⁹ Cfr. p. e. E. Bloch, *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch* (1977), trad. it a cura di V. Marzocchi, *Marxismo e utopia*, prefazione di A. Münster, Editori Riuniti, Roma 1984; Id., *Geist der Utopie* (1918), trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, *Spirito dell’utopia*, Sansoni, Milano 2004; Id., *Das Prinzip Hoffnung* (1959), trad. it. di F. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano 2005; H. Marcuse, *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud* (1955), trad. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà. Una ricerca filosofica su Freud*, a cura di G. Jervis, Einaudi, Torino 2001; ma si vedano anche p.e., per le declinazioni contemporanee, C. Formenti, *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Raffaello Cortina, Milano 2008; C. Shirky, *Cognitive Surplus: Creativity and Generosity in a Connected Age* (2010), trad. it. di S. Bourlot, *Surplus cognitivo. Creatività e generosità nell’era digitale*, Codice Edizioni, Torino 2010; N. Kompridis, *Technology’s challenge to*

possibilità umane di liberazione spirituale e soprattutto materiale, è la verità che svela e rivela nuove possibilità di azione e di pensiero, da cogliere e anzi da seguire assecondandone il movimento e persino lasciandosi trasportare da esso per portarle a compimento (ecco allora che “*nur noch die Technik kann uns retten*”). La tecnica, come *Blitzen* dell’*Ereignis* del *Seyn* nel suo *aletheuein*²⁰, condanna a morte o salva l’uomo: entrambe le prospettive, pur nella loro diversa angolatura di messa a fuoco, paiono accomunate dalla convinzione che la tecnica è oggi il nostro ambiente, un “quanto” diventato “quale”²¹, un sistema di mezzi ormai diventato non solo fine ultimo dell’agire umano ma ben più radicalmente auto-telico²².

La veridicità di questa convinzione può certo essere in prima battuta riconosciuta (lo straordinario sviluppo dell’informatica e delle bio-tecniche ci porta a vivere in un mondo qualitativamente diverso da quello dei secoli passati), a patto però di essere interpretata all’interno di una visione per la quale l’ambiente nel quale l’uomo conduce la sua esistenza è l’ambiente mondano (ed è proprio l’esistenza della tecnica a rivelarci questo). La tecnica dunque può anche essere considerata il nostro ambiente, ma se viene pensata – come deve essere – a partire dalla *Sonderstellung* umana nel mondo²³ non si può non coglierla come ambiente aperto, dunque non tanto come *Umwelt* rinchiudente, come *Eisener Käfig*²⁴, quanto piuttosto come *Welt*, come spazio in cui ci muoviamo e che dunque ci accoglie e contiene, delineando sempre

democracy: what of the human?, in “Parrhesia”, 8, 2009, 20-33; P. Lèvy, *L’intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace* (1996), trad. it. di D. Feroldi e M. Colò, *L’intelligenza collettiva. Per un’antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002.

²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957), trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.

²¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1831), trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa e L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2004, 372-375 e 410-415.

²² È significativo notare che già Aristotele era “sobriamente” consapevole di quella che potremmo definire *eterogenesi del mezzo*: cfr. p. e. Aristotele, *Etica Eudemia*, II, 10, 1226a 14 e 1226b 8-14; Id., *Grande etica*, I, 16-17, 1188b 25-1189a 32 [cfr. trad. it. di M. Gigante, G. Colli, A. Russo, O. Longo, R. Laurenti, M. Vegetti, D. Lanza, A. Plebe, M. Valgimigli, P. Donini e G. Giannantoni, in Id., *Opere*, 11 voll., Laterza, Roma-Bari 1994-2007]. Analoghe considerazioni ricorreranno peraltro in J. G. Fichte, *System der Sittenlehre* (1798), trad. it. a cura di E. Peroli, *Sistema di etica*, Bompiani, Milano 2008.

²³ Cfr. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), trad. it. a cura di G. Cusinato, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2004. Si potrebbe persino dire che l’ambigua paradossalità della *conditio humana* e del rapporto dell’uomo con la vita, con il mondo e con la natura è tutta condensata nel valore al contempo avversativo e congiuntivo del *sonder*.

²⁴ Cfr. M. Weber, *Religionssoziologie* (1904-1921). *I: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), trad. it. di E. Donaggio, G. Giordano e H. Grunhoff, *Sociologia della religione. Vol. I: Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2002, 185.

però dinnanzi a noi l'orizzonte che, sempre aperto (in apertura), si e ci sospinge in avanti. Non è solo importante comprendere che rispetto alla tecnica non bisogna avere né disperata paura né smodata fiducia per il fatto che in fondo tecnica e uomo sarebbero la “stessa cosa”, giacché tale affermazione – seppur pienamente sottoscrivibile, come spiegherò – risulta ancora troppo generale e di per sé vaga, in ultima istanza inservibile: ancora più importante da tenere presente è il fatto che l'uomo è *in relazione* con il mondo, con l'ambiente circostante e modificato (cosa evidentemente legata a quella della naturale tecnicità dell'uomo, specificandone ed esplicitandone però un aspetto fondamentale). Né a “destra” né a “sinistra”, dunque, bensì al “centro”, *nel mezzo*, ossia *nella realtà (immediatamente) mediale dell'innaturale natura umana*: un modo per dire, ancora una volta, né “bestie” né “dèi”, bensì umani, troppo umani.

1. “*L'animale sa di cosa ha bisogno e di quanto ne ha bisogno; l'uomo, che è indigente per davvero, non sa di che cosa e di quanto ha bisogno*”²⁵

La tesi fondamentale che propongo e da cui prendo le mosse, dovendola in questa sede necessariamente sintetizzare riprendendo alcuni assunti e risultati ormai acquisiti dell'antropologia filosofica (o perlomeno da considerare tali per ragioni di spazio) per intrecciarli con considerazioni e orizzonti nuovi e ancora in larga parte da esplorare (anch'essi qui chiamabili in causa solo per accenni), è che l'uomo è quella parte della natura che ha la tendenza a trascenderla, che l'uomo è naturalmente più che naturale, per natura meta-fisico. L'uomo è biologicamente l'essere aperto alla *Welt* per l'assenza di un'*Umwelt* specifica, e mancando così di istinti guida, programmi comportamentali predefiniti e specifiche armi di difesa, è chiamato ad agire e a prendere attivamente posizione rispetto a quanto lo circonda, sfruttando la complessità aspecifica del suo cervello e del suo corpo. Se l'animale è chiuso nella perfezione ambientale, immediatamente naturale, se la divinità è chiusa nella perfezione assoluta di se stessa, immediatamente positiva, l'uomo, *das riskierte Wesen*²⁶, è una realtà intermedia tra le due, conduce un'*esistenza mediata*, è imperfetto ma proprio per questo *può* perfezionarsi, agire e determinarsi rapportandosi a quanto incontra. L'uomo è così animale storico-potenziale perché chiamato all'azione e all'attiva determinazione e

²⁵ Democrito, DK 68, B198 [trad. it. di G. Reale, M. Migliori, M. Timpanaro Cardini, I. Ramelli, A. Tonelli, D. Fusaro e S. Obinu., in G. Reale (a cura di), *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006].

²⁶ Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen* (1988), trad. it. Di G. Panini, *L'uomo a rischio*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

configurazione del mo(n)do in cui vivere, senza poter far riferimento ad alcuna necessità, modello ideale naturale o essenza predefinita. Un'idea centrale per gli autori dell'antropologia filosofica è che proprio per questo l'uomo è l'animale per natura artificiale, l'animale naturalmente culturale, meta-naturale (in-naturale/oltre-naturale) per natura. Di questo assunto spesso non viene adeguatamente colto che implica prima di tutto che l'artificialità dell'umano è espressione del movimento naturale in quanto tale, è cioè la forma assunta dal movimento di de-naturazione e di s-naturamento a opera della natura stessa. È la natura stessa che si eleva quasi raccogliendosi in se stessa per potenziarsi e farsi tecnica (umana): la cultura deve essere pensata come “natura differita – differente [*différente*]”, e “tutto ciò che è altro dalla *physis* – *techne*, *nomos*, *thesis*, società, libertà, storia, spirito, ecc. – come *physis* differita o come *physis* differente [*différente*]”, insomma come “*physis in différence*” – come “uscita fuori di sé della natura”, natura che “*si inverte da sé*”²⁷.

Rispetto ai temi qui affrontati, il punto da valorizzare è l'affermazione di una profonda corrispondenza tra natura e umanità, tra natura e tecnica: la seconda è quasi l'esito dello sbocco del movimento traboccante della prima, mentre la prima è la radice e il teatro – lo spazio di possibilità e di esplicazione – della seconda. In altri termini, non si tratta solo di capire quale sia la “natura umana”, bensì di cogliere quel *determinato modo di essere della natura* che si configura come “umano”²⁸, per accorgersi che tale maniera ha la paradossale forma dell'oltre-naturalità, della meta-fisicità²⁹. Come il meta-

²⁷ J. Derrida, *Marges – de la philosophie* (1972), trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, 46 e 199. “Ciò che nella natura è più naturale comporta in se stesso di che uscir da sé; esso fa lega con [...] [l']artificiale” (*ivi*, 325). Se “lo ‘stato di natura’ ha già in sé le stimate dell’artificio” (G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011, 10), allora “la natura che chiama all’artificio è artificiale essa stessa, cioè contiene in sé la ‘differenza’ che la rende problematica” (*ivi*, 11). Tali tematiche hanno trovato un più ampio respiro speculativo in J. Derrida, *De la grammatologie* (1967), trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, a cura G. Dalmasso, aggiornamento bibliografico di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2006, ma si veda anche lo studio di G. Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.

²⁸ Pertanto, secondo quanto avremo modo di approfondire in sede conclusiva, “si tratta di vedere l'umanità innanzi tutto come un altro modo di essere corpo” (M. Merleau-Ponty, *La nature* (1995), trad. it. a cura di M. Carbone, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina, Milano 1996, 303), dunque di “analizzare l'uomo innanzi tutto nel suo corpo, nel suo modo di essere corpo” (*ivi*, 312), nel suo “altro modo di essere corpo” (*ibidem*) rispetto all'animale: in tal senso, “prima di essere ragione l'umanità è un'altra corporeità” (*ivi*, 303).

²⁹ Acutamente Natoli nota che l'uomo è *evento naturale*, è l'e-venire fuori di sé della natura: “lo schema d'opposizione tra natura e arte si fonda sul presupposto di una natura

teatro è il teatro nel teatro, così meta-fisica è *la natura nella natura*: la *techne* è una *physis* alla seconda potenza, è ciò che nella natura tenta di sostituirsi a essa, e lo fa cercando di presentarsi essa stessa come natura, imitandola proprio nel momento in cui se ne separa. La sfera culturale è stata considerata sin dall'antichità come *seconda natura* (si pensi alla caratterizzazione dell'*ethos/habitus*), ma ciò va inteso nel senso di natura seconda, di *natura alla seconda*. *Techne* = (*physis*)²: questa la radice di ogni metafisica, il potenziamento oltrepassante della natura interno a essa che al contempo la eleva a un livello superiore. E allo stesso tempo *physis* = $\sqrt{\textit{techne}}$, perché alla radice della tecnica ritroviamo sempre proprio quella natura che essa intende superare e lasciarsi alle spalle, perché la tecnica è sempre e comunque radicata nella natura, rappresenta il pieno sviluppo di radici naturali, della natura stessa³⁰. L'uomo è pura es-posizione in quanto ek-sistenza, è pelle nuda esposta al mondo (*peau exposée: expeausition*)³¹ e cervello plastico consegnato al contatto esperienziale con l'alterità: l'uomo è letteralmente l'*esponente* della natura ("natura alla seconda", appunto)³², il suo *Aufheber* – il *Dasein* è l'*esponente* del *Sein*: "*Dasein* (l'uomo come esponente dell'essere) espone l'essere in quanto essere"³³. Ecco perché archetekton è a sua volta un "ente da *physis*"³⁴. L'uomo e-siste, conduce la

intemerata e inviolabile e quindi decade in un naturalismo ingenuo. L'uomo è un caso della natura, il cui tratto peculiare è dato dal fatto che ha la capacità e il potere di trasformarla. In questa prospettiva natura e arte tendono a collidere, perché, nell'uomo, si dà la circostanza che tanto naturale è l'arte quanto artificiale è la natura" (S. Natoli, *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986, 85). In tal senso, "arte e natura segnalano modi diversi del produrre, ma sono nella loro più profonda radice modelli speculari della stessa realtà poetica, della *physis*" (Id., *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010, 139).

³⁰ Doppio movimento sintetizzabile come "divenire natura dell'uomo che è il divenire uomo della natura" (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (1964), trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1999, 202).

³¹ Cfr. J.-L. Nancy, *Corpus* (1992), trad. it. a cura di A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995.

³² Commentando un passo di Bovillus che dipinge – pur operando un'opposizione troppo radicale tra natura e tecnica – la *techne* come elevazione al quadrato, Hardt e Negri affermano: "con la potenza delle arti e delle sue pratiche, l'umanità si arricchisce e si sdoppia, e cioè si eleva a una potenza superiore: *homohomo*, l'umanità al quadrato" (M. Hardt, A. Negri, *Empire* (2000), trad. it. a cura di A. Pandolfi e D. Didero, *Impero*, BUR, Milano 2010, 81). Il passo in questione è il seguente: "colui che per natura era soltanto *homo*, a causa del fecondissimo contributo dell'*ars*, si dice uomo raddoppiato e cioè *homohomo*" (C. de Bouvelle, *De Sapiente* (1510), trad. it. a cura di E. Garin, *Il libro del sapiente*, Einaudi, Torino 1987, 73).

³³ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, trad. it. *Essere singolare plurale*, cit., 129.

³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, trad. it. *Saggi e discorsi*, cit., 25.

sua vita s-porgendosi verso il fuori e l'alterità, s-lanciandosi verso il futuro, è l'animale letteralmente pro-meteico e pro-gettante, è un architetto³⁵: la direzione in cui procede la sua esistenza non è teleologicamente orientata, piuttosto lo è *teleoclinamente*, nel senso che la meta è sempre immanente al processo dell'esistenza stessa ed è dunque a sua volta sempre provvisoria e aperta, mai completamente e perfettamente compiuta³⁶ – “una teleologia si costruisce solo dopo che il fatto è accaduto, *post festum*”³⁷.

Pertanto, l'uomo oltrepassa (per natura) la natura, trascende (seguendo il proprio “innato”) il semplice dettato dell'innato, trascende la natura nella forma dell'*Aufhebung*: “trascendere non significa fare a meno dell'innato, bensì portarlo in una dimensione altra attraverso una congerie complessa di processi”³⁸ che sono resi possibili proprio dall'innato stesso. La *techne* possiede per l'uomo un carattere a pieno titolo *biomorfo*, perché è qualcosa “die im evolutionären Prozess die Herausbildung neuer Fertigkeiten zur

³⁵ Immagine che ritroviamo in diversi momenti della cultura occidentale: cfr. p. e. Aristotele, *Parti degli animali*, I, 1, 640a 32-34; Id., *Metafisica*, VII, 7, 1032a 27-28, 1032a 35-1032b 2, 1032b 10 e 15-17 [trad. it. cit.]; A. Clark, *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, Cambridge 1998, 198; F. M. Dostoevskij, *Зануцку из подполья* (1864), trad. it. di A. Polledro, *Memorie del sottosuolo*, Einaudi, Torino 1988, 34; N. Goodman, *Ways of Worldmaking* (1978), trad. it. di C. Marletti, *Vedere e costruire il mondo*, introduzione di A. C. Varzi, Laterza, Roma-Bari 2008; M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929-1930), trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1992; H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992), trad. it. a cura di A. Campo, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, prefazione di F. S. Trincia, Mimesis, Milano-Udine 2011; Id., *Organismus und Freiheit*, trad. it. *Organismo e libertà*, cit., 204-247; I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), trad. it. di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, *Critica del Giudizio*, a cura di V. Verra, introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 1997, *passim*; K. Kelly, *What Technology Wants* (2010), trad. it. di G. Olivero, *Quello che vuole la tecnologia*, Codice Edizioni, Torino 2011, 48; K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1873), trad. it. di R. Meyer, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di E. Sbardella, Newton&Compton, Roma 2008, 146-150.

³⁶ Cfr. A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997, 8 s., 113, 181 e 186 s.; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., 161 s. e 189. Nell'uomo la tensione finalisticamente aperta della vita è come portata alla sua massima esuberanza: “il y a de la finalité parce que la vie n'opère pas sans directions; mais il n'y a pas de “but”, parce que ces directions ne préexistent pas toutes faites, et son elles-mêmes créés “au fur et à mesure” de l'acte qui les parcourt” (G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966, 111).

³⁷ M. Hardt, A. Negri, *Empire*, trad. it. *Impero*, cit., 63; “il telos non è qualcosa di predeterminato, ma è costruito attraverso il processo storico. [...] Il telos appare solo in seguito, come risultato delle azioni nella storia” (*ivi*, 436).

³⁸ R. Marchesini, *Post-human*, cit., 255.

Sicherung unserer Existenz gewährleiste”³⁹ e soprattutto perché esprime la *natura* dell’uomo e nell’uomo, il fatto che l’uomo è per natura l’”höchster Experimentator”⁴⁰, cioè sempre al di là (*ek*) del semplice limite (*peira*) immediato imposto dalla natura stessa – il fatto che l’uomo è il *medium* tramite cui la natura si spinge al di là dei propri limiti. La tecnica così appartiene all’essenza umana nella sua “verbalità” come esser-ci⁴¹, vale a dire che essa va inserita nel tutto del mondo, come disvelamento pro-vocante che pro-cede da *physis*, dal disvelamento produttore del tutto del mondo che tocca l’uomo come natura che si fa storia⁴²: se la *techne* è un modo dell’*aletheuein* dell’essere, è perché essa è la pro-vocazione della natura nei confronti dell’uomo, è – meglio – quel movimento di fuoriuscita da sé con cui la *physis* chiama a sé nella forma del superamento di sé aprendo lo spazio dell’umanità, costituendo l’uomo in quanto storico-culturale, in quanto colui che deve corrispondere al movimento sottrattivo di una natura che si dà nascondendosi e venendo meno nella sua immediatezza⁴³. L’uomo è così per sua natura un essere (un animale) non-centrico, ec-centrico rispetto a qualsivoglia forma di centricità, di chiusura autoreferenziale e autosufficiente in se stessa⁴⁴: è sempre s-centrato e de-centrato rispetto a se stesso, perché

³⁹ C. Hubig, *Die Kunst des Möglichen. I: Grundlinien einer dialektischen Philosophie der Technik. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*, Transcript, Bielefeld 2006, 90.

⁴⁰ *Ivi*, 91.

⁴¹ Cfr. E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002, 265-305.

⁴² Si può così parlare della “contrarietà a sé della *physis* tramite l’uomo” (*ivi*, 278), dell’”ambiguo del ‘contro se stessa” (*ibidem*) della *physis*, ossia della *techne* come modo della *physis* stessa, la cui *kinesis* “dà a frutto” e “si fruttifica” nella *techne*, la tecnica come – in ultima istanza – “complicazione” e “duplicamento” (cfr. *ivi*, 303) del movimento disvelante della natura (dunque come “un modo del disvelamento, né egemone né tanto meno unico [...]. Da *physis* distinta, ma *non contrapposta*”: *ivi*, 284 s.): per questo, con Heidegger, *l’uomo non può mai incontrare soltanto se stesso* quando si rapporta a sé ed è sé (cfr. *ivi*, 279 e 289-291).

⁴³ Ho in mente il celebre frammento di Eraclito, “la natura ama nascondersi [*physis kryptesthai philei*]” (Eraclito, DK 22, B113 [trad. it. in G. Reale (a cura di), *I presocratici*, cit.]. Sul movimento di corrispondenza tra *physis* (*Seyn*) e *techne* (*Dasein*) si veda anche M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, trad. it. *Contributi alla filosofia*, cit.

⁴⁴ Cfr. soprattutto H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), trad. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini, revisione generale di V. Rasini, *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, postfazione di U. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2006; nonché l’ancora importante articolo di J. Fischer, *Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie* (2000), trad. it. di M. Russo, in A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell’antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, 21-32; dello stesso autore si veda anche lo studio organico e decisivo per l’”autoconsapevolezza”

originariamente centrato nella natura – è l’ec-centro nella natura, della natura nel senso soggettivo del genitivo.

L’uomo è così *biologicamente* caratterizzato dall’affrancamento dalle catene della biologia: tra tutte le nostre azioni importanti, assai poche sono preprogrammate e preordinate nei nostri geni: per esempio, siamo capaci “di plasmare il nostro cervello in un numero di *modi* pressoché infinito [...] in mille *maniere*”, ma “sempre entro determinati limiti biologici”⁴⁵. “L’espressione di molti geni è soltanto possibile dato il giusto tipo d’esperienza”⁴⁶: se certo “i nostri geni pongono dei limiti a quello che il cervello può e non può fare”, è però vero che “invece di *specificare* tutti i nostri *possibili comportamenti*, i geni hanno trasmesso al cervello una sensibilità alle impronte dell’esperienza”⁴⁷. Il cervello si arricchisce “di elementi nuovi, non previsti dal codice genetico: in questo vediamo come la specie trascende il proprio patrimonio genetico per scolpire il cervello usando i mezzi della cultura”⁴⁸. La “predisposizione biologica” genetica, anche quando interviene più direttamente, fornisce “basi [...] che ci comunicano [...] capacità” che “necessitano poi del nutrimento dell’esperienza per esprimere al meglio le potenzialità dei geni”⁴⁹. Il cervello umano, in tutta la sua complessità, è quel paradossale meccanismo attraverso cui l’*élan vital* oltrepassa il meccanismo in quanto tale in favore del dispiegarsi della libertà⁵⁰, siamo così *programmati per essere potenzialmente aperti al mondo*: non tanto geneticamente quanto genericamente programmati⁵¹. La natura umana

dell’antropologia filosofica Id., *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2008.

⁴⁵ I. H. Robertson, *Mind Sculpture* (1999), trad. it. A. M. Binello, *Il cervello plastico*, Rizzoli, Milano 1999, 299 s. – corsivi miei.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, 186 – corsivi miei.

⁴⁸ *Ivi*, 178.

⁴⁹ *Ivi*, 179.

⁵⁰ Cfr. G. Deleuze, *Cours sur le chapitre III de L’évolution créatrice de Bergson* (1060), trad. it. di G. Bianco, in G. Canguilhem, G. Deleuze, *Il significato della vita*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano-Udine 2006, 97-115; K. Ansell Pearson, *Beyond the Human Condition: An Introduction to Deleuze’s Lecture Course*, in “SubStance #114”, XXXVI, 3, 2007, 1-15.

⁵¹ “L’uomo è programmato geneticamente, ma è programmato per apprendere. [...] Anche se i geni e gli ormoni orientano lo sviluppo cerebrale, i circuiti neurali sono essenzialmente costruiti grazie alla nostra storia personale. [...] L’essere umano è l’unico a poter sfuggire alle leggi dettate dai geni e dagli ormoni [...]. Perché noi non siamo vincolati dai limiti del determinismo biologico” (C. Flamini, *Casanova e l’invidia del grembo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, 223 s.). Tra i tanti testi che offrono il retroterra scientifico di simili affermazioni possiamo qui ricordare almeno L. Bossi, *Histoire naturelle de l’âme* (2003), trad. it. di C. Pastore, *Storia naturale dell’anima*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2005; J. Kagan, *The temperamental thread. How genes, culture, time,*

non è dunque né genetica (“piena”, “in atto”: nessun “modulo” o “istinto” innato codificato geneticamente può spiegarne il comportamento; la natura umana non è già pre-determinata, teleologica e necessaria)⁵², né *degenere* (“vuota”, “impotente”: non è semplice povertà o mancanza, assenza di qualsivoglia complessità o persino di un dato biologico-organico di fondo; la natura umana non è in-determinata perché in-determinabile, a-telica e

and luck make us who we are (2010), trad. it. di D. Restani, *La trama della vita. Come geni, cultura e destino determinano il nostro temperamento*, prefazione di R. J. Davidson, Bollati Boringhieri, Torino 2011; J.-J. Kupiec, P. Sonigo, *Ni Dieu ni gène, pour une autre théorie de l'hérédité* (2000), trad. it. di C. Milani, *Né Dio né genoma. Per una nuova teoria dell'ereditarietà*, prefazione di G. Giorello, Elèuthera, Milano 2009; R. C. Lewontin, *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA* (1991), trad. it. di B. Continenza, *Biologia come ideologia. La dottrina del DNA*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; Id., *Lifelines* (1997), trad. it. di L. Comoglio, *Linee di vita: la biologia oltre il determinismo*, Garzanti, Milano 2001; Id., *The Triple Helix. Gene, Organism and Environment* (1995), trad. it. di B. Tortorella, *Gene, organismo e ambiente*, Laterza, Roma-Bari 2002; Id., *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome and Other Illusions* (2000), trad. it. di M. Sampaolo, *Il sogno del genoma umano e altre illusioni della scienza*, Laterza, Roma-Bari 2004; L. Maffei, *La libertà di essere diversi. Natura e cultura alla prova delle neuroscienze*, il Mulino, Bologna 2011; G. Marcus, *The Birth of The Mind: How a Tiny Number of Genes Creates the Complexities of Human Thought* (2004), trad. it. di L. Tancredi Barone, *La nascita della mente. Come un piccolo numero di geni crea la complessità del pensiero umano*, Codice Edizioni, Torino 2008; A. Prochiantz, *La construction du cerveau* (1989), trad. it. di G. Tamburini, *La costruzione del cervello*, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1992; Id., *La philosophie dans le boudoir*, Odile Jacob, Paris 1995; Id., *Les anatomies de la pensée* (1997), trad. it. di P. Ferrero, *A cosa pensano i calamari? Anatomie del pensiero*, Einaudi, Torino 1999; Id., *Instinct et intelligence* (1998), trad. it. di A. Gualandi, *Istinto e intelligenza*, in “Discipline filosofiche”, XIX, I, 2009, pp. 111-116; P. J. Richerson, R. Boyd, *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution* (2005), trad. it. di S. Frediani, *Non di soli geni. Come la cultura ha trasformato l'evoluzione umana*, Codice Edizioni, Torino 2008; M. Ridley, *The Agile Gene: How Nature Turns on Nurture* (2004), trad. it. di I. C. Blum, *Il gene agile. La nuova alleanza fra eredità e ambiente*, Adelphi, Milano 2005.

⁵² Cfr. F. Ceccarelli, *L'“istinto” linguistico. Prolegomeni a una teoria sulle determinanti biologiche e l'origine filogenetica del linguaggio umano*, Sansoni, Firenze 1982; N. Chomsky, *Syntactic Structures* (1957), trad. it. a cura di F. Antinucci, *Le strutture della sintassi*, Laterza, Roma-Bari 1970; Id., *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use* (1986), trad. it. di E. Salomone, *La conoscenza del linguaggio*, a cura di G. Longobardi e M. Piattelli Palmarini, il Saggiatore, Milano 1989; J. A. Fodor, *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology* (1983), trad. it. di R. Luccio, *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*, il Mulino, Bologna 1999; S. Pinker, *The Language Instinct* (1994), trad. it. di G. Origgi, *L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio*, Mondadori, Milano 1997; Id., *How the Mind Works* (1997), trad. it. di M. Parizzi, *Come funziona la mente*, Mondadori, Milano 2002; Id., *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (2002), trad. it. di M. Parizzi, *Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti uguali*, Mondadori, Milano 2006.

casuale)⁵³, bensì generica (“vuoto invitante”, “promettente” e “provocante”, “*dynamis*”: è specializzazione per l’a-specificità, potenza che nessun atto potrà mai esaurire, determinazione all’apertura, all’esperienza e all’apprendimento; la natura umana è non-(ancora)-determinata perché radicalmente determinabile, teleocline e contingente)⁵⁴. L’esistenza di una base genetica e in generale biologica è innegabile, ma essa si presenta come pre-disposizione a, facoltà e capacità di e per, come ciò che permette, consente, mette in condizione e rende in grado di “assorbire”, come punto di partenza e di appoggio per la costruzione dell’edificio dell’esperienza (epigenetico), non come edificio già costruito o come modello e progetto specifico per costruirlo (è al più una ricetta)⁵⁵. Il punto non è dunque tanto dire “c’è” una natura umana (il genotipo, interno e universale) così come “c’è” una cultura umana (il fenotipo, esterno e variabile) – quasi un’animalità e un’oltre-animalità separate l’una dall’altra se non in opposizione⁵⁶, o un’essenza separata dall’apparenza (*nature versus nurture*) – quanto riconoscere che l’esserci potenziale della prima è la condizione di possibilità dell’esserci sempre aperto della seconda (*nurture via nature*), così come questa permette la determinazione e la realizzazione della prima, sviluppandola (*nature via*

⁵³ Posizione spesso attribuita (in realtà a torto) a pensatori come Sartre e Foucault, ma anche allo stesso Gehlen.

⁵⁴ È *mè on* e non *ouk on* e *dynamei on* e non *katà to dynaton* (tantomeno interamente sottoposta a *tyche* o *ananke*).

⁵⁵ È a partire da questa fondamentale considerazione che bisogna re-interrogare anche la più celebre e discussa definizione della natura umana, quella secondo cui l’uomo è *zoon politikon* in quanto *logon echon*, concentrandosi proprio su quell’*echein* che mi pare sia stata sinora la dimensione meno esplorata e discussa di una tale definizione. Un primo importante tentativo, a sfondo peculiarmente filosofico, è presente in alcuni degli scritti di Giorgio Agamben: cfr. p. e. G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, 13-19; Id., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, 33-35; Id., *L’opera dell’uomo (Etica Nicomachea, I, 6, 1097b 22-1098a 18)*, in “Forme di vita”, 1, 2004, 117-123; Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, 273-287, 358-363 e 392-404. Per lo sfondo heideggeriano in cui si muovono le considerazioni di Agamben su questo punto cfr. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik J 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1931), trad. it. di U. M. Ugazio, *Aristotele, Metafisica Θ 1-3. Sull’essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano 1992; R. Giusti, *La potenza all’origine. Heidegger interprete di Aristotele*, La Città del Sole, Napoli 2000.

⁵⁶ Una critica di questa posizione, con particolare riferimento alla riflessione heideggeriana, la troviamo anche in H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1973), trad. it. a cura di A. Patrucco Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, 278 s. Cfr. anche E. W. Straus, *Philosophische Grundfragen der Psychiatrie II. Psychiatrie und Philosophie* (1963), trad. it. a cura di A. Gualandi, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, Quodlibet, Macerata 2010, 8-21.

nurture): l'uomo è *Gattungswesen*, “essenza generica” o “ente naturale generico”⁵⁷, apertura potenziale del/al mondo che si determina modalizzandosi temporalmente, specificandosi storicamente e declinandosi relazionalmente. L'uomo è quell'essere che per natura è chiamato ad agire, ad avere un rapporto mediato con quanto lo circonda, all'esposizione con il fuori e con l'altro da sé per cercare di trovare e determinare attivamente se stesso, è in rapporto-a e in relazione-con (*zoon politikon* in senso ontologico e radicale): la sua natura non rigidamente inflessibile e statica, dunque agile e dinamicamente articolabile ma non per questo completamente duttile e malleabile⁵⁸, lo in-clina verso il mondo per essere a sua volta de-clinata nel rapporto con esso. Che l'uomo abbia un *Verhältnis* (tanto “relazione” quanto “comportamento” e “azione”: “(rel)azione”), significa che la condotta della sua vita è una questione di “modi di essere”, perché comportarsi riguarda il *come* agire in una *determinata* situazione.

Stando a quanto detto, l'uomo è caratterizzato da una sorta di imperfezione e inadeguatezza biologica che lo chiama a prendere una via diversa, obliqua e traversa, rispetto a quella seguita dagli altri viventi: la via della mediazione, della cultura – della tecnica: “le prestazioni di cui è capace l'uomo [...] hanno qualcosa di ‘non naturale’ poiché non si tratta di dotazioni ‘originarie’ [...]”. Gli strumenti di cui l'uomo deve servirsi, nella

⁵⁷ Si veda soprattutto K. Marx, *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844), trad. it. a cura di N. Bobbio, *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004, 69-75 e 109-115; F. Engels, K. Marx, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845), trad. it. a cura di D. Fusaro, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Bompiani, Milano 2011, 352 s. e 1578 s.; C. Preve *Marxismo e filosofia. Note, riflessioni e alcune novità*, C.R.T., Pistoia 2002, 105 s.; Id., *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino 2004; Id., *Storia della dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia 2006, 11-17, 68-70 e 124-126; nonché G. Agamben, *Mezzi senza fine*, cit., 92; Id., *La comunità che viene*, cit., 104-109 e 127; M. Vadee, *Marx penseur du possible*, Klincksieck, Paris 1992; P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, postfazione di D. Gambarara, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

⁵⁸ Che qualcosa sia plastico non significa che sia piegabile all'infinito: esiste pur sempre un qualche im-piego che lo spezza e dunque ne compromette ogni possibile futura piegatura (che l'uomo sia paragonabile a una spugna in grado di assorbire non significa certo che tale capacità sia infinita o che la materia di cui è costituita la spugna, a prima vista di per sé informe, sia priva di qualsiasi consistenza). Sulla rilevanza filosofica di questo concetto di piega si veda su tutti G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque* (1988), trad. it. a cura di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004, nonché – in più stretta connessione con il tema del rapporto tra plasticità e natura umana qui accennato – S. Allovio, A. Favole, *Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze*, in F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Mondadori, Milano 2002, 167-205.

condizione di totale apertura al mondo, sono appresi, esercitati e trasformati all'occorrenza: insomma sono sue creazioni. [...] In una dimensione 'ultranaturale' l'uomo si colloca sin dalla nascita. La cultura, il mondo a cui di fatto appartiene, è un campo aperto di possibilità, che si definisce gradualmente attraverso la sua attività creativa"⁵⁹.

Pertanto “non esiste “uomo allo stato di natura” in senso stretto”⁶⁰ e “la cultura “innaturale” è il prodotto di un essere [...] lui stesso “innaturale”⁶¹: “la tecnica è antica quanto l'uomo”⁶², è un vero e proprio specchio dell'umanità, tecnica e uomo sono le due facce della stessa *nature artificielle*⁶³. La tecnica, in questo senso ampio, è dunque espressione della paradossale natura umana, tanto che il potenziamento tecnologico per l'uomo è caratterizzato – in maniera nuovamente paradossale, stante l'assenza di istinti-guida nel comportamento umano – da un vero e proprio “aspetto

⁵⁹ V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008, 112.

⁶⁰ A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, introduzione di K.-S. Rehberg, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010, 75.

⁶¹ *Ibidem*. Analogamente, Malinowski scriveva che “l'uomo di natura, il *Naturmensch*, non esiste. [...] In tutti i punti di contatto con il mondo esterno egli crea un ambiente artificiale, secondario: costruisce case o fabbrica rifugi, prepara il cibo in maniera più o meno elaborata procurandoselo *per mezzo* di armi e di attrezzi, costruisce strade e si serve di *mezzi* di trasporto. Se l'uomo dovesse contare solo sui suoi strumenti fisici sarebbe in breve tempo distrutto o soccomberebbe per la fame e per l'esposizione alle intemperie. La difesa, la nutrizione, il movimento nello spazio tutti i bisogni fisiologici e spirituali vengono soddisfatti *indirettamente per mezzo* di artefatti perfino nelle forme più primitive della vita umana. [...] Gli artefatti, le imbarcazioni, gli attrezzi e le armi, gli accessori liturgici della magia e della religione – in una parola: il corredo materiale dell'uomo – costituiscono nel loro complesso gli aspetti più evidenti e più tangibili della cultura” (B. Malinowski, *Culture – Encyclopaedia of Social Sciences* (1931), trad. it. di D. Pianciola, *Voce: Cultura dell'Enciclopedia delle Scienze Sociali*, in P. Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino 1970, 134-192: 136 – corsivi miei).

⁶² A. Gehlen, *Anthropologische Forschung* (1961), trad. it. di S. Cremaschi, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, a cura di V. Rasini, il Mulino, Bologna 2005, 135.

⁶³ Cfr. A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in den industriellen Gesellschaft* (1957), trad. it. a cura di M. T. Pansera, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando, Roma 2003, 33. “Gli esseri umani sono animali, su questo non c'è alcun dubbio. Ma sono anche non-animali, e pure su questo non c'è alcun dubbio. Questa natura contraddittoria costituisce l'essenza della nostra identità. Analogamente la tecnologia è, per definizione, innaturale; ma è naturale se considerata in una sua più ampia accezione. E anche questa contraddizione costituisce l'essenza dell'identità umana” (K. Kelly, *What Technology Wants* trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 24).

istintivo”⁶⁴: è l’affermazione della “dimensione aperta, storica, evolutiva e infine *ibrida* dell’essere umano”, ibridazione con l’alterità che “nasce da una incompletezza che non è un difetto da colmare bensì una possibilità da vivere” – che è per l’uomo *la* possibilità *di* vivere – dando vita a una dinamica “*insieme* biologica e culturale, innata e appresa, ontogenetica e filogenetica”⁶⁵. Ciò significa che “la fisicità umana è in realtà intrinsecamente *protesica*”, che la *physis* umana è *immediatamente meta-fisica*, che l’uomo da sempre ha avuto bisogno “per sopravvivere come genotipo di contaminarsi con elementi posti al di fuori del suo corpo naturale”⁶⁶: “l’essere umano è protesico per essenza, anche perché non ci siamo mai accontentati del nostro bagaglio organico naturale – chiaramente insufficiente ai fini della sopravvivenza – e la specie ha incessantemente modificato se stessa e gli ambienti in cui vive, al punto da non saperci più nemmeno immaginare privi dell’insieme variegato e pervasivo delle nostre protesi tecnologiche”⁶⁷.

L’animale “manchevole” e insieme “eccedente” e per questo sempre *noch nicht Festgestellt*⁶⁸ è l’animale potenziale, r(el)azionale e storico – è l’animale tecnico: siamo “animali che assumono su di sé il rischio di quella contaminazione artificiale che inietta nell’umano una perseveranza incurabile” e “l’azione è tecnicità che germina dalla natura, l’essere umano trova nell’artificio, [...] nello iato fra impulso e azione, la sua stessa identità di animale”⁶⁹. Tecnica e umanità, mediato e immediato, artificiale e naturale, sono inseparabili e profondamente co-dipendenti⁷⁰: una delle leggi antropologiche fondamentali è proprio quella dell’“immediatezza mediata”, strutturalmente connessa a quella dell’“artificialità naturale” (nonché, infine, a quella del “luogo utopico”)⁷¹.

⁶⁴ A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, trad. it. *L’uomo nell’era della tecnica*, cit., 41.

⁶⁵ A. G. Biuso, *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, prefazione di E. Mazzarella, Carocci, Roma 2009, 226 s.

⁶⁶ *Ivi*, 247 s.

⁶⁷ *Ivi*, 248.

⁶⁸ Cfr. G. Cusinato, *L’uomo come eccedenza. Nietzsche e l’antropologia filosofica di Max Scheler* in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche fra eccesso e misura*, Carocci, Roma 2002, 237-251; G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008, 17-31; F. W. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), trad. it. di S. Bortoli Cappelletto, *Al di là del bene e del male*, introduzione di F. Masini, Newton&Compton, Roma 2002, 91 e la ripresa in A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. *L’uomo*, cit., 46.

⁶⁹ *Ivi*, A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 202 e 264.

⁷⁰ Cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps. 1. La faute d’Épiméthée*, cit.; Id., *La technique et le temps. 2. La désorientation*, Galilée, Paris 1996.

⁷¹ Cfr. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, trad. it. *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., 332-366.

1.6. Pertanto, se “espandiamo la tecnologia”, è solo “per scoprire chi siamo e chi possiamo essere”⁷²: “la tecnica, i suoi apparati, non sono una deviazione rispetto alla norma o alla natura umana, ma piuttosto ne sono una amplificazione, una stilizzazione e una manifestazione eminente. [...] Ciò che avviene attraverso la tecnica è una vera e propria rivelazione: ciò che si oggettiva nelle protesi è la natura umana, noi possiamo sempre specchiarci negli attrezzi che abbiamo fabbricato [...] e dirci: ‘Questo sei tu’. [...] La tecnica non è aberrazione, è rivelazione, ci mostra chi siamo davvero, e funziona non come uno specchio deformante, ma casomai come un microscopio o un telescopio”⁷³.

La tecnica, prima ancora che come “disvelamento” dell’essere, come *epifania* dell’essenza umana, dell’uomo, della sua natura, senza che questo cancelli minimamente il fatto che quanto l’uomo fa non riesce a penetrarlo sino in fondo da subito, e che pertanto deve interpretarlo⁷⁴, anzi rivelando che la sua natura risiede proprio in questo “passare attraverso” per vivere in una “realtà aumentata”, quasi fosse una “scimmia aggiunta”⁷⁵. In altre parole, se è vero che l’uomo – “scimmia nuda”⁷⁶ – viene al mondo *gymnos*⁷⁷, egli è l’essere che *deve fare ginnastica* per sopravvivere e bene-vivere, è l’*übendes Wesen*⁷⁸ che deve modulare e articolare sé e il proprio mondo per esistere, misurandosi con gli ostacoli incontrati per com-misurarsi a esso: la

⁷² K. Kelly, *What Technology Wants*, trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 243.

⁷³ M. Ferraris, *Anima e iPad. Rivelazioni filosofiche*, Guanda, Parma 2011, 11, 68 e 148. Ancora troppo poco radicali risultano dunque affermazioni come quella per cui “la tecnologia è non umana senza per questo essere disumana, come troppo spesso si pensa, poiché, grazie al portato di soggettività e intenzionalità che la caratterizza, è da essa e solo da essa che esiste qualcosa come la scienza e la politica, la società e la cultura” (G. Marrone, *Addio alla Natura*, Einaudi, Torino 2011, 131).

⁷⁴ Cfr. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1998, 278-281.

⁷⁵ Cfr. G. Righetto, *La scimmia aggiunta. Una specie dotata di oggetti*, Paravia, Torino 2000.

⁷⁶ Cfr. p. e. P. Flores d’Arcais, *La natura dell’esistenza (1). Appunti per una filosofia del finito*, in “Micromega”, 4, 2005, 239-262; Id., *La natura dell’esistenza (2). Appunti per una filosofia del finito*, in “Micromega”, 1, 2006, 165-189; M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003; D. Morris, *The Naked Ape: A Zoologist’s Study of the Human Animal* (1967), trad. it. di M. Bergami, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull’animale umano*, Bompiani, Milano 2007; A. Montagu, *Touching: The Human Significance of The Skin* (1971), trad. it. di A. Becarelli, *Il linguaggio della pelle*, A. Vallardi, Milano 1981.

⁷⁷ Platone, *Protagora*, 320d-323c [trad. it. a cura di G. Reale in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000].

⁷⁸ Cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik* (2009), trad. it. di S. Franchini, *Devi cambiare la tua vita. Sull’antropotecnica*, introduzione di P. Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2010.

techne è proprio espressione di questo misurarsi, è l'*articolazione* e la *modulazione* dell'esistenza – sono gli esercizi di ginnastica compiuti dall'uomo. L'uomo ha “chiarissima la percezione del *dover* morire, inseparabile però dal desiderio di *poter* in qualche modo sopravvivere”⁷⁹, *deve* pure *in qualche modo* condurre la propria esistenza⁸⁰: proprio in questo senso la sua “*natura si modifica* in base alle *modalità* in cui si *declina tecnicamente*”⁸¹ e “dal coltello di selce all'informatica, *attraverso* la *tecnica* insomma, l'uomo ha *definito* i *modi* e le *forme* della sua sopravvivenza”⁸². Più in generale e più radicalmente, la tecnologia “è un *modo* di pensare” ed esplora “*nuovi modi* di essere umani”, ossia “costituisce il *modo* in cui la mente umana esplora lo spazio delle possibilità e cambia i metodi di ricerca delle soluzioni”, in quanto “evoluzione dell'evoluzione [...] cambiamento elevato al quadrato”⁸³. Se dunque, detto altrimenti, “in quanto umani siamo esseri che si sono fatti da sé”, tanto che “siamo la nostra migliore invenzione”, di conseguenza “rifiutare la tecnologia significa di fatto *autoavversione*”⁸⁴: non allora è casuale che anche quando continuiamo a dire che ci fidiamo nella natura, nel suo corso e nella sua “saggezza”, speriamo sempre, in modo più o meno esplicito, nella tecnologia⁸⁵.

Data l'esposta *Weltoffenheit* costitutiva della sua esistenza, il proprio dell'uomo non è solo quello di trasformare il mondo che incontra per sopravvivere e bene-vivere, ma è quello di trasformare se stesso trasformando il mondo, di trasformare i prodotti della sua trasformazione

⁷⁹ A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 220.

⁸⁰ Sull'umano *dover führen seine Leben* cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. *L'uomo*, cit., 53 e 215; H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., 333.

⁸¹ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., 521 s. – corsivi miei.

⁸² S. Natoli, *Tecnica e rischio*, in P. D'Alessandro, A. Potestio (a cura di), *Filosofia della tecnica*, LED, Milano 2006, 69-79: 70 – corsivi miei.

⁸³ K. Kelly, *What Technology Wants*, trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 243, 272 e 353.

⁸⁴ *Ivi*, 194. Va però sottolineato che – è emblema della paradossalità della *conditio humana* – il farsi da sé proprio dell'uomo è un peculiare *farsi da sé attraverso l'alterità, dipendendo* anzi da essa in tutte le sue forme: la *techne* è cifra eminente dell'es-posizione e dell'etero-referenzialità costitutive dell'esistenza umana – come argomentano peraltro, seppur da prospettive e con sensibilità e linguaggi diversi, autori come Marchesini e Nancy.

⁸⁵ Cfr. B. Arthur, *The Nature of Technology. What It Is and How It Evolves* (2009), trad. it. di D. Fassio, *La natura della tecnologia. Che cos'è e come evolve*, prefazione di C. Antonelli, Codice Edizioni, Torino 2011, 191, e questo perché “nella sua essenza la tecnologia è naturale, profondamente naturale” (*ibidem*), anzi “la tecnologia è in larga parte ciò che ci rende umani” (*ivi*, 192), per questo “laddove ci separa da sfide, significati, scopi e armonia con la natura, ci dona una sorta di morte, laddove invece migliora la nostra relazione con tutto ciò, afferma la vita. Afferma la nostra umanità” (*ivi*, 193).

trasformando sé, di venire trasformato dal mondo che trasforma, e – in ultima istanza – di trasformare il proprio stesso trasformare e venire trasformato da esso essendo preso dentro il movimento di trans-formazione che governa la sua esistenza: l'uomo, relazionandosi al mondo, crea tramite l'interazione delle forme, delle strutture di relazione, sempre aperte e sempre in divenire, per le quali e nelle quali soggetto e mondo si co-originano e co-sviluppano. Ciò significa che le tecniche sono frutto e oggetto di evoluzione, che la loro esistenza avviene secondo *modi aperti e dinamici, storici*: che la storia dell'uomo possa essere vista come coincidente con la storia delle tecniche⁸⁶ significa così che, essendo la storia evoluzione e mutamento (regno del divenire)⁸⁷, tanto l'uomo quanto le tecniche sono *relazionali ed eteroriferiti*. La tecnica è stata colta sin dalle origini della filosofia come qualcosa di taumaturgico⁸⁸ proprio in quanto manifestazione dell'umanità dell'uomo, della sua naturale meta-fisicità: *thauma* significa “stupore”, insieme “angoscia” e “meraviglia”, significa cioè al contempo percezione da parte dell'uomo tanto dell'instabilità di sé e del mondo, con il conseguente sentimento di paura e di disperazione, quanto dell'apertura al possibile e del/al mondo, con il conseguente sentimento di fiducia e di speranza. Non c'è uomo senza tecnica ma non c'è nemmeno tecnica senza uomo, uomo e tecnica sono un *prodotto relazionale e in divenire*, non due essenze statiche che si incontrano e, nel migliore dei casi, si influenzano a vicenda: soggetto e mondo si co-evolvono andando a costruire una coerenza specifica e un'equivalenza determinata sempre però aperte e dinamiche, che cancellano la possibilità di qualsivoglia direzionalità unica della causalità. La co-esistenza tra uomo e tecnica non è mono-lineare, né in fondo semplicemente pluri-lineare, bensì dinamicamente protei-forme, fatta di co-movimento, di azione reciproca (di reciprocità che precede ogni agire aprendone la possibilità), di incontro e di co-appartenenza: avviene dando vita a un'identità sempre aperta e *in fieri*, sempre ricercata e mai pienamente stabilizzata (in cui tanto lo strumento quanto la capacità umana di conoscere e di agire attraverso esso si co-formano con-formandosi l'uno all'altra).

⁸⁶ Cfr. p. e. J. Diamond, *Guns, Germs and Steel: A short history of everybody for the last 13,000 years* (2005), trad. it. di, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi diecimila anni*, Einaudi, Torino 2006, 189, ma è anche quanto afferma la prospettiva marxiana parlando di *modalità* di produzione: cfr. p.e. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, Edizioni Lotta Comunista, Milano 2009, 16 s.

⁸⁷ Su questo concetto si veda l'utile V. Rasini, *Divenire*, La Nuova Italia, Firenze 2001.

⁸⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 1, 981a 29-981b 15 e 2, 982b 10-983a 20; Id., *Questioni di meccanica*, 1 [trad. it. *Opere*, cit.]; Id., *Della giustizia*, B2 [trad. it. a cura di M. Zanatta, *I dialoghi*, BUR, Milano 2008]; E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, 349-355.

2. Si può essere tecnici in molti modi: i quasi-oggetti tecnici

Che un organismo in generale e l'uomo in particolare sia in rapporto con ciò che lo circonda significa che “non ha solo a che fare con determinate forze dell'*Umwelt* ma che esso stesso partecipa allo sviluppo di queste forze dell'*Umwelt*”⁸⁹, significa, meglio, che l'interdipendenza tra organismo e “ambiente” è quella dell'*Identität von Formen*, di forme e di movimenti: “il mio cavallo si muove anche nel modo in cui io lo conduco, la mia auto così come io la guido; o più immediatamente: il mio martello colpisce con la forza che io gli imprimo e da questa forza dipende quella del suo contraccolpo sulla mia mano; una palla torna a me con la velocità che io le ho impresso” (*ibidem*). Questi esempi, tutti significativamente legati a diversi tipi di oggetti tecnici, mostrano che l'interazione è creatrice di forme, non solo e non tanto nel senso della forma concreta dell'“oggetto” o anche del “soggetto”⁹⁰, quanto di una sorta di “forma di movimento”, di una coordinazione che crea corrispondenza, che plasma organismo e ambiente rendendoli reciproci e conformati l'uno all'altro: ciò, evidentemente, non significa – per esempio – che “l'acqua nel vaso ha la stessa forma del vaso”, ma che “l'organismo si comporta per un certo tempo attraverso i suoi movimenti in modo tale che una certa coerenza con un determinato ambiente venga conservata”⁹¹. Detto in termini più chiarificatori rispetto alla questione qui in gioco, il punto di partenza nel valutare il rapporto tra uomo e tecnica non può essere né la forma-uomo, soggetto individuale isolato, né la forma-tecnica, oggetto individuale isolato, quanto piuttosto il fatto del loro incontro, un incontro

⁸⁹ V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen* (1940), trad. it. a cura di P. A. Masullo, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, 187.

⁹⁰ Per esempio, il martello possiede quella determinata forma perché deve essere maneggiabile, così come la posizione che il fantino assume sul cavallo per esercitare la *techne* di cavalcare è dovuta alla struttura e all'incedere di quest'ultimo: “non deve sorprendere che la semantizzazione dell'artefatto sia inscindibile dalla ritualizzazione del corpo. Lo dimostra il fatto che l'abilità operativa dell'utente, la sua destrezza nell'uso dell'artefatto dipendano, in gran parte, dall'adozione di una serie di accorgimenti corporali altamente formalizzati e codificati. In breve: l'utente assume una postura, una “tecnica del corpo”” (T. Maldonado, *Memoria e conoscenza*, cit., 61). Più in generale, non bisogna dimenticare che ogni oggetto fisico possiede una propria “inemendabilità” (cfr. M. Ferrarsi, *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001; Id., *Inemendabilità, ontologia, realtà sociale*, in “Rivista di Estetica”, n.s., XLII, 19, 1/2002, 160-199) e che esiste una certa “affordance” (cfr. J. J. Gibson, *An Ecological Approach to Visual Perception*, (1979), trad. it. di R. Luccio, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, il Mulino, Bologna 1999) che fanno sì che un oggetto conceda all'incontro-corrispondenza con un qualche soggetto delle possibilità e non altre.

⁹¹ V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis*, trad. it. *La struttura ciclomorfa*, cit., 192.

formatore che porta a un coappartenere (un co-ac-cadere, *Zusammen fallen*) e che apre a innumerevoli retro-azioni (ormai note come *feedbacks*), ad azioni reciproche e circolari che rendono impossibile l'esatta localizzazione di un *prius* e di un *posterius*⁹²: “la forma è più una forma di relazione o meglio di incontro tra organismo e *Umwelt*, che non qualcosa di determinato in modo separato per l'uno e per l'altro”⁹³. O, meglio, deve essere l'atto (anzi: l'evenire) di un incontrarsi dinamico che costituisce tanto il “soggetto-uomo” (sempre aperto) quanto l'“oggetto-tecnica” (sempre aperto): siamo di fronte, cioè, a una relazione “non con cose date”⁹⁴, ma a una relazione “creatrice”. Heinrich Popitz sembra notare qualcosa di simile laddove connette l'evoluzione fisico-psichica con l'esperienza tecnologica segnata cognitivamente dall'uso degli utensili, esperienza in grado di lanciare l'uomo oltre i confini che gli erano naturalmente dati, facendo riferimento in particolare al circuito di regolazione tecnico-organica che investe mano, cervello e occhio: “la mano fa il lavoro (plasma l'argilla creando una figura oppure utilizza uno strumento) e con ciò produce una trasformazione all'esterno del sistema costituito dall'organismo umano. L'occhio – in quanto ‘sensore’ del sistema – percepisce questa trasformazione e la comunica al cervello. Il cervello – in quanto ‘regolatore’ – confronta i dati trasmessigli in funzione di determinati valori finali che ha prodotto – si tratta di una ontologia con una deontologia – e, nel caso di deviazioni, corregge la mano, che si regola di conseguenza (il modello è fortemente riduttivo: non si prende in considerazione il fatto che anche la mano funge da sensore: anche senza l'aiuto dell'occhio può registrare i risultati del suo lavoro con il tatto e perciò restituire informazioni al cervello; e non si fa nemmeno menzione del fatto che l'occhio guida la mano; perciò si dovrebbe piuttosto parlare di diversi circuiti di regolazione intrecciati tra loro. [...] *Quanti più* utensili l'uomo produceva [...] *tanti più* modelli di forme doveva ricordare [...]. *Quanto più* difficili sono diventate le forme degli utensili, *tanto più* gli occhi dovevano imparare a vedere anche piccole differenze e a guidare corrispondentemente il movimento della mano. [...] Quanto più complesso diventava il movimento della mano nell'utilizzare arnesi, tanto più bisognava dominare le capacità motorie della mano e collegare l'uno con l'altro i singoli movimenti arbitrari. [...] Le facoltà psichiche che guidano l'azione vengono prodotte e sfidate proprio dalle esperienze nell'agire tecnologico. Così, dal collegamento delle facoltà motorie della mano con le facoltà psichiche nella direzione dell'azione – come per esempio dalla sempre più precisa coordinazione tra mano, occhi e cervello, facoltà di immaginazione e di esplorazione – sorge una nuova e

⁹² Cfr. *ivi*, 194 s.

⁹³ *Ivi*, 204.

⁹⁴ *Ivi*, 235.

assolutamente unica ‘dimensione della relazione dell’uomo con il mondo’: la dimensione della *intelligenza produttiva*”⁹⁵.

La tecnica risulta allora comprensibile solamente in relazione al *milieu*, è anzi in quanto tale espressione della relazione a esso, è “costruita” da esso oltre che “costruttrice” di esso, all’interno di un *milieu* “tecono-geografico” che umanizza la natura mentre al contempo naturalizza l’uomo, un ambiente associato (allo stesso tempo naturale e artificiale), in cui occupa in particolare il ruolo di *enveloppe*, “pellicola interposta” tramite cui “assorbire” il *milieu* stesso, per però lasciarsi anche quasi assorbire da esso (è una pellicola assolutamente permeabile)⁹⁶. Si tratta in ultima istanza di dar vita a una vera e propria “rivoluzione copernicana” nella filosofia della tecnica: non c’è una mancanza originaria intesa semplicemente come l’idea che l’uomo da solo “non ce la fa a fare X” e che dunque si rende necessaria una qualche forma di mediazione “Y” a cui appoggiarsi; esiste piuttosto da una *tendenza* “X” che spinge *per esprimersi* e lo riesce a fare solo *attraverso* “Y”, ossia *in maniera mediata e relazionale*⁹⁷. Senza però dimenticare che questa stessa “X” emerge e cerca di farsi spazio solo in ragione della relazione con il mondo, con l’alterità in generale, di un rapporto dialettico che è sempre situato storicamente e dunque intrinsecamente contingente e non predeterminato rispetto a qualsivoglia disegno iniziale. Questo significa che tanto gli “oggetti utilizzati” tecnici quanto i “soggetti utilizzatori” umani sono sottoposti a dei veri e propri processi generativi, sono dei punti di arrivo e non di partenza: sono “attori passivi” di *processi di individuazione*, un divenire aperto all’interno di cui trovano spazio insieme tanto dissimmetria quanto complementarietà. Questi processi “ontogenetici” non vanno certo visti alla stregua dei processi biologici, perché ritmi e modalità di sviluppo sono strutturalmente diversi⁹⁸, e i primi sono esposti a componenti sociali, economiche, politiche, oltreché naturali e del tutto casuali (è anzi per certi versi proprio questo elevato tasso di esposizione relazionale a rendere

⁹⁵ H. Popitz, *Der Aufbruch zur artifiziellen Gesellschaft. Zur Anthropologie der Technik* (1995), trad. it. di G. Auletta, *Verso una società artificiale*, prefazione di F. Ferrarotti, Editori Riuniti, Roma 1996, 53 e 55.

⁹⁶ Cfr. A. Leroi-Gourhan *Milieu et techniques* (1945), trad. it. di L. Girola, *Evoluzione e tecniche II. Ambiente e tecniche*, a cura di M. Fiorini, JacaBook, Milano 1994, 232; ma anche A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Edizioni Fuoriregistro, Valdagno 2010, 175-184.

⁹⁷ Traggo lo sfondo concettuale di queste affermazioni soprattutto da G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* (1953), trad. it. di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000; Id., (a cura di), *Instincts et institutions* (1955), trad. it. a cura di U. Fadini e K. Rossi, *Istinti e istituzioni*, Mimesis, Milano 2002.

⁹⁸ Cfr. T. Maldonado, *Memoria e conoscenza*, cit., 210-212.

qualcosa un oggetto tecnico e non un ente biologico): sono processi in cui vi è un passaggio dall'astratto al concreto, in cui vi è un'organizzazione dell'inorganico all'insegna della creazione/emersione di funzione, in cui è all'opera quella relazione trasduttiva che dinamicamente costituisce gli stessi termini messi in relazione (“soggetto” e “oggetto”, per quanto qui ci interessa), che dunque non pre-esistono al di fuori di essa né possono precedersi l'un l'altro (la trasduzione è cioè la propagazione di un'operazione tra due termini che sono costituiti come tali proprio dall'operazione stessa)⁹⁹.

Gli oggetti tecnici sono allora dei veri e propri “individui tecnici”¹⁰⁰, ripropongono (rielevandola al quadrato) la stessa logica anti-entropica e al contempo perennemente auto-trascedente della vita, o meglio – ancora più radicalmente – sono uno dei *modi* fondamentali in cui si estrinseca ciò che negli uomini, in ogni singolo, non è passibile di individuazione: sono – cioè – espressione di quel fondo pre-individuale e potenziale la cui presenza caratterizza la realtà umana nella sua provvisoria individuazione, quella carica di natura conservata in tale individuazione e che contiene potenziali e virtualità. Proprio per questo vi è della natura umana nell'essere tecnico, vi è nell'oggetto tecnico, in ogni oggetto tecnico, natura umana, quella dimensione originaria che consente all'uomo di estrinsecarsi e di porsi in relazione con quanto lo circonda, quel supporto naturale che permane come un *apeiron*, serbatoio infinito di potenzialità. L'artificialità degli oggetti tecnici non è dunque in alcun modo opposta alla spontaneità produttiva della natura, è anzi consustanziale all'artificialità che contraddistingue la natura dell'azione umana, che rappresenta la natura umana in quanto tale. Come visto, la tecnica rende visibile *al di fuori* non tanto semplicemente ciò che l'uomo sarebbe o vorrebbe *dal di dentro*, quanto ciò che costituisce l'umanità nell'uomo, la natura nell'uomo stesso, ciò che rende possibile l'uomo e l'umanità dell'uomo – la più propria essenza dell'uomo, che altro non è che questo stesso paradossalmente naturale rivolgersi-innaturalmente. Il che significa che la tecnica altro non è se non l'esplicitazione di una natura che nell'uomo ha la forma del non-ancora, del non-già-realizzato, come un *datum* che ha la forma del *dandum* – è reificazione e incarnazione

⁹⁹ Cfr. anche B. Stiegler, *Temps et individuation technique, psychique, et collective dans l'oeuvre de Simondon*, in “Intellectica”, 26-27, 1998, 241-56.

¹⁰⁰ In questo paragrafo farò riferimento soprattutto a G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, cit., in particolare 9-80, 159-178 e 241-265; cfr. anche gli interventi raccolti in Aa. Vv., *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris 1994. Per una prima bibliografia critica di un pensatore davvero unico ma ancora poco conosciuto in Italia si può vedere l'indirizzo World Wide Web http://fr.wikipedia.org/wiki/Gilbert_Simondon.

dell'uomo, del suo *logos*, è Verbo umano che si fa Carne¹⁰¹, un farsi che ha necessariamente la forma della relazione, del riferirsi-a, dell'entrare in rapporto-con: per questo diventa possibile fare dell'oggetto tecnico il tramite della creazione di una relazione interumana che è modello della relazione collettiva, di ogni transindividualità, della transindividualità in quanto tale¹⁰². L'individualità dell'oggetto tecnico, ed è il punto che ora intendo mettere in luce, non può dunque essere quella di una "cosa", di qualcosa dato *hic et nunc*, ma quella di qualcosa che ha una genesi, che è genesi individuante: l'unità e la specificità della sua individualità sono quelle delle caratteristiche che risultano essere consistenti e convergenti con il processo genetico, non anteriori a tale divenire ma comunque presenti a ogni passaggio di esso – l'oggetto tecnico è un'unità di divenire, fatta né di semplice continuità né di semplice discontinuità ma di integrazione "ritmica" di sistemi di coerenza, di mutamenti e di modificazioni. Ogni oggetto tecnico passa attraverso un processo di concretizzazione che, da un lato, gli fa acquistare una sorta di autonomia e una forma di individualità (assume cioè una forma che emerge gradualmente a partire da un fondo che però, lungi dallo scomparire, permane come sfondo di ogni possibile ulteriore individuazione)¹⁰³, ma che allo stesso tempo, dall'altro lato, manifesta una presenza e una realtà umane, rivelandosi come *de l'humain cristallisé*, concrezione dell'umano (è dunque un vero e proprio processo di concretizzazione dell'umano). Il mondo degli oggetti tecnici si mostra come il dominio dei mediatori tra uomo e natura, una realtà ricca di sforzi umani e insieme di forze naturali¹⁰⁴, ed è per questo che è possibile una co-presenza e una co-evoluzione uomo/tecnica, senza alcun rapporto di dominazione, in

¹⁰¹ Su ciò cfr. P. Virno *Quando il verbo si fa carne*, cit., autore che è stato peraltro uno dei primi a dedicare spazio al pensiero di Simondon, come testimonia anche la curatela di G. Simondon, *L'individuation psychique et collective* (1989), trad. it. a cura di P. Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, prefazione di M. Combes, DeriveApprodi, Roma 2001.

¹⁰² Secondo un motivo presente anche in J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, trad. it. *Sistema di etica*, cit.; M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005; J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), trad. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 2002.

¹⁰³ "C'est le fond qui recèle les virtualités, les potentiels, les forces qui cheminent, c'est lui le réservoir qui fait exister, dans l'actualité, le système des formes", il che per Simondon vuol anche dire che l'oggetto tecnico troppo specializzato, ipertelico (*hypertélie*) rischia di diventare inadatto e dunque inservibile.

¹⁰⁴ In tal senso, per Simondon "l'opération technique est une opération pure qui met en jeu les lois véritables de la réalité naturelle, l'artificiel est du naturel suscité": l'artificiale è dunque il naturale "suscitato", pro-vocato a venire fuori di sé, a e-venire per es-primersi e manifestarsi.

quel *milieu associé* che, lungi dall'essere semplicemente *exogène*, si evolve anch'esso, co-evolve.

Affermare che l'invenzione è madre della necessità o che invece è la necessità a essere madre dell'invenzione significa allora non comprendere che tanto invenzione quanto necessità emergono all'interno di una relazione che le costituisce in quanto tali: soggetto e mondo non sono identità contrapposta a oggettività, ma prodotti instabili e sempre incompiuti dell'incontro e del rapporto formativo in quanto con-formativo. Pertanto, la tecnica certamente non è neutra, possiede forme e strutture peculiari, ma questo non significa che essa determini mono-direzionalmente le possibilità, trasformandole in necessità, così come che l'uomo non sia neutro perché sia essere agente e valutatore non significa che egli possa determinare in maniera superficialmente volontaristica le direzioni di sviluppo della tecnica, trasformandole nuovamente in necessità: se la tecnica è condizione di possibilità, essa ha pur sempre bisogno di essere determinata, ed è una condizione condizionata; se l'uomo è aperto al mondo, tale mondo ha pur sempre bisogno di essere ritagliato, ed è un'apertura indirizzata. Esistono, d'altronde, diversi strumenti tecnici (apparecchiature industriali, congegni casalinghi, sistemi di produzione energetici, etc.) che non hanno "avuto successo" non tanto in quanto non funzionali all'apparato nell'auto-sviluppo indefinito della propria capacità di produrre sempre nuovi mezzi, o in quanto non sarebbero stati in grado di creare bisogni indotti nell'uomo, o in quanto l'uomo avrebbe deciso che fossero inutili, o in quanto – ancora – non avrebbero soddisfatto dei determinati e pregressi bisogni umani: piuttosto, è la relazione tra essi e la *società* umana a non essere riuscita a dare vita a qualcosa come un produttivo e promettente concatenamento macchinino. Questo testimonia già solo la considerazione minimale che lo strumento tecnico è occasione di libertà che ha bisogno di un gesto liberante, che liberi le sue potenzialità, che la lasci libera *nei* suoi "vantaggi" e *dai* suoi "svantaggi"¹⁰⁵. Per questo, "la *techne* interpone fra la natura e l'umanità una sorta di mediazione creativa il cui statuto di intercessione è fonte di perpetua ambiguità"¹⁰⁶, rintracciabile già nel solo fatto che ogni strumento tecnico da

¹⁰⁵ Doppio simultaneo movimento che il concetto di *Gelassenheit*, su cui tornerò in fase conclusiva, mi sembra ben condensare.

¹⁰⁶ F. Guattari, *Chaosmose* (1992), trad. it. di M. Guareschi, *Caosmosi*, presentazione di F. Berardi Bifo e M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova 1996, 39. La struttura del *medium* d'altronde è quella di quell'ambiguo qualcosa che *interpone distanza* al fine di *ridurla* (allontana per avvicinare) proprio mentre *riduce la distanza* al fine di *interporla* (avvicina per allontanare): cfr. p. e. G. Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900), trad. it. di A. Cavalli e L. Perucchi, *La filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984, 304-309; C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

un lato sembra avere una funzione esonerante rispetto a una qualche attività teorico-pratica umana (da Aristotele a Gehlen, passando per Cartesio e l'empirismo inglese), ma dall'altro lato sembra esigere una prestazione nuova e richiedere nuovi sforzi di comprensione e di azione, se non un vero e proprio *supplément d'âme*¹⁰⁷. Tale ambiguità è espressa, inoltre, dal fatto che quando si cerca di fare dell'uomo il padrone volontario del progresso tecnico si scopre che la storia mostra diversi esempi di sviluppo "condotto" dalla tecnica (anche solo dall'usura, dalla precarietà, dai guasti, dalla mera materialità di quanto essa consente e di come lo consente), mentre quando si cerca di fare dell'evoluzione tecnica una sorta di movimento autotelico si scopre che l'innovazione tecnologica ha conosciuto diversi periodi di stagnazione o persino di regressione, in relazione a "blocchi mentali", a bisogni, a gusti e a scelte sociali politiche ed economiche, persino a istituzioni e investimenti di immaginario sociale, insomma a un qualche gesto o atto di intelligenza (o, più spesso, di controllo sociale, politico ed economico, *di potere*) umano troppo umano¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Cfr. H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), trad. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, con uno scritto di G. Deleuze, SE, Milano 2006, 205-243: 238.

¹⁰⁸ Cfr. p. e. A. Broers, *The triumph of technology*, Cambridge University Press, New York, 2005; D. S. L. Cardwell, *Technology, Science and History* (1972), trad. it. di A. Ca' Rossa, *Tecnologia, scienza e storia*, il Mulino, Bologna 1976; J. Diamond, *Guns, Germs and Steel*, trad. it. *Armi, acciaio e malattie*, cit.; L. Dolza, *Storia della tecnologia*, il Mulino, Bologna 2008; A. Gara, *Tecnica e tecnologia nelle società antiche*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994; S. Johnson, *Where Good Ideas Come From: the Natural History of Innovation* (2010), trad. it. di E. Cantoni, *Dove nascono le grandi idee. Storia naturale dell'innovazione*, BUR, Milano 2011; E. L. Jones, *The European miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia* (2003), trad. it. di G. Vigo, *Il miracolo europeo. Ambiente, economia e geopolitica nella storia europea e asiatica*, il Mulino, Bologna 2005; F. Klemm, *Technik, eine Geschichte ihrer Probleme* (1954), trad. it. di U. Zangrande, *Storia della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1959; A. Koyré, *Du monde de l'a-peu-pres a l'univers de la precision* (1948), trad. it. a cura di P. Zambelli, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, con un saggio di P.-M. Schuhl, Einaudi, Torino 2000; D. S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (1969), trad. it. di V. Grisoli e F. Salvatorelli, *Prometeo liberato. Trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa Occidentale dal 1750 ai giorni nostri*, Einaudi, Torino 1978; P. Malanima, *Economia preindustriale. Mille anni: dal IX al XVIII secolo*, Mondadori, Milano 1995; T. Maldonado, *Memoria e conoscenza*, cit., 213-238; V. Marchis, *Storia delle macchine. Tre millenni di cultura tecnologica*, Laterza, Roma-Bari 2005; V. Marchis, F. Nieddu, *Materiali per una storia delle tecniche. Scritture e documenti*, Celid, Torino 2004; L. Mumford, *The Myth of the Machine* (1967), trad. it. di E. Capriolo, *Il mito della macchina*, il Saggiatore, Milano 2011; D. F. Noble, *La questione tecnologica* (1983-1987), trad. it. di D. Panziera, introduzione di E. Fano, Bollati Boringhieri, Torino 1993; N. Rosenberg, *Perspectives on Technology* (1976), trad. it. di G.

In tal senso, che l'uomo faccia (possa fare) qualcosa grazie alla tecnica, non significa né che questa sia inerme strumento nelle sue mani, né tantomeno che questo qualcosa avvenga da essa, *sua sponte*. Da solo l'agire umano non spiega nulla, ma da sole anche "le macchine non spiegano nulla, bisogna invece analizzare i concatenamenti collettivi di cui le macchine non sono che un aspetto"¹⁰⁹ e in questo senso per esempio "è facile far corrispondere a ogni società specifici tipi di macchine, e non perché le macchine siano determinanti, ma perché esprimono le forme sociali in grado di generarle e di servirsene"¹¹⁰: "la tecnologia sbaglia nel considerare gli utensili per se stessi: essi esistono solo *in rapporto* agli incroci di corpi che

Ferrara degli Uberti, *Le vie della tecnologia*, a cura di S. Brusco e M. Russo, Rosenberg & Sellier, Torino 1987; Id., *Inside the Black Box: Technology and Economics* (1986), trad. it. di A. F. Bianchi, P. Leech e P. Pini, *Dentro la scatola nera. Tecnologia ed economia*, il Mulino, Bologna 2001; L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, prefazione di M. Cini, Feltrinelli, Milano 1997; P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, Alcan, Paris 1938; G. Traina, *La tecnica in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma-Bari 2000. Proprio per questo anche la spesso celebrata rete (il *web*) non solo non può da sola in quanto tale "scatenare le scintille creatrici in grado di generare i nuclei di presa di coscienza atti a dispiegare delle prospettive costruttive" (F. Guattari, *Chaosmose*, trad. it. *Caosmosi*, cit., 118, passaggio che fa oltretutto emergere come i nuovi strumenti informatici, anche una volta "rettamente" attivati e indirizzati, possono comunque al più portare a una presa di coscienza che è solo preliminare a degli effettivi cambiamenti sociali, politici, economici e culturali), ma può essere anche tratteggiata come segue: "nessuno sembra accorgersene ma se c'è un dispositivo nuovo del nostro tempo, straordinariamente più flessibile di qualsiasi dispositivo carceriale o manicomiale del passato, questo è proprio la rete" (F. Di Stefano, *Il corpo senza qualità. Arcipelago queer*, Cronopio, Napoli 2010, 66). Per un primo approfondimento della possibile portata democratica e comunitaria delle nuove tecnologie informatiche mi permetto di rinviare a G. Pezzano, *Dall'agorà al forum: la filosofia e la sua origine nello spazio pubblico*, in "Quaderni di pratica filosofica", VI, 2012 (in pubblicazione).

¹⁰⁹ G. Deleuze, *Pourparlers 1972 – 1990* (1990), trad. it. di S. Verdicchio, *Pourparler*, bibliografia di G. Deleuze a cura di F. Polidori, Quodlibet, Macerata 2000, 231.

¹¹⁰ *Ivi*, 238; cfr. anche G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues* (1977), trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, *Conversazioni*, postfazione di A. Negri, Ombre Corte, Verona 2011, 68 s.; F. Guattari, *Chaosmose*, trad. it. *Caosmosi*, cit., 45. Posizione analoga, da un punto di vista più strettamente storico, la si può trovare anche in F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV-XVIII siècle)* (1979), trad. it. di C. Vivanti, *Civiltà materiale, economia, capitalismo. Le strutture del quotidiano, secoli XV-XVIII*, Einaudi, Torino 1982; i saggi raccolti in M. Bloch, *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, trad. it. di G. Procacci, Laterza, Roma-Bari 1959; L. Febvre, *Réflexions sur l'Histoire des techniques*, PUF, Paris 1962; B. Gille, *Histoire des techniques* (1978), trad. it. di *Storia delle tecniche*, Editori Riuniti, Roma 1985; A.-G. Haudricourt, *La Technologie science humaine*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1987. Si veda però anche più in generale il monumentale lavoro P. Singer (ed. by), *A History of Technology* (1954-1958), trad. it. di *Storia della tecnologia*, 7 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1992-1996.

rendono possibili o da cui sono resi possibili. La staffa determina una nuova *simbiosi* uomo-cavallo, che simultaneamente stabilisce nuove armi e nuovi strumenti. Gli utensili sono inseparabili dalle *simbiosi* o *leghe* che definiscono un *concatenamento* macchinico Natura-Società. Essi presuppongono una *macchina sociale* che li seleziona”¹¹¹.

L’espressione “macchina sociale” mi sembra qui particolarmente significativa perché mette già da subito in relazione l’elemento macchinico più facilmente associato alla tecnica e l’elemento sociale che invece contraddistinguerebbe l’uomo: non c’è una Società (L’Uomo) che controlla e dirige la tecnica, così come non c’è una Macchina che esiste assoluta e costringe l’uomo, quanto un *rapporto* che crea connessioni e spazi di possibilità. Stando a quanto sin qui affermato, mai “siamo stati semplicemente “umani”” e “le nostre capacità soltanto naturali”¹¹²: che “gli uomini non sono mai stati “naturali”” e che “siamo andati potenziando le nostre capacità mediante tecniche”¹¹³ significa che “le capacità che consideriamo naturali non nascono dalla natura umana, bensì da una *serie di rapporti* fra esseri umani, cose e artefatti”¹¹⁴. Se si dà centralità alla relazione diventa possibile dipingere la tecnologia come “un assemblaggio di relazioni umane e sociali al cui interno attrezzature e tecniche rappresentano solo un elemento”¹¹⁵. Tale “assemblaggio” può essere connotato tramite il concetto deleuziano-guattariano di *agencement*, qui traducibile con “processo aperto di concatenamento”, per evidenziarne la dimensione *in fieri* e non referente a un insieme predeterminato di parti da mettere assieme in un ordine già concepito precedentemente, ma anche la presenza di un ordine e di una “territorialità” (la loro creazione emergente). Esso è tra le altre cose un “preciso stato d’incrocio di corpi in una società, comprendente le attrazioni e repulsioni, le simpatie e le antipatie, le alterazioni, le mescolanze, le penetrazioni ed espansioni che affettano i corpi di tutte le specie, gli uni in rapporto agli altri”¹¹⁶: quando si parla di *agencement* si parla non tanto di qualcosa che è, quanto di qualcosa – per così dire – “che *e*”, del passaggio

¹¹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II* (1980), trad. it. di G. Passerone, *Mille piani, Capitalismo e schizofrenia II*, prefazione di M. Carboni, introduzione di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2010, 137 – corsivi miei.

¹¹² N. Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century* (2008), trad. it. di M. Marchetti e G. Pipitone, *La politica della vita*, Einaudi, Torino 2008, 129.

¹¹³ *Ibidem*. Tra tali tecniche si possono così anche includere elementi come la scuola, l’apprendimento di poesie a memoria, la lettura di romanzi, la cura dell’alimentazione etc. (cfr. *ivi*, 161).

¹¹⁴ *Ibidem*, corsivo mio.

¹¹⁵ *Ivi*, 25.

¹¹⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, trad. it. *Mille piani*, cit., 137.

dall'*est* all'*et* – di un per certi versi ancora enigmatico *e(s)t* per il quale non conta *quali* elementi sono *presenti*, bensì il *modo* in cui entrano *in rapporto*¹¹⁷, il *tra*¹¹⁸.

L'*agencement* è dunque un divenire che costantemente ri-connette selettivamente elementi, una sorta di costellazione di singolarità estratte dal flusso e organizzate in uno strato che le fa convertire senza mai far venir meno la possibilità della loro divergenza, è una vera e propria invenzione/emersione di forme e rapporti¹¹⁹. Un tale concetto permette così di fare luce sulla *relazione tra* umano e tecnologico, opponendosi a visioni come quelle per cui uomo e tecnica sarebbero cose specifiche completamente differenti, dunque esseri eterogenei che solo successivamente si rapportano l'un l'altra (*the received view*), o sarebbero costitutivamente connessi a un contesto e da esso inseparabili, ma in ultima istanza contesti diversi e nuovamente eterogenei (*the contextual view*), o – ancora – sarebbero un insieme di elementi (cose e pratiche) che possono essere connessi o disconnessi per dar vita a una qualche unità e identità, ma pur sempre qualcosa di

¹¹⁷ In tal senso ha ragione Godani nell'affermare “il concatenamento, in quanto operatore delle molteplicità, si esplica linguisticamente e logicamente nella congiunzione *e*: “questo *e* quello”” (P. Godani, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, 164), di una “*e*” che Deleuze non esitava a definire “creatrice” (cfr. p.e. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, trad. it. *Mille piani*, cit., 69 s. e 146-161; G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, trad. it. *Conversazioni*, cit., 57-64 e 100).

¹¹⁸ Spazio di apertura mediale e relazionale proprio dell'esistenza come co-esistenza che corrisponde al nanciano *cum* e all'arendtiano *infra/in-between*: cfr. per il primo soprattutto J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée* (1990), trad. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2003; mentre per il secondo particolarmente H. Arendt, *The Human Condition* (1958), trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2006; ma anche molti delle annotazioni raccolte in Id., *Denktagebuch 1950 – 1973* (2002), trad. it. a cura di C. Marazia, *Quaderni e diari. 1950-1973*, ed. ted. a cura di U. Ludz e I. Nordmann, Neri Pozza, Vicenza 2007.

¹¹⁹ “Che cos'è un concatenamento [*agencement*]? È una molteplicità che comporta parecchi termini eterogenei, e che stabilisce dei legami, delle relazioni fra di essi, attraverso [...] nature differenti. In questo modo la sola unità del concatenamento è un'unità di co-funzionamento: è una simbiosi, una “simpatia”. Importanti non sono mai le filiazioni, ma le alleanze e le leghe; non sono le eredità, le discendenze, ma i contagi, le epidemie, il vento. [...] Un concatenamento non è mai solo tecnologico, è anche il contrario” (G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, trad. it. *Conversazioni*, cit., 68 s.); tale concetto è centrale e trova un particolare sviluppo, venendo a coincidere con il *désir* in quanto tale nella sua intrinseca relazionale creatività, in G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-OEdipe – Capitalisme et schizophrénie I* (1972), trad. it. a cura di A. Fontana, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I*, Einaudi, Torino 1975.

ancora troppo rigidamente definito (*the articulation view*)¹²⁰. Infatti, l'*agencement* riguarda non solo e non tanto “cose” e “pratiche”, che sembrano comunque presupporre un “soggetto” e un “oggetto” che invece sono anch’essi risultanti e sempre provvisori, ma dei divenire fatti di soglie e di intensità, di gradi e di sfumature: al centro non è tanto la “complessità” del rapporto tra uomo e tecnica o di pratiche e saperi, quanto l’“evento” che è espressione e tramite di questo, la *modalità* in cui tale rapporto si articola e si determina¹²¹.

Rispetto al tema di queste pagine, ciò significa certo che non c’è oggetto tecnico al di fuori di un complesso a cui esso appartiene¹²², ma tale complesso non è solo da intendere come un concatenamento di macchine diverse (il che è pur sempre vero, basti pensare che come una penna non funziona senza un supporto su cui scrivere, così un PC non funziona senza una fonte di energia elettrica e così via – senza dimenticare che ogni elemento a sua volta ne chiama in causa altri)¹²³, bensì come un concatenamento di uomo e macchina, di uomini e macchine: una “macchina, per esistere come tale, dipende sempre da elementi esteriori”¹²⁴, nel senso prima di tutto che “presuppone una complementarità con l’uomo che la fabbrica, la mette in funzione, la distrugge”¹²⁵. Vale però anche il discorso inverso, ed è proprio per

¹²⁰ A tal proposito cfr. J. M. Wise, *Assemblage*, in C. J. Stivale (ed. by), *Gilles Deleuze. Key Concepts*, Acumen, Durham 2011, 91-102: 95-101. Cfr. anche F. Zourabichvili (par), *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.

¹²¹ È per questo che, in maniera a prima vista sorprendente, persino un appassionato sostenitore dello sviluppo del *technium* come organismo complesso e sistema di creazioni autorafforzantesi dotato così di un ormai notevole livello di autonomia può annoverare gli Amish come esempio addirittura di una comunità da cui *prendere lezioni di tecnologia* (cfr. K. Kelly, *What Technology Wants*, trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 223-245; ma vedi anche A. Borella, *Amish*, Xenia, Milano 2009; E. Brende, *Better Off Flipping the Switch on Technology* (2004), trad. it. di E. Banfi, *Meglio senza. Staccare la spina della tecnologia*, Ponte alle Grazie, Milano 2005; D. B. Kraybill, *The Riddle of Amish Culture*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2001).

¹²² Cfr. F. Guattari, *Chaosmose*, trad. it. *Caosmosi*, cit., 41.

¹²³ Sull’idea che nella tecnologia la *combinazione* tra strumenti, macchinari, apparati e così via sia la norma si insiste molto in B. Arthur, *The Nature of Technology*, trad. it. *La natura della tecnologia*, cit., soprattutto 19-35.

¹²⁴ F. Guattari, *Chaosmose*, trad. it. *Caosmosi*, cit., 42 s.

¹²⁵ *Ivi*, 42. Ciò vale sino anche nella considerazione estrema per cui la macchina abbisognerebbe dell’uomo anche per tenerlo sotto totale controllo: “le macchine hanno la tendenza ad assorbire, eliminare influenzare. Tuttora però la persona che sa far funzionare la macchina è qualcuno che ha un movente, che prova empatia. Se anche tutti gli individui fossero sottoposti all’efficienza della macchina nell’adempimento dei loro doveri ci sarebbe almeno una persona a dover essere slegata dalla macchina per darle gli ordini necessari. Se la macchina assorbisse o eliminasse tutti quelli che le stanno sopra, la macchina rallenterebbe e si fermerebbe per sempre” (W. Burroughs, *WSB Interview 1961*

questo che non si può parlare di un uomo che utilizza la tecnica e di una tecnica utilizzata prima di e prescindendo da quell'incontro che, mettendo "uomo" e "tecnica" in relazione, li apre l'uno all'altro e li costituisce in quanto tali. In questo senso, il connubio *physis-techne* che si esprime *attraverso* l'uomo è innanzitutto ogni volta indice di un *modo di relazione all'alterità*, dell'apertura di svariati e imprevedibili modi di rapporti di alterità. È a questo proposito significativo che Nancy, cercando di mettere in discussione la netta polarizzazione tra *physis* auto-produttrice e *techne* esternamente mimetica rispetto a essa e facendo del *nexus* che connette le diverse tecniche l'espressione del tratto es-posto dell'e-sistenza in quanto tale¹²⁶, nella convinzione che "non solo non esiste alcuna "natura umana", ma l'"uomo" (di un ordine autonomo e auto finalizzato) offre solamente i caratteri di un soggetto che manca di "natura" o è in eccesso su ogni specie di "naturale"; il soggetto, in un certo senso, di una *denaturazione*"¹²⁷, riconosce che "il n'y a pas "la technique", mais une multiplicité de techniques" e che la "tecnicizzazione", lo sviluppo delle tecniche, la loro crescita, la loro moltiplicazione "fino alla follia", è "legge iscritta" nell'"essenza" della tecnica, appartiene "di diritto" a questa¹²⁸. Nancy infatti si domanda "pourquoi y-a-t-il plusieurs arts, et non pas un seul?"¹²⁹, e afferma paradossalmente che, lungi dal portare a termine un qualche fine specifico, per la *techne* l'"opera compiuta sta sempre nell'incompiutezza [*inachèvement*] di ciò che rinvia più oltre la presentazione del suo fine, della sua essenza o del suo soggetto"¹³⁰, ossia che la tecnica è *sempre al plurale* (è il vero e proprio *singulier-plurel* e luogo del *partage*)¹³¹: in tal senso "l'opera tecnica si riallaccia, senza fine, ad altre tecniche, e richiede, senza fine, come suo fine più autentico, ancora una tecnica e di conseguenza il suo fine, che si affaccia

(1961), trad. it. di M. Miotti, *WSB Interview 1961. Intervista con William S. Burroughs condotta da Gregory Corso e Allen Ginsberg*, in "Millepiani", 19, 2001, 7-13: 11).

¹²⁶ Cfr. p.e. J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. *Corpus*, cit.; Id., *L'Intrus* (2000), a cura di V. Piazza, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000; Id., *L'Expérience de la liberté* (1988), trad. it. di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, introduzione di R. Esposito, Einaudi, Torino 2000; Id., *La Création du monde ou la Mondialisation* (2002), trad. it. di D. Tarizzo e M. Bruzese, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.

¹²⁷ G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross, S. Žižek, *Démocratie, dans quel état?* (2009), trad. it. di A. Aureli e C. Milani, *In che stato è la democrazia?*, Nottetempo, Roma 2010, 105 s.

¹²⁸ Cfr. J.-L. Nancy, *Une pensée finie* (1990), trad. it. a cura di L. Bonesio, *Un pensiero finito*, Marcos y Marcos, Milano 1992, 49-54.

¹²⁹ Cfr. Id., *Les Muses*, trad. it. *Le Muse*, cit., 19-62.

¹³⁰ *Ivi*, 46.

¹³¹ Termini chiave nella riflessione del pensatore francese: cfr. soprattutto i già ricordati Id., *Être singulier pluriel*, trad. it. *Essere singolare plurale*, cit.; Id., *La Création du monde*, trad. it. *La creazione del mondo*, cit.

a sé come “mezzo” perpetuo, per un fine senza fine [*perpétuel “moyen”, pour une fin sans fin*]¹³². Parlare di *techne* è parlare di *technai*, di una rete di relazioni sempre esposta e sempre dislocante rispetto a ogni risultato o fine ultimo e compiuto¹³³; *techne* è richiamo all’ancora da farsi, a un’operazione e a una relazione supplementari, a un differenziare, articolare e incessante riaprire (al mantenere aperta la potenzialità): “dopo tutto, il significato primo della parola *ars*, di questa parola latina che traduce il *techne* greco, è quello di “articolazione” (dal greco *arthron*), e ogni articolazione si struttura come un singolare plurale, come un gioco e una condivisione. Non frattura, ma [...] “frattale”¹³⁴. Questi passaggi mettono ben in luce che il “proliferare” delle *technai*, che sia accolto con timore o entusiasmo, è consustanziale non solo alla struttura della *techne* in quanto tale ma soprattutto alla dimensione esposta e relazionale propria dell’*existentia* (in quanto d’altronde la prima coincide con la seconda) – della natura umana¹³⁵. Ma potremmo anche dire: se la risposta alla domanda “perché più arti piuttosto che una sola?” è la conformazione della natura generica umana, allo stesso tempo quella alla domanda “perché più uomini piuttosto che uno solo?” (che rimanda all’ancora più radicale “perché l’essere (umano) piuttosto che il nulla?”) è la presenza della tecnica, delle tecniche.

L’oggetto tecnico concepito a partire dallo sfondo qui tratteggiato in maniera ancora incoativa può essere connotato come *objectile*, non qualcosa dotato di “forma essenziale” bensì una “funzionalità pura”, la cui norma fluttuante e non sottosta a una legge permanente lo apre a una “modulazione temporale, che implica una variazione continua della materia e uno sviluppo continuo della forma”¹³⁶: esistendo “soltanto attraverso le sue metamorfosi o

¹³² Id., *Les Muses*, trad. it. *Le Muse*, cit., 47. Il passo prosegue affermando che la tecnica (le tecniche) “è lo stato d’abbandono e della fine: l’esporsi a una mancanza di terreno e di fondamento [*est la déshérence de l’origine et de la fin: l’exposition à un manque de sol et de fondement*], o ciò che finisce per presentarsi come sua unica “ragione sufficiente”, dimostrandosi, in realtà, come radicalmente insufficiente e come una devastazione del terreno, del “naturale” e dell’origine. La tecnica mostra un ritirarsi del “fondo”, e questo mostrare costituisce il più visibile della nostra storia” (*ibidem*).

¹³³ In tal senso, come nota acutamente Stiegler, la spesso paventata “autofinalizzazione” della tecnica – che, come notato, può trovare concordi dagli opposti versanti sia “fanatici” che “maniaci” della tecnica – non nasconde altro che l’inefficacia di un’opposizione tra “fini” e “mezzi” ormai inadeguata perché priva della necessaria problematizzazione: cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps. 1. La faute d’Épiméthée*, cit., 107.

¹³⁴ J.-L. Nancy, *Les Muses*, trad. it. *Le Muse*, cit., 47.

¹³⁵ Motivo per cui Nancy giunge esplicitamente a fare dell’articolarsi e disarticolarsi delle arti l’apertura singolare-plurale dell’esistenza e la transimmanenza dell’essere-al-mondo: il “manierismo” e l’“esercizio di stile” appartengono così all’apertura al mondo in quanto tale: cfr. *ivi*, 51-60.

¹³⁶ G. Deleuze, *Le pli*, trad. it. *La piega*, cit., 30 s.

nella declinazione dei suoi profili”¹³⁷, è un oggetto “manierista, e non più essenzialista: l’oggetto diventa evento”¹³⁸, correlato a un soggetto che perde anch’esso i connotati statici della sostanza in sé e per sé per farsi “luogo, posizione, sito, “fuoco lineare””¹³⁹ che non preesiste all’atto di focalizzazione stesso (è un *divenire* luogo, posizione, sito, etc.)¹⁴⁰ – correlato a un *super-iectum*, a un *subjectile*¹⁴¹. L’oggetto risulta essere dunque, con altra formulazione, un quasi-oggetto, correlato a un quasi-soggetto, è anzi esso stesso al contempo un quasi-soggetto perché “marca” e “(si) connette a” un soggetto che senza di esso non sarebbe affatto tale. Prendiamo come esempio una semplice palla da basket¹⁴²: essa è tale solo perché un soggetto la impugna e inizia a giocare (come soggetto-di), abbandonata sul terreno di gioco non è nulla se non una mera “cosa” priva di funzione e utilità, ma al contempo il soggetto è oggetto della palla nel momento in cui questa viene utilizzata (come soggetto-a), perché rende possibile il gioco e lo costituisce in quanto soggetto giocatore (imparare a giocare significa entrare in relazione con la forma della palla, con il suo peso, con la sua elasticità e così via, significa – parafrasando Bacone e Comenio¹⁴³ – obbedirle e darle voce per catturarne i segreti, vincerla e controllarla). Inoltre, il gioco può avvenire solo tra diversi (quasi-)soggetti (così come al contempo tramite diversi quasi-oggetti, il campo, il canestro, le righe tracciate, etc.), e anche per questo il

¹³⁷ *Ivi*, 35.

¹³⁸ *Ivi*, 31.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, 62.

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, 32. Importante la formulazione deleuziana di un tale soggetto inteso come “punto di vista”: “prospettivismo non significa dipendenza da un soggetto definito già da prima: al contrario, sarà soggetto solo ciò che viene al punto di vista, o, piuttosto, ciò che permane nel punto di vista. [...] Non è il punto di vista che varia col soggetto, almeno in prima battuta; il punto di vista è al contrario la condizione nella quale un eventuale soggetto coglie una variazione (metamorfosi), o qualche cosa = x (anamorfosi). Il prospettivismo [...] è anche un relativismo, ma non quel tipo di relativismo che crediamo. Non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione. [...] Il prospettivismo è una forma di pluralismo” (*ivi*, 32 s.). Nel tentativo di “decostruire” il soggetto inteso come stasi e “-stanza”, presenza a sé stabile e definita una volta per tutte, sottomesso all’autorità dell’ente-presente, anche Derrida è giunto a parlare di *subjectile*, senza stabilità (*fermeté*) o chiusura (*fermeture*): cfr. p. e. J. Derrida, J.-L. Nancy, *Il faut bien manger ou le calcul du sujet* (1989), trad. it a cura di S. Maruzzella e F. Viri, “*Il faut bien manger*” o *il calcolo del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

¹⁴² Traggo l’esempio e la formulazione del “quasi-oggetto” da M. Serres, *Le parasite*, Hachette, Paris 1980, che guida le considerazioni del presente paragrafo.

¹⁴³ Cfr. F. Bacone, *Novum Organum* (1620), trad. it. a cura di M. Marchetto, *Nuovo Organo*, Bompiani, Milano 2002, 79 e 237; J. A. Comenio, *Der Weg des Lichtes. Via lucis* (1642-1668), hrsg. v. U. Voigt, Meiner, Hamburg 1997, 110.

quasi-oggetto è produttore e prodotto di inter-soggettività, di relazione e di incontro (di *agencement*). Si può giungere ad affermare che l'atto del giocare (il "giocando") è il farsi (il rendere se stessi attivamente) attributi fondamentali della palla come sostanza, come "oggetto", il che sta proprio a indicare che senza incontro non ci sono né "giocatore" (soggetto), né "giocato" (oggetto), né tantomeno però "gioco" (interrelazione); ossia: senza *agencement* non ci sono né umano, né tecnica, né tantomeno possibilità aperta per (tanto *pour* quanto *par*) entrambi¹⁴⁴.

3. Conclusioni. Per un "sobriamente inquieto" post-umano: Leib e Gelanssenheit

Il discorso sin qui condotto porta alla conclusione – a prima vista paradossale se non contraddittoria – che il post-umano non solo non è "negazione" dell'"umano", nemmeno è solo un suo semplice "superamento": è insieme entrambe le cose, essendone la più compiuta realizzazione. È, cioè, una vera e propria sua *Aufhebung*: ecco che allora "non siamo mai stati umani"¹⁴⁵ e che "the posthuman precedes and subtends the human, both ontologically and epistemologically"¹⁴⁶. Una delle letture più lucide e feconde dell'avvento del post-umano mi sembra essere quella di Deleuze¹⁴⁷ che, commentando le note

¹⁴⁴ Sulla centralità della dimensione verbale (azione inteso come *dinamico agire*) rispetto a quella sostantivale-aggettivale (soggetto-oggetto) cfr. anche G. Deleuze, *Logique du sens* (1969), trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, particolarmente 12-18.

¹⁴⁵ Cfr. J. Fischer, *Androiden – Menschen – Primaten. Philosophische Anthropologie als Platzhalterin des Humanismus* (2002), trad. it. di M. Brentari, *Androidi – uomini – antropoidi. L'antropologia filosofica come detentrica dell'umanesimo*, in "Discipline filosofiche", XIII, 1, 2003, 263-273; N. Gane, *When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway*, in "Theory, Culture & Society", 23, 7-8, 2006, 135-158; D. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (1985), trad. it. a cura di R. Braidotti, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995; E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine* (1973), trad. it. di E. Bongioanni, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Bompiani, Milano 1974; Id., *La Méthode. 5. L'Humanité de l'humanité. I: L'identité humaine* (2001), trad. it. di S. Lazzari, *Il metodo. 5. L'umanità dell'umanità. I: L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002; H. Plessner, *Über einige Motive der philosophischen Anthropologie* (1956), trad. it. di M. Boccignone, *Circa alcuni motivi dell'Antropologia Filosofica*, in Id., *L'uomo. Una questione aperta*, a cura di M. Boccignone, introduzione di H.-P. Krüger, Armando, Roma 2007, pp. 63-88: 87 s.

¹⁴⁶ C. Wolfe, *Bring the Noise: The Parasite and the Multiple Genealogies of Posthumanism*, introduzione all'ed. inglese del già citato *Le Parasite*, ed. by L. R. Schehr, *The Parasite*, University of Minneapolis Press, Minneapolis 2007, xi-xxviii: xii.

¹⁴⁷ Il cui intero pensiero sembra d'altronde proteso come sbocco ultimo a un ripensamento non-decostruttivo della metafisica incentrato sul superamento della

– ma proprio per questo troppo spesso poco adeguatamente comprese e discusse – affermazioni foucaultiane sulla “morte dell’uomo”¹⁴⁸, ha colto che a caratterizzare l’uomo è un paradossale rapporto tra innato (supposto interno) e acquisito (supposto esterno)¹⁴⁹, che rivela l’impossibilità di distinguere dicotomicamente tra i due e che lo rende in quanto tale in rapporto con forze “non-umane”, aperto al futuro e “metamorfico”¹⁵⁰: il problema diventa così non quello di *chi* o *cosa* sia l’uomo, bensì “quello delle forze che compongono l’uomo: con quali altre si combinano, quale composto ne scaturisce?”¹⁵¹. Il “composto” umano è così “rapporto delle forze componenti con il fuori” che “continua a far variare, in base a nuovi rapporti, la forma composta a vantaggio di altre composizioni”¹⁵²: per questo “non è il caso né di compiacersi né di lamentarsi”¹⁵³, quanto semplicemente di constatare che “le forze dell’uomo sono già entrate in rapporto con altre forze, quelle dell’informazione che vengono a comporre qualcosa di diverso dall’uomo, dei sistemi indivisibili “uomo-macchina”, e cioè sono entrare in rapporto con le macchine della terza generazione” in “un’unione con il silicio più che con il carbonio”¹⁵⁴. Questo *qualcosa di diverso dall’uomo* è però paradossalmente proprio l’uomo stesso, non concepito più come essere assoluto, chiuso e privo della sua costitutiva etero-referenzialità, tanto che “il significato del superuomo non è altro che questo: la vita deve essere liberata *nell’uomo stesso*, perché l’uomo è stato un modo di imprigionarla”¹⁵⁵: dunque “è proprio nell’uomo che [...] bisogna cercare l’insieme delle forze e delle

distinzione/opposizione tra natura e artificio: cfr. p. e. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* (1981), trad. it. di M. Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991, 151-161; Id., *Spinoza et le problème de l’expression* (1968), trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell’espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, 204-210 e 214-226; Id., *Pourparlers*, trad. it. *Pourparler*, cit., 120 e 180-206; G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, trad. it. *Conversazioni*, cit., 86-94.

¹⁴⁸ Cfr. M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, con un saggio di G. Canguilhem, BUR, Milano 2007, 368. Sulla concezione della natura umana di Foucault si veda anche il dialogo (in alcuni momenti decisamente “tra sordi” se non *tra muti*) con Chomsky e i saggi in N. Chomsky, M. Foucault, *Debate: On Human Nature* (1971), trad. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, con saggi di P. Virno e D. Marconi, DeriveApprodi, Roma 2005.

¹⁴⁹ Cfr. G. Deleuze, *Foucault* (1986), trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, 117 e 155.

¹⁵⁰ *Ivi*, 120.

¹⁵¹ *Ivi*, 118.

¹⁵² *Ivi*, 119.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ivi*, 123.

funzioni che resistono... alla morte dell'uomo"¹⁵⁶, perché “non sappiamo cosa può un corpo umano quando si libera dalle discipline dell'uomo” e “non sappiamo cosa può l'uomo “in quanto vivente”¹⁵⁷. Che l'idea di una sorta di ibridazione con forze non-umane che giungono a prendere persino la forma di paradossali protesi intra-organiche inizi, pur tra tante perplessità, a essere oggetto di diversi dibattiti, se non quasi a far parte del “senso comune”, è in fondo l'ennesima manifestazione del fatto che l'uomo è connotato da quell'*indirektes Selbstbewußtsein*¹⁵⁸ che rende l'identificazione umana in

¹⁵⁶ *Ivi*, 124. Poco oltre Deleuze afferma che le forze dell'uomo non presuppongono l'uomo (l'Uomo) in quanto forma, e per questo “anche considerando un breve periodo, l'Uomo non esiste da sempre, e non esisterà sempre” (*ivi*, 163): ecco che si può allora riproporre la domanda “se le forze dell'uomo compongono una forma solo entrando in rapporto con le forze del fuori, quali sono le nuove forze con cui ora rischiano di entrare in rapporto, e quale nuova forma, né Dio né Uomo, può derivarne?” (*ivi*, 173). La risposta è appunto il *superuomo*, che chiama in causa un finito-illimitato, ossia “ogni situazione di forza in cui un numero finito di componenti offre una varietà di combinazioni praticamente illimitata” (*ivi*, 174), come quelle delle catene del codice genetico (la biogenetica, le biotecniche) o delle potenzialità del silicio nelle nuove macchine informatiche, ma anche quelle delle sperimentazioni linguistiche letterarie: “le forze dell'uomo entrano in rapporto con forze del fuori, quelle del silicio che si prende la propria rivincita sul carbonio, quelle delle componenti genetiche che si prendono la loro rivincita sull'organismo, quelle degli agrammaticali che si prendono la loro rivincita sul significante. [...] Il superuomo è il composto formale tra le forze dell'uomo e queste nuove forze. È la forma che discende da un nuovo rapporto di forze. L'uomo tende a liberare *in se stesso* la vita, il lavoro e il linguaggio. [...] Il superuomo è l'uomo che si è fatto carico degli animali stessi (un codice che può catturare frammenti di altri codici, come nei nuovi schemi di evoluzione laterale o retrograda). È l'uomo che si è fatto carico delle rocce stesse o dell'inorganico (là dove regna il silicio). È l'uomo che si è fatto carico dell'essere del linguaggio [...]. Il superuomo è molto meno della scomparsa degli uomini esistenti, e molto più di un cambiamento di concetto: è l'evento di una nuova forma, né Dio né uomo, una forma che possiamo sperare che non sia peggiore delle due precedenti” (*ivi*, 175). Di passaggio dall'*Homo sapiens* all'*Homo silicon* si parla in A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 254.

¹⁵⁷ G. Deleuze, *Foucault*, trad. it. *Foucault*, cit., 124; considerazioni analoghe in Id., *Pourparlers*, trad. it. *Pourparler*, cit., 122-136. Vale la pena di sottolineare almeno che la vita umana (l'uomo in quanto vivente) è caratterizzata da Foucault, cui Deleuze fa qui esplicito riferimento, come né integralmente naturalizzabile né integralmente storicizzabile, in quanto si situa “contemporaneamente all'esterno della storia, come suo limite biologico, e all'interno della storicità umana, penetrata dalle sue tecniche di sapere e di potere” (M. Foucault, *Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir* (1976), trad. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1991, 127).

¹⁵⁸ Cfr. A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung* (1960), trad. it. di G. Auletta, *Sulla nascita della libertà dall'estraneazione*, in Id., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* (1983), trad. it. di G. Auletta, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, prefazione di K.-S. Rehberg, Guida, Napoli 1990, 425-438. Sull'importanza e le declinazioni del concetto di estraneazione all'interno del

quanto tale estraniata, dunque metaforica e comunicativa rispetto all'alterità: "l'uomo non può affermare nulla di sé in modo diretto, ma si concepisce solo a partire dal non-umano, nel confronto e nella contemporanea distinzione di sé da quello. [...] Confrontarsi con un non-io, con un altro-dall'umano e, nel compiere questo confronto, distinguersi nuovamente da esso, fa parte dei tratti caratteristici essenziali dell'uomo, probabilmente perché l'uomo deve includersi nella realtà effettiva del mondo se vuole consolidare e comprovare la propria concezione di sé nell'azione"¹⁵⁹.

In tal senso "l'uomo è un essere che non può comprendere se stesso senza trascendersi metaforicamente, senza "trans-ferire" (*meta-pherein*) sé nell'Altro"¹⁶⁰, ossia "il rapporto dell'uomo con la realtà è indiretto, circostanziato, differito, selettivo e soprattutto "metaforico"¹⁶¹, la "natura umana" [...] non è mai stata "naturale" e mai lo sarà"¹⁶² perché si presenta sempre "in travestimenti metaforici"¹⁶³. Dunque, ed essendo l'uomo l'animale temporeggiatore e l'artista dell'esitazione¹⁶⁴, la linea di

dibattito dell'antropologia filosofica cfr. B. Accarino, *Dalla metacritica dell'estraneazione all'antropologia retorica. A partire da Helmuth Plessner*, in A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, 177-192; P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

¹⁵⁹ A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), trad. it. di E. Tetamo, *L'origine dell'uomo e la tarda cultura*, prefazione di R. Madera, il Saggiatore, Milano 1994, 113 e 277.

¹⁶⁰ A. Gualandi, *La logica antropobiologica della storia: una rilettura di 'Urmensch und Spätkultur'*, in "Etica & Politica", XII, 2, 2010, 178-223: 180. Senza dimenticare che vale anche l'inverso, ossia "l'esperienza di ogni cosa situata al di fuori dell'uomo si associa sempre a una sua propria esperienza ed egli non sperimenta mai qualcosa al di fuori di sé senza in qualche modo sperimentare anche se stesso" (K. Wojtyła, *Osoba i czyn* (1969), trad. it. a cura di G. Girgenti e P. Mikulska, *Persona e atto*, saggio introduttivo di G. Reale, saggio integrativo di T. Styczeń, Bompiani, Milano 2001, 35).

¹⁶¹ H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* (1971), trad. it. di M. Cometa, *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, in Id., *Wircklichkeiten in denen wir leben* (1981), trad. it. a cura di M. Cometa, *Le realtà in cui viviamo* Feltrinelli, Milano 1987, 85-112: 95.

¹⁶² *Ivi*, 112.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Cfr. B. Accarino, *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, con un saggio inedito di H. Blumenberg, Mimesis, Milano 2002, 75 s.; G. Anders, *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy* (1948), trad. fr. de L. Mercier, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, Sens&Tonka, Paris 2006; H. Blumenberg, *Nachdenklichkeit* (1980), trad. it. di L. Ritter, *Pensosità*, Elitropia, Reggio Emilia 1981; P. Valéry, *Cahiers* (1894-1914), vol. I, trad. it. a cura di R. Guardini, *Quaderni*, vol. I, Adelphi, Milano 1985; X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (1989), trad. it. a cura di A. Savignano, *Struttura dinamica della realtà. Il problema dell'evoluzione*, presentazione di D. Gracia, Marietti 1820, Genova 2008, 289-295.

congiunzione più breve tra due punti non è mai quella umana: “l’uomo comprende se stesso solo al di là di ciò che non è” e “non solo la sua situazione, ma già la sua costituzione è potenzialmente metaforica”¹⁶⁵, in quanto “proiettata verso quanto non è – aperta al mondo – dietro la cui traslazione metaforica può cercare quanto si dà solo in via secondaria come sintesi”¹⁶⁶. L’esperienza umana è così strutturata in maniera intrinsecamente comunicativa¹⁶⁷, e proprio perciò, “angustiato dall’enigma della sua esistenza e della sua stessa essenza, l’uomo non ha altra risorsa che cercare di interpretarsi passando attraverso un non io, attraverso qualcosa di diverso dall’umano”¹⁶⁸, vale a dire che “il suo tentativo di trovare una formula propria si svolge sempre nello stesso modo: egli si equipara a qualcosa di non umano, e nell’equiparazione se ne differenzia”¹⁶⁹. L’uomo, *aporos*, deve rivolgersi all’esterno per cercare di raggiungersi, è angustiato e paradossalmente occluso da un’esistenza che gli chiede di essere *pantoporos*¹⁷⁰, che lo chiama a cercare “sbocchi” e “vie d’uscita”, ossia all’apertura e al “fuori”, alla relazione con ciò che appare come non(oltre)-umano e non(oltre)-naturale.

Specificamente umana è così l’”ability to enter into deep and complex relationships with nonbiological constructs, props, and aids”¹⁷¹ e la supposta “mutazione post-umana” non è altro che “l’elevamento a potenza di una

¹⁶⁵ H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rethorik*, trad. it. *Approccio antropologico all’attualità della retorica*, cit., 101

¹⁶⁶ R. Bonito Oliva, *Esitazione rischiosa e dispendio di prestazioni. Una riflessione su Hans Blumenberg*, in “Discipline filosofiche”, XI, 1, 2001, 137-152: 150.

¹⁶⁷ Secondo un’affermazione gehleniana spesso troppo trascurata dai critici dell’antropologia filosofica e di Gehlen in particolare, ossia “la tesi fondamentale, senza la quale l’esperienza umana in generale rimane incomprensibile, è la tesi del *carattere comunicativo* di questa esperienza” (A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. *L’uomo*, cit., 215; cfr. anche *ivi*, 77-95, 178 s. e 216). “Ogni comportamento comunicativo è tale solo in quanto sia di là da sé e si indirizzi su qualcos’altro, in quanto si determini in base ad altro” (*ivi*, 293): tale tesi fondamentale nell’impianto gehleniano per descrivere la posizione dell’uomo nella natura si può in fondo riassumere a mio giudizio in una parola: *Mitweltoffenheit*.

¹⁶⁸ A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, trad. it. *L’uomo nell’era della tecnica*, cit., 40.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Mi riferisco ai noti vv. 332-375 dell’*Antigone*: cfr. Sofocle, *ANTIGONH*, trad. it. a cura di F. Ferrari, *Antigone*, in Id., *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, BUR, Milano 2007, 83-87.

¹⁷¹ A. Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press 2003, 5. Dello stesso autore si veda anche il testo molto significativo rispetto alla prospettiva qui avanzata Id., *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, Cambridge 1997.

logica che appartiene alla nostra “ontologia”¹⁷², nel senso che “il corpo umano appare compromesso in una relazione simbiotica con gli oggetti tecnici fin dalle origini”¹⁷³. Per questo, “l’oltre dell’umano sarà, perché l’umano è da sempre questo andare”¹⁷⁴, ma di un andare né tecno-maniaco né tecno-fobico: semplicemente tecno-realistico, laddove il realismo è dato innanzitutto dal non perdere di vista che quella corporeità in cui si radica fisicamente la meta-fisicità umana è e non può che essere protagonista irrinunciabile e inoltrepassabile della “cyborgizzazione” dell’umano¹⁷⁵. Se dunque il principio fondamentale dell’evoluzione, della realizzazione e insieme della trasformazione dell’uomo sembra essere quello del disimpegno organico (*Körperausschaltung*)¹⁷⁶, se – cioè – la logica evolutiva dell’uomo (tanto filogeneticamente quanto ontogeneticamente) sembra essere extra-organica o super-organica (in tal senso dunque anche extra-mentale)¹⁷⁷ e dunque sembra seguire un principio di liberazione dai limiti organici, di vero e proprio “killeraggio” del corpo, non per questo dobbiamo pensare al post-umano come a una distorta (o radicale, a seconda delle prospettive) realizzazione dell’idealismo platonizzante che vede nel corpo (*soma*) null’altro che un segno (*sema*) della tomba (*sema*), di un cadavere (*soma*)¹⁷⁸, qualcosa di cui liberarsi per iniziare a vivere davvero – un inutile *hardware* che non solo non ha un ruolo importante ma rischia anzi di compromettere il funzionamento e lo sviluppo del *software*. “Fin dall’inizio la corporeità umana è un insieme inseparabile di *natura, cultura e tecnica*”¹⁷⁹, tanto che si può parlare di “*arcaicità* filogenetica e insieme storica delle protesi, della loro

¹⁷² C. Formenti, *Incantati dalla rete. Immaginari, utopie e conflitti nell’epoca di Internet*, Raffaello Cortina, Milano 2000, 110.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 255.

¹⁷⁵ Di *somato-landscape*, quasi dipingendo un vero e proprio paesaggio corporeo per il post-umano, si parla in R. Marchesini, *Post-human*, cit., 207-244; ma cfr. anche Id., *Il tramonto dell’uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009.

¹⁷⁶ Cfr. P. Alsberg, *Der Ausbruch aus dem Gefängnis – Zu dem Entstehungsbedingungen des Menschen* [tit. orig. *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung* (1922)], hrsg. u. kommentiert v. D. Claessens, Gießen, Schlot, 1975.

¹⁷⁷ Cfr. rispettivamente A. L. Kroeber, *The Superorganic* (1917), trad. it. di P. G. Donini, *Il superorganico*, in Id., *The Nature of Culture*, trad. it. di P. G. Donini, *La natura della cultura* (1952), il Mulino, Bologna 1974, 39-92; T. W. Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain* (1997), trad. it. di S. Ferraresi, *La specie simbolica. Coevoluzione di cervello e capacità linguistiche*, Fioriti, Roma 2001; M. Donald, *Origin of the modern mind* (1991), trad. it. di L. Montixi Comoglio, *L’evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della coscienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

¹⁷⁸ Cfr. p.e. Platone, *Cratilo*, 400b-c, Id., *Fedone*, 62b e 66b-67a; Id., *Fedro*, 250c; Id., *Gorgia*, 493a [trad. it. cit.].

¹⁷⁹ A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 255.

natura consustanziale rispetto a quella del corpo”¹⁸⁰: se certo non è mai esistito un corpo “in-genuo”, “originario” e semplicemente naturale – e se dunque per questo la *techne* non è una semplice addizione esterna che interviene dal di fuori successivamente, quasi come un corpo esterno e straniero –, non per questo il corpo non esiste, non è mai esistito o non dovrà più esistere. È così che “non saranno le macchine a diventare intelligenti ma sarà il nostro corpo ad assumere al proprio interno la potenza percettiva e computazionale delle macchine, giungendo a una possibile confluenza evolutiva”¹⁸¹: se mai un computer diventerà anche solo potenzialmente in grado di pensare, sarà necessario “dargli un corpo”, ma “questo è possibile solo in una prospettiva epistemologica e antropologica che porti *in noi* quanto la tecnicità costitutiva dell’umano ha fatto scaturire *da noi e per noi*”¹⁸². Non tanto un’“antropomorfizzazione delle macchine”, quanto piuttosto una “simbiosi – a un più alto livello e in una dimensione evolutiva – di struttura naturale e struttura artificiale *dentro* il corpo stesso dell’*Homo sapiens*”¹⁸³: dunque manifestazione ancora più eminente e lampante di due elementi che esprimono la paradossale natura umana, ossia “la natura protesica, metamorfica, estendibile del corpo, che è da sempre pronto a trasformarsi, adattarsi, evolvere, potenziarsi; il legame profondo e articolato dell’umano con le macchine intelligenti da esso prodotte”¹⁸⁴. Il corpo “come natura, cultura, tecnica è *cybercorpo*”, e se “l’ibridazione della specie con gli artefatti da essa prodotti è antica quanto l’umanità e se siamo ancora qui [...] lo si deve in gran parte all’intrinseca tecnicità dell’*Homo sapiens*”, allora non devono trovare spazio né “incubo” né “speranza mistica”: “l’ibridazione è un processo che dura da sempre poiché l’esistenza umana è contaminazione con l’alterità, scambio continuo con il diverso da noi”, ed è “il corpo *tecnico e ibridato*” a presentarsi e proporsi come orizzonte praticabile del post-umano, andando quasi a ri-assorbire quell’“*ibridabilità naturale*” rimasta finora per lo più esterna e dunque anche “nascosta”¹⁸⁵. Portare nell’umano il non-umano “per trasformarlo e trasformarci in una corporeità più sensibile, più attenta, più rammemorante, più ricca, più – e non sembri un paradosso – *umana*”: “non c’è quindi da aver paura e non c’è neppure da esultare”, il post-umano

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ *Ivi*, 13.

¹⁸² *Ivi*, 14.

¹⁸³ *Ivi*, 14 s.

¹⁸⁴ *Ivi*, 253.

¹⁸⁵ *Ivi*, 257-259. D’altronde, “il rafforzamento delle capacità fisiche e logiche tramite l’artificializzazione dell’ambiente e del corpo non può distruggere e neppure soltanto negare o ridimensionare il corpo ma può invece costruire ulteriori strumenti da aggiungere alla serie ininterrotta di protesi con cui la specie affronta da millenni l’ambiente terrestre e vince le sfide per la sopravvivenza” (*ivi*, 102).

“si potrà realizzare non *contro* o *senza* ma *dentro* il corpo, non nello svuotarlo ma nell’abitarlo”, un corpo però che non sia semplicemente “solo intessuto di tecnologia, ma anche pervaso dei significati che esso stesso trae dalla propria struttura agente nel mondo”¹⁸⁶. Proprio “la corporeità è il *modo umano* di stare al mondo”¹⁸⁷, è il luogo (singolare-plurale, nuovamente) di articolazione delle molteplici possibilità umane, dei *modi plurali* e in cui si *declina* e *determina* la *natura umana generica*, l’“apertura sempre incompiuta che è l’umano”¹⁸⁸: “il corpo ibridato [...] costituisce la vera identità della mente umana. Un’identità sempre cangiante e costantemente molteplice come cangiante e molteplice è il corpo. Privarsi di tale molteplicità significa rinunciare al senso. Accoglierla vuol dire comprendere e vivere la differenza fra noi e il tutto e nello stesso tempo la nostra identità con l’intero – naturale e artificiale – del quale siamo parte, vuol dire trasformare il labirinto in cui ci muoviamo nella ragnatela dei significati che il nostro corpo intesse e con i quali cattura la gioia”¹⁸⁹.

Il corpo, “immersione nel mondo intrinseca all’umano”¹⁹⁰, “centro isotropo da cui si dipartono tutti i possibili significati”¹⁹¹ e “involucro vivente delle nostre azioni”¹⁹², è il *Da* del *Da-sein*, è la situazione, è (ec)centro situato di ogni possibile de-situazione: il *Leib*, con il suo *Ausstellungwert*¹⁹³, è luogo di

¹⁸⁶ *Ivi*, 259 s.

¹⁸⁷ *Ivi*, 257 – corsivo mio.

¹⁸⁸ *Ivi*, 114.

¹⁸⁹ *Ivi*, 266 s.

¹⁹⁰ *Ivi*, 101.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (1942), trad. it. a cura di M. Ghilardi e L. Taddio, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano-Udine 2010, 206. Cfr. anche tra i tanti V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, 73-95; U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2002; M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000), trad. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001; M. Marzano, *Penser le corps*, PUF, Paris 2002; Id., (sous la direction de), *Dictionnaire du corps*, PUF, Paris 2007; Id., *Philosophie du corps* (2007), trad. it. di S. Crapiz, *La filosofia del corpo*, il Nuovo Melangolo, Genova 2010; A. Noë, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness* (2009), trad. it. di S. Zipoli Caiani, *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2010.; la raccolta di saggi di J. Patočka, *Che cos’è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, trad. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fuèikova, a cura di G. Di Salvatore, postfazione di R. Barbaras, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2010; E. Lisciani Petrini, *Risonanze: ascolto, corpo, mondo*, Mimesis, Milano 2007; F. Russo (a cura di), *Natura, Cultura, Libertà*, Armando, Roma 2010; V. Venier, *L’esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, prefazione di E. Franzini, Franco Angeli, Milano 2011.

¹⁹³ Cfr. G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.

sedimentazione di ogni *habitus*, “esprime il potere che noi abbiamo di dilatare il nostro essere al mondo, o di mutare esistenza assimilando nuovi strumenti”, è “potere generale di abitare tutti gli ambienti del mondo”, centro ec-centrico di quell’esistere che “per una necessità interna, sbocca in un “fuori” – motivo per cui l’esperienza “si effettua “oltre” di me e non è centrata in me” e “sbocca sulle cose e si trascende in esse”¹⁹⁴. Se il corpo è questo “ancoraggio mobile” al mondo, “mezzo generale per avere un mondo”¹⁹⁵ che si lascia penetrare da significati e assimila nuclei di senso, è allora proprio esso a essere natura che si fa storia, cultura, artificio, a essere, nella sua geniale in-genuità (nella sua naturale e originaria capacità generativa: ingenuità e ingegno fanno un tutt’uno nell’uomo, nel suo corpo), il teatro originario¹⁹⁶ della dialettica sempre aperta tra umano e post-umano. Non c’è corpo naturale se non nelle tecniche del corpo che registrano gesti e abitudini, se non in quel corpo inscritto di significati e di sensi aperti in maniera attiva e trascendente (il corpo è segni-ficante¹⁹⁷, è una direzione, o – con espressioni nietzschiane – “ponte” e “funne tesa”). L’uomo possiede un corpo “così come ce l’ha dato la natura, povero di mezzi espressivi” e non protetto da istinti, cioè non possiede “un’attività naturalmente orientata verso fini determinati”, ma è caratterizzato da spinte pulsionali e libidinali diverse che si aprono così alla possibilità “di aderire ad ambienti diversi, di fissarsi attraverso differenti esperienze, di acquisire strutture di condotta”¹⁹⁸. Ciò fa sì “che l’uomo abbia una storia”, non essendo né “una macchina governata da leggi naturali”, né tanto meno “un “fascio” di istinti” ma proprio un *animale culturale*, dove la cultura è ciò che fornisce “ciò che la natura non dà” in maniera diretta e immediata: “la costituzione psicosomatica lascia aperte moltissime possibilità e, come nella sfera degli istinti, anche qui non c’è una natura umana data definitivamente. L’uso che un uomo farà del suo corpo è trascendente rispetto a questo corpo in quanto

¹⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception* (1945), trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, 199, 383, 399, 408 e 414.

¹⁹⁵ *Ivi*, 202.

¹⁹⁶ Cfr. Nancy J.-L., *Corps théâtre* (2010), trad. it. di A. Moscati, *Corpo teatro*, Cronopio, Napoli 2010.

¹⁹⁷ Cfr. p.e. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950), trad. it. di F. Zannino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, introduzione di C. Lévi-Strauss, presentazione di E. De Martino, avvertenza all’edizione francese di G. Gurvitch, Einaudi, Torino 1965; S. Forti, *Corpi democratici, politicamente corretti*, in P. P. Portinaro (a cura di), *L’interesse dei pochi, le ragioni dei molti. Le letture di Biennale Democrazia*, introduzione di G. Zagrebelsky, Einaudi, Torino 2011, 147-161; G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma 2005; F. Remotti, *Contro l’identità*, Laterza, Roma-Bari 2002.

¹⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, trad. it. *Fenomenologia della percezione*, cit., 215 e 225.

essere semplicemente biologico”¹⁹⁹. Il corpo è pertanto certo “una cosa costituita in modo curiosamente incompiuto”²⁰⁰, ma proprio la sua “frazzola”²⁰¹ lo rende caratterizzato da una *Bildsamkeit* che lo rende articolabile²⁰², in quanto punto di sutura e di passaggio tra attività e passività, chiamata a vivere attraverso elementi che non coincidono con esso, invito alla necessità di un futuro ed esposizione agli altri corpi e all’alterità²⁰³: perciò, non c’è post-umano che non possa essere *corporeo*, che cioè, seguendo nietzschianamente “il filo conduttore del corpo”, non faccia spazio allo “spessore corporeo dell’umano”²⁰⁴, alla “grande ragione”²⁰⁵ di un “corpo

¹⁹⁹ *Ivi*, 225, 234, 258 e 261.

²⁰⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913-1930); *Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1912-1928), trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. I. Introduzione generale alla fenomenologia pura. II. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, a cura di M. Biemel e E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965, 553.

²⁰¹ Cfr. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (2002), trad. it. a cura di L. Ceppa, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, 35-38.

²⁰² Cfr. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796-1797), trad. it. a cura di L. Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994, 70-72 e 75.

²⁰³ Cfr. J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. *Corpus*, cit.

²⁰⁴ A. G. Biuso, *La mente temporale*, 107.

²⁰⁵ Secondo il grido di Zarathustra “Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem”: cfr. F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1885), trad. it. di A. M. Carpi, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, introduzione di F. Masini, cronologia di A. Venturelli, Newton&Compton, Roma 1980, 45 s.; Id., *Wille zur Macht* (1906), trad. it. di A. Trevis riveduta da P. Kobau, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, con una “Storia della volontà di potenza” di M. Ferraris, Bompiani, Milano 1994, *passim*. Si vedano anche G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), trad. it. a cura di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino 2002, 59-61; S. Natoli, *Nietzsche e le ragioni del corpo*, in Id., *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2011, 143-150. Importante a tal proposito è anche l’affermazione gehleniana secondo cui “con grande facilità si commette l’errore d’ordine generale di localizzare l’intelligenza dell’uomo nella sua testa, trascurando la grande ragione del corpo” (A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. *L’uomo*, cit., 420; cfr. anche A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 60, 117, 202 s.): come giunse ad affermare anche Wittgenstein, “stranamente, una delle idee filosoficamente più pericolose è l’idea che pensiamo con la testa o nella testa. L’idea del pensare come di un processo che ha luogo nella testa; in uno spazio perfettamente concluso, conferisce al pensare un che di occulto” (L. Wittgenstein, *Zettel* (1929-1948), trad. it. a cura di Mario Trinchero, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, Einaudi, Torino 2007, §§ 605-606).

generalista”²⁰⁶ (generico) tanto da dover persino *imparare a camminare*²⁰⁷ ma proprio perciò ricco e molteplice nei suoi modi e moti espressivi, di quel corpo luogo insieme di complessità e di rinvio che per realizzarsi ha bisogno di *incarnarsi* in pratiche e modi determinati, mediati e culturali²⁰⁸. La necessità del post-umano (corporeo) sembra così addirittura inscritta nella stessa struttura del corpo, la cui motorica acquisita è infinitamente ricca e finanche fantasiosa, essendo capace di apprendere le più complicate coordinazioni di movimenti in una multiformità pressoché infinita: l’inesauribilità delle possibili combinazioni di movimenti e l’illimitata sottile sensibilità motoria sono per l’uomo una vera e propria “necessità vitale”²⁰⁹; il corpo – mai interamente risolto ma proprio perciò capace di molteplici soluzioni – è capace di adattamenti e di prestazioni molto diverse, capace di fare virtù della sua insufficienza, della sua non-specializzazione anatomica (capace di vivere e di far vivere “*nonostante tutto*”, perché “non è ovvio che l’uomo possa esistere”²¹⁰). Biologicamente, pertanto, la corporeità umana è tutt’altro che un “destino immodificabile”, perché anzi “il corpo umano non nasce già completo, dotato di un pacchetto di abilità innate pronte a entrare in funzione [...], non contiene una serie predefinita di organi e capacità, fissate una volta per tutte”²¹¹: il corpo umano, bacino di possibilità e serbatoio di possibili percorsi di individuazione, è “un corpo costitutivamente eccentrico e non autosufficiente, perché solo uscendo da sé può diventare se stesso”²¹². Per

²⁰⁶ Cfr. B. Cyrulnik, *La naissance du sens*, Hachette, Paris 1995; E. Morin, *L’identité humaine*, trad. it. *L’identità umana*, cit., 12 s.

²⁰⁷ Cfr. K. E. Adolph, *Learning in the Development of Infant Locomotion*, with commentary of B. I. Bertenthal, S. M. Boker, E. C. Goldfield and E. J. Gibson, numero monografico di “Monographs of the Society for Research in Child Development”, serial No. 251, vol. LXII, 3, 1997; F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo Sapiens*, Ombre Corte, Verona 2011, 43-71; G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), trad. it. a cura di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2007, 689-699; T. Ingold, *Culture on the Ground. The World Perceived Through the Feet*, in “Journal of Material Culture”, 9, 3, 2004, 315-340; H. Plessner, *Anthropologie der Sinne* (1970), trad. it. a cura di M. Russo, *Antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2008, 23-25; E. W. Straus, *Philosophische Grundfragen der Psychiatrie II. Psychiatrie und Philosophie* (1963), trad. it. a cura di A. Gualandi, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, Quodlibet, Macerata 2010, 46-51.

²⁰⁸ O, come scrive Natoli, “la vita dei corpi si realizza concretamente nelle forme di vita” (S. Natoli, *Nietzsche e le ragioni del corpo*, cit., 150).

²⁰⁹ Cfr. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, trad. it. *Prospettive antropologiche*, cit., 37; Id., *Der Mensch*, trad. it. *L’uomo*, cit., 178 s.

²¹⁰ H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, trad. it. *Approccio antropologico all’attualità della retorica*, cit., 94 e 108.

²¹¹ F. Cimatti, *La vita che verrà*, cit., 56 e 62.

²¹² *Ivi*, 71.

questo, il corpo non è “cosa” ma rapporto alla *Welt*, “si inserisce nel mondo e il mondo nel corpo” facendo leva su questa sua libera mobilità frutto dell’aspecifica polivalenza, sul suo “potere di essere altrove”²¹³: il corpo umano è paradossalmente sempre post-umano; se allora l’uomo è sempre post-umano, lo è – lo sarà – come *corpo* post-umano.

Bisogna sempre ricordare che “formare un essere umano rimane un compito asintotico, che mai potrà dirsi compiuto”²¹⁴, che – cioè – “l’*Homo sapiens* è una tendenza, non un’entità [...] l’umanità è un processo: sempre lo è stata, sempre lo sarà [...] fra tutti gli esseri viventi [...] siamo quelli dal finale maggiormente aperto [...] siamo niente più e niente meno che esseri *predestinati a diventare*, dei “diventanti predestinati”²¹⁵: essere umani significa *diventare umani*, non sappiamo – non sapendo cosa può un corpo²¹⁶ – *che cosa può l’umano*; privo di uno e uno soltanto scopo specifico²¹⁷, tutto ciò a cui l’uomo può mirare è in fondo – sorta di meta-scopo – apprendere a (bene)vivere²¹⁸. Per questo diventare (post)umani è tutta una questione di modi: “human beings are *natural-born* cyborgs. [...] We humans have always been adept at dovetailing our minds and skills to the shape of our current tools and aids. [...] The human person emerges as a shifting matrix of biological and nonbiological parts. [...] If it is our basic *human* nature to annex, exploit, and incorporate nonbiological stuff deep into our mental profiles – then the question is not whether we go that route, but in what ways we actively sculpt and shape it”²¹⁹.

²¹³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La nature*, trad. it. *La natura*, cit., 304-320.

²¹⁴ A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 203.

²¹⁵ K. Kelly, *What Technology Wants*, trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 135.

²¹⁶ Cfr. soprattutto G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, trad. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., 28-58; Id., *Spinoza et le problème de l’expression*, trad. it. *Spinoza e il problema dell’espressione*, cit., 169-213; Id., *Cours Vincennes. Sur Spinoza – 1978-1981*, trad. it. a cura di A. Pardi, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2010.

²¹⁷ Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; Id., *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*, nuova ed. accresciuta, Einaudi, Torino 2001; Id., *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Id., *L’opera dell’uomo*, cit.; Id., *Il linguaggio e la morte. Un seminario su luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008; Id., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; G. De Michele, *Felicità e storia*, Quodlibet, Macerata 2001; A. Heller, *Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie* (1977), trad. it. di L. Boella e G. Neri, *Istinto e aggressività. Introduzione a un’antropologia sociale marxista*, prefazione di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1978; E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

²¹⁸ Cfr. A. Zatti, *Antropologia minima del piacere*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 165.

²¹⁹ A. Clark, *Natural-Born Cyborgs*, cit., 3, 7 e 198.

L'uomo è dunque a tutti gli effetti un "cyborg inconsapevole"²²⁰, può ora iniziare a diventarlo in maniera consapevole e dunque libera, ricordando però anche che è proprio in ciò che si rivela la "profonda continuità tra uomo e natura"²²¹, la natura specifica (non per questo "speciale")²²² umana. Né "fobici"²²³ né "maniaci", dunque: la *Stimmung* fondamentale più appropriata nel rapportarsi (teoreticamente e praticamente) realisticamente e *umanamente* alle tecniche sembra essere – per così sintetizzare – quella di una "sobria inquietudine"²²⁴.

Per concludere proprio attraverso questa "sobria inquietudine", per fornire una prima e certo ancora sommaria indicazione "etica" in senso stretto, mi sembra che sia possibile affermare che la vera "innovazione tecnica" è avvicinare l'uomo alla (propria) natura, e capire che questo può essere fatto solamente attraverso la tecnica: capire soprattutto che la tecnica è "non dominio della natura, [ma] dominio del rapporto tra natura e umanità"²²⁵, è il dominio del dominio, il padroneggiamento del rapporto umano con la natura, il dominio del *tra*, di quello spazio che è lo spazio di mezzo occupato dall'uomo, lo spazio aperto tra natura e cultura che è lo spazio in cui l'umanità tenta di realizzarsi, senza paura e senza euforia. In tal senso, memori anche della tradizionale distinzione stoica tra ciò che in nostro potere e ciò che non lo è, si può per esempio affermare che, in merito ad alcune forme di "tecno-dipendenza", "alla fine se ne può uscire non modificando la natura" delle tecniche, "ma trasformando *il proprio rapporto con queste cose*", giacché "chi si libera da una dipendenza ci riesce

²²⁰ Cfr. G. O. Longo, *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2001.

²²¹ A. G. Biuso, *La mente temporale*, cit., 140.

²²² Cfr. F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2007.

²²³ Un'interessante indagine sul legame tra la paura e il paradigma antropologico di riferimento di queste pagine, che fa del secondo il fondamento della prima, è al centro di D. Zolo, *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, Feltrinelli, Milano 2011, in particolare 19-62, che però – con particolare attenzione al rapporto con il potere – ha come sbocco un ancora troppo problematico "pessimismo attivo, un pessimismo dell'indignazione, della solidarietà e della rivolta" (*ivi*, 89).

²²⁴ Traggo l'espressione da E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004. Una prospettiva non dissimile mi sembra quella avanzata in A. Spinelli, *La tecnologia: nature artificiali dell'umano*, in "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia", X, luglio 2008 (disponibile su World Wide Web all'indirizzo <http://mondodomeni.org/dialegesthai/as02.htm>).

²²⁵ W. Benjamin, *Einbahnstraße* (1928), trad. it. di M. Bertolini, G. Carchia, O. Cerrato, B. Cetti Marinoni, P. Di Segni, A. Marietti Solmi, G. Quadrio-Curzio e G. Schiavoni, *Strada a senso unico*, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 2006, 71.

dominando la propria debolezza”²²⁶. “Controllare” la tecnica non significa così una *rinuncia* al suo potere, al potere da essa garantito, quanto piuttosto un *potere di secondo livello*, ossia un potere sul suo potere, anzi un potere di *terzo grado*, che supera e controlla cioè non solo quello che si avrebbe sulla natura tramite la tecnica, ma soprattutto quello che quest’ultima sembrerebbe esercitare sull’uomo nel momento stesso in cui si sottrae al suo dominio²²⁷. Il che significa anche riconoscere che tale potere va esercitato se non *con* almeno *nella* tecnica, che tale potere è al più disciplinamento *della* tecnica (nel paradossale e ambiguo doppio senso del genitivo) e non *contro* o *sopra* di essa²²⁸. D’altronde, più in generale, “l’arte di vivere è [...] la capacità di tenersi in armonica relazione con ciò che ci sfugge”²²⁹: forse la parola che meglio può nominare questo tentativo sfuggente di “dominio del dominio” e “padroneggiamento del rapporto” è *Gelassenheit*²³⁰, come paradossalmente suggeriva anche Heidegger quando la chiamava in causa come unica

²²⁶ Cfr. K. Kelly, *What Technology Wants*, trad. it. *Quello che vuole la tecnologia*, cit., 219 – corsivo mio. Per questo da un lato “non possiamo pretendere che la tecnologia ci ubbidisca, non più di quanto possiamo pretenderlo dalla vita”, ma dall’altro lato “non dobbiamo fare tutto quello che il technium pretende, ma possiamo imparare a lavorare insieme a questa forza, e non contro” (*ivi*, 20): per farlo, “dobbiamo innanzitutto capire il comportamento della tecnologia: per decidere come risponderle, dobbiamo prima capire cosa vuole” (*ibidem*). Se certo quest’ultima affermazione accentua ancora molto la “volontà” della tecnologia, è importante evidenziare come a essere in questione è *la relazione con la tecnica e la capacità di rispondere a essa* (la respons-abilità).

²²⁷ Cfr. p. e. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), trad. it. a cura di P. P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, 181; Id., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), trad. it. di P. Becchi e A. Benussi, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997, 127-140.

²²⁸ Cfr. anche N. Russo *Filosofia ed ecologia*, prefazione di E. Tiezzi, Guida, Napoli 2000, 380.

²²⁹ G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009, 162. È d’altronde il compito precipuo della sfera del pensare, essendo questa in generale “la sfera ontologica del *rapporto* tra l’innovazione tecnologica e la vita umana, quella che in termini aristotelici si potrebbe chiamare la “vita buona”“ (C. Preve, *Un filosofo contro voglia*, saggio introduttivo a G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. I*, trad. it. *L’uomo è antiquato. I*, cit., 9-27: 26 – corsivo mio).

²³⁰ Un approfondimento concettuale più esteso di un tale concetto lo si può rinvenire nell’analisi della speculazione di Meister Eckhart contenuta in R. Schürmann, *Maître Eckhart et la joie errante, Maestro Eckhart o la gioia errante*, trad. it. di M. Sanpaolo, Laterza, Roma-Bari 2008. Per un’introduzione alla vicenda intellettuale di Schürmann, autore ancora poco conosciuto in Italia, si veda il volume di A. Martinengo, *Introduzione a R. Schürmann*, Meltemi, Roma 2008.

possibile modalità di (op)posizione/superamento rispetto al *Gestell*²³¹. Lasciar andare, abbandonare e lasciar essere significano, infatti, certamente assecondare un movimento senza guidarlo, ma anche (tanto per l'uomo quanto per la tecnica) lasciarsi andare, abbandonarsi e lasciarsi essere, cioè guidare il lasciarsi guidare per guidarsi in esso e lasciarsi guidare da esso: vorrebbe dire per l'uomo dare vita a un'azione che ha i paradossali caratteri della passività ed esporsi a una passione che ha i paradossali caratteri dell'attività²³². Caratteristiche che, a ben vedere, accompagnano tutta l'esistenza umana nella sua attiva paticità e patita attività, nella sua naturale innaturalità, nella sua immediata mediatezza, nella sua intima estraneità e – infine – nella sua identità relazionale.

²³¹ Cfr. M. Heidegger, *Gelassenheit* (1959), trad. it. di A. Fabris, *L'abbandono*, introduzione di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1989.

²³² Particolarmente significativo, e meritorio di un approfondimento a sé stante, il fatto che una delle categorie etiche fondamentali dei sopra ricordati “tecnomani” Amish (cfr. *supra*, n. 138) sia proprio quella di *Gelassenheit* (cfr. A. Borella, *Amish*, cit.).