

Francesco Simoncini

*Triste animal metaphysicum. Tecnica, antropotecnica
e nostalgia dell'ente*

Abstract: When the problem of metaphysics is accessed through the horizon opened by modern technology, the question about the anthropological status of the human being becomes crucial. Attempt of this paper is then to conceive together the modern transition from technique to *antropotecnics* and from technique to *metaphysics as a nostalgia for being*. Thus, the parallel anthropological characters of cunning (which as a long-term *mechane* renders man capable of *Bildung*) and hypocrisy (whereby the *triste animal metaphysicum* longs for the unity of the being he has first annihilated through technique) are brought to light.

1. Mechane

Tecnica, *Bildung* come “antropotecnica” e metafisica come “nostalgia dell’ente” designano gli estremi di una triade che troverà di seguito sviluppo in quattro paragrafi e secondo due direttrici principali. Tali direttrici saranno, rispettivamente: la transizione (moderna) dalla tecnica all’antropotecnica, e la transizione (parimenti moderna) dalla tecnica alla nostalgia metafisica. Occorrerà – nei primi due paragrafi – prendere le mosse dal concetto di tecnica quale “mechane”, o astuzia, per enucleare la peculiarità della tecnica moderna rispetto all’antica. Vale a dire, una inedita pluralizzazione del concetto di astuzia, esemplata sulle riletture moderne della figura di Odisseo e da cui traspare una minaccia rivolta allo stesso soggetto borghese. L’antropotecnica, interiorizzazione della tecnica a scopo di immunizzazione preventiva, sarà allora definita come astuzia a lungo termine, apparentemente gratuita eppure essenzialmente necessaria. Procedendo quindi – nei due restanti paragrafi – alla discussione del rapporto moderno tra tecnica e metafisica, si intenderà abbozzare il profilo di un’esautorazione progressiva e indiretta. Da un lato, la scienza tecnicizzata impone infatti alla metafisica un ideale epistemico di carattere matematico-produttivo, di fronte alle cui inesaudibili pretese non resta che il ripiego sull’epistemologia. Dall’altro lato, soprattutto, la tecnica scatenata manipola e annienta quella *physis* che della meta-fisica era il “fondamento” reale. È allora la *nostalgia dell’ente*, dopo Kant, a preservare la cifra essenziale, la miseria e la grandezza ancora rimaste alla metafisica. Il corrispondente connotato antropologico diviene quello di una *ipocrisia sacrificale*, giacché il soggetto moderno guadagna la sua autonomia immolando la natura per poi rimpiangere la perdita unità. In chiusura verrà formulata l’ipotesi che, se l’astuzia a lungo termine della

Bildung vuole essere qualcosa di più che puro istinto di conservazione contro lo spirito della tecnica, potrà e dovrà sostenere il pensiero insostenibile del *triste animal metaphysicum*: il pensiero della propria ipocrisia e della natura perduta.

Perfino nei suoi ritrovati più avanguardistici, la tecnica moderna non cessa di essere *mechane*. “Artificio” e “inganno”, dunque, ma soprattutto: “astuzia”. Sicché un confronto tra la tecnica moderna e l’antica *mechane* potrebbe ritradursi in una comparazione tra l’astuzia tecnica degli antichi e dei moderni, purché si tenga presente che l’astuzia, come l’“essere” dei metafisici, si dice in molti modi: astuzia dell’uomo come pure astuzia della natura; astuzia dello strumento stesso, astuzia della ragione o astuzia della storia. È questa polisemia che dev’essere fatta valere nella comprensione della tecnica moderna come variazione del concetto di astuzia. Il rovesciamento galileiano delle *Quaestiones mechanicae* pseudoaristoteliche nelle *Mecaniche*¹, con cui si inaugura la modernità della tecnica, sta a documentare la transizione. Non è più il caso di credere con le *Quaestiones* che la *mechane* debba o possa irridere le leggi di natura, né che l’ingegnoso artefice possa ancora divenire oggetto di timore e compassione nel suo macchiarsi tragicamente di *hybris*, alla maniera di Icaro. D’ora innanzi, l’uomo dovrà apprendere a farsi umile, riconoscendo l’onnipotenza di una legge di natura in cui le eccezioni tecniche sono più rare degli stessi miracoli ormai destinati alla scomparsa: la scaltrezza servile prende il posto della tracotanza per incrementare l’utile. Obbedire alla natura per dominarla diviene il motto di una tecnica la cui astuzia è coinvolta in un epocale processo di risemantizzazione e differenziazione.

Diviene presto chiaro infatti che con la svolta galileiana la *mechane*, l’astuzia, lungi dall’abbandonare le proprie note fondamentali, piuttosto le moltiplica e le proietta su piani stratificati. Proprio mentre, sul piano ideativo e applicativo, il *thaumazein* che l’astuzia antica deliberatamente provocava viene per sempre escluso dalle mire intenzionali della tecnica (in nome dell’obbedienza alla regola), sul piano fenomenologico e naturale della *Lebenswelt* l’effetto è opposto o almeno divergente, allorché il principio di funzionamento si nasconde sempre più a fondo dietro la naturalezza dello strumento; ciò fa sì che poi, sul piano storico (meglio: sul piano di una filosofia della storia), cominci a prefigurarsi il problema di una incipiente regressione culturale di colui che aveva fatto della tecnica un contrassegno della cultura. In altri termini: l’astuzia umana *contro* la natura si converte dapprima in un’astuzia dell’uomo *al servizio* della natura, quindi in un’astuzia della ragione stessa, o dello strumento resosi autonomo, incomprensibile alla coscienza naturale, infine in un’astuzia della storia ridiventata natura *contro* l’uomo medesimo.

Se la sospensione *metodologica* del miracolo non corrisponde a una dissoluzione della meraviglia che lo accompagnava, è perché fra i tratti distintivi della modernità figura quel divorzio tra la scienza (tecnicizzata) e il “mondo della vita” che Husserl ha

1 Cfr. l’edizione italiana delle *Quaestiones mechanicae* in [Aristotele] 2010; le *Mecaniche* si possono invece consultare nel testo critico: Galilei 2002, di cui si veda specialmente, ai fini del nostro discorso, la “versione lunga”, pp. 45-154. Un inquadramento comparativo è in Bottecchia Dehò 2006.

– per quanto problematicamente – diagnosticato nella *Krisis* (Husserl 1936). Niente meglio dello sguardo fenomenologico può aiutare qui a descrivere il modo in cui un'ormai inamovibile fiducia nell'intelligibilità della natura produce effetti sempre più inintelligibili agli occhi di una coscienza ingenua. La tecnica – specie quella moderna – tende di per sé a velarsi, a cancellare l'apparenza di una mediazione in verità proliferante. Per questo Blumenberg annota giustamente che “l'effetto desiderato è per così dire già stato preparato per noi da un punto di vista tecnico, anzi si nasconde nella sua condizionatezza e nella complessità della sua effettuazione ai nostri occhi, per proporsi come ciò che è disponibile senza fatica” (Blumenberg 1981, pp. 35-6); si imporrà quindi, nel mondo tecnicizzato, una “privazione della visione” (ivi, p. 36). Il fatto che la conseguente impressione di meraviglia non sia più perseguita per se stessa decreta la superiorità della tecnica moderna, ma produce insieme un'eccedenza di *thaumazein* sotto forma di effetto collaterale. Affiora in tal modo qualcosa come un residuo mitologico, una sacca di persistente incantamento o un'aura decaduta: lo si vede bene all'apice dei trionfi positivisti, quando, nelle illustrazioni dei libri per l'infanzia (Faeti 1972, spec. pp. 25-30 e p. 40) non meno che nelle grandi Esposizioni universali, i prodigi della tecnica decantano all'ammaliato spettatore tutta la loro suggestione esotica e fiabesca. È adesso che l'astuzia inizia ad acquisire connotazioni nuovamente mitologiche, mentre viene profilandosi il pericolo di un'ottusità di ritorno. Prima di restringersi fatalmente secondo le regole dell'assuefazione, il residuo di stupore può essere diretto non, come nell'antico, verso il fenomeno, bensì verso l'uomo stesso, che ha saputo astutamente prevalere sulla natura piegandola ai propri scopi. Ma l'autoesaltazione dell'uomo nasconde e rivela soltanto il suo spaesamento in un mondo tecnicizzato di cui non sa ricostruire la genesi.

Per riassumere tale inedita autonomia dell'astuzia nei confronti del suo artefice si può utilmente convocare il concetto del *kairos* (cfr. Trédé-Boulmer 1987): quell'attimo dirimente che sta all'intersezione della forbice tra tempo della vita e tempo del mondo. Che il debole prevalga sul forte, che una piccola forza sia capace – secondo il modello della leva – di avere la meglio su un peso assai maggiore, dipende da precise variabili spaziali e temporali. Questo il cuore dell'analisi galileiana, che difatti riconduce ogni artificio meccanico al paradigma della leva: l'astuto conosce il *punto* e il *momento* in cui esercitare la pressione, per volgere a suo vantaggio le forze naturali e così trionfare su potenze altrimenti soverchianti. Non per nulla, quindi, il pensiero greco intravedeva nella *metis* proprio l'abilità di cogliere il *kairos*, inteso sia come spazio che si temporalizza, sia come tempo che si spazializza (Detiënne, Vernant 1974, pp. 6-8 e *passim*); e non per nulla l'iconografia del *kairos* ricorre sovente al simbolo di una bilancia per evocare l'equilibrio delle forze improvvisamente alterato. L'astuzia resta attribuibile all'uomo fintantoché rimane un sapere delle circostanze, dove si tratta solo di riconoscere la congiuntura spaziale-temporale capace di “rovesciare” dialetticamente una situazione. Ma appena, con Galileo, il *kairos* viene sussunto sotto una legge, e l'astuzia tecnica da arte delle circostanze si converte in scienza, cade la correlazione tra le azioni e i loro effetti, mentre l'uomo non è più protagonista di alcuna temporalità privilegiata. L'astuzia appartiene ora allo strumento stesso, alla tecnica, alla ragione, infine a un *Geist* della storia. Per

questo “la storia dello spirito della tecnica dovrà essere anche e soprattutto la storia della fuoriuscita della tecnica *dalla storia*” (Blumenberg 2009, p. 10, ma cfr. anche pp. 37-39 e 61-62 sulla questione della storicità e della databilità della tecnica). E non è sicuro che il *Geist* della *Technik*, come lo ha chiamato provocatoriamente Blumenberg, cospiri ancora a favore dell’uomo, piuttosto che contro di lui.

2. Dialettica dell’astuzia e antropotecnica

Sembra ormai chiaro, da quanto finora detto, che il battesimo della tecnica moderna non comporta soltanto una differenziazione e una pluralizzazione all’interno del concetto della *mechane* come astuzia: più rilevante ancora è che tale differenziazione possa ritorcersi contro l’artefice medesimo, travolto dalle conseguenze macrostoriche ovvero preterintenzionali di singole vittorie tecniche. Non stupisce che i moderni si ri-volgano allora all’antico, lo rileggano e lo trasfigurino, riscoprendovi quegli ammonimenti e quei segnali che avrebbero dovuto *prefigurare* – nel senso forte della “figura” e della “tipologia” medievali – un’autocoscienza ormai incrinata. Lo si vede forse già in Hegel, nella cui concezione della tecnica riviverebbe “il ricordo della morale dei miti greci: le forze naturali, che sono troppo potenti per poter essere battute frontalmente, si vendicano dopo essere state vinte con l’astuzia. La natura scuote così da sé stessa l’imperfetto asservimento esercitato dall’uomo, astuto ma insufficiente a dominarla, ritorcendo sulla società la violenza subita e producendo spesso effetti devastanti” (Bodei 2019, p. 275). Ma lo si vede soprattutto a proposito di un mitologema fondamentale quale quello dell’astuzia di Odisseo. Forzature storiche come l’*Excursus sull’Odissea* dei francofortesi non sono un caso isolato nel panorama della filosofia primonovecentesca, e tradiscono tanto un disincanto risentito verso l’autocelebrazione del mito, ormai tollerato solo con scetticismo venato di ironia, quanto la ricerca ostinata di risorse atte a superare la minaccia di una dialettica dissolvente. In Odisseo si scoprono cioè tanto i traumi occultati dell’antropogenesi quanto le promesse ancora inevase di una *Bildung* come *antropotecnica*.

Si prenda una “figura” tra le più rappresentative dell’astuzia e del suo doppio o triplo fondo: quella di Odisseo innanzi alle Sirene. Solo di rado all’interpretazione di Adorno e Horkheimer vengono affiancate quelle di Brecht, di Benjamin, di Bloch o di Kafka, che pure concordano con i francofortesi nello sguardo demistificante e scettico gettato sul mito. L’episodio delle Sirene deve in ogni caso rendere manifesto, agli occhi dei moderni, che l’astuzia di Odisseo non è riuscita poi così bene. Brecht traduce il tema nell’espressione “dubbi sul mito”, chiedendosi retoricamente: “l’intera antichità ha creduto che all’intrigante la sua astuzia sia riuscita. Dovevo essere io il primo a sollevare un dubbio?” (Brecht 1997, p. 338)². Certo la deformazione

2 Il breve testo di Brecht, pubblicato postumo, era stato approntato sotto i due titoli alternativi di *Dubbi sul mito* e di *Giustificazioni di vecchi miti*. La prima redazione risale al 1933. Cfr. Brecht 1997, pp. 338, 340 e p. 664 (per le note dei curatori).

brechtiana del 1933, per cui le Sirene invece di cantare avrebbero sbeffeggiato i sotterfugi dozzinali di Ulisse, ridotto a sua volta a dimenarsi per la vergogna, resta lontana dalla raffinatezza dialettica dei francofortesi, ma denuncia bene l'inattendibilità potenziale dell'unico testimone delle proprie imprese. Solo qualche anno prima, nel 1930, Ernst Bloch (cfr. 1930, pp. 199 e 227; ma anche Bloch 1968, pp. 235 ss.) aveva già criticato come meramente "soggettiva" l'astuzia di Ulisse, contrapponendogli la soluzione di Orfeo: superare le Sirene nel canto, addomesticando così la natura esterna non con espedienti tecnici (la cera, le funi, il lavoro sociale) ma con un appello magico alla natura interna. *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Eppure, verrebbe da obiettare, se all'uomo fosse concesso di superare semplicemente la forza naturale con una passione eguale e contraria, non si sarebbe nemmeno mai data quella disparità di condizioni di partenza a cui la tecnica cerca appunto di supplire. Più sottile la rilettura kafkiana del *Silenzio delle Sirene* (1917), precedente tanto a Bloch quanto a Brecht e Benjamin – e certamente da molti di loro conosciuta³ –. Anzitutto, ha luogo in Kafka una schematica dialettica dell'illuminismo, dove però Odisseo adopera a sua volta la cera – con un'ascesi che non include ancora il momento della curiosità né quello della frustrazione – e le Sirene, lungimiranti, decidono di tacere, ben sapendo che "nessun mortale può resistere al sentimento di averle sconfitte con la propria forza e al travolgente orgoglio che ne deriva" (Kafka 1917, p. 428). La ricaduta nella natura, pur non realizzandosi immediatamente come nell'interpretazione francofortese, non è stata nemmeno scongiurata, come nella versione "orfica" di Bloch, ma soltanto rinviata (per quanto?). E tuttavia esiste, a detta di Kafka, un'ulteriore alternativa, che della parabola è la conclusione formulata al modo della congettura. Forse Odisseo ha elaborato un'astuzia ancor più fine: accortosi del silenzio delle Sirene, ha *finto* di credere al loro canto, comportandosi come se ne fosse testimone affascinato ma non sedotto. Qui la controastuzia diviene gesto teatrale, magico o esorcistico; la simulazione di una *passione* (nel senso della passività) naturale assente assume su di sé in anticipo il proprio fallimento venturo per poterlo eventualmente aggirare.

Tentare un bilancio di queste riletture del mito richiederebbe troppo tempo e condurrebbe a temi troppo distanti da quelli dell'astuzia, della tecnica o della metafisica. Basterà per ora indicare una polarità fondamentale, all'interno della quale tutte le storie possono e devono iscriversi: la polarità, cioè, di astuzia a breve termine e astuzia a lungo termine. Per gli interpreti moderni dell'antropogenesi, appare ormai chiaro che l'astuzia tecnica non può escogitare che soluzioni temporanee per sottrarsi alla *physis*. L'uomo resta pur sempre creatura, animale e organismo: nessun entusiasmo postumanista o transumanista saprà infrangerne il destino biologico. Tanto meno lo potrà un calcolo meschino, un'astuzia "soggettiva" come quella denunciata da Bloch o la vigliaccheria schernita da Brecht. Credere con

3 Benjamin (che qui non si ha il tempo di prendere in considerazione) e Brecht citano direttamente Kafka; Bloch pare dividerne la convinzione che Odisseo abbia voluto tapparsi le orecchie insieme ai compagni. Non si tratta però tanto di un errore, quanto di un "tópos dimenticato": cfr. Vredevelde 2001.

orgoglio di poter scampare alla natura, al mito, condanna a caderne vittima tanto più prontamente. Non si tratta allora di portare a termine *il* mito, ma di portare a termine *un* mito; e vi si riuscirà solo riconoscendo l'ineludibilità del mito, ovvero – come si vedrà – il diritto meta-fisico della *physis* ferita dalla tecnica. Un'astuzia *a lungo termine*, come quella che pare tratteggiare Kafka e che resta l'unica via ancora aperta ai moderni, non rinuncia certo a un'astuzia tecnica ormai irreversibile, ma la pone al servizio del rapporto tra l'uomo e la natura. Ci troviamo infatti “al cospetto di una dialettica del potere a cui si può far fronte soltanto con uno stadio ulteriore del potere e non con una quietistica rinuncia a esso”: un potere, dice Hans Jonas, “di terzo grado”, ovvero “un potere (...) su quel potere di secondo grado che non è già più dell'uomo, ma del potere stesso” (Jonas 1979, p. 181).

Se è vero dunque che con l'astuzia a breve termine e la conseguente accelerazione della *Weltzeit* causate e amplificate dalla tecnica moderna inizia a profilarsi la possibilità reale di un autoannientamento del soggetto – possibilità di cui, come si è visto e come si potrebbe certo più ampiamente mostrare (ricorrendo anche a modelli celebri: Günther Anders non meno dello stesso Jonas), la modernità ha preso almeno in parte coscienza –, è altrettanto vero che il rimedio al male va cercato nel male stesso e non certo al di qua di un processo di civilizzazione mai reversibile. Tecnica e astuzia restano le uniche risorse a disposizione di un essere istintualmente carente e privo di essenza, ossia la cui essenza è, rousseauianamente, la perfettibilità stessa⁴. Tecnica e astuzia che tuttavia devono ora essere proiettate in una logica di “sostenibilità” esistenziale a lungo termine, al servizio proprio della perfettibilità umana minacciata dall'affacciarsi di una ottusità di ritorno. All'astuzia non resta che rivolgersi all'interno, facendosi, come nella parabola kafkiana, controastuzia esorcistica e immunizzante: vale a dire, *Bildung* e antropotecnica.

La logica dell'esonero, documentabile con esattezza all'interno di contesti antropologici tradizionali, può decifrare altrettanto precisamente la svolta della modernità. Intendere la tecnica come delega di funzioni pratiche consente di associarla alla genesi di una soggettività moderna “liberata” non solo politicamente in base al principio della rappresentanza, ma pure eticamente in base alla promessa dell'autodeterminazione. L'uomo capace di *Bildung* appartiene alla modernità. È per questo che analisi come quelle di Foucault, di Hadot o (per certi aspetti) di Sloterdijk possono destare il sospetto, se non di aver retrodatato la nascita della moderna soggettività, almeno di aver eluso un tema prettamente moderno come quello della *Bildung*. Le formule dell'“antropotecnica”, o delle “tecnologie del sé”, si rivelano feconde all'interno di una logica dell'esonero che conferisce legittimità alla relazione – latente ma inaggirabile – fra soggettività e tecnica nel cuore del moderno. Senza pretendere di poter discutere ora un tema che richiederebbe ben

4 Vale la pena notare che tanto in Adorno quanto in Benjamin (come poi peraltro in Sloterdijk: cfr. 2016, pp. 204-232 e pp. 243-274) l'astuzia non sarà mai solo prerogativa della ragione strumentale, rivestendo anzi un ruolo emancipativo come unica risorsa di resistenza a disposizione dei deboli. In questo senso parrebbe possibile riconoscere nell'astuzia una variabile antropologica capace di scardinare la “dialettica dell'illuminismo”.

diverso approfondimento e ben altre competenze, basterà proporre un discrimine sommario per caratterizzare l'antropotecnica dei moderni: è, questa, l'astuzia *a lungo termine* per eccellenza, mirata a immunizzare l'uomo non dalle minacce naturali, bensì dai pericoli scaturiti dalle sue stesse mani tramite la tecnica.

Blumenberg ha enucleato efficacemente – con una *Wertfreiheit* che evoca talora già la “cinica” riflessione di Sloterdijk – la relazione antitetica di tecnica e *Bildung* facendo ricorso alla figura della digressione, conforme del resto alla peripezia astuta di Odisseo che aggira gli ostacoli e li accerchia sorprendendoli alle spalle⁵. Da un lato, alla tecnica come epitome dell'accelerazione e imperativo pratico viene contrapposto un dispositivo retorico di rallentamento: “Il pluristratificato fenomeno della tecnicizzazione è riconducibile all'intento di risparmiare tempo. Al contrario la retorica, riguardo alla struttura temporale delle azioni, rappresenta la quintessenza del dilazionamento. Minuziosità, fantasia procedurale, ritualizzazione, mettono implicitamente in dubbio che la linea di congiunzione più breve tra due punti sia quella umana” (Blumenberg 1981, p. 101). Qui la situazione di inasprimento retorico precipuo della guerra fredda costituisce il fenomeno sociale di riferimento: nella sostituzione della parola (la minaccia) alla cosa (la semplice esecuzione tecnica) ne va della sopravvivenza dell'uomo (cfr. Blumenberg 1968-1969, p. 131 e *passim*). Dall'altro lato, la *Bildung* stessa viene poco dopo ricondotta alla digressione retorica, in contrapposizione palese all'imperativo tecnico: “io avanzo l'ipotesi che la ‘Bildung’ – qualunque cosa sia – abbia a che fare con questo dilazionamento delle connessioni funzionali tra segnali e reazioni. I suoi contenuti, i suoi ‘valori’ e i suoi ‘beni’ diventano perciò secondari (...). Ammettiamo che essi non abbiano alcun valore in quanto tali, e allora si può comprendere il loro carattere ‘retorico’: essi sono figure, esercizi obbligatori, ineludibili digressioni e minuziosità che complicano l'uso che l'uomo ne fa, che bloccano, o forse rallentano solamente, l'avvento di un mondo in cui la strada più breve collega due punti” (Blumenberg 1981, p. 103).

5 Può essere questa l'occasione per segnalare l'affinità “geometrica” di astuzia e cerchio (o circolarità). Il tema della peripezia, dello *Umweg*, ne illustra il momento di raccordo, insieme spaziale e concettuale. Sono già le *Quaestiones mechanicae* prima menzionate a tentare di spiegare il *thaumazein* della *mechane* ricorrendo al modello del cerchio, la più stupefacente fra le figure geometriche, senza inizio né fine, capace di muoversi all'un tempo nei due versi opposti: cfr. [Aristotele] 2010, 847b-848a, nonché l'*Introduzione* di Maria Fernanda Ferrini, spec. pp. 49-53. Inoltre, cfr. il già citato e classico studio di Detiène e Vernant 1974, p. 36 (sullo Pseudoaristotele, l'astuzia e il cerchio), e pp. 13, 30, 32, 35, 41-76, 85, 101, 211-247 (sul tema del “legame” e dell'incatenamento sia come contrassegno sia come superamento della *metis*). Esempio della sintesi a p. 35: “I tratti essenziali della *metis* che le nostre analisi hanno rivelato – flessibilità e polimorfia, doppiezza ed equivoco, inversione e capovolgimento – implicano alcuni valori attribuiti a ciò che è curvo, pieghevole, tortuoso, obliquo, ambiguo, per opposizione al dritto, al diretto, al rigido, all'univoco. Questi valori culminano nell'immagine del cerchio, legame perfetto perché interamente ripiegato e serrato su se stesso, che non ha inizio né fine, né davanti né didietro, reso dalla sua rotazione sia mobile che immobile, e che si muove nello stesso tempo in un senso e nell'altro”.

Proprio e soltanto in ragione di questo metodo della digressione a lunga scadenza può nascere l'apparenza o il rischio concreto della estetizzazione "impolitica" della *Bildung*, ignoto agli antichi e onnipresente fra i moderni. Mentre la logica dell'esonero tecnico *libera* l'uomo, la questione del *fine* al cui servizio la libertà guadagnata dev'essere posta si fa sempre più urgente. Il fatto che la minaccia di una dialettica dell'illuminismo non sia mai *immediatamente* esperibile, ma sempre appunto rifratta e mediata in quanto dialettica, condanna ogni imperativo antropotecnico ("devi cambiare la tua vita!") all'apparenza della gratuità e della neutralità rispetto ai fini. Anche ammettendo l'imprescindibilità della *Bildung* – intesa come interiorizzazione immunizzante di una tecnica a cui ormai è impossibile sottrarsi – per gli scopi della mera autoconservazione del soggetto, sembrerebbe restare assente ogni ulteriore orizzonte di senso a cui la formazione di sé possa consacrarsi. Il cinismo di Sloterdijk, cui il passo sopra citato di Blumenberg va affiancandosi, diviene allora caso esemplare di un rigore che trasforma ogni anelito religioso o metafisico in un esercizio di autoperfezionamento centripeto (Sloterdijk 2009): finalizzato solo a continuare gli esercizi. Per questa vita edificata sull'allenamento permanente, la metafisica non significa e non può significare mai altro che un sistema di pratiche ormai fuori moda.

3. La metafisica antiquata

Dell'astuzia antropotecnica, esposta al rischio della vacuità o dell'estetismo, la metafisica resa oziosa dalla tecnica rappresenta il problematico completamento. Quest'ipotesi, alla cui formulazione ci si dovrà avvicinare tramite i fattori analogici della gratuità, della dialettica illuminista, della distruzione del soggetto, nonché dell'ipocrisia come variabile antropologica speculare all'astuzia, presuppone un'analisi del rapporto tra tecnica e metafisica. Ma di tale rapporto è possibile anche una descrizione alternativa oltre al loro raffronto diretto. All'interpretazione metafisica della tecnica, istituita sul fondamento di una qualità metafisica della tecnica stessa (cfr. Mazzarella 1981), non sembra cioè inopportuno affiancare uno studio (per quanto solo abbozzato) della relazione *indiretta* fra metafisica e tecnica. La svolta determinante sarà di nuovo incardinata nei meccanismi della tecnica *moderna*. Questa pone sotto scacco l'esistenza stessa della metafisica per vie traverse e secondo almeno due vettori: anzitutto, in quanto condanna *indirettamente* la speculazione all'obsolescenza, almeno fintantoché la metafisica pretende di conformarsi alla stessa definizione di verità come fecondità (per l'azione) che la tecnica le impone; in secondo luogo, in quanto con la degradazione della *physis* a materia manipolabile pone *indirettamente* in crisi la sicurezza di quel mondo naturale che la meta-fisica da sempre aspirava a trascendere.

Che crisi della metafisica tradizionale e ascesa della scienza moderna tecnicizzata vadano di pari passo, lo mostrano non soltanto i proclami sempre più iperbolici e sempre più assertivi, da Bacone a Cartesio a Kant, in direzione di una scienza universale capace di eguagliare le imprese della matematica applicata alla scienza

naturale, ma soprattutto la polarità agonistica, divenuta presto luogo comune, di metafisica e matematica, che esige dalla metafisica prestazioni di crescente ambizione e di crescente inattuabilità. Rispondendo al quesito del 1763 – assai eloquente, se si pensa che quello altrettanto celebre sui “progressi della metafisica” sarebbe nato dopo trent’anni da un dubbio del tutto analogo – dell’Accademia di Berlino circa la possibilità di ottenere il medesimo grado di certezza nelle verità metafisiche e nelle verità matematiche, Kant asseriva che

La differenza si vede dal risultato. Le conoscenze filosofiche hanno il destino delle opinioni e sono come meteore il cui sfavillio non promette lunga durata. Esse scompaiono mentre la matematica resta. Senza alcun dubbio la metafisica è la più difficile di tutte le scienze umane: solo che non ne è stata ancora scritta mai nessuna. Il quesito proposto dall’Accademia sta a dimostrare che si ha ben ragione di cominciare a informarsi della strada per la quale si possa cominciare a cercarla (Kant 1982, p. 226).

La “strada”, nel senso etimologico del “metodo” che sovrintenderà anche alle dichiarazioni della Prefazione del 1781, altro non è che quella di una scienza capace di procedere da sé una volta “messa in moto” secondo leggi algoritmiche. Un moto eguale e contrario a quello della “pietra di Sisifo” (cfr. Kant 1988, p. 451; 1977, p. 66; 1910 ss., XXVIII, p. 94) che sarebbe altrimenti la metafisica. Di questo moto e di questo meccanismo non resta che scoprire la chiave segreta. Ma mentre la *techné* diventa paradigma dell’*epistémè* metafisica, quest’ultima, sopravanzata in base alle sue stesse pretese di certezza, si rifugia sconfitta nella dialettica trascendentale: sapere del probabile e del congetturale. Avrà allora ragione Adorno nel parlare, a proposito della filosofia kantiana, di una “disperazione metafisica” (Adorno 2016, p. 106), ove riecheggiano la horkheimeriana “afflizione metafisica” (Horkheimer 1936, p. 363) o il concetto ancora adorniano (ma di ispirazione benjaminiana) di una “passività metafisica” (Adorno 1974, II, p. 169). La linea di confine dell’esperienza delimita il territorio oltre il quale la metafisica inappagata si fa nostalgia dell’essere ovunque a casa propria, mentre il conforto teologico può anche sembrare troppo gratuito per una coscienza ormai disillusa: “La fede religiosa nella ricreazione del mondo dopo la sua rovina va un passo troppo oltre nella lotta contro la malinconia” (Horkheimer 1936, p. 364)⁶.

A voler evocare un termine di confronto per il caso kantiano di là dalla frontiera tedesca, è utile ricordare un dettaglio minuto all’interno di un’opera epocale – nel senso di produzione dello *Zeitgeist*, se si dà qualcosa del genere – come l’*Encyclopédie*. Le stesse pagine che con amorevole minuzia descrivono il funzionamento di una fabbrica di spilli, che propugnano la riabilitazione dei lavori manuali, “delle arti e dei mestieri”, o che con le loro accuratissime tavole illustrative restitui-

6 Alle citazioni ora richiamate si potrebbe forse aggiungere la seguente, lapidaria formula di Cioran: “Siamo animali metafisici per la putrefazione che alberghiamo in noi” (Cioran 1949, p. 175).

iscono il *thaumazein* che si accompagna alla tecnica fin nel cuore della modernità⁷, riservano alla voce “metafisica” del 1751 solo poche righe – meno della metà del lemma seguente sul “metaplasmo”. Vi si legge: “Interrogez un peintre, un poëte, un musicien, un géometre, & vous le forcerez à rendre compte de ses opérations, c’est-à-dire à en venir à la *métaphysique* de son art”: allora la metafisica non sarà inutile, purché rinunci a un interesse “méprisable” per lo spazio, la materia, lo spirito o altre vuote astrazioni. Non si tratterà magari di un programma epistemologico (come del resto non lo era, almeno non completamente, quello kantiano); resta però il fatto che la metafisica dovrà rassegnarsi a esplicitare quello che artisti, ingegneri e tecnici già sempre fanno magari senza bisogno di conoscerne i principî. Quando la tecnica occupa il posto simbolico del “Prometeo scatenato”, un ruolo epimeteico è il massimo a cui la metafisica senza impiego possa ormai ambire.

Ma la disperazione o meglio la *nostalgia* metafisica, che da Kant in avanti è il contrassegno di ogni teoresi autentica, ha anche un’altra sorgente. È, questa, la consapevolezza più o meno esplicita della violenza esercitata dall’uomo sulla natura tramite la tecnica. L’ondata di melanconia che si abbatte sulla società borghese – non solo tedesca – a partire dal XVIII secolo per non più recedere (cfr. Lepenies 1969, spec. pp. 75-113 sulla Germania), e dove il conio del termine “nostalgia” mostra ancora una volta come il *nostos* antico possa essere risemantizzato dallo sguardo dei moderni (cfr. Starobinski 2012 e Prete 1992), ha una radice più profonda che non la semplice frustrazione sociale di una classe incapace di tradurre il potere economico in potere politico. La nostalgia romantica della natura, del resto, non è certo una prerogativa tedesca. Alla sua base giace anzitutto il sentimento diffuso di un disincantamento del mondo, di una profanazione e di uno snaturamento della natura, ridotta ormai a *Bestand*: fondo opaco a disposizione dell’uomo, risorsa cui attingere per alimentare i meccanismi della riproduzione sociale, ambiente vuoto da urbanizzare, terra vergine da colonizzare. Qui la nostalgia utopica per una natura incorrotta penetra nella metafisica e si trasforma in compito della teoresi. Al di là di ogni romantica fuga nell’interiorità o nel passato, la metafisica, una volta sconfitta dalla scienza tecnicizzata e resa *superflua* ai fini dell’autoconservazione umana, diviene al contempo libera per il pensiero rinnovato di un oltrepassamento della *physis*. Un’apparente gratuità che, si noti, replica quella della *Bildung* moderna apparentemente “esonera” dai compiti tecnici dell’autoconservazione. Che la ragione non sia equivalente al dominio, come vuole Adorno, è possibile sperarlo solo in quanto il dominio non ha più bisogno della ragione, ma soltanto della tecnica: viene così a schiudersi lo spazio interstiziale di una filosofia capace di essere “solidale con la metafisica nell’attimo della sua caduta” (Adorno 1966, p. 365). Ecco l’“aggiuntivo”, di cui parla ancora il francofortese. La formula della “anamnesi della natura nel soggetto” (Horkheimer, Adorno 1947, pp. 48 e

7 Sul tema di tecnica e tecnologia nell’*Encyclopédie* si leggano almeno le voci: “ame des bêtes”, “art” e “méchanicien”.

272)⁸ esprime bene l'imperativo di un pensiero gratuitamente e necessariamente al servizio della natura, e in quanto tale metafisico, giacché meditando sopra la natura violata anche inevitabilmente la trascende. Il pensiero del ripristino della *physis* non è però soltanto un pensiero impossibile, bensì anche insieme insostenibile, nella misura in cui pone in crisi l'autocoscienza di un soggetto essenzialmente dipendente dall'artificio tecnico.

4. Antropotecnica e dialettica dell'ipocrisia

Per intendere il rischio di (auto)annientamento intrinseco alla nostalgia metafisica è utile ricorrere al concetto di *ipocrisia*: categoria antropologica, anzitutto; ma anche categoria ontologica, non appena viene applicata a un soggetto (moderno e dunque capace di *Bildung*) che compiangere metafisicamente la *physis* da lui stesso violentata tramite la tecnica. L'uomo che grazie alla divisione del lavoro guadagna il tempo libero della riflessione, lo usa poi per deprecare quei progressi tecnici che di tale riflessione sono condizione di possibilità. Qui si mostra la deriva sempre latente nelle lamentazioni romantiche, quando alla *metaphysica generalis* o alle questioni concernenti l'uomo il mondo e Dio si sostituiscono invettive impotenti contro una tecnica a cui non si può né si vuole in fondo rinunciare. Divenendo critica spietata di tutto ciò da cui dimentica di dipendere, l'ipocrisia metafisica predispose il suo portatore antropologico al vortice della schizofrenia, poiché il pensiero della propria partecipazione perpetua alla colpa è un pensiero insostenibile. Altro dev'essere l'uomo che critica, altro il criticato. La lotta per l'occultamento dell'ipocrisia si gioca sul campo della metafisica ma mette in palio, una volta di più, l'autoconservazione dell'identità soggettiva.

Non può sfuggire la struttura arcaica, ancora sempre coinvolta nei nessi della colpevolezza mitica, di tale ipocrisia metafisica. La meditazione umana sulla natura tecnicizzata tradisce cioè il carattere menzognero del furore sacrificale. Che "sacrificare" significhi nominalmente "rendere sacro", ma di fatto "ammazzare", è l'ipocrisia originaria, la menzogna fondamentale senza cui nessuna società potrebbe mantenersi in vita; solo l'uccisione cruenta della vittima, persuasa o se necessario costretta a "immolarsi", ne consente la successiva divinizzazione. "Per rendere 'sacra' la bestia, bisogna escluderla dal mondo dei vivi, bisogna che essa superi la soglia che separa i due universi; è il fine della messa a morte". In ciò consiste "il carattere ambiguo del 'sacro': consacrato agli dei e carico di una colpa incancellabile, augusto e maledetto, degno di venerazione e che suscita l'orrore" (Benveniste 1969, p. 426). "Apoteosi" vorrà dire allora: guadagno della vita eterna al prezzo della morte eterna. Non diversa, peraltro, la funzione rituale del tabù e del totem, dove il ripugnante acquista statuto sacrale, e al disprezzo va accompagnandosi la

8 Non è questa l'unica occorrenza dell'espressione nell'opera di Adorno. Cfr. sul tema Schmid Noerr 1990.

venerazione. L'orrore che circonda l'uccisione del capro espiatorio si converte in nobilitazione ed esaltazione della vittima nella memoria culturale dei carnefici⁹. Non diversamente il soggetto moderno compiange la *schöne Welt* che lui stesso ha dovuto annichilire prima di divinizzarla.

Al cuore dell'ipocrisia sta una contraddizione logica e ontologica, collettiva e individuale: quella contraddizione sociale che il sacrificio tenta di controllare isolandola nel corpo del capro espiatorio, ma pure quella contraddizione interna al soggetto che connota ogni metafisica, nella modernità, al cospetto della tecnica. E tuttavia, per quanto proscritta o sublimata, trasfigurata nella vittima o nobilitata dal *triste animal metaphysicum*, la contraddizione non viene mai tolta. Essa si riaffaccia sempre di nuovo, ingigantita, esacerbata, entro i momenti apicali del processo di razionalizzazione. È questa la grande lezione della *Dialettica dell'illuminismo*. Una dialettica che, va detto, ha trovato anche altri interpreti oltre i francofortesi, e ha conosciuto altre interpretazioni, basate precisamente sulla dinamica dell'ipocrisia: esemplare è il caso di Reinhart Koselleck, per cui l'*hypokrisis* è il punto di raccordo (etimologizzante) fra *Kritik* e *Krise*¹⁰; ma il tema è già schmittiano, in quanto i "poteri indiretti" (su tutti: interessi economici e ecclesiastici) orchestrano una "neutralizzazione" ingannevole nella misura in cui sfruttano il politico per il proprio tornaconto, mentre ne criticano la legittimità. Allora la *critica* (della politica, della tecnica) conduce alla *crisi* (degli ordinamenti istituzionali, della soggettività moderna) poiché ospita al suo interno una *ipocrisia* latente (nel continuo debito politico dei discorsi impolitici, nel permanente condizionamento tecnico della nostalgia metafisica). L'analogia con il discorso politico o sociale chiarisce insomma quale carattere antropologico debba essere riconosciuto al soggetto sospeso tra tecnica e metafisica: il carattere, cioè, di un'ipocrisia ontologica prima che morale, capace di lacerare l'identità soggettiva qualora venga fatalmente messa a nudo.

Accade così che il pensiero metafisico divenga nella modernità un pensiero insostenibile. Senza voler aprire ora il grande capitolo del nichilismo, il cui atto di nascita nella filosofia tedesca coincide peraltro proprio con la "disperazione metafisica" kantiana e con la moda intellettuale della malinconia europea, basterà sottolineare come l'interrogazione circa le condizioni di possibilità e di impossibilità di una conciliazione umana con la natura agisca *contro* la costituzione dell'uomo stesso in quanto soggetto moderno. La medesima prescrizione adorniana di una "anamnesi della natura nel soggetto" possiede in effetti tutti i contrassegni di un compito inattuabile: se "ogni reificazione è un oblio", e se la "perdita del ricordo" è "condizione trascendentale della scienza"; se quindi la dimenticanza della propria affinità originaria con

9 Si confrontino per tutto ciò almeno due studi classici: Burkert 1972 e Girard 1982; una discussione più recente è in Bierl, Braungart 2010.

10 Il riferimento è, evidentemente, a Koselleck 1959; l'autore stesso ha poi sostenuto di aver in un primo tempo pensato al titolo "Dialettica dell'illuminismo" per il suo volume: «All'inizio il titolo euristico della mia dissertazione era *Dialektik der Aufklärung*, ma improvvisamente apparve nel 1947 un libro pubblicato in Olanda che aveva proprio questo titolo. Così riparaì sul più pragmatico *Kritik und Krise*» (Weinfurter 2006, p. 34; cit. in Imbriano 2016, p. 43).

il mondo naturale è indispensabile alla “tecnica, medica e non medica” e al “dominio permanente sulla natura” (Horkheimer, Adorno 1947, p. 248; cfr. anche Adorno, Benjamin 1994, p. 417), allora il ricordo di quell'affinità annienta il soggetto nella sua stessa condizione di possibilità, come dominatore della natura interna e della natura esterna. La nostalgia metafisica ridiviene il canto delle Sirene, avvinto sempre a un passato troppo felice perché il suo ricordo non eclissi il presente.

L'episodio paradigmatico dell'intelligenza astuta riporta all'antitesi – giunti a questo punto ormai palese – di *astuzia* e *ipocrisia*, *Bildung* come antropotecnica e *nostalgia metafisica* come effetto collaterale della tecnica. La gratuità del pensiero che si volge indietro, verso una natura integra che forse non è mai esistita, corrisponde alla gratuità di una formazione di sé esonerata dalle necessità della sopravvivenza a breve termine. In entrambi i casi, tuttavia, la violenza tecnica continua ad agire tacitamente. In entrambi i casi, la gratuità è quindi solo apparente. Volgere la tecnica verso l'interno ha un carattere di imperativo morale non meno dell'esigenza di pensare (nel senso autentico di una pietà del pensiero) la possibilità di un ripristino utopico della natura. Si tratta di due imperativi del tutto opposti: il primo salva l'uomo, il secondo lo annienta. E tuttavia, solo in questo annientamento metafisico la *Bildung* riceve senso. Quest'antitesi tragica e salvifica si può esprimere in modo trasversale come segue: l'unica autodissoluzione del soggetto capace di conferire all'astuzia a lungo termine dell'antropotecnica un *sensu* ulteriore rispetto alla mera autoconservazione, è l'autodissoluzione a cui minaccia di condurre la meditazione metafisica dell'uomo consapevole della propria ipocrisia. Più sinteticamente: l'unica *Bildung* non egoistica sarà quella che consenta all'uomo di udire il canto delle Sirene e sopravvivere per raccontarlo. La *Bildung* come *tecnica interiorizzata* sarebbe allora la *condizione antropologica di pensabilità del rapporto tra tecnica e metafisica*. Ma i sentieri paralleli percorsi dalla *Bildung* e dalla metafisica, entrambe reazioni mediate all'imperativo tecnico, entrambe a loro volta imperativi morali (l'uno soggettivo nel proprio sovrano egoismo, l'altro obiettivo nel proprio sovrano disinteresse), non potranno per ora intrecciarsi se non allusivamente. Che la vita dell'astuzia sia fatta di digressioni circolari è la consolazione, forse illusoria, cui fa ricorso ogni conclusione formulata al modo della congettura.

Bibliografia

Adorno, Th. W.

1951 *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in Th. W. Adorno 1970-1986, vol. 4; tr. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994.

1966 *Negative Dialektik*, in Th. W. Adorno 1970-1986, vol. 6; tr. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.

1970-1986 *Gesammelte Schriften*, 20 Bde., hrsg. R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

1974 *Noten zur Literatur (1943-1968)*, in Th. W. Adorno 1970-1986, vol. 11; tr. it. *Note per la letteratura*, 2 voll., Einaudi, Torino 1979.

1993 ss. *Nachgelassene Schriften*, ca. 32 Bde., hrsg. Theodor W. Adorno Archiv, Suhrkamp, Frankfurt a.M – Berlin.

2016 *Philosophische Terminologie (1962/63)*, in Adorno 1993 ss., vol. 9; tr. it. (dall'edizione tedesca precedente) *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975.

Adorno, Th. W., Benjamin, W.

1994 *Briefwechsel 1928-1940*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

[Aristotele]

2010 *Meccanica*, Bompiani, Milano.

Benveniste, É.

1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Éditions de Minuit, Paris; tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Einaudi, Torino 1976.

Bierl, A., Braungart, W. (Hrsgg.)

2010 *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, De Gruyter, Berlin – New York.

Bloch, E.

1930 *Spuren*, Cassirer, Berlin; Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959; tr. it. *Tracce*, Garzanti, Milano 1994.

1968 *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Ateismo nel Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971.

Blumenberg, H.

1968-9 *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*, in “Schweizer Monatshefte”, aprile 1968 – marzo 1969, pp. 121-146; tr. it. in B. Accarino, *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Mimesis, Milano 2002, pp. 123-146.

1981 *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart; tr. it. *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987.

2009 *Geistesgeschichte der Technik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Storia dello spirito della tecnica*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

Bodei, R.

2019 *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, il Mulino, Bologna.

Bottecchia Dehò, M. E.

2006 *Galileo lettore dei Mechanica*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Brecht, B.

1997 *Prosa IV. Geschichten, Filmgeschichten, Drehbücher 1913-39*, in Id., *Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, Aufbau-Verlag, Berlin – Weimar, u. Suhrkamp, Frankfurt a.M., Bd. 19.

Burkert, W.

1972 *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, De Gruyter, Berlin – New York; tr. it. *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

Cioran, É.

1949 *Précis de decomposition*, Gallimard, Paris; tr. it. *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 1996.

Detiënne, M., Vernant, J.-P.

1974 *Les ruses de l'intelligence. La mètis des grecs*, Flammarion, Paris; tr. it. *L'intelligenza astuta nell'antica Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1978.

Faeti, A.

1972 *Guardare le figure. Gli illustratori italiani dei libri per l'infanzia*, Einaudi, Torino.

Freud, S.

1940-52 *Gesammelte Werke*, Imago Publishing Co., London, 12 voll.; Fischer, Frankfurt a.M. 1952-58; tr. it. *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino 1967-79, 12 voll.

Girard, R.

1982 *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris; tr. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.

Galilei, G.

2002 *Le meccaniche*, edizione critica e saggio introduttivo di Romano Gatto, Olschki, Firenze.

Horkheimer, M.

1936 "Der Christ und die Geschichte" di Theodor Haecker, tr. it. in *Teoria critica I. Scritti 1932-1941*, Einaudi, Torino 1974, pp. 352-364.

Horkheimer, M., Adorno, Th. W.

1947 *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

Husserl, E.

1936 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in "Philosophia", n. 1, Belgrad; in *Husserliana*, hrsg. W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1954, Bd. VI; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

Imbriano, G.

2016 *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, DeriveApprodi, Roma.

Jonas, H.

1979 *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt a.M.; tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

Kafka, F.

1917 *Das Schweigen der Sirenen*; tr. it. *Il silenzio delle sirene*, in Id., *Racconti*, Mondadori, Milano 1970, pp. 428-9.

Kant, I.

1910 ss. *Akademie-Ausgabe. Kants gesammelte Schriften*, hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaften, Reimer – De Gruyter, Berlin.

1977 *I progressi della metafisica*, Bibliopolis, Napoli.

1982 *Scritti precritici*, Laterza, Bari.

Koselleck, R.

1959 *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Alber, Freiburg – München; tr. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972.

Lepenes, W.

1969 *Melancholie und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Melanconia e società*, Guida, Napoli 1985.

Mazzarella, E.

1981 *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli; Carocci, Roma 2021.

Prete, A. (a cura di)

1992 *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Raffaello Cortina, Milano 2018².

Schmid Noerr, G.

1990 *Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Sloterdijk, P.

2009 *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

2016 *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Suhrkamp, Berlin; tr. it. *Che cosa è successo nel XX secolo?*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

Starobinski, J.

2012 *L'encre de la mélancolie*, Éditions du Seuil, Paris; tr.it. *L'inchiostro della malinconia*, Einaudi, Torino 2014.

Trédé-Boulmer, M.

1987 *Kairós. L'à-propos et l'occasion*, Klincksieck, Paris; Les Belles Lettres, Paris 2015.

Vredevelde, H.

2001 "Deaf as Ulysses to the Siren's Song": *The Story of a Forgotten Topos*, in "Renaissance Quarterly", v. 54 (2001), n. 3, pp. 846-82.

Weinfurter, S. (Hrsg.)

2006 *Reinbart Koselleck, 1923-2006. Reden zum 50. Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg*, Winter, Heidelberg.