Etica & Politica / Ethics & Politics, XIV, 2012, 1, pp. 27-45

Il μέτρον *della* τέχνη: *apologia della diserzione*

Agostino Cera
Università di Napoli "Federico II"
Dipartimento di Filosofia
moonwatch1@libero.it

ABSTRACT
Moving from Roberto Marchesini's – one of the exponent of the so called *posthumanism* – criticism against the dialectics "technophoby *versus* technomania", this paper claims to point out and discuss the unexpressed anthropological assumption lying at the basis of a supposed unbiased approach to technology. In the idea of overcoming the traditional image of human being (essentialist and anthropocentric), which may be considered restrictive as it does not fully express its "being able to be", a more specific thought is hidden: that human being were, in fact, a basically creature of lack (an integral *Mängelwesen*), needing healing and salvation. Technology was invested with such a sotheriological aim, so that it is its *thaumaturgical* virtue which has to redeem man. It realizes its purpose through a process called *neoambientalità* (neoenvironment), according with the following stages: *pauperizzazione* (pauperization) and *ferinizzazione* (feralization). Deprived of his own peculiar *mondanità* (wordliness), its having-world (*Welt*), human being becomes poorer from an ontological point of view and therefore placed into a mere environment (*Umwelt*) as an animal among the others. Such an environment that is not a physical or natural one, but a technological environment, which is why it is a neoenvironment. Behind the supposed technoequanimity claimed by posthumanism hides a pure *technolatry*. This argument lead us to affirm that discriminant and *metron* which has to be used in inquiring into the *Frage nach der Tecnhik* (the question concerning technology) is a fideistic one. In order to face it, philosophy must always answer to this question in one way: confirming its *atheistic calling* in referring to its own *skeptical ethos*. When technology, as shape of the contemporary world, claims its epochal injunction, philosophy has to make an act of supreme *desertion*.

KEYWORDS
Anthropology, technolatry, post-humanism

Ecco la terra in permanente rivoluzione/
Ridotta imbelle sterile igienica/
Una unità di produzione.

Giovanni Lindo Ferretti

"Tecnofilia e tecnofobia sono così di fatto espressioni dello stesso empito antropocentrico incapace di leggere il processo coniugativo dell'agire

tecnologico [...] Lo sviluppo tecnologico è pertanto legato a doppio filo alla salvaguardia del bacino del non-umano, perché di fatto è lì che è situato l'altro polo che consente lo scoccare della scintilla culturale". Con queste parole, Roberto Marchesini chiude il suo *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*[1], un testo di riferimento, almeno in ambito italiano, per quella costellazione di istanze che si raccoglie sotto l'instabile etichetta di postumano. La critica di Marchesini all'antitesi tecnofilia-tecnofobia muove dall'assunzione di un punto di vista caratterizzato dalla pretesa di poter inquadrare diversamente la questione della tecnica, sottraendola alle secche di una faziosità tutta interna e tutta irretita da una logica irrimediabilmente umanistica, ovvero antropocentrica.

Ho scelto di partire dalle osservazioni di Marchesini per sviluppare alcune brevi riflessioni intorno al tema del rapporto tra uomo e tecnica – più precisamente: intorno al *nesso patico tra uomo e tecnic*a, al significato ultimo della *Stimmung* umana nei confronti della tecnica –, data la loro esemplarità quanto all'illustrazione di un curioso e significativo paradosso: *la matrice occultamente dogmatica di quelle posizioni che proprio nell'adogmaticità, nell'impregiudicatezza rivendicano lo specifico nella loro trattazione della tecnica*. Ostentando, in modo particolare, l'emancipazione da qualsiasi aggiogante presupposto antropologico di stampo essenzialista e con ciò, di nuovo, antropocentrico. È mia convinzione – e di questa convinzione, le pagine che seguono intendono proporsi quale testimonianza – che l'illustrazione di un tale paradosso possa valere come utile contribuito alla focalizzazione in tempo reale, in *medias res* di alcuni dei risvolti più recenti e più problematici della *Frage nach der Technik*.

Se da una parte Marchesini censura condivisibilmente la declinazione più consueta e più scontata assunta dallo aut-aut a cui la tecnica avoca l'umanità attuale, dall'altra appare eccessivo e pretestuoso il suo tentativo di accantonare la questione *tout court*, che è e resta, al contrario, questione epocale. Letteralmente epocale. In quanto combinazione sinergica, sintetica di *Rationalisierung* ed *Entzauberung* sotto il suggello della *Machbarkeit* (*Machenschaft*), la tecnica ha oramai assunto lo statuto di fenomeno storico – o post-storico – eminente[2] e come tale esige nei propri riguardi una decisa

[1] Roberto Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Per la citazione, p. 550.

[2] Per la caratterizzazione della tecnica come fenomeno e sistema, mi rifaccio a Jacques Ellul. Il fenomeno tecnico consiste per lui nell'avvenuta introduzione della *ratio operandi* tecnica in qualsiasi ambito umano, ossia nella "preoccupazione dell'immensa maggioranza degli uomini del nostro tempo, di ricercare dappertutto il metodo assolutamente più efficace" (Jacques Ellul, *La tecnica, rischio del secolo*, tr. it. di C. Pesce, Giuffrè, Milano 1959, p. 22). La sintesi di "fenomeno tecnico" e "progresso tecnico" conduce poi al "sistema tecnico", laddove "la tecnica diventa un ambiente e trascende le tecniche", le

presa di posizione, un fondamentale pronunciamento, sottrarsi al quale diventa più che velleitario, impossibile. Con le parole di Günther Anders: "che noi si voglia partecipare o no, partecipiamo, perché siamo fatti partecipare"[3]. Di più: il nostro stesso esserci sta e cade con questa partecipazione. Fuori di essa, semplicemente non ci si è. A dire, che l'esito di un tale pronunciamento equivale a nulla meno che all'essere-nel-mondo dell'uomo contemporaneo.

Che la modalità φόβος *versus* φιλία possa rappresentare la forma addomesticata entro il rassicurante orizzonte della chiacchiera (della *Öffentlichkeit*) di detto pronunciamento, non ne inficia dunque la consistenza. Anzi, nella stessa misura in cui Marchesini – assecondando, peraltro, una tendenza piuttosto diffusa in anni recenti – avanza la pretesa di potersi liberare da una simile logica in nome di una prospettiva neutrale ed equanime, esterna alle partigianerie antropocentriche, non fa che tradire il suo proprio presupposto implicito, l'assunto ideologico alla base della sua specifica presa di posizione[4]. Cercando di esplicitare un tale assunto, le pagine seguenti mireranno a far emergere ciò di cui essenzialmente ne va nell'ambito dei vari atteggiamenti esternati nei confronti della tecnica, cosa c'è davvero in gioco nella provocazione patica, nel coinvolgimento affettivo cui essa, avvincendo, costringe.

Per cominciare, è bene porsi la questione più elementare, quella circa la possibilità stessa di qualcosa come tecnofobia e tecnofilia/tecnomania[5].

---

quali, a loro volta, sono ormai soltanto al servizio di essa (*ivi*, p. VI). Relativamente a questo tema (e più in generale per un tentativo tassonomico ragionato delle varie declinazioni e possibilità di filosofia della tecnica), sia consentito il rinvio a: Agostino Cera, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in: Nicola Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli 2007, pp. 41-115. Questo scritto, unitamente ad uno più recente (*Antropologia liminare: il fenomeno della neoambientalità. I. Il perimetro antropico*, in corso di pubblicazione), rappresenta l'esito di un percorso di riflessione che dura ormai da qualche anno. Al di là dei rinvii specifici, rimando perciò ad entrambi questi lavori per la chiarificazione e l'approfondimento di alcuni passaggi determinanti (in particolare quelli relativi a: *neoambientalità*, *ferinizzazione*, *pauperismo ontologico, potenziale ek-statico, perimetro antropico*) sui quali poggia anche la presente trattazione, ma che in questa sede sarà possibile soltanto accennare.

[3] G. Anders, *L'uomo è antiquato, vol. I: Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Milano 1963, p. 11.

[4] Lo stesso Marchesini ammette la presenza e l'incidenza di tali assunti. Tuttavia li stempera, quanto alla loro portata teoretica, collocandoli entro il calderone indistinto, e in fin dei conti innocuo, dell'"immaginario" (*Post-human*, cit., pp. 544 ss.).

[5] Intenderò alla stregua di sinonimi le espressioni "tecnofilia" e "tecnomania". Un uguagliamento, le cui legittime ragioni dovranno palesarsi a conclusione di questo discorso, una volta emersa l'effettiva radicalità del discrimine autentico a partire dal quale va misurata, oggi, la tecnica in quanto fenomeno e sistema.

Prendere posizione rispetto alla tecnica, atteggiarsi verso di essa, significa anzitutto riconoscerla e *in quanto tale* giudicarla. Riconoscerla, ossia assumerne i tratti di: entità reale, compiuta totalità, fenomeno storico-epocale[6]. Si tratta, prescindendo da qualunque considerazione di merito, di due atteggiamenti valutativi che, al pari di qualsiasi *valutazione*, risultano l'esito di una comparazione, possibile a sua volta a partire da un *parametro*. Parametro che funge da unità di misura (metro), ovvero da *discrimine*. Come opera, nel caso di specie, un discrimine? Esso, si direbbe, valuta, ovvero *misura la tecnica*. Ma in che modo, su che cosa si può misurare qualcosa come la tecnica? In quanto cifra epocale, essa è: *regno dei mezzi*, razionalizzazione e disincanto elevati al rango di totalità, di forma del mondo. Esiti perseguiti e raggiunti proprio per il tramite dell'universale applicazione dello strumento della misurazione, del calcolo, inteso in primo luogo e fondamentalmente quale filtro ontologico: la calcolabilità, la misurabilità come certificazione d'essere per gli enti. Si tratterà, quindi, di *misurare la misurazione* e a partire da qui chiedersi: a che cosa è possibile commisurarla per poterla poi misurare? Quale è, formulando la domanda più precisamente, la *condizione non misurabile* (e tuttavia: discernibile, discriminabile, valutabile) *della misurabilità* e dunque della misurazione quale *habitus* del mondo contemporaneo?

In quanto πρᾶξις, operatività, effettualità, la tecnica può essere valutata e giudicata sulla base del suo operare, di ciò che fa dei propri "oggetti". Se tuttavia essa, come accade oggi, si mostra in grado di agire su tutto – e addirittura pretende di farlo –, giudicarla, atteggiarsi nei suoi riguardi equivarrà ad una presa di posizione rispetto alla totalità, ad una vera e propria visione del mondo. Dal che, la domanda diventa: cosa accade quando la misura è misura del mondo, allorché il mondo – una volta informato dalla tecnica – assume la forma dell'"insieme dei misurabili"? La misura (la misurabilità) come forma del mondo ha luogo allorché il μέτρον compie il salto, insieme assiologico ed ontologico, che lo conduce dallo statuto di μορφή a quello di ειδος. In quel momento la forma cessa di essere mero rivestimento, semplice involucro per assumere un carattere essenziale, sostanziale. La forma del mondo come mondo-forma, mondo-immagine: il

[6] Proprio a livello del riconoscimento di qualcosa come *la* tecnica si situa la possibilità stessa di una "applicazione" filosofica a questo "tema". A tale riguardo, cfr. A. Cera, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, cit., in particolare pp. 61 ss. Un tentativo di mettere in discussione il costrutto teorico *la* tecnica, quale oggetto di una riflessione peculiarmente filosofica (una prospettiva senza dubbio critica, ma che tuttavia pone, *extra moenia,* questioni ineludibili per una filosofia della tecnica degna di questo nome), è quello condotto in: Michela Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Weltbild heideggeriano[7]. La misurabilità degli enti, riduzione degli stessi al carattere fondamentale della misura – condizione preliminare per il loro farsi *agibilia*, per il loro divenire dei fattibili, dei (ri)producibili – diviene criterio (discrimine, parametro) della loro stabilizzazione, ovvero del loro stesso esserci in quanto consistenza ed essenza. Un'essenza misurabile e misurata, cioè commisurata e ri(con)dotta ad un paradigma metrologico, svolge (al pari di ogni essenza) una funzione di stabilizzazione ed assicurazione, declinata e garantita nel caso di specie dal paradossale sigillo di un dinamismo perpetuo: quello autotelico perché atelico, s-finito della mobilitazione totale. La *totale Mobilmachung* come compiuta implementazione, come ἐντελέχεια della *Machbarkeit*[8]. Guardare alla tecnica, atteggiarsi verso di essa sottende così una presa di posizione sul mondo e nel mondo. Essa intona ed orienta il nostro stare al mondo.

Ancorché stimabile esso stesso alla stregua di un ente nella disponibilità dell'agire tecnico, l'uomo mantiene tuttavia una peculiarità irriducibile entro lo spettro orizzontale dell'orizzonte ontico[9] dischiuso dalla tecnica in quanto forma del mondo: quella di essere pur sempre uno "strumento agente", un "medium attivo". Se la tecnica è la forma dell'attuale totalità mondana, se il *Weltbild* incarna lo ειδος del mondo contemporaneo, l'attuatore di questa idealità, il meccanismo principale (non più il timoniere, ma perlomeno il timone) della megamacchina resta l'essere umano, quell'ente che, ancora Heidegger, caratterizza nella sua irriducibile peculiarità in termini di *weltbildend*: formatore-di-mondo, formante-il-mondo[10]. Ciò significa che

---

[7] Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in: Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101. Assumo consapevolmente il portato problematico implicato dal riferimento, nell'ambito di una riflessione di stampo antropologico-filosofico qual è quella qui proposta, ad un lavoro heideggeriano contente uno dei suoi attacchi più diretti e meno equivocabili alla possibilità stessa di una antropologia filosofica (cfr. ivi, p. 98, nota 10) .

[8] Relativamente all'imperativo della *Machbarkeit* (della fattibilità: termine divenuto filosoficamente pregnante con Hans Freyer e abbondantemente ripreso da Arnold Gehlen), uno dei fondamentali presupposti del *technischer Zeitalter*, cfr. A. Cera, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, cit., pp. 100-101.

[9] Di *orizzontalità del* bios parla Roberto Marchesini (cfr. *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, pp. 16-18). Questa formula suona come una sorta di preludio all'avvento di un'orizzontalità più radicale, assoluta: quella dello ὄν, della totalità degli ὄντα. Ovvero, come si mostrerà di qui a poco, della *in-differenza ontologica* (a sua volta, lato speculare della misurabilità elevata a filtro ontologico).

[10] Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. di P. Coriando, il melangolo, Genova 1999. In particolare § 42 (p. 232). Com'è noto, la caratterizzazione peculiare dell'essere umano viene sviluppata da Heidegger in stretta correlazione con quelle dell'animale-*weltarm* e della pietra-*weltlos*. Si tenga presente che il "bildend" (qui tradotto con "formante", "formatore"), è identico al "Bild" del "Weltbild"

qualsiasi πάθος della τέχνη comporterà, che ne sia consapevole oppure no, accanto ad una visione del mondo, una contemporanea presa di posizione rispetto al medium attuatore di quella forma e di quella visione. *Dietro, dentro qualsiasi valutazione della tecnica alligna perciò un necessario presupposto insieme cosmologico ed antropologico*. È questo il senso più immediato e più profondo di quell'assunto fungente ormai da esergo per ogni approccio alla questione della tecnica che, con ostinata consapevolezza, si proponga di essere nient'altro, ma soprattutto nulla meno, che filosofico: "l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico"[11]. Pensare alla tecnica è dunque pensare al mondo cui essa intende dar forma e nel contempo a colui che, realizzandola, all'interno di quella forma dovrà condurre la propria esistenza, non potendone a sua volta non restare influenzato. Pensare la tecnica è pensare il mondo (la forma del mondo come mondo-forma), pensare il mondo-forma è pensare l'uomo in quanto formato da quello stesso mondo di cui è formatore/attuatore, pensarlo cioè come con-formato, adattato ad esso. La tecnica è un'entità formatrice, che dà forma producendo e che produce misurando, calcolando, prevedendo. Nella sua manifestazione più compiuta, l'orizzonte della mobilitazione totale (già indicata come ἐντελέχεια della *Machbarkeit*) si fonde con quello della misurazione, della pre-visione totale.

Sulla scorta delle considerazioni preliminari appena svolte, si perviene già ad uno snodo teoretico determinante. Ammessa la necessaria presenza di un tale presupposto antropologico alla base di qualsiasi visione della tecnica, varrà la pena di chiedersi quale sia la modalità peculiare da esso assunta dietro quell'atteggiamento imparziale caldeggiato da Marchesini in opposizione ai vieti estremismi tradizionali; atteggiamento in grado di cogliere il carattere coniugativo di essa, la sua portata alteristica, antropodecentrativa[12]. L'esplicitazione di questo presupposto inespresso gioverà all'emergenza del discrimine reale, del crinale effettivo lungo il quale, oggi, si gioca e si pone la questione della tecnica. Un discrimine destinato a rivelarsi sorprendentemente ben più radicale dei tanto stigmatizzati, proprio in forza del loro presunto massimalismo, φόβος e φιλία.

---

di cui si tratta nel saggio sull'epoca dell'immagine del mondo (tradotto, in quella circostanza, appunto con "immagine").

[11] Martin Heidegger, *La questione della tecnica*, in: Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27. La citazione è a. p. 5.

[12] Ancora Marchesini propone la formula *antropo-poiesi*, quale culmine di un processo di *antropodecentrismo* (cfr., *Post-human*, cit. e Id., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, in particolare pp. 80-86). Di qui a breve, si cercherà di porre in rilievo gli effetti imprevisti e indesiderati implicati da questo processo.

Una prima, necessaria constatazione è la seguente. Risulta ben altrimenti che un caso il fatto che l'istanza della *tecnoequanimità* si associ a quella della *postumanità*. Tra le due vige infatti un nesso organico che va colto nella sua intera pregnanza. I "sodali non fanatici" della tecnica, coloro che appaiono in grado di apprezzarne il "carattere coniugativo", sono invero coloro che nel contempo auspicano, in maniera più o meno velata, la messa in mora e l'accantonamento in via definitiva della tradizionale *Menschanschauung*, una presunta immagine mortificante – ossia: limitante perché limitata, speciosa perché specifica, specista – di ciò che siamo, o almeno di ciò che pensiamo di essere. La mortificazione fondamentale consterebbe del giogo essenzialista, del vincolare ad un presunto essere (essere-qualcosa, esser-così) il nostro irriducibile poter essere.

"*Noi siamo ciò che possiamo essere*", affermano con stentorea sobrietà i nuovi amici della tecnica, ma nel frattempo del suo pronunciamento quell'auspicio ha già inesorabilmente assunto i connotati e il tenore di un imperativo: "noi non possiamo non essere, noi *dobbiamo essere ciò che possiamo, ciò che potremo essere*". E ciò che potremo essere equivale in ultima istanza a ciò che non siamo né siamo stati. *Il poter essere si fa dover essere nella forma del dovrà essere*. La possibilità scivola in tal modo nella cogenza, cogenza interfacciata temporalmente alla dimensione futurativa, futuribile, che si fa del tutto preminente su qualunque altra: una presenza più presente e più ingombrante di qualsiasi presente. Ciò che potrà essere, per il solo fatto di non essere ancora mai stato, è sempre più (vale sempre più) di ciò che è stato e di ciò che è. D'altra parte, affinché possa essere compiutamente inverata, ossia naturalizzata, questa temporalità, insieme a tutto ciò che essa implica, deve passare per il setaccio assiologico, deve venir moralmente valorizzata: il suo agognato primato d'essere suffragato, legittimato da un preliminare primato di valore, il suo "essere di più" fondato su un "valere di più". Presente e passato sono perciò sempre da meno, ossia sempre peggio di ciò che sarà. E in quanto abitatrice dell'ora, dell'è, "l'umanità in corso" si scopre sempre in torto, sempre in difetto: compito e dovere di questa "umanità da meno", sua sola opportunità di giustificazione e riscatto, diventa quella di adoperarsi affinché quel "poter essere che dovrà essere" sia senz'altro. Il poter essere dovrà essere, il poter essere è un dovrà essere: l'a venire come scopo ed obbligo per il presente. Come sua unica ragion d'essere[13].

[13] È evidente che questa ricostruzione potrebbe valere anche come breve *excursus* genealogico intorno al mito del progresso, a sua volta diretta filiazione (secolarizzata) di quello escatologico. Analogia, questa, tutt'altro che casuale. Le ragioni della tecnica nella sua veste attuale di forma-del-mondo affondano nella genesi della *Neuzeit*, della quale rappresentano il pieno compimento. *Neuzeit*, a sua volta da intendersi essenzialmente

Allorché una aspettativa del genere si fa cogente, allorché questa legittima aspirazione si fa ideologia (e per il fatto stesso di poter subire una simile metamorfosi), essa tradisce un presupposto più profondo rispetto a quello esibito ufficialmente. Vale a dire, che quella pecca, quella tara di cui il presente e i presenti sarebbero portatori assume i caratteri di una insufficienza endemica ed intollerabile. Un male. La carenza, la difettività viene, come detto, moralizzata. Per renderla intollerabile, per fare cioè della pulsione a superarla un imperativo, se ne fa un male. E una volta collocato su di un versante etico, morale, il pungolo dell'azione affrancatrice si rafforza fino a farsi obbligazione e comandamento. Operare in vista del bene è in effetti qualcosa che non ammette né repliche né obiezioni, che non abbisogna di stimoli ulteriori: perché, semplicemente, ha da essere. Il *Sollen* che si fa *Müssen*. Il male non può non essere estirpato. Deve esserlo. In quanto tale, esso è intollerabile. Non rimuoverlo diventa colpa.

Dunque, la difettività paradigmatica, quale portato fondamentale e fondativo di un'immagine dell'uomo fuoriuscita dal presunto stato di minorità dell'essenzialismo, annaspa nel guado della moralizzazione in cerca di una legittimazione definitiva. Di una naturalizzazione. Ne consegue che, in una logica tutta speculare a quella da cui ci si vorrebbe emancipare, la rinuncia alla certezza rassicurante garantita dal modello essenzialista venga capovolta in una pari, paradossale assicurazione pretesa dal nostro presunto inessenzialismo. Per poter svolgere la sua funzione stabilizzatrice, il nostro non-essere-qualcosa (una cosa una volta per tutte) esige dal canto suo di essere certo di sé, di inverarsi e rassicurarsi in quanto ipotesi ed ipostasi. Può farlo, tuttavia, al solo prezzo di mutarsi in un *dover-essere-tutto*. Tutto ciò che possiamo essere. Dover essere questo tutto è la sola modalità entro la quale il comandamento del poter essere può inverarsi rimanendo perennemente uguale a se stesso: senza alterarsi, ovvero senza attuarsi. Un imperituro potenziale, eternato nel suo carattere di possibilità. Il poter essere (*Seinkönnen*) ipostatizzato nella forma di un dover essere (*Sollen* prima e *Müssen* poi) si rivela così sempre altro, non solo dal passato e dal presente – dall'esser stato e dall'è –, ma anche da qualsiasi futuro reale, da ogni sarà. Se il bene – che di per sé è già forma eminente d'essere, *ens realissimus* –

---

come secolarizzazione – e in ciò come inveramento e prosecuzione, piuttosto che sovversione o tradimento – della *Weltanschauung* partorita dal Cristianesimo. Per una esposizione di questo peculiare paradigma della modernità, si vedano i classici löwithiani: *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (tr. it. F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 1989) e soprattutto: *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (tr. it. O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000). Limitatamente alla questione del progresso quale fondamento ideologico-mitologico del moderno, cfr. Id., *La fatalità del progresso*, in: Id., *Storia e fede*, a cura di A. M. Pozzan et alii, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 143-170.

equivale interamente al non ora, al dopo, il "per sempre bene" ("per sempre essere") sarà il "per sempre dopo", ciò che mai è né mai (ovvero sempre) sarà. Da ultimo, quindi, *per farsi dover-essere, il poter-essere dovrà non-poter-essere*; per mantenersi eternamente possibile, la possibilità dovrà rimanere inattuabile e dunque, di fatto, impossibile.

Una tale cogente indeterminatezza, una tale obbligante indefinitezza rappresenta l'obolo quantomai oneroso corrisposto dall'"uomo del dopo" in vista di una liberazione peraltro ingannevole: quella dal giogo oppressivo della οὐσία, del *Wesen*, ma non dal meccanismo di cui esso costituirebbe la concrezione. Praticamente, operativamente, la coazione al permanere nell'informità, nella malaessenza della non essenza (lo *anwesen* nello *Unwesen*), significa mantenersi costantemente informi, corrisponde ad un perenne stare nell'instabile, rassicurati nel perpetuo – ed infinito perché s-finito – dinamismo dell'informità, quell'informità assoluta e imperitura garantita dal pungolo di un avvenire sempre a venire. Mai avvenuto. È necessario, è doveroso che il nostro non vincolo ontologico si ritrovi confermato ad ogni passo, ad ogni momento: *una volta moralizzato,* naturalizzato cioè previo assurgimento al rango di cogenza, *il nostro essere privi di essenza si fa essenziale.* Al mito dell'antropocentrismo (l'uomo al centro, l'uomo-centro) si sostituisce così il contromito dell'uomo inessenziato e, alla lunga, *inessenziale*: sempre sacrificabile in nome e per conto del futuro progetto di sé, di una umanità (non più "meramente umana") eternamente a venire, di quell'uomo che sempre "dovrà essere" ma che mai "sarà". L'utopia antropica, certamente problematica e tuttavia ancora perseguibile, dell'oltre-uomo si stempera in quella del post-uomo, dell'uomo del (sempre) dopo. Dell'uomo postumo a se stesso[14]. L'ulteriorità si svilisce, irretita in una ucronica posterità.

A questo punto, v'è da chiedersi: quand'è che la non essenza si fa malaessenza, inessenzalità? Quand'è che quell'ente che non ha essenza, o meglio che pretende di non averne – che del suo non volerla avere fa il valore dei valori, il proprio inedito correlato identitario, il proprio tratto essenziale –, fa di se stesso qualcosa di inessenziale: accidentale, strumentale, superfluo? È lo stesso carattere di necessità preteso (al pari di qualsiasi corredo identitario) anche dal suo nuovo corredo identitario, quello non essenzialistico, ad innescare il cortocircuito che rende l'essere umano (*in primis*: gli uomini qui e adesso, i presenti, l'umanità in corso), un inessenziale. Doversi assicurare di non essere mai finito, mai compiuto, mai

[14] Traggo l'immagine dell'uomo postumo da una suggestione di Nicola Russo. Allo stimolo della sua riflessione il mio lavoro deve, fortunatamente, molto più di quanto qualsiasi citazione o nota a piè di pagina possano certificare.

limitato, di avere innanzi a sé sempre ulteriori possibilità di sé, diventa il grimaldello per esporsi senza difese, fino a consegnarsi con gioiosa stolidità, alla mobilitazione totale a cui lo chiama, provocandolo, la tecnica: il solo dispositivo, la sola forma del mondo in grado di garantirgli una tale incessante, rassicurante instabilità. Quanto poco disti, a qualsiasi livello – da quello "alto" (sarebbe meglio dire "distante") delle speculazioni filosofiche a quello "basso" (sarebbe meglio dire "prossimo") delle situazioni più quotidiane e concrete –, l'instabilità dell'indeterminatezza dalla precarietà, dall'indigenza dell'inessenziale è cosa fin troppo lampante. Quanto l'eccedenza, la celebrata esuberanza dell'indeterminato rischi gradatamente ma fatalmente di risolversi nella sua fattispecie più inquietante: quella del superfluo, dell'esubero, è un'evidenza alla quale nessun occhio avveduto può, oggi, sottrarsi[15].

Invero, le considerazioni qui esposte poggiano su una variante addirittura estremizzata di tale implicazione, ritenendo che l'esito inevitabile di questa malintesa liberazione dell'uomo dai legacci di una presunta cattività essenzialistica – liberazione perseguita per il tramite necessario della ragione tecnica elevata a totalità – sia quello di un *pauperismo ontologico*[16], di un processo di *ferinizzazione* che rischia di aggiogare l'essere umano al capestro dell'inessenzialità strumentale, dell'accidentalità, stornandolo

[15] È certamente curioso constatare come un concetto quale quello di *dépense*, lo sperpero come estrema manifestazione di una irriducibile esuberanza, eccedenza d'essere – concetto nel quale Bataille poteva ancora rinvenire una sorta di *enclave* antropologica, una via di fuga per l'uomo dal cappio della gabbia d'acciaio di una società in via di irregimentazione totale – debba oggi venir letto ed interpretato come un veicolo di omologazione, come la "prestazione universale minima" pretesa dalla megamacchina. Megamacchina che nel frattempo ha completato la sua evoluzione, estenuando, s-finendo qualsiasi finalità che non sia la sua propria: l'agire strumentale. La definitiva finalizzazione della strumentalità (la tecnica assurta a regno dei mezzi) coincide con il moto perpetuo di un apparato che non riconosce più altra ragione ed altro senso se non quello di perpetuare se stesso, ovvero la propria motilità. In questa logica, lo sperpero diventa il contributo necessario di ciascun ingranaggio al perpetuarsi del moto perpetuo: il lasciarsi consumare come risorsa (il lasciarsi mobilitare, provocare indefinitamente) equivale all'integrazione al ritmo della tecnosfera, è la peculiare forma di adattamento richiesta dal neoambiente. Una consunzione, quindi, del tutto insensata ma del tutto razionalizzata ed in quanto tale perfettamente omologata e conforme al tšloj della tšcnh. Non soltanto tollerata, perciò, bensì: promossa, caldeggiata, imposta.

[16] Per il concetto di pauperismo (*Pauperismus*), ho fatto riferimento a *Die Perfektion der Technik* di Friedrich Georg Jünger, laddove si afferma: "ogni forma di razionalizzazione è la conseguenza di una carenza. La costruzione e la strutturazione dell'apparato tecnico non sono solo il risultato di un anelito di potenza della tecnica, ma anche la conseguenza di una condizione di bisogno. Perciò la condizione umana correlata alla nostra tecnica è il pauperismo che non si vince con sforzi tecnici" (*La perfezione della tecnica*, tr. it. di M. de Pasquale, Settimo Sigillo, Roma 2000, p. 29).

subdolamente dal suo "luogo naturale" (la sua costituiva *mondanità*, il suo avere *Welt*, mondo) per collocarlo a forza all'interno di uno sfondo ad esso strutturalmente inadeguato, innaturale qual è quello ferino-ambientale della *Umwelt*. Nel massimo sviluppo della sua culturalità, vale a dire del suo distanziamento dalle proprie condizioni di vita biologico-naturali, egli si ritrova, paradossalmente, in una situazione per lui del tutto inedita, perché del tutto simile a quella dell'animale nei confronti del proprio *Lebensraum*. A questo complesso movimento – certificazione ulteriore del fatto che alla tecnica deve spettare il rango di cifra eminente del nostro tempo – do il nome di *neoambientalità*[17].

Tornando al discorso generale, va ora chiarita la questione relativa al modo in cui la tecnica viene a legarsi, fino all'inestricabilità, al movimento

[17] Ribadendo il rinvio ai già citati lavori nei quali se ne è tentata una compiuta esposizione, fornisco qui un brevissimo sunto dell'ipotesi della neoambientalità. Essa prende le mosse dalla classica formulazione della *Umweltslehre* di Jakob von Uexküll (*l'uomo è quell'essere che ha mondo, laddove all'animale spetta in sorte di vivere in un ambiente*), arricchita dai contributi dell'antropologia filosofica (in particolare quella gehleniana) e della riflessione heideggeriana. Sulla base di una sua caratterizzazione integrale (non solo di ordine fisico-biologico, quindi), la *Besonderheit* dell'essere umano viene rinvenuta nella sua capacità di erigere in maniera del tutto peculiare l'in cui del proprio esserci, rispetto al quale egli può dis-chiudersi (*Weltoffenheit*) solo perché vi si trova posto in una iniziale distanza (*Weltfremdheit*). Il segno di questa peculiarità, che fa anche il carattere singolarmente arrischiato del suo essere, viene rinvenuto da ultimo in una marca patica, nel suo *potenziale ek-statico* che gli consente di percepire la propria posizionalità autentica: quella entro un mondo (*Welt*) che si staglia sullo s-fondo (*Abgrund*), sull'aperto di una terra (*Erde*). Questa ekstaticità trova la sua espressione eminente nella *Grundstimmung*, nel πάθος ctonio del θαῦμα / θαυμάζειν.
Ciò premesso, la tecnica in quanto forma del mondo incarna la connaturata ambiguità propria dell'essere umano: il suo desiderio di sottrarsi al proprio peso ontologico, alla visione perturbante di quell'aperto che gli fa da s-fondo; il bisogno di occultarlo, impedendosene l'accesso. Essendo patica la modalità di questo accesso, patico sarà anche il contromovimento che mira ad inibirlo: il tentativo (per altro sempre ingannevole) di sottrarsi alla sua propria autenticità (quella mondana) passa per l'erosione del suo potenziale ek-statico, sostituito con l'ottundimento, lo stordimento (la heideggeriana *Benommenheit*), a sua volta esito di un adattamento integrale al proprio *Lebensraum*, di una approssimazione coatta e senza residui, di una (con)fusione totale con esso. Una tale (con)fusione ed un tale stordimento è appunto quanto accadrebbe all'animale nei confronti della sua peculiare nicchia ecologica, del suo ambiente. Sulla scorta di questa analogia patica rinvenibile tra l'uomo posto entro la tecnosfera e l'animale entro il suo ambiente (entrambi storditi, (con)fusi), l'idea di indicare questa mutazione antropologica in termini di *ferinizzazione* e, più in generale, la metamorfosi subita dal mondo ad opera della tecnica (il suo diventare simile allo spazio vitale ferino, quindi ad un ambiente) come *neoambientalità*.

che conduce *dall'antropocentrismo (essenzialismo) all'antropodecentrismo (non essenzialismo) e*, in maniera inaspettata ma del tutto coerente, *dall'antropodecentrismo all'antropoaccidentalismo (inessenzalità)*. Una dinamica insieme complessa e tuttavia perspicua, palese.

Laddove l'a venire in quanto compito si declina entro un cosmo interamente secolarizzato, entro lo spazio di una *Menschenwelt* totalizzata e totale che ha usurato in via definitiva il suo propellente retromondano, quel compito diverrà giocoforza tutto nostro, in mano nostra. *L'a venire si muterà in un da fare* e laddove l'orizzonte del fare (*Machen*), dell'agire si comprima interamente su quello dell'operatività tecnica – che nelle mirabilie della scienza applicata raggiunge il proprio momento apicale –, va da sé che al piano del poter fare, del potere di fare (la *Macht* della *Machbarkeit*) verrà appaltata in via esclusiva l'esecuzione di quel compito. La fascinazione promanante da questo *amnios* pancinetico di cui la tecnica si erge a garante e a timoniere (κυβερνήτης, governatore) e a cui l'uomo "sceglie" di consegnarsi, il suo irresistibile potere di rassicurazione si radica nella capacità di produrre in noi l'incantamento disincantato del poter-esser-tutto. L'onnipotenza nella veste dell'onniessenza e l'onniessenza nella veste dell'onnimorfismo; un proteiformismo che infine si svela però amorfismo ed onnimpotenza: il poter-essere-tutto come diventare tutto, il diventare tutto come lasciar(si) fare tutto, il lasciar(si) fare tutto come certificazione del proprio non essere qualcosa, ossia, da ultimo, del proprio essere niente. Un simile precipitato rinviene le proprie condizioni di realizzazione nell'alambicco della tecnocosfera, dal momento che in essa soltanto può prodursi l'incantesimo del non pensarci limitati se non dalla nostra incapacità di fare, di operare. Incapacità che, in ultima istanza, si misura su quella di fare e operare intorno a quell'ente che noi stessi siamo (su ciò che possiamo fare di noi stessi, operando su noi stessi). L'uomo si percepisce illimitato, in quanto limitato e limitabile esclusivamente dalla sua propria eventuale incapacità di essere all'altezza di ciò che potrebbe fare, del suo "potenziale effettivo". Limitato, perciò, dalle sue proprie carenze e dunque pur sempre e solo da se stesso.

Sennonché, l'uomo paga questa seducente persuasione narcisistica, questo autoinganno di sentirsi limitato da sé soltanto al prezzo esoso di rinunciare a se stesso, ovvero di lasciarsi indefinitamente ri-formare (ripensare e rifare) da quello stesso apparato mercé il quale pretenderebbe invece di ridurre tutto alla misura di sé come misura del proprio volere e potere di fare. L'uomo inessenziato ed inessenziale è l'uomo uguagliato integralmente ai τέχνει ὄντα[18]: una risorsa, un ente nella completa

[18] L'essere dell'ente di enti equiparati, esemplati a forza sull'archetipo di quelli tecnici è ἀεικίνητον. A fronte dei φύσει ὄντα, caratterizzati nella *Fisica* aristotelica come

disponibilità dell'operatività tecnica, dalla quale si attende, trepidante, di ricevere conto e ragione di sé. Il sogno del μέτρον ἄνθρωπος si infrange inverandosi nella sua modalità più sinistra: l'uomo è sì misura di tutte le cose, ma al costo di lasciarsi previamente trasformare in una cosa a sua volta: in un misurato, in un misurabile. L'essere umano può ascendere al rango di *omnium rerum mensura* soltanto abdicando al proprio cospetto, accettando di farsi διεσπαρμένον, lasciandosi disperdere (e non più "semplicemente" gettare) come cosa tra le cose. Identico a tutto: a tutto in-differente.

Proprio in quanto *medium* esclusivo ed insurrogabile per la realizzazione di questa colossale μηχανὴ perpetrata dall'uomo ai danni di se stesso, la tecnica diventa autotelica[19] e alle sue ragioni ha da piegarsi, da conformarsi qualsiasi proposito di dare forma al mondo e, tramite essa, di elargire all'uomo il tanto agognato balsamo dell'informità, della potenzialità imperitura.

Persuasosi di dover essere costantemente riformato in quanto costantemente insufficiente, perennemente inadeguato e carente – qualunque cosa egli sia qui ed ora non corrisponderà mai alla totalità del suo poter essere, che nel frattempo si è elevato al rango di dover essere –, l'uomo si consegna alle mani sempre prodighe della tecnica. A ben vedere, tutto ciò implica un passaggio decisivo, che consente la chiarificazione di un fondamentale quanto umbratile presupposto. Ovvero, che l'autentica premessa antropologica del postumano, vale a dire della tecnoequanimità di cui esso si fa fiero latore, sia quella di una difettività strutturale. La sua pretesa inessenza si regge sul presupposto occulto di una essenziale inadeguatezza, carenza. Si tratta, altrimenti detto, della paradossale ed inconsapevole adesione da parte dei postumanisti, dei nuovi amici della tecnica, ad un paradigma antropologico tradizionale: quello herderiano-gehleniano del *Mängelwesen*, contro il quale costoro scagliano apertamente i loro strali critici[20]. Sommamente paradossale, poi, è che questa già involontaria adesione passi per un fondamentale fraintendimento. La

---

κινούμενα (dei "mossi" verso un τέλος ed entro i limiti di un πέρας), ci si trova ora al cospetto di ἀεικίνητα: i perpetuamente mossi, i perennemente mobilitati, provocati ad oltranza, s-finiti entro la cornice di un *perpetuum* mobile: senza limite, senza forma, senza scopo.

[19] "…se il mezzo tecnico è la condizione necessaria per realizzare qualsiasi fine, che non può essere raggiunto prescindendo dal mezzo tecnico, il conseguimento del mezzo diventa il vero fine che tutto subordina a sé" (Umberto Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 37).

[20] A mio avviso, la formulazione standard di questa lettura critica (ed equivoca) dell'approccio gehleniano, che ricorre come una sorta di *topos* in molteplici occasioni nei lavori dei postumanisti, è quella presentata da Heinrich Popitz nel suo: *Verso una società artificiale*, tr. it. di G. Auletta, Editori Riuniti, Roma 1996, in particolare pp. 35-40.

declinazione dell'essere carente di cui la tecnoequanimità postumana si trova inconsapevole sostenitrice equivale in realtà ad una sostanziale equivocazione della posizione gehleniana, che nel concetto del *Mängel* rinviene invece qualcosa di simile alla στέρησις aristotelica: una carenza che è la veste temporanea e in fin dei conti la stessa condizione di possibilità della δύναμις. Dunque, tutt'altro che carenza nel senso di una povertà o mancanza inemendabili, di una condanna – come appunto traspare dall'interpretazione integralmente pauperistica proposta dai postumanisti –, ma piuttosto un vero e proprio sfarzo ontologico, una indeterminatezza determinata (anzitutto in chiave strettamente biologica) che rende l'essere umano abile alla dischiusura di quegli orizzonti mondani, ek-statici preclusi costitutivamente agli altri viventi, ancorati, nella migliore delle ipotesi, ad un'interfaccia ambientale. Il tutto, senza che ciò implichi *ipso facto* alcuna primazia specista, ma soltanto la rivendicazione e la tutela della propria legittima peculiarità.

Piuttosto, per dire una peraltro indispensabile ovvietà, qui si tratta di capire che il primo passo da compiere per incamminarsi lungo l'arduo sentiero del riconoscimento dell'alterità dell'altro consta del riconoscimento dell'alterità che si è, ovvero della propria peculiare identità: della propria forma, del proprio limite. Medesimezza e alterità, identità e differenza costituiscono gli elementi di una inestricabile συμπλοκή, le componenti di una inaggirabile κοινωνία. Seppure animata dalle migliori intenzioni, la velleitaria e infine tracotante aspirazione ad una ibridazione orgiastica, ad un'immedesimazione ad oltranza nelle altrui alterità – immedesimazione approntata dalla svestizione integrale della propria zavorra identitaria, ossia dal disconoscimento di sé, dal proprio farsi niente – non può che condurre all'esito infausto e paradossale dell'in-differenza. Come detto: identico a tutto, ovvero: a tutto indifferente.

Dunque, il riscatto di quest'essere difettoso e manchevole passa per una correzione effettiva (effettuale) ed imperitura, affidata al sedicente filantropismo della tecnica. Ciò stante, ad essa in quanto medium esclusivo di un a venire che mai verrà e che nel frattempo si è risolto in un da fare, spetta nulla meno che la salvaguardia dell'uomo. E del mondo. Vistasi affidato l'onere sommo di integrare sempre di nuovo un ente così radicalmente carente, la tecnica deve proporsi, imporsi non soltanto di correggerlo, ripararlo, ma di fatto di guarirlo. Tradotto in gergo non secolarizzato: di salvarlo. Il radicamento ultimo del postulato antropologico dell'inessenzialità essenziale sta dunque in un *vulnus*: l'unico attributo da predicarsi essenzialmente per quest'ente indefinibile, il suo καθ᾽αὑτό, corrisponde alla sua strutturale difettività, alla sua tara inemendabile. Al suo connaturato portato patologico, al suo essere: da guarire, da salvare. Alla sua

colpevolezza. L'essere carente è l'essere malato; l'essere malato è, da ultimo, l'essere colpevole. Il peccatore. Ancora di nuovo, la traduzione secolarizzata, l'aggiornamento di un paradigma classicamente, rigorosamente retromondano. Il malato (il paziente) è la riedizione attualizzata ("updated"), secolarizzata (senza essere affatto laicizzata) dell'archetipo del peccatore; la *guarigione* (la cura), la versione positivizzata (ricondotta a misura tecnoscientifica) della *salvezza*. Tuttavia, ora come allora si tratta di realtà entrambe sempre auspicabili e per questo entrambe sempre irrealizzabili.

Confidando nelle lusinghe salvifiche di essa, l'uomo istituisce e legittima una vera e propria *potestà tecnica*, alla quale si affida senza riserve, certificando in tal modo il proprio stato di minorità, la sua incapacità di badare a se stesso. La tecnica lo salva e lo guarisce, ovvero lo mobilita, lo manipola totalmente e perpetuamente, anzitutto riformando l'in cui del suo esserci, ridando costantemente forma al mondo. Non una forma qualsiasi, beninteso, ma una del tutto peculiare: quella integralmente razionalizzata, disincantata di una "*Umwelt* a misura di un uomo non più meramente umano"[21]: il *neoambiente*. È all'interno di questa cornice che l'ente uomo viene provocato in vista di un adattamento necessario perché salvifico, ma previamente indotto a porre da sé le basi per potersi poi percepire effettivamente bisognoso di guarigione e salvezza, ossia: manchevole, colpevole secondo le peculiari modalità sin qui illustrate. Volendolo esprimere in una formula, si può affermare che queste basi constino di una sistematica erosione del suo *potenziale ek-statico*, di un impoverimento, di una pauperizzazione ontologica, culminante nel rifiuto e nell'accantonamento volontari di tutto quanto lo "ingombra". Va da sé, che in una logica pienamente autoreferenziale, autistica qual è quella vigente nel cosmo tecnico, sarà ritenuto ingombro tutto quanto osterà all'adattamento neoambientale. *Nel dogma difettivo, motivante l'imperativo del doversi-mettere-a-disposizione* (del consegnarsi alla propria colpevolezza, al proprio bisogno di salvazione), *si radica il pauperismo ontologico, che è la chiave di volta del processo di ferinizzazione alla base del fenomeno della neoambientalità*.

Della dinamica di introiezione di questa nuova colpevolezza – culminante nella codifica del peccato mortale di antiquatezza e nel conseguente riscatto escatologico riposto in un'umanità perennemente a

[21] Al cospetto di questo scenario valutato complessivamente, costituisce davvero un dettaglio la specificità di una tale, agognata inumanità. Rappresenta davvero un'inezia il fatto che si tratti di un post- di un ultra-, di un super- o di un sub- uomo. La sola cosa importante, l'anelito fondamentale è la sottrazione a ciò che si è, lo spostare in un altrove perennemente a venire il proprio essere, il procrastinare la condanna, il peso insostenibile del dover essere qualcosa.

venire –, Günther Anders ha prodotto un resoconto diagnostico a tutt'oggi insuperato con la sua descrizione del meccanismo che conduce dal dislivello prometeico alla vergogna prometeica[22].

In quanto veicolo di guarigione e di salvezza, la tecnica si propone come φάρμακον per quell'essere che pur di sfuggire all'intollerabile oppressione dell'esser-così si impone di riconoscersi perennemente malato e colpevole. Nella misura in cui quella "farmacologica" si svela come la sua propria vocazione fondamentale, l'anima della tecnica è *thaumaturgica*. A questa sua ispirazione ad ambizione – dietro la quale si cela l'eterna tentazione umana della stabilizzazione assoluta dell'ente (βεβαιότης τῆς οὐσίας)[23], l'ossessione di potersi sottrarre alla legge del divenire ponendola sotto il proprio controllo –, corrisponde interamente l'ansia postumana per il *brand new man*: il perfetto precipitato, il secreto ideale di una tecnica elevata a spirito del tempo e forma del mondo. La tecnoequanimità dei postumani sta e cade con la fiducia nella vocazione *thaumaturgica* della tecnica. L'atarassia ostentata al cospetto delle sue mirabilie è la faccia pubblicamente presentabile di una inconfessabile, perversa fascinazione: la tensione escatologica (tutt'altro che imparziale, perciò) verso una salvezza che è nel contempo per noi stessi e da noi stessi, dalla gabbia della limitazione di qualsiasi essere qualcosa. Il volto autentico di questa sedicente atarassia è perciò un volto fideistico. La pretesa tecnoequanimità, che stigmatizza con condiscendenza le consuete partigianerie, rappresenta la maschera esibita a celare una sottostante *tecnolatria*. Rimanere così sereni, così imperturbati (in verità: così indifferenti) al cospetto dello spettacolo della tecnica che come pilota automatico siede al timone del divenire, vuol dire essere già irrimediabilmente conformati, già adattati al mondo non più mondo, al neoambiente cui essa ha dato forma. Vuol dire essersi interamente affidati ad essa. Vuol dire crederle[24].

Eccoci pervenuti a ciò di cui ci siamo messi in cerca intraprendendo questo breve cammino. *Il discrimine patico sul quale oggi va misurato e*

---

[22] Cfr. Günther Anders, *L'uomo è antiquato, vol. I*, cit., p. 24. Ciò che descrivo nei termini di neoambiente, è in ultima istanza consonante con ciò che Anders definisce *mondo overmanned*, un mondo a "dismisura d'uomo".

[23] Cfr. Platone, *Cratilo* 386a 4.

[24] In tal senso, si ha l'impressione che le posizioni parossistiche espresse dai transumanisti abbiano tuttavia il merito di assumersi a pieno (stante pure una certa sprovvedutezza teorica) questi presupposti escatologici, soteriologici nei confronti della tecnica che i postumanisti, pur condividendo di fatto, cercano di occultare. Per un inquadramento generale su questi temi, si possono vedere: David F. Noble, *La religione della tecnologia. Divinità dell'uomo e spirito d'invenzione*, tr. it. S. Volterrani, Edizioni di Comunità, Torino 2000 e Erik Davis, *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, tr. it. di M. Buonomo, Ipermedium, Napoli 2001.

commisurato il fenomeno della tecnica, la tecnica in quanto fenomeno*, è di ordine fideistico, è la tecnolatria*. Chi con animo trepidante ma nel contempo sereno ripone interamente nella mani della tecnica le proprie ansie e aspettative, si muove già nella cornice messianica di una tecnodicea, è a tutti gli effetti il praticante di un culto. Esito inevitabile, quest'ultimo, dal momento che in quanto φάρμακον *thaumaturgico*, essa non può accontentarsi dell'adesione parziale garantita dalla φιλία o dell'entusiasmo epidermico, incostante fornito dalla μανία: esigendo un affidamento incondizionato in funzione di un τέλος escatologico, essa pretende di essere creduta. Chiede per sé dei fedeli.

Se il discrimine attuale della tecnica è soteriologico e dunque fideistico, in presenza di esso la filosofia si trova al cospetto di un interlocutore sì inedito, l'appello del quale la pone tuttavia in una situazione ad essa non ignota. Ancorché ostica, per certi versi addirittura familiare. A fronte di una ingiunzione fideistica, non avrebbe alcun senso manifestare generiche apprensioni, esternare una sterile litania di vaghi timori, di indistinte paure. Se la provocazione tecnica parla il linguaggio radicale della fede, di pari rango dovrà essere la matrice per un degno contromovimento. Altrimenti detto: occorre ben altro che una tecnofobia. La misura della propria replica degna, la risposta adeguata alla sfida della tecnolatria, passa per la filosofia giocoforza dal ricordo e dalla intransigente rivendicazione della propria natura, del suo specifico esser-così: ossia, "atea in linea di principio". In nome di questa natura, nel rispetto della sua peculiare identità, le compete e le spetta di replicare a quella ingiunzione facendo un passo indietro, disertando per potersi ancora concedere il lusso indispensabile della libertà di sguardo, condizione necessaria per continuare a fare ciò che da sempre fa: vedere ciò che è per come esso è e testimoniarlo per come lo ha veduto. Questo ennesimo disimpegno della filosofia dal fronte fideistico, la ratifica ulteriore di questa orgogliosa professione di ateismo – che nel caso di specie assume la veste di una *tecnoapostasia* – ha da sempre una sola traduzione possibile: la scepsi militante della pratica e dell'esercizio, la σκέψις come ἄσκησις e come ἦθος. *L'esercizio della scepsi come diserzione attiva al cospetto della coscrizione epocale ingiunta dalla tecnica*[25]. Una filosofia degna di questo nome (una *filosofia della tecnica al nominativo*)[26] è tenuta, oggi più che mai, a

[25] A proposito del nesso consustanziale tra filosofia e scepsi, sia consentito il rinvio a: A. Cera, *Esistenza teoretica e virtù della scepsi. L'ethos filosofico di Karl Löwith*, in: P. Amato, M. T. Catena, N. Russo (a cura di), *L'ethos teoretico. Scritti per Eugenio Mazzarella*, Guida, Napoli 2011, pp. 213-231.

[26] È appunto nella direzione indicata da questa sfida lanciata da Franco Volpi ("il rischio delle numerose filosofie al genitivo che sorgono in quantità [...] è di ridurre la riflessione filosofica a una nobile anabasi, a una ritirata strategica dalle grandi questioni per

fare di questa pratica di diserzione il proprio vessillo, nella difesa di questa sua prerogativa a spendere interamente il proprio impegno. La sua prima parola deve restare un diniego, il suo primo gesto un rifiuto. È dalla solennità di questa apostasia, di questa diserzione che dipende, per contrasto, il definitivo palesarsi della gravità di quella ingiunzione, la manifestazione compiuta del carattere destinale del fenomeno della tecnica.

Il disvelarsi del portato *thaumaturgico* della tecnica coincide, però, anche con l'inizio del suo smascheramento, con la rivelazione del suo volto più autentico. Essa può salvare l'uomo, guarirlo solo a patto di emendare se stessa dalla propria condizione originaria: l'ancillarità. Deve fare della propria strumentalità servile un fine in se stesso, deve ergersi a *regno dei mezzi*. Ciò accade se e solo se essa si fa mondo, ovvero se il mondo si fa ambiente.

D'altra parte, come sapeva già Platone, *thaumaturgia* è alla lettera illusione ed inganno. Il *thaumaturgo*, in quanto si prefigge di produrre quel pathos fondamentale e improducibile che è il qaàma, è un illusionista, un prestigiatore[27]. L'ambizione salvifica della tecnica si identifica così con la sua veste illusoria e ingannevole. L'inganno fondamentale di cui questo φάρμακον ha bisogno per dispensare le proprie virtù lenitive – per instillare la seduzione del proprio potere di sedazione – è lo strabismo di considerare come infinite possibilità le indefinite opzioni contemplate e messe a disposizione (pre-viste) dalla tecnosfera. Esso necessita della nostra illusione di pensarci liberi in quanto indefiniti, di persuaderci onnipotenti proprio mentre ci consegniamo all'impotenza dell'informità, al cappio della limitazione più asfissiante: quella dell'adattamento strumentale, della rinuncia all'esercizio del nostro potenziale ek-statico: dischiudere, decidere (*ent-schließen*) possibilità autentiche; perseguire, ponendole, autentiche finalità. Nella praticabilità di questo esercizio sta intero il senso di quel carattere irriducibilmente mondano e non meramente ambientale che fa la peculiare materia vivente che noi stessi siamo, che fonda e sostiene ogni possibile qualcosa del nostro esserci.

---

rifugiarsi in problemi di dettaglio [...] Vien fatto allora di chiedersi: è possibile una filosofia della tecnica al nominativo?". Franco Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 146-147), che ho cercato di sviluppare il mio personale tentativo di riflessione intorno alla questione della tecnica.

[27] Platone ascrive il sofista, tecnico per eccellenza in quanto tecnico del λόγος, al γένος τῶν θαυματοποιῶν, al "genere dei prestigiatori" (*Sofista*, 235b 5). Nell'antica Grecia, θαυματουργοί erano i costruttori di θαύματα, le particolari macchine deputate ad intrattenere durante gli spettacoli, "producendo meraviglia". Su questi temi, si veda: Giuseppe Cambiano, *Automaton*, in: *Figure, macchine, sogni. Saggi sulla scienza antica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2006, pp. 175-196.

Nella salvaguardia di questa soglia, di questo *perimetro antropico*[28] trova voce e corpo il gesto sovrano di diserzione a cui, oggi come sempre, la filosofia è chiamata e tenuta.

[28] Delimitato dai marcatori: *ekstaticità*, *mondanità* e *terrestrità*, il perimetro antropico corrisponde al tentativo di pensare una costanza antropologica che si sottragga agli estremismi di una essenzialità monolitica (l'uomo è una e una cosa soltanto) e di una indefinitezza assoluta (l'uomo è non meno che qualsiasi cosa). Ho provato ad offrirne una prima caratterizzazione approfondita nel già menzionato: *Antropologia liminare: il fenomeno della neoambientalità. I. Il perimetro antropico*.