

“La questione della tecnica: metafisica e politica oggi” Tavola rotonda

Il testo corale che vi proponiamo trascrive i lavori della tavola rotonda organizzata dal laboratorio di filosofia della tecnica “MechLab” nel Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università “Federico II” il 7 aprile 2022¹. L’incontro, incentrato sulla questione heideggeriana della tecnica e sui suoi rimandi alla storia della metafisica e alla dimensione dell’agire politico, ha voluto riprendere oggi, a distanza di quaranta anni, i problemi affrontati da Eugenio Mazzarella nel suo importante volume *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, uscito per la prima volta nel 1981 e ristampato di recente². Alla discussione, divisa in due sessioni – una mattutina e una pomeridiana –, hanno preso parte Pierandrea Amato, Massimo Cacciari, Carmine Di Martino, Costantino Esposito, Roberto Esposito, Eugenio Mazzarella, Enrica Lisciani Petrini, Valeria Pinto, Rocco Ronchi e Nicola Russo.

I. Sessione mattutina

Enrica Lisciani Petrini: Sono particolarmente contenta di essere stata invitata ad aprire questa giornata di studio in omaggio al libro di Eugenio Mazzarella, risalente al 1981, riedito giustamente da poco, proprio perché non ha perso nulla della sua attualità: *Tecnica e Metafisica. Saggio su Heidegger*. Non ha perso nulla della sua attualità, anzi secondo me per molti versi la ha accresciuta, dato che a quarant’anni di distanza i problemi connessi alla tecnica, su cui Heidegger ha aperto profeticamente fin dai primi decenni del secolo scorso un cantiere di riflessioni incandescente e tuttora fecondissimo, sono più che mai sotto i nostri occhi. Inutile che io ricordi, lo faranno certamente coloro che intervengono, la devastazione della Terra e le questioni geopolitiche, e politiche in generale, implicate, sia che si tratti di fare scelte o operare cambiamenti. Tutto questo impone una visione radicalmente diversa, come dice Mazzarella, dell’uomo. In questo senso il titolo del convegno è illuminante, “Tecnica, Politica, Metafisica”.

1 La trascrizione degli interventi è stata resa possibile grazie alla generosa e attenta collaborazione di Irene Calabrò, Alessio Gerola, Lorena Grigoletto, Stefania Guglielmo, Luca Matano e Annamaria Pacilio.

2 E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Carocci, Roma 2021.

Valeria Pinto: Oggi mi soffermerò sul tema delle tecnologie cosiddette dell'evidenza. "Tecnologie dell'evidenza" potrebbe sembrare il titolo del corso di Foucault. Invece è un'espressione tecnica che viene adoperata per indicare quelle tecnologie finalizzate a pratiche politiche *evidence-based*, cioè quelle pratiche che sono diventate oggi le pratiche effettive, concrete. Al posto della politica abbiamo politica e politiche basate sull'evidenza, *evidence-based policy*, o anche politiche determinate dalla decisione, dal *policy-making*. Parliamo dell'oggi. Vi leggo questa dichiarazione del ministro Speranza: "In questi anni il ruolo del CTS è stato fondamentale. Ha segnato un rapporto tra politica e scienza che dobbiamo sapere conservare per il futuro. Perché si è più forte nelle decisioni che si assumono se sono basata sull'evidenza scientifica". In realtà possiamo dire che questa dichiarazione non è proprio tempestiva. Perché il primo a parlare di politiche dell'evidenza è stato nel 1999 Tony Blair, nel suo libro bianco, *Modernizing Government*, proprio sulla modernizzazione della politica, anzi del governo, dove sostiene la necessità di abbandonare la politica basata sull'ideologia per dar luogo a politiche basate sull'evidenza. "Mettere da parte i vecchi modi ereditati di fare le cose, il vecchio modello politico – il cosiddetto modello Westminster – per un approccio più rigoroso e sistematico che porterà a grandi risultati". Quindi una politica basata sull'obiettivazione scientifica: ciò che funziona, *what works*. Questo è il titolo programmatico. Si trattava di fatto di estendere il modello della medicina *evidence-based* a anche altre pratiche, altri saperi. Nella medicina noi abbiamo avuto questa trasformazione. La medicina è stata a lungo fundamentalmente un sapere pratico, non un sapere rigorosamente scientifico. Non era un sapere scientifico, era un sapere che non poteva garantire il risultato. Non si può garantire la guarigione. La medicina *evidence-based* si muove invece secondo standard che sicuramente non possono garantire il risultato, ma in ogni caso si tratta di procedure standardizzate, protocolli che valgono in maniera generalizzata. Si trattava appunto di estendere questo modello anche ad altre pratiche, in primo luogo alle pratiche educative. Questo è un campo dove il modello *evidence-based* più si è esteso. Basta cercare "*evidence-based education*" per trovare pagine e pagine di letteratura.

Che cosa significa innanzitutto "evidenza"? Che cosa sono le tecnologie dell'evidenza. Innanzitutto, può sembrare un paradosso, le tecnologie dell'evidenza sono tecnologie invisibili. È un'espressione questa usata da Michel Berry ma poi divenuta popolare, che sta ad indicare fundamentalmente i dispositivi di gestione. È una tecnologia invisibile, per esempio, un questionario di soddisfazione del cliente, un processo di assicurazione di qualità. È una tecnologia invisibile anche, tutti noi ne abbiamo fatto esperienza, la Didattica a Distanza (DAD). Potrà sembrare strano perché quando siamo entrati nelle aule abbiamo trovato telecamere, microfoni ambientali, luci, dispositivi anche piuttosto imponenti. Pensiamo al Panopticon, nome significativo di una macchina all'Università di Bologna. E quindi si dirà, non è una tecnologia invisibile. Invece la DAD è una tecnologia invisibile se noi facciamo attenzione al fatto che il cuore della DAD sono le analitiche. Noi non le vediamo, ma sono le analitiche, le *learning analytics*, il cuore della DAD. Che cosa significa? Significa quei processi che avvengono in background. Tutto quello

che avviene in una lezione a distanza e passa sulla piattaforma, è registrato. Se si va a vedere la letteratura scientifica sul tema, il cuore della DAD, ciò per cui non sarà abbandonata ma diventerà lo standard, sono tutte queste analisi dell'apprendimento grazie alle quali è possibile per esempio stabilire in anticipo il grado di successo degli studenti, perché attraverso l'analisi dei dati, gli interventi, la consegna degli esercizi, si processano questi dati ed è possibile in tempo reale, quindi non con un accertamento alla fine, ma in tempo reale, direzionare l'insegnamento, sapere come dall'altro lato i dati che noi inviamo sono recepiti. È possibile quindi intervenire su studenti a rischio, ma è anche possibile – e non è un'astrazione, è qualcosa che è sul piatto – è possibile anche differenziare le tasse degli studenti, perché uno studente a rischio è un investimento sbagliato, e se egli deve prendere spesso un prestito per pagare, i costi del prestito possono aumentare.

L'anno scorso, rimanendo sempre nell'ambito della didattica a distanza, uno studente, dopo varie settimane di lezione, si era accorto che il docente che gli stava facendo lezione era morto da tempo. L'università, presa allo sprovvisto, ha giustificato la cosa dicendo che in fondo anche un libro è qualcosa che rimanda a un autore morto. Ora, la nostra attenzione naturalmente, e anche quella dello studente, andava al fatto che il docente in questione fosse morto. Però il vero punto della questione è che un professore morto costa di meno di un professore vivo. E che, in futuro, la concorrenza dei vivi dovrà misurarsi anche con il mondo dei morti. Costa meno, ed è anche più efficace, può raggiungere il risultato in maniera più lineare che un docente vivo. Anche perché grazie alla post-produzione della lezione, grazie a un'ingegneria della didattica, la lezione può essere tagliata in maniera efficace. E quindi possiamo dire che forse il miglior professore universitario è il professore universitario morto. Su questo potremmo anche essere d'accordo.

Ora, si potrebbe anche consolarsi con Fortini, che traslitterava Adorno, capovolgendolo, dicendo "non c'è vera vita, se non nella falsa", convincersi di questo e trasformarci tutti in spettri telematici. Un punto questo importante: siamo spettri telematici da tempo perché in realtà la DAD, senza accorgercene, la facciamo già da anni. Se andate a vedere un piano di offerta formativa, si parla di input e output. I documenti della CRUI parlano senza nessuna particolare attenzione o imbarazzo a proposito dell'input che viene immesso, di semilavorato pregiato. E quindi di un processo di lavorazione che deve garantire, in tempi più veloci, l'uscita di un prodotto che poi si possa effettivamente vendere sul mercato della conoscenza. E appunto parliamo nei termini di input, di output, di descrittori di Dublino, e quindi in effetti, senza accorgercene, ci muoviamo all'interno di una rete di dispositivi invisibili. Dispositivi gestionali, strumenti che strutturano un ambiente. Non diciamo niente di inedito, qualsiasi dispositivo, qualsiasi strumento, determina valori, configura un ambiente. Oggi si parla moltissimo di *enveloping*, il modo in cui le macchine strutturano e creano un ambiente: non si adeguano ad un ambiente dato, ma lo creano; e anzi, lo creano a partire dalle finalità della macchina. Quindi determinano un ambiente, suscitano comportamenti potremmo dire a catena, dove le azioni sono dettate non dalla riflessione ma per lo più irriflesse, dove le persone, in campo professionale ma non solo, assumono comportamenti che in

maniera consapevole forse non avrebbero caratterizzato il loro modo di essere. Prendono decisioni in maniera automatizzata, guidata appunto dal riflesso e non dalla riflessione. Cioè si muovono senza saperlo, o sapendolo solo in un secondo momento, secondo una logica che guarda al risultato, una logica *evidence-based*. E fundamentalmente anche gli strumenti di misurazione, i dispositivi gestionali, che sono in larga misura dispositivi di carattere statistico e di misurazione, diventano gli strumenti dei comportamenti quotidiani. Determinano un cambiamento di *habitus*. Un cambiamento di *habitus* indotto però da un cambiamento dell'ambiente. Abbiamo a che fare con tecnologie ambientali e, a partire da quest'azione sull'ambiente, anche i comportamenti sono determinati.

Qui vorrei fare un esempio su questo gioco tra visibile e invisibile. Anni fa mi trovavo nella stazione Tiburtina, dove aspettavo il mio treno. C'era stato poco prima un blackout e quindi molte informazioni sui treni erano venute meno. Ero al binario perché sapevo quale fosse il binario; anche il tabellone in carta confermava la presenza del binario lì, ma erano tutti disorientati perché non si trovava questo treno. Questo treno in realtà era di fronte a noi, duecento metri di treno, con il numero contrassegnato. E però nessuno sapeva dov'era il treno. Se si andava dal capotreno, in realtà dal manager del treno si dovrebbe dire, e si chiedevano informazioni perché le porte erano aperte, lui guardava il tabellone, guardava il tablet e diceva "no, noi del treno non sappiamo niente". "Ma il treno è quello, posso salire?". Il treno era lì davanti a noi ma non c'era. È ricomparso magicamente solo quando è ricomparso sul tabellone, quando è ricomparso sui tablet. E quindi non solo io, ma fortunatamente anche qualche altro compagno di viaggio, si è trovato in questo irretimento, in questa *bêtise* sistemica dove un treno presente davanti agli occhi non esisteva. Questo per dire cosa? Per dire che quando parliamo di evidenza nelle *evidence-based policy*, non abbiamo assolutamente più a che fare con il concetto di evidenza legato al vedere. E questo non perché ci troviamo improvvisamente di fronte a quel vigere della presenza di cui Heidegger parla in *Filosofia e Cibernetica*, quando mette in discussione la traduzione latina con *evidentia* di *enargheia* greca, cioè quel vedere legato al soggetto. Non si tratta ovviamente di questo nelle *evidence-based technologies*, di uno splendore della presenza. Quando parliamo di evidenza noi abbiamo a che fare con un cieco flusso di dati e con una cieca capacità computazionale. Cioè le evidenze sono prodotti statistici che sono il risultato di un procedimento di purificazione e astrazione che va a lavorare proprio sul contesto significativo, sul contesto semantico, per toglierlo, per annullarlo. In quest'operazione di annullamento dove ciò che conta sono solo le ricorrenze statistiche, i pattern.

Per poter far emergere queste forme astratte e il dato grezzo, anche le connessioni causali, come aveva già previsto Heidegger in *Filosofia e Cibernetica*, non solo le connessioni causali di ordine teleologico ma anche quelle della scienza dura, vengono meno. Non è semplicemente un *Verstehen* che viene meno, ma anche un *Erklären*. E questo proprio perché possa funzionare ciò che deve funzionare. Il contesto semantico, in questo caso, risulta superfluo, e in quanto superfluo è anche d'impaccio, anche d'intralcio per un'elaborazione che deve anzitutto essere un'ela-

borazione veloce, una decisione veloce. Una decisione che poi fondamentalmente prendono le macchine. L'importante è che ciò che deve funzionare funzioni. Ad esempio, nella decisione della distribuzione dei prodotti di un supermercato funziona questo tipo di evidenza. Si sa, è provato, è evidente, che mettere gli alcolici dopo lo scaffale dei pannolini, fa aumentare le vendite. Perché non si sa, forse ci potremmo anche arrivare. Quest'operazione di scavare delle connessioni è un'operazione che facciamo anche noi abitualmente. Se io mi trovo a guidare dietro una macchina guidata da un signore con un cappello, tendenzialmente cerco di toglierlo davanti, perché so che arriverò in ritardo. Posso anche provare a ricostruire la connessione, un signore con un cappello è un signore anziano, una persona particolarmente prudente. Ma è secondario, quello che conta è che me lo devo togliere da davanti. E per tutta una serie di altre correlazioni bislacche, il termine tecnico è "spurie", ce ne si può anche non occupare. C'è una pagina web molto divertente proprio sulle correlazioni spurie, che sono correlazioni vere, studiate. Una delle più divertenti, indice della *bêtise* di cui parlavo prima, è quella tra le persone che acquistano molto formaggio e quelle che muoiono strangolate dalle lenzuola nel letto. Un'altra, uno studio di un'università finlandese, è quella tra la crescita economica e la lunghezza media del pene degli abitanti di quel paese. Che cosa ce ne si fa di queste correlazioni? Si potrebbe dire pazienza, non ce ne si fa niente, ci si fa una risata. Diverso è quando una correlazione che non ci spieghiamo è alla base della scoperta di un farmaco. Oggi molti farmaci che sono stati pensati per terapie relative ad una patologia vengono usati con successo per altre patologie, ma non sappiamo perché funzionano. Non sappiamo perché funzionano e forse non lo sapremo mai perché funzionano. Questa cecità viene definita come sostanziale dai teorici della governamentalità algoritmica, in primo luogo Antoinette Rouvroy e Thomas Berns, ma anche potremmo includere Bernard Stiegler. Infatti Stiegler e Rouvroy scrivono nel loro saggio *Regime di Verità Digitale: Dalla governamentalità algoritmica ad un nuovo stato di diritto*: "I big data segnano il passaggio di una soglia a partire dalla quale con la nostra razionalità moderna non capiamo più nulla, se consideriamo la nostra razionalità come la facoltà di comprendere i fenomeni legandoli alle loro cause. Si è così costretti ad abbandonarla a favore di una sorta di razionalità postmoderna puramente induttiva, che rinuncia alla ricerca delle cause dei fenomeni e mira semplicemente a prevenirne, anticiparne la comparsa".

Questo esonero dell'intelligenza umana, questa atomizzazione dell'esperienza per cui ciò che conta è il dato grezzo, il flusso di dati grezzi, "l'etico" laddove invece il momento noetico è soppresso. Questa attenzione alle semplici correlazioni è ciò che garantisce la sicurezza nella previsione. È quella che Stiegler chiama "*bêtise sistemica*" che però produce risultati di indubbia efficacia. Ma non li produce senza un costo dall'altro lato. Potremmo decidere che non ci interessa la via, non ci interessa il metodo. Questo potrebbe andare bene se giocassimo agli scacchi. Viceversa, questa "epoché" dell'intelligenza per finalità performative ha dei costi. Non è semplicemente come quando facciamo uso di un normale strumento, un telescopio, un microscopio, che lascia un oggetto non toccato e magari è solo il nostro sguardo a essere modificato. Quando parliamo di questi dispositivi, il termine

lo dice, dispositivi dell'evidenza, *evidence-based*, stiamo rimandando immediatamente a delle pratiche, delle pratiche che modificano l'ambiente determinando un salto. Non abbiamo più nemmeno a che fare con la statistica in senso tradizionale, la scienza dello stato che raccoglie e avalla i risultati con un naturale feedback. No, qui abbiamo veramente un salto per cui la statistica diventa la fonte delle regole, la fonte di legittimità dell'orientamento politico. Determina direttamente, non in maniera mediata, delle decisioni. Questa modificazione dell'ambiente determina e può riuscire solo grazie ad un abbassamento dell'entropia. Per questo ci troviamo di fronte a quello che si può definire in maniera più propria come "governo cibernetico". Il grado di evidenza è tanto più alto quanto più riduce l'incertezza, quanto maggiore è la certezza del risultato. Riduce l'entropia che non è, badiamo bene, disordine, perché qui non è in gioco un ordine nel senso del *cosmos*. Qui è semplicemente la probabilità, la certezza, che è un'altra cosa.

Carmine Di Martino: L'antropologia ci ha fornito, in modi più o meno filosoficamente consapevoli, elementi per pensare che la tecnica, il fare tecnico, ha "effetti retroattivi preterintenzionali" sull'utente, plasma neuro-psichicamente gli utenti, cioè l'umano: la tecnica "pro-duce" l'umano, non soltanto l'uomo produce la tecnica (evoluzione culturale che si intreccia con l'evoluzione biologica). Non mi soffermo ulteriormente su questo versante della questione, da cui pure si potrebbero trarre considerazioni utili per lo sviluppo del nostro tema.

Conosciamo l'affermazione-simbolo di Heidegger: "l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico". La tecnica è un modo del disvelamento, è un modo di rapportarsi all'ente; una conoscenza, un orizzonte interpretativo. Egli ci ha mostrato che la tecnica viene da lontano, che non è questione di perfezionamento dei mezzi, che non si può ridurre la questione della tecnica allo sviluppo sorprendente e insospettato della tecnologia: viene da lontano, è congenere alla filosofia: *techne* è la comprensione dell'essere che si muove nell'ambito delle idee.

"La tecnica è un modo del disvelamento". Questo è ciò a cui, secondo Heidegger, i discorsi contemporanei rimarrebbero ciechi. Più originariamente che un mezzo in vista di fini e una attività del fabbricare, la *techne* è un modo dello *aletheuein*, quel modo di scoprire l'ente che vede anticipatamente l'*eidōs* e il *telos*; essa è quel sapere a partire dal quale l'ente è trattenuto nel non-nascondimento e può così essere messo in opera, realizzato, prodotto. La produzione nel senso della fabbricazione si fonda allora nella produzione nel senso del condurre nella disvelatezza: per fabbricare l'artefatto occorre che esso sia dapprima prodotto, ovvero disvelato nel suo aspetto (*eidōs*, *idea*) e nel suo compimento (*telos*), e ciò implica che si sia già aperto un orizzonte manifestativo in cui l'ente possa venire colto come producibile, fattibile (*machbaren*, *Machbarkeit*, *Machenschaft*).

La *techne* è per Heidegger quel modo di disvelare l'ente che ha il suo criterio guida nell'*idea*. Tale modo del disvelamento si afferma con Platone, cioè con la filosofia. Con Platone il reale si mostra nella luce delle idee: la comprensione dell'ente diventa la capacità di muoversi "nell'ambito delle idee, e questo comporta la costante adeguazione a tale ambito". La *techne* costituisce pertanto – questo

è il pensiero heideggeriano – qualcosa di assai più decisivo e profondo di ciò che intendiamo con la parola “tecnica”: essa rappresenta la posizione fondamentale dell’Occidente di fronte all’ente nella sua totalità, il tratto inaugurale della cultura occidentale. Eugenio Mazzarella, in *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, ha illustrato in modo compiuto i diversi aspetti della visione offerta da Heidegger.

Cogliendola come un modo del disvelamento che non dipende anzitutto dall’uomo, la riflessione heideggeriana invita a *non porsi ingenuamente di fronte alla tecnica*, come se essa fosse un semplice parto dell’operare umano, di cui l’uomo resta in ultima istanza creatore e arbitro: “Il *Ge-stell* non è in alcun modo il prodotto della macchinazione umana: è, al contrario, la figura estrema della storia della metafisica, cioè del destino dell’essere”. Ciò comporta che gli uomini non possano indirizzare la tecnica a loro piacimento, con un qualche atto sovrano, individuale o comunitario. Cito dal quindicesimo volume della *Gesamtausgabe*: “Nessun singolo uomo, nessun gruppo di uomini, nessuna commissione, per quanto composta dai più eminenti tra gli uomini di stato, gli scienziati e i tecnici, nessuna conferenza di *leader* economici e di capitani di industria ha il potere di frenare o di dirigere il corso storico dell’era atomica. Nessuna organizzazione composta *soltanto* da uomini è in grado di giungere al dominio su quest’epoca”. Il paradigma interpretativo heideggeriano propone dunque un drastico capovolgimento rispetto al pensare comune: “L’uomo non ha in mano la tecnica. Egli è il giocattolo di quest’ultima. In questa situazione regna la più completa dimenticanza dell’essere, la più completa velleità dell’essere”.

Come affrontare il fenomeno della tecnica, come promuovere trasformazioni che ne limitino la spinta distruttiva? Coerentemente con la sua impostazione, Heidegger afferma: “Il mondo si trasforma soltanto se l’essere ci colpisce nuovamente”.

La riflessione heideggeriana culmina dunque – lo dico semplificando le cose – in una visione “storico-destinale” o “mistico-destinale” della tecnica: alla concezione “*antropo-centrica*” della tecnica Heidegger ne oppone una “*onto-centrica*”; alla tecnica come opera dell’uomo, oppone la tecnica come destino dell’essere. Tale visione si arricchisce in certi testi di accenti più espliciti nella direzione di una “teologia a-teologica” o, potremmo dire, “anti-teologica”, se ci si riferisce alla teologia di matrice cristiana.

Noi siamo un giocattolo nella mani della tecnica. La riflessione sull’essenza della tecnica disattiva la politica, sottomette la politica alla metafisica, assegnando un ruolo decisivo al pensiero meditante, nel suo scarto da quello calcolante, un pensiero riservato ai pochi che lo sanno sostenere.

Per le ragioni dette sopra, Heidegger non vede né può vedere come il *fare* tecnico – l’approntamento e la messa in opera di mezzi – sia, contrariamente a ciò che egli afferma, produttivo di *disvelamento*, provvisto della capacità di schiudere una interpretazione dell’ente che non è già là, alle sue spalle, prima o dietro di esso, a dirigerlo. È, insomma, proprio ciò che abbiamo prima evocato con l’espressione “effetto retroattivo preintenzionale” a impedire di pensare come unico l’ordine heideggeriano tra *techne* e “tecnica”, cioè tra la *techne* o il *Ge-stell* come modi del disvelamento, da una parte, e la tecnica come *fare-maneggiare*, come *messa in opera*

dei mezzi, dall'altra. Nella prospettiva heideggeriana il fare tecnico rappresenta solo la *consequenza* di un determinato modo del disvelamento, ma non ha alcun potere di procurare disvelamento, di produrre visione, manifestatività, orizzonte interpretativo. Non vi è mai in Heidegger il sospetto che l'*azione tecnica* abbia specifici e determinanti effetti manifestativi, plasmici cioè gli orizzonti di senso entro i quali l'essere si dà in questo o quel modo, le cose si rivelano nei loro significati. È il limite intrinseco alla sua concezione destinale.

La tecnologia attuale ha solo esponenzialmente enfatizzato il potere di produrre disvelamento, visione, della "tecnica", del fare tecnico, ha messo in evidenza che la costruzione-progettazione, la messa in opera dei mezzi, il fare-maneggiare, l'agire tecnico plasma orizzonti di senso, è condizione di visibilità, di interpretazione (la fisica o la cosmologia lo dimostrano). Non si tratta, beninteso, di rovesciare semplicemente l'ordine heideggeriano, i rapporti tra *technè* e "tecnica", ma di riconoscere che l'ordine chiede di essere letto nelle due direzioni.

La techno-scienza occidentale ha raggiunto un potere di modificazione e di produzione del reale che non ha paragoni nell'avventura umana sulla terra. Cresce con ciò il "pericolo" – che Heidegger, come tanti altri, ha denunciato – della violenza suprema, di una distruzione che non lasci nulla fuori di sé. Che posizione assumere allora di fronte alla attuale fattibilità tecnica? Riprendiamo l'affermazione heideggeriana: "Nessun singolo uomo, nessun gruppo di uomini, nessuna commissione, per quanto composta dai più eminenti tra gli uomini di stato, gli scienziati e i tecnici, nessuna conferenza di *leader* economici e di capitani di industria ha il potere di frenare o di dirigere il corso storico dell'era atomica. Nessuna organizzazione composta *soltanto* da uomini è in grado di giungere al dominio su quest'epoca"

Domandiamoci: come considerare una simile visione? Se con ciò si vuol dire che le culture, le forme di vita, i mondi storici, gli orizzonti manifestativi all'interno dei quali vediamo le cose così come le vediamo, pur "realizzandosi" attraverso l'infinita molteplicità di operazioni, di decisioni, di percorsi di vita di intere generazioni di uomini, *non dipendono in ultima istanza* da progetti o deliberazioni di questi o quegli uomini, se vogliamo cioè sottolineare le dimensioni anonime e transoggettive dei mutamenti culturali, allora si può essere d'accordo con il senso della affermazione heideggeriana. I mondi storici accadono e si modificano seguendo le vie di uno sviluppo che non può essere premeditato, poiché rappresentano la risultante mobile di un intreccio di condizioni, di eventi, di influenze, che si combinano tra loro in maniera imprevedibile. In questo senso, a patto di intendere con tale espressione questa dimensione di irriducibilità, si può dire che il *Ge-stell*, come ogni altro orizzonte manifestativo, è un "invio destinale" e non un giocattolo nelle mani dell'uomo, suscettibile di essere direzionato a piacimento dalla sua volontà.

Ma se da ciò si fa discendere l'inutilità dell'azione di individui e di gruppi, di eventuali commissioni di scienziati, di tecnici e di uomini di stato o di conferenze di *leader* economici ed esponenti dell'industria, per parafrasare le espressioni heideggeriane citate sopra, allora le cose cambiano. Entra in gioco un modo di concepire l'irriducibilità di cui sopra. Giacché – questo è ciò che penso – le prese di posizione, le decisioni, le prassi degli uomini, con i loro effetti diretti e indiretti,

rientrano a pieno titolo nel novero delle condizioni, degli eventi e delle influenze che, combinandosi in vario modo, danno luogo agli sviluppi delle culture: esse non sono per nulla estranee all' "invio destinale", ne fanno al contrario costitutivamente parte, compaiono tra i fili dell'intreccio.

Vale a dire: l'invio destinale, posto che si voglia usare ancora questa espressione, non viene da un "più alto" che non ha nesso con il "basso" delle iniziative umane, bensì si delinea nella complicità e nella interazione dei piani e include tutte le nostre decisioni e risposte. Perciò, diversamente da ciò che dice Heidegger, *bisogna* problematizzare, prendere posizione, intervenire, *negoziare instancabilmente*, esercitando ai diversi livelli le responsabilità che ci spettano. Il rapporto con la tecnica (con l'era atomica o dell'ingegneria genetica o dell'intelligenza artificiale eccetera) resta cioè *anche e necessariamente* un problema politico e ciò non è in contraddizione con il riconoscimento della dimensione anonima dei mutamenti storico-culturali.

Ma occorre a mio avviso dire di più. "Frenare o dirigere" la "fattibilità" (*Machbarkeit*) appartiene a quella politica dei limiti che è connaturata agli esseri "umani", caratterizzati da una strutturale esposizione all'eccesso, da una peculiare assenza di limiti, di prescrizioni istintuali proprie della specie; assenza che comporta la necessità di una continua "auto-posizione" di limiti, con la conseguente creazione di argini "istituzionali". Il rapporto con la fattibilità – si tratti della clonazione umana o della bomba atomica – è un problema *politico* che non può essere eluso e che gli esseri umani hanno sempre dovuto affrontare. A meno di intendere, heideggerianamente, come un destino metafisico ciò che Günther Anders definisce l'"idea fissa della terza rivoluzione industriale", vale a dire: "ciò che si può, si deve fare", "il fattibile (*das Machbare*) è obbligatorio". Con quale risultato? Anzitutto quello di coprire l'insieme degli interessi e dei progetti, del tutto storici e terreni, che presiedono a certi orientamenti dell'attuale tecno-scienza e a certe spinte del mercato, lasciando via libera alla distruzione.

Credo che si tratti di non accontentarsi di una visione ontologico-destinale della tecnica (anche il cinismo della *realpolitik* è una forma di visione ontologico-destinale in fin dei conti): *la dittatura della fattibilità non è un destino*, è un modo di procurarsi, di promuovere e di accelerare dei risultati, che obbedisce a una logica forte, egemonica, saldamente alleata a interessi determinati, la quale tuttavia non è e... non può essere assoluta. La capacità del "no", della distanza, del distanziamento, di dire, nei termini di Bartleby, *I prefer to not*, così come la capacità di riconoscere e salvaguardare ciò che vale la pena di continuare a essere e di farlo valere, perciò la capacità di responsabilità, appartengono all'umano.

Certo, qui non c'è niente di semplice: per rispondere all'imperativo della fattibilità, per poter dire "preferisco di no", fino alle sue implicazioni politiche, cioè fino alla necessità di un negoziato arduo e instancabile, occorre stabilire dove porre il limite e perché: ed è questo il punto più difficile, più controverso, e tuttavia indispensabile. È il punto più difficile perché, rischiando sempre la deriva ideologica, richiede per essere affrontato la prevalenza dell'apertura al dialogo, al confronto e alla condivisione tra coloro che non intendono rinunciare a rispondere *a e di* ciò

che accade. Ne va dell'avvenire: dell'uomo, degli altri viventi, del pianeta. Ne va dell'evento.

Non c'è nessun romanticismo in tutto questo. Si tratta di *negoziare*: negoziare il limite alla pulsione di appropriazione (ineliminabile, irriducibile, indecostruibile, come mostrano gli attuali terribili eventi di guerra). Se vogliamo salvaguardare il possibile, se non vogliamo bloccare l'avvenire, siamo in un certo senso condannati a negoziare instancabilmente il limite alla fattibilità, alla pulsione di appropriazione, nella forma dell'*accordo diffidente* o della *fiducia condizionata*. Per questo occorre, dopo aver fatto propria la lezione heideggeriana in ciò che essa ha di irrinunciabile, muoversi in una direzione diversa da quella in essa prefigurata: la direzione cioè di una responsabilità attiva, all'insegna della cura (a distanza tanto dal cinismo della *realpolitik* quanto dalla metafisica dell'invio destinale), che esige e reclama senza sosta i suoi testimoni.

Costantino Esposito: Vorrei anzitutto dialogare con quanto discusso dai colleghi Valeria Pinto e Di Martino. Gli spunti sono stati molti, ma attraverso questi brevi punti che ho segnato vi sarà la possibilità di recuperare successivamente un confronto con loro. Mi ha molto interessato, ad esempio, ciò che Valeria Pinto ha osservato in merito ai "dispositivi dell'evidenza", i quali sono in qualche maniera attraversati o resi possibili da qualche cosa che è inapparente, da qualche cosa che costituisce la loro ombra e, al tempo stesso, la loro condizione di possibilità. Così come quanto detto da Carmine Di Martino circa l'enigmaticità di questa produzione dell'uomo da parte della tecnica. Tuttavia, per ora, mi limiterò più semplicemente a esprimere ciò che il libro di Eugenio Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, ha suscitato in me come contributo atto non soltanto a comprendere e a contestualizzare la portata del pensiero heideggeriano ma, attraverso Heidegger, a capire ciò che vale ancora la pena di essere sviluppato come critica filosofica del nostro tempo.

Il mio discorso si articola in quattro punti e tre premesse. La prima premessa è la seguente: quanto Mazzarella ci propone parlando di Heidegger non consiste semplicemente in un approccio filosofico alla tecnica, anche altri ne hanno parlato in questi termini, ma, al contrario, concerne la possibilità di intendere la tecnica come chiave per intendere la metafisica. Quindi, non si tratta di una considerazione metafisica della tecnica, bensì, piuttosto, di capire la natura tecnica della metafisica del nostro tempo. Una questione molto più forte, pertanto. Questo, però, significa anche che la tecnica, la quale è pur così pervasiva – in tal senso sarebbe assolutamente ridicolo pensare di poter fare un passo indietro rispetto alla tecnica, giacché quel "lì indietro" è già tecnica – è quel *unumgänglich*, l'inaggirabile, come lo chiama Heidegger, in cui noi siamo sempre dentro ma che non possiamo mai oggettivare. Da questo punto di vista, ha ragione Di Martino, siamo già prodotti dalla tecnica, ma non tanto perché siamo evidentemente tutti quanti condizionati dal grande apparato, bensì in quanto essa ci dà un modo di essere che va sempre "rinegoziato", va sempre ripensato. Quindi, non solo un approccio filosofico alla tecnica, ma un modo di intendere la tecnica come chiave per intendere la metafisi-

ca. Per usare altri termini che Heidegger utilizza nei *Beiträge* o nei trattati inediti: la tecnica non comincia perché è andata in crisi la metafisica, e non è neppure un tipo qualsiasi di metafisica, ma è il modo genuino in cui la metafisica ci si dà oggi. Tantomeno si tratta di controbilanciare in maniera leziosa gli eccessi della tecnica con la metafisica, perché appunto si girerebbe a vuoto.

Seconda questione preliminare. Ciò che emerge in questo testo, da come Mazzarella interpreta il nesso tra tecnica e metafisica in Heidegger, è che questi sia il pensatore che ha più enfatizzato la natura e la portata della tecnica in positivo, non in negativo. La vulgata vuole che secondo Heidegger ci si debba, in qualche maniera, salvaguardare dal pericolo incombente della riduzione, dell'alienazione. Io credo, tuttavia, che non sia questo il *pathos* o la *Stimmung* heideggeriana quando parla della tecnica, ma che, in qualche modo, la tecnica è una considerazione positiva perché è solo attraverso la tecnica che possiamo accedere al mistero dell'Essere: *das Geheimnis des Seins*. Tant'è vero che, è stato già ricordato, l'essenza della tecnica, evidentemente, non è nulla di tecnico. Lo stesso *Gestell*, vi torneremo a breve, non è tecnico, piuttosto è quell'inaggrabile che permette alla tecnica il suo disvelamento ma che va continuamente pensato. Heidegger, in tal senso, è il filosofo della tecnica in senso sfrenato. Nel senso che la tecnica non è la deriva negativa della perdita dell'Essere, ma in positivo è la donazione dell'Essere. Non perché si enfatizzi la riduzione dell'Essere ad ente, ma perché è proprio nella indisponibilità dell'Essere al darsi degli enti che permane la sua *chance*.

Terzo e ultimo accordo iniziale riguarda la differenza tra tecnologia e tecnica. È già emerso nei colleghi che mi hanno preceduto che non solo la tecnica non è la tecnoscienza. In precedenza, si è parlato di *techne*; è interessante che quando Heidegger parla di *techne* sembrerebbe contrapporla alla *physis*, ma in realtà dice che la *techne* è un modo della *physis*, è un modo di sbocciare del fiore. Noi vediamo semplicemente il processore nella tecnologia ma non vediamo l'emergenza, perché crediamo che nel fiorire del germoglio vi è una "motilità", per dirla con l'Aristotele della *Fisica* (b1), un venire alla presenza che non dipende da noi, mentre nel produrre i prodotti tecnologici saremmo noi. Heidegger, invece, ci dice che neppure in tal caso siamo noi, anzi forse ancora di più. Quindi, paradossalmente, la tecnica non solo non è identificabile *tout court* con la tecnologia, ma è l'impensato della tecnologia. Noi abbiamo a che fare con i prodotti tecnologici, con le procedure tecnologiche, ma ciò che non riusciamo a pensare, forse proprio per questo li usiamo così facilmente, e ciò che va pensato, è proprio la tecnica come anima della tecnologia, come il *Gestell* della *Machenschaft*, come ha detto Di Martino, ossia della nostra capacità di avere a disposizione tecnologicamente il mondo. Quindi, la tecnica è sempre ambigua, *zweideutig*, perché bifronte, è la possibilità della tecnologia e anche il ritrarsi in quanto tecnica, perciò è metafisica. In tal senso, in quanto ritrarsi rispetto all'uso tecnologico, come è stato già rilevato, è il mistero del disvelamento.

Adesso vengo ai quattro punti in cui vorrei esprimere anche in cosa il percorso di Eugenio Mazzarella ha contribuito alla mia pratica di lavoro con Heidegger.

Il primo è il seguente: c'è un basso continuo in questo libro relativo al fatto che, in maniera atipica rispetto a quello che normalmente si dice, in Heidegger la *Seinfrage*, la domanda sull'Essere, è sempre una domanda sull'uomo. Questo è abbastanza rischioso, rischio che Mazzarella ha fatto bene a correre in quanto heideggeriano; basterebbe ricordare quello che Heidegger dice nell'*Epoca dell'immagine del mondo*, quando osserva che ogni metafisica, a partire da Cartesio, implica sempre un'antropologia intesa come "quell'analisi dell'uomo che in fondo già sa ciò che l'uomo è e quindi non può porsi il problema di cosa esso sia". Anzi, Heidegger è ancora più *tranchant* quando dice che metafisica e antropologia sono legate a doppio filo e questo, paradossalmente, porta all'estinzione e alla sospensione di ogni filosofia. Mazzarella vuole esattamente ribaltare questo aspetto. Mentre Heidegger dice che il nesso metafisica-tecnologia, sistematicamente e teoricamente inteso, non può che portare alla fine della filosofia, ossia alla sua estinzione, invece forzando la lettera heideggeriana, ridicendo ad Heidegger ciò che lui stesso sta pensando, nonostante i suoi anatemi, Mazzarella ci dice che lo snodo tra tecnica e metafisica è l'antropologia. Come tesi sull'Essere, questo testo di Mazzarella afferma che la domanda sull'Essere è sempre domanda sull'uomo. In che senso? Non connettendo estrinsecamente metafisica e antropologia. Non si tratta, quindi, di pensare un problema dell'Essere e un problema dell'uomo da articolare, ma di pensare in che modo, in ogni epoca – tradurrei così quel disvelamento – l'Essere rivolge all'uomo, lo provoca, ad *esser-ci*, non essendo l'*esser-ci* una struttura intemporale. La domanda dell'Essere è infatti la domanda che l'Essere rivolge all'uomo. Da questo punto di vista, Mazzarella usa il termine antropologia giocandolo all'interno del pensiero di Heidegger senza aver paura dell'interdetto antropologico, anti-antropologico, di Heidegger stesso. Se l'antropologia è una disciplina che già sa cosa è l'uomo allora non ci serve. Tuttavia, proviamo a riformularla, a riflettere su di essa. Forse, allora, dovremmo recuperare un altro interdetto heideggeriano facendolo funzionare in Heidegger, cioè l'esistenzialismo. Nei libri che ho scritto in merito ho insistito sul fatto che non si debba presentare Heidegger come un esistenzialista, come non potremmo designarlo come un pensatore che fa antropologia. È vero, Heidegger diceva ad Husserl che era uno psicologista ed Husserl diceva ad Heidegger che era un antropologo, giacché per loro erano le offese maggiori. Diversamente, se noi verificassimo che la cifra dell'esistenzialismo, da intendere non come una questione sull'uomo staccata dalla questione sull'Essere, ma proprio nel senso che la questione sull'Essere, cioè la *Frage nach dem Sein*, la domanda sull'Essere, è un genitivo soggettivo, ossia è una domanda che l'Essere stesso ci rivolge. Nella nostra epoca, non come epoca della tecnologia, bensì come l'Occidente.

Com'è noto, la tecnica non è l'applicazione della scienza, ma occorre invertire il paradigma e dire che la scienza moderna nasce dalla *techne*, quindi la *techne* è già platonica, è già l'aver a che fare con l'ambito del maneggio delle idee. Non con il maneggio degli attrezzi, ma con il maneggio delle idee. Perché le idee sono la tecnologia primaria della tecnica, sono lo strumento tecnologico più sfrenato; le idee platoniche. I microprocessori, in tal senso, non sono che le conseguenze

delle idee platoniche. Ciò che essi hanno come archetipo della strumentazione, del *framework: Gestell*.

Secondo punto: se da un lato la domanda sull'Essere è sempre una domanda sull'Uomo, o all'Uomo fatta dall'Essere, in Heidegger bisogna continuamente, a costo dei suoi interdetti, riagganciare sempre il problema dell'Essere a quello dell'ente. Cioè non bisogna stare al gioco che troviamo qui e là, soprattutto nel celeberrimo *Tempo ed essere* o nel seminario tradotto da Mazzarella, che si possa pensare un Essere senza ente. L'Essere senza ente sarebbe come una sorta di accciamento. È quel che accade durante una visita oculistica, quando ci viene puntata una luce contro la pupilla, insopportabile per più di qualche secondo, giacché si vede la luce in quanto tale ma non ciò che la luce illumina. Mazzarella continua a dirci che bisogna sempre riportare il problema dell'Essere al problema dell'Essere dell'ente e al problema dell'ente in quanto tale, anche qualora l'Essere da Heidegger venga inteso come ritrazione o come rifiuto. Anche lì saremmo tentati di utilizzare la vecchia immagine del *Tzimtzum* ebraico per cui l'Essere retrocede come una marea e gli enti sono le conchiglie, le scarpe, le reti, ciò che rimane sulla battigia una volta che l'Essere si è ritirato nella sua intangibile misteriosità. Ma non è neanche questo, perché questo farebbe perdere totalmente il chiasmo tra l'Essere e l'ente, che è difficile trovare in Heidegger, ma che si può tentare, come Mazzarella ci suggerisce, di fare. Perché è vero che quando si legge Heidegger sembrerebbe che se si parla dell'ente bisogna rinunciare a parlare dell'Essere, perché l'ente ha il suo lessico, imprigiona. E se, invece, si vuole tematizzare l'Essere in quanto tale, è necessario già prendere le distanze dall'Essere dell'ente. Perché già l'Essere dell'ente è *Seiendheit*, è enticità, quindi il *Sein* è sempre un po' compromesso con l'ente. Pertanto, occorre scriverlo con la "y", bisogna inserire la barratura incrociata, bisogna pronunciarlo, senza sentire la nostra voce ma vedendo il segno arcaico per capire che non è l'Essere dell'ente. Però, dall'altra parte, è l'impossibilità. Heidegger, in tal senso, è assolutamente un genio nel trasformare i naufragi in destino. Questa impossibilità è l'unica originaria donazione dell'Essere stesso. Tuttavia, anche nel rifiuto, nel nascosto, è sempre nel rapporto, della differenza. Perché anche la differenza ontologica, che Heidegger vuole pensare, com'è noto, non partendo da due poli già costituiti, l'ente e l'Essere, ma come qualche cosa che fondi originariamente l'ente e l'Essere. Anche in questo caso non possiamo non ritornare all'ente; non dialetticamente e neanche come separazione.

E qui faccio una piccola chiosa, un piccolo *excursus* che mi permetterà di passare dal secondo al terzo punto, quello sul nesso che abita in maniera evidente il pensiero heideggeriano sulla tecnica tra *pensiero calcolante* e *pensiero meditante*. L'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico, come l'essenza del nichilismo non è qualcosa di nichilistico, ma, al contrario, è la possibilità di preservare nell'ostensione dell'ente, dell'entità, qualche cosa che deve rimanere nascosto, occulto. Se è vero che la tecnica è il *pensiero calcolante*, è il calcolo puro che nasconde in sé il *pensiero meditante*. È interessante, perché normalmente, nella vulgata c'è una sottile tendenza a intendere il rapporto tra *pensiero calcolante* e *pensiero meditante* come un'alternativa. Quindi, bisogna liberarsi dalla tirannia del calcolo per recu-

perare quella grazia dell'inutile. Sono pagine bellissime quelle in cui Heidegger parla di scienza e meditazione (*Wissenschaft und Besinnung*), e in cui fa capire che il pensiero meditante o lo si trova nella tecnica o non lo si trova. Non è un pensiero metatecnico, non è un altro mondo. Cioè la poesia, nel modo in cui ne parla anche Mazzarella, va trovata nel calcolo, non nel senso che il calcolo sia poetico, ma nel senso che l'imporsi planetario della calcolabilità è l'unica possibilità per capire il mistero. Questo intendevo con il dire che è una filosofia sfrenatamente positiva della tecnica. Non abbiamo, nell'epoca della metafisica compiuta, cioè del nichilismo compiuto, non abbiamo altre possibilità di intendere il mistero se non attraverso il calcolo. Quindi, non possiamo pensare che il mistero è l'aldilà del calcolo, ma è ciò che il calcolo da una parte copre e da cui, dall'altra, dipende. Da cui dipende.

Terzo punto: quando egli parla del *Gestell*, il calcolo è un appello, non si tratta semplicemente di una procedura. Naturalmente lo è anche. La procedura del calcolo, vi è anche una disciplina: teoria del calcolo. Ma a livello metafisico, il calcolo è un appello. Questa è la cosa più interessante, che da questo punto di vista il calcolo è una procedura di applicazione, di gestione dei dati di cui parlava Valeria Pinto, di dati che vengono calcolati; come gli algoritmi, che sono procedure di calcolo, ma, al tempo stesso, è un appello. Infatti, quando Heidegger dirà ne *L'essenza della tecnica* che la tecnica è una provocazione agli esseri umani e si chiede chi è che decide di questa provocazione, noi risponderemmo che è evidentemente l'uomo, che da fini stabilisce fini e usa gli strumenti della tecnica per raggiungere quegli stessi fini. Tuttavia, afferma Heidegger, a sua volta l'uomo, il quale impiega, accumula, utilizza secondo i suoi scopi, non ha alcun poter sulla disvelatezza entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae. O meglio, prosegue Heidegger, l'uomo può impiegare tecnicamente il reale solo in quanto è egli stesso, l'uomo, provocato o richiesto da quella disvelatezza che gli è di volta in volta assegnata, di modo che ciò che gli spetta propriamente è di rispondere all'appello della disvelatezza anche nel caso che vi contraddica. Quindi, anche qualora non passi al pensiero meditante. Ma il pensiero meditante non è una natura incontaminata rispetto ai danni della tecnica, il pensiero meditante sta tutto nel percepire questo essere provocato, questo essere in gioco. Cioè, nel momento in cui la tecnica sembrerebbe essere la più stupefacente produzione dell'uomo, è come se Heidegger dicesse che la tecnica è dispiegata perché sta chiedendo di me, sta chiedendo che io, in qualche maniera, prenda posizione su di me perché essa possa funzionare. Quindi, questo ritorno sul *me* non rinvia ad un modo per ripararsi dalla tecnica, ma è la possibilità che la tecnica funzioni. Prima Valeria Pinto parlava di "filosofia e cibernetica", vi è anche un'altra conferenza da me tradotta, *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, conferenza presentata da Heidegger nella scuola tecnica del figlio, per cui è anche abbastanza circospetto nell'usare le sue vertiginose teorizzazioni. In quell'occasione parte dal linguaggio tramandato, *Muttersprache*, il linguaggio della madre, quello naturale, e arriva al linguaggio cibernetico, in cui vi è una conduzione del calcolo. Conclude poi citando la sapienza zen: il Tao di Zhuangzi. Vale a dire che il linguaggio materno aiuta a comprendere la presenza delle cose così come si dà.

Ma questo finale non significa, come alcuni potrebbero pensare, che Heidegger si colleghi con la meditazione zen. È esattamente il contrario, la considerazione della tecnica non potrebbe mai essere portata dal pensiero orientale. Quindi, il pensiero meditante non può essere quello orientale, perché il pensiero meditante ha bisogno della tecnica. La *humus* del pensiero meditante è la tecnica. Quindi, in una cultura e in una filosofia non tecnica, può esservi solo un'allusione al pensiero meditante, ma non una sua pratica.

L'ultimo punto riguarda la politica. Mi convince quanto detto da Carmine Di Martino sull'inarrestabile negoziazione della nostra capacità di possedere tecnicamente il mondo, quindi di un rinegoziare sempre la portata della tecnica. Tuttavia, Heidegger ci libera almeno di una cosa – lo dico in negativo, in maniera *catecontica*, non in modo propositivo – libera la politica della tecnica dalla sua impostazione etica. Perché sembrerebbe che oggi il problema politico della tecnica è fare un'etica della tecnologia, un'etica della comunicazione, un'etica dell'informazione. Ma in questo caso saremmo già giocati; quest'etica è già una procedura della tecnica. Bisogna, invece, che la politica, forse, sia più spregiudicata rispetto all'etica, come del resto lo è stata da sempre, non tanto come volontà di potenza, ma per capire paradossalmente quale sia l'appello della tecnica. Probabilmente, oggi è la politica più che l'etica ad essere capace di ascoltare quell'appello.

Eugenio Mazzone: Stamattina mi sono riconciliato con il mio mestiere, nel senso che dopo circa cinquant'anni ho avuto prova delle ragioni dell'amicizia e della filosofia, che poi sono la stessa cosa, nell'ambito del pensiero. La filosofia è un amore per il sapere che si traduce nella domanda come stare nel sapere che sempre siamo. Noi ci troviamo in esso secondo due posture fondamentali, che devono sempre stare insieme: *techne* e *religio*. Due posture fondamentali di come possiamo stare nel sapere e nessuna può fare a meno dell'altra: la *techne* è quella provvista fondamentale di razionalità che ci rende adatti al nostro mondo, alla nostra nicchia ecologica, la sfida esistenziale che ci viene posta davanti a partire dalla scena di *Genesis*, in cui ci troviamo buttati fuori dal paradiso terrestre e ci siamo messi in viaggio nella nostra colpa che è il tempo. Cioè l'uscita dalla natura, dall'appartenenza naturale, dal regime zoologico, dal puro regime del nostro essere animali, ci mette in mano la provvista esistenziale, le pelli, ci mette in mano la tecnicità. Cosa che commenta anche Leopardi nelle *Operette morali*. E però quella tecnicità per essere esercitata nel campo largo del tempo, della nostra storia, ha bisogno sempre della memoria, di quello sguardo di appartenenza, in cui siamo stati disappartenuti, cioè della *religio*, la dimensione di un legame. Queste endiadi in cui noi siamo amici del sapere, e quindi filosofi (ovviamente inteso non come chi esercita la docenza, ma come "uomo che apre gli occhi"), questa presa in carico di noi stessi, il nostro prenderci addosso la nostra carne a differenza dell'animale sapendolo, per abitare la carne del mondo – perché questo è il nostro destino – ha bisogno di questo dialogo. Invece tendiamo, nell'angoscia dell'autodifesa, nell'angoscia della necessaria tutela del nostro *autos*, del nostro sé, a chiuderci solo nella postura tecnica mettendo in sordina e non sapendo più vedere la nostra postura religiosa.

Innanzitutto, vorrei partire da Valeria Pinto, che ha fatto un affresco affascinante dell'esito cibernetico di quel rapporto con le idee dell'episteme, dove siamo andati a finire, che è talmente, diciamo, così pertinente a quello che abitiamo, che la domanda che viene da quelle analisi è se possiamo ancora prendere parola, o se rischiamo soltanto il gesto romantico della nostalgia, presi in realtà dall'effettualità nel mondo digitale. Quindi, per dirla nei termini dell'operatività della tecnica, *sub specie* digitale, ormai il nostro margine di essere operatori, come operanti è nullo, e siamo semplicemente operati. Una certa lettura di Heidegger gli attribuisce questa tesi, che non ci sarebbe niente da fare e che quello che ci può salvare è solo un nuovo invio dell'essere, che solo un dio ci può salvare, insomma che siamo condannati a una *bêtise* sistemica, a stare in una composizione del nostro esserci che non governiamo più per niente. Questa è la fine dell'illusione della filosofia e dell'antropologia filosofica, nel senso del poter prendere parola sull'esserci dell'uomo. Ho avuto la sensazione che Valeria Pinto, se avesse continuato il suo intervento, sarebbe andata avanti fino a concludere che non c'è più niente da fare. Però mi sono rianimato con le cose che hanno detto Carmine Di Martino e Costantino Esposito.

Di Martino ha posto il punto in modo molto sintonico con il mio approccio. In realtà ho cercato di usare "Heidegger contro Heidegger", sotto certi aspetti, per rivalutare quello che lui smobilita o ritiene di avere smobilitato sul piano della cassetta degli attrezzi teorica utile per leggere il nostro tempo, cioè la concezione antropologico-strumentale della tecnica, che non sarebbe più in grado di farci comprendere quello che sta succedendo, nel senso in cui diceva Valeria Pinto. Ecco ho tentato di fare uno sforzo quarantennale per riabilitare una concezione antropologico-strumentale della tecnica, e così rimettere in piedi e in gioco la possibilità che l'*anthropos* possa riprendere parola rispetto alla strumentalità che egli stesso è, perché in realtà l'uomo è l'animale tecnologico, l'*animal rationale*, quindi in realtà pensare di saltare oltre la tecnica è un'idiozia, perché nessuno può saltare oltre la sua ombra.

Un discorso sull'essere è un discorso sull'uomo e anche sull'ente. Lo vorrei dire con due tesi che ho argomentato in passato: la *Machenschaft* e il *Gestell*. La prima è la macchinazione, nelle cui spire siamo già sempre, come nel film di Chaplin *Tempi moderni*, quando l'omino finisce direttamente nel nastro trasportatore. Tu pensi che quello sia il tuo destino, però se ci rifletti un attimo, c'è quell'omino che ha fatto anche quel film, e quindi qualcosa sa. Cioè: sapere che vai nel nulla è qualcosa in più di andare semplicemente nel nulla e ci aiuta a pensare quello che altrove ho chiamato la fallacia artificialista. Per la *Machenschaft* tutto è fattibile manipolabile, in realtà il tema dell'antiquarietà dell'uomo l'ha ripreso Anders, Ellul e la legge di Gabor un ingegnere che aveva vinto il premio Nobel e che già negli anni '50 aveva descritto la tecnica come un fare già sempre più autoattuatesi. Secondo la formulazione di tale legge: quello che si può fare, si deve fare, e comunque sarà fatto. Ma questa è una sovrana sciocchezza.

Non c'è niente di nuovo, questa è la sfida dell'uomo con se stesso. Perché l'uomo sempre ha potuto fare e ha trovato qualcuno che gli diceva "no, questo non lo puoi fare". È il decalogo. Trascriviamo questa tesi in uno dei comandamenti: "non

uccidere". L'uomo ha sempre potuto uccidere, perché questo è un "fare"; però qualche volta lo "devi" anche fare, mentre in altre situazioni è meglio che non lo fai. Questo basico paradigma dell'agire umano, che è agire etico, cioè come ti porti eticamente nel mondo che abiti, secondo il doppio regime del termine *ethos* [ἔθος/ἦθος], come lo abiti il mondo, è ancora, a mio avviso, una cosa che noi abbiamo tra le mani e comunque dovremmo fare come se l'avessimo tra le mani. Quindi il fattibile può anche non essere fatto. Per un autore che ci è caro, Nietzsche, certo dio è morto, però possiamo parlare con qualcuno o qualcosa che prenda il suo posto? Questo credo sia l'esercizio da fare anche con Heidegger e con la domanda sull'essere. Mi hai sollecitato con una bella espressione: "l'essere ti può accecare". Ma guardate che questo accecamento dell'essere è del tutto simmetrico a quella di Mosè davanti al rovelto ardente: si deve coprire gli occhi. L'essere lo possiamo vedere e praticare solo nel riflesso, a cominciare da quel riflesso che siamo noi stessi. È questa relazione che è interessante. Poiché non possiamo gestire questa situazione, perché siamo finiti nella distretta del digitale, allora aspettiamo l'invio dell'essere, che magari ce lo manda Elon Musk. L'invio dell'essere è un collasso speculativo di Heidegger, perché il miglior Heidegger non sta qua. L'unico invio d'essere da cui noi possiamo imparare siamo noi stessi. È non capisco perché devo fare il salto di specie e aspettare che qualcun altro lo faccia. Certo può accadere, ma non capisco perché mi devo suicidare, perché devo aspettare che succeda, in nome di essere più adatto a ricevere l'essere. L'unica metafisica a cui abbiamo accesso con la nostra facoltà di ragione oltre la fisica, è la fisica che muore, cioè noi, è l'invio d'essere custodito nella nostra carne, nella nostra mortalità, è quello che ci consente di abitare, anche il rischio della disincarnazione digitale del *Gestell*, del digitale. Chiudo, quindi, dichiarandomi d'accordo con Carmine Di Martino quando dice che non possiamo evadere dalla responsabilità politica. Guardando all'invio d'essere, Heidegger non fa altro che esonerarsi dalla responsabilità politica, è un'evasione

Valeria Pinto: A me non convince l'idea di attaccarsi a una tradizione, nel processo che abbiamo descritto. Se proprio volessimo individuare una via politica, non batterei questa. Per me, tolta a mio avviso ogni differenza tra tradizione continentale e tradizione analitica, la via politica non è sulla via del sapere. Noi ci troviamo di fronte a quella che Jacques Rancier chiama *epistemic governance*, un'alleanza oligarchica tra ricchezza e scienza. Rispetto a questo non mi sono potuta soffermare perché avrei dovuto rimandare a snodi storici su come sia avvenuta questa sintesi tra scienza e ricchezza. La via c'è se la politica è la via di coloro che non hanno voce, che "non hanno parte", per dirla sempre con Rancier.

Carmine Di Martino: Non concordo con la demonizzazione dell'Occidente. Perché Heidegger tende a riservare l'esclusiva della violenza all'Occidente e non lo trovo pertinente. Nessuno ha l'esclusiva della violenza, ce l'abbiamo tutti. Prendendo la prospettiva aristotelica, se violenza è qualunque mummificazione del flusso naturale dell'identico, è l'intaccare l'autoschiudersi della *physis*. Questo noi

abbiamo cominciato a farlo da sempre, non c'è nessuno che non pratici la violenza e non trovo pertinente riservarla all'Occidente, a Platone a Aristotele: *energheia* sì, ma è stata fraintesa, in sé l'*energheia* era ancora nella zona della *physis*.

Questo è un tema che non ho toccato ma su cui non sono per nulla persuaso, che in sé violenza e tecnica nel senso della *techné* siano il luogo della violenza. Quindi ultimo spunto, la politica è il compito dell'umano, è chiaro che la chiamiamo così perché siamo qui, la *polis* è il luogo in cui abbiamo visto sorgere arendtariamente il fenomeno della politica, ma politica è un altro nome del compito dell'umano, come autoposizione dei limiti, altrimenti compare l'inquietante, l'eccessivo, l'eccedente che noi siamo. Nell'autoposizione dei limiti non c'è un puro narcisismo chiuso, ma occorre interrogarsi su che cosa o chi ci aiuta nell'autoposizione dei limiti.

Costantino Esposito: Telegraficamente, da un modesto artigiano della filosofia di Heidegger, sul ritorno all'umanismo, direi sì, ma solo dopo e grazie alla critica di Heidegger all'umanismo. Una ridefinizione dell'umano non come oggetto che si sa già ma continua la domanda dell'essere a partire dall'ente che noi siamo. Per alcuni Heidegger va considerato un impolitico, tranne appunto alcuni errori quando poi ci si è messo dentro, errori come quelli di Platone a Siracusa. Io credo che Heidegger sia un autore inaffidabile per la politica. Non perché sia impolitico, ma perché per lui la politica è il nostro destino. Per lui la politica è o l'illusione in cui lui è chiamato politicamente a interpretare il destino del *Deutschtum*, oppure – vedi i *Quaderni neri* – lo schifo della macchinazione. Quindi nel bene o nel male però è un destino intranscendibile da questo punto di vista.

II. Sessione pomeridiana

Pierandrea Amato: La nostra scommessa di oggi, che abbiamo iniziato a giocare con gli interventi di Valeria Pinto, Carmine Di Martino e Costantino Esposito, è comprendere se non sia già presente in nuce in *Tecnica e metafisica* di Eugenio Mazzarella, anche se lievemente celato, il nesso fondamentale tra tecnica e metafisica a partire da Heidegger, e non per Heidegger, come l'*indicibile della politica* all'interno della sua produzione filosofica. La questione emersa, infatti, è proprio questa: se Heidegger rimanga un pensatore all'altezza delle sfide politiche che noi abbiamo dinanzi (penso al "governo cibernetico" di cui parlava Valeria Pinto, al quale saremmo irrimediabilmente consegnati), se il suo pensiero possa insomma orientarci oggi o se Heidegger sia invece quel pensatore che non ci facilita il compito di comprendere e fronteggiare *politicamente* la quotidiana catastrofe circostante, di cui la Pinto ci ha parlato e che risulta lampante ad ogni occhio attento.

Prima di lasciare la parola a Roberto Esposito, vorrei però ricordare un elemento cruciale dell'opera di Heidegger. Sto parlando di ciò che emerge da una famosa intervista rilasciata a *Der Spiegel*, in cui il problema *biopolitico* (che mi permetto di così definire anche vista la presenza di Roberto Esposito), dichiarato da Heidegger stesso, risulta essere quello del pensiero di un *governo globale di mobilitazione della*

tecnica: "chi potrà assumersi la responsabilità di governare l'esposizione tecnica dell'umano sino all'estremo?". A partire da questo ripensamento tecnico, allora, nascerebbe l'occasione di pensare un'altra *politica*.

Roberto Esposito: Il mio intervento partirà da alcune osservazioni a proposito del testo di Mazzarella, per poi passare alla trattazione di questioni legate all'*attualità*, con cui non intendo solo gli ultimi anni e mesi, ma anche e soprattutto le ultime settimane. *Tecnica e metafisica* ha segnato una fase significativa degli studi su Heidegger in Italia ed è sicuramente tra i tre o al massimo quattro scritti di miglior qualità per quanto riguarda il tema della tecnica nel nostro paese. Ciò che cercherò di fare oggi, allora, è rileggere il libro e il suo tema alla luce del tema dell'attualità, domandandoci quanto del discorso *di e su* Heidegger resta oggi vitale. Il rilievo maggiore del libro di Mazzarella, credo, risiede nella sua capacità di sottrarsi a due modalità molto presenti nel dibattito heideggeriano di quegli anni, cioè da un lato la lettura parmenidea, che finiva in qualche modo per rompere con la storicità, e dall'altro la lettura estetica, che finiva invece per dissolvere l'orizzonte dell'essere, sciogliendolo in un divenire senza consistenze, in una proliferazione estetica della differenza. Da un lato il discorso sull'essere che bloccava quello sulla storicità, dall'altro il discorso sul divenire inteso come dissolvenza. Questa dicotomia produceva una sorta di neutralizzazione della questione-Heidegger. Mazzarella sceglieva invece in quegli anni una strada diversa, quella per certi versi "classica" dell'articolazione tra ontologia e temporalità. In questo modo la tecnica, anziché apparire, come ancora accadeva, ai margini estremi del discorso di Heidegger, conquistava il centro del suo discorso. Il problema della tecnica diveniva così il cuore del suo pensiero.

Questa articolazione Mazzarella la realizzava suddividendola in tre "blocchi": uomo, natura e storia. Termini ovviamente da intendersi in senso heideggeriano, quindi in maniera piuttosto diversa da come noi li intendiamo normalmente. Il pianeta uomo o l'*umanesimo*, a cui si rifaceva appunto Mazzarella nel suo libro, non aveva nulla della dimensione soggettivistica e antropocentrica che Heidegger aveva collocate dentro la dimensione metafisica. Come tutti sapete, nella *Lettera sull'umanesimo* Heidegger spazza via gli equivoci legati alla lettura esistenzialista del tema "uomo", combinata in quella improvvida traduzione del *Dasein* in *réalité humaine*.

Questa presa di distanza dalla "realtà umana" non spinge però Heidegger su una sponda *antiumanistica*. Egli non va inteso, secondo me, dentro la chiave di lettura post-umana o addirittura anti-umana che è tornata oggi di moda. Heidegger critica anzi l'umanesimo perché non è veramente e autenticamente tale, non è abbastanza umanistico. Esso è costruito sul calco dell'*animal rationale* e quindi non pone la questione dell'uomo all'interno della domanda dell'essere, come intende invece fare Heidegger. Questa sua vocazione, come dire, "iper-umanistica" sarà poi criticata in particolare dalla decostruzione, da Derrida, da Nancy, dalla decostruzione di matrice nietzschiana, insomma, proprio per il residuo metafisico che essa presenta a detta di tali pensatori. Mazzarella prendeva invece un'altra stra-

da, che non passava né per il decostruzionismo né per il personalismo metafisico, aveva semmai i toni di un “cattolicesimo” inteso in senso letterale, cioè come “universalismo”. Questa piega, tra l’altro, ritorna in alcuni dei contributi più recenti di Mazzarella. Non si tratta, dunque, di far tacere la domanda sull’uomo, bensì di collocarla dentro l’orizzonte della domanda dell’essere.

Il secondo blocco in cui il discorso sulla tecnica veniva articolato era la *physis*. Anche la tecnica, la *techne*, è una forma del disvelamento. Ci parla appunto Mazzarella, riprendendo Heidegger, della differenza tra un disvelamento “produttore” e un disvelamento “provocante”. Quello della tecnica contemporanea è un disvelamento “provocante” nel senso che *incorpora la violenza*. L’uomo, mai come in questi giorni possiamo vederlo, è il violentante a sua volta violentato, un frammento estremo di violenza all’interno di una dimensione di per sé violenta. Ciò non significa, ovviamente, che si possa voler mettere da parte la tecnica: non esiste un uomo non tecnologico, la natura umana è la tecnica. È opportuno, allora, non rinunciare alla tecnica, ma capire se possiamo rapportarci diversamente ad essa. Il terzo blocco dell’articolazione, infine, riguarda la storicità. Naturalmente, se parliamo di Heidegger, non pensiamo con essa alla diacronia e tantomeno alla cronologia, ma ci rivolgiamo invece a una temporalità spazializzata, *topologica*. Questo emergerà, più che in *Essere e tempo*, proprio in *Tempo ed essere*, la cui traduzione e curatela dobbiamo tra l’altro a Mazzarella. Il riferimento a *Tempo ed essere* va fatto non solamente per enfatizzare quella che viene chiamata la “svolta”, ma per problematizzare la “svolta” stessa. Questo, secondo me, non vale solo per Heidegger, ma per tutti i grandi autori: non c’è in essi mai una “rottura”, c’è semmai una *piega*, un ripiegamento o un approfondimento, non una svolta né una “rottura”.

Da tutto ciò risulta una lettura drammatica, tragica di Heidegger, laddove ovviamente non ci riferiamo a pessimismo o ottimismo, ma al fatto che non è possibile sfuggire alla tecnica ed essa va perciò ripensata all’interno del triangolo uomo-natura-storia. La tecnica non è un ambito dell’esperienza come gli altri, ma è ciò che abbraccia tutti gli ambiti, l’*orizzonte*. Nel far ciò, essa allora abbraccia la politica. Heidegger, dopo il discorso del rettorato, in cui ancora persiste un fare mitico-poietico attivo, comincia a pensare il politico come inevitabilmente tecnicizzato. Il destino della politica ormai è segnato: la politica è presa, catturata, mangiata dalla tecnica; “politica” non è che *un* nome della tecnica. Quindi, una volta separata dal presupposto impolitico della *polis*, come dice Heidegger, la politica è ormai romanizzata, passata dal lessico greco al lessico romano, che culmina con la nozione di “imperium” (anche se va tenuta in conto la fantasia delle definizioni etimologiche di Heidegger). La sua interpretazione della storia moderna e contemporanea, ad ogni modo, ha al centro la tecnicizzazione del politico. Questo tema, nonostante non venga affrontato direttamente da Mazzarella nel suo libro, segna, da un lato, il vigore speculativo di Heidegger, ossia la sua capacità di mantenere il discorso su un livello altissimo, dall’altro, però, costituisce la parte *meno vitale* del suo pensiero: afferma infatti che tutte le politiche si equivalgono, perché tutte ugualmente dominate dalla tecnica. Per altro, questo riferimento alla romanità, se da un canto storicizza il discorso di Heidegger, dall’altro, dal momento che la politica dopo

Roma ad oggi è tutta inesorabilmente dominata dalla tecnica, in modo tale che non è possibile contrapporre "questa" politica a "quella" politica (paradigma che verrà poi assunto da alcuni allievi heideggeriani anche italiani), genera un'ottica in cui sul piano storico esiste una differenza tra democrazia e totalitarismo, ma su quello paradigmatico no. Questo viene da Heidegger e questo, a mio avviso, è il punto più fragile del suo discorso. Il quale si esprime con un esito destituente: visto che la politica è tutta tecnicizzata, l'unica via è disattivare i meccanismi e i dispositivi politici. Il paradigma della destituzione: immobilizzare la potenza prima che diventi altro, all'interno di un rapporto bipolare tra potere e nuda vita; non c'è possibilità di rapporto reciproco, non c'è possibilità, come dire, *istituente*. Solamente se intransitiva, la categoria di "possibilità" o di "potenza" resta autentica, altrimenti ricade nell'"atto". Da qui deriva anche la sua ripresa neo-anarchica nel dibattito italiano, che prende proprio questa linea argomentativa, estremizzandola.

Giungendo ora alla seconda parte della questione, per riprendere anche gli spunti proposti da Pierandrea Amato, domandiamoci dove ci porta questa interpretazione della contemporaneità. Se si parte da questi presupposti elaborati da Heidegger in tutti i suoi interventi tra gli anni '30 e '40, la strada, sul piano politico, è indubbiamente senza sbocco: l'intero discorso filosofico heideggeriano non risulta traducibile in ambito politico. Suona alta la nota della disperazione tragica, alta e affascinante, seducente, ma lascia poi in lutto il terreno del politico. Lo spinge nell'impolitico. Non però quell'"impolitico" con cui Cacciari definisce l'estremizzazione del politico, bensì un impolitico come ritiro, come *esodo* dal politico. Al giorno d'oggi invece, a mio avviso, la questione della tecnica è *materia del conflitto politico*, non elimina il politico, si confligge anzi per dominare la tecnica. Non è che la tecnica oggi cancelli il politico, né nel senso del conflitto né in quello, quantomai attuale, della guerra.

Chi più di Heidegger ci aiuta a comprendere il nesso fra tecnica e politica nel nostro tempo, io credo, è Carl Schmitt il quale, in un saggio del 1928, *l'Epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, affronta il grande tema di Weber, di Rathenau, di Thomas Mann, proprio il tema del politico, ma in termini rovesciati rispetto a quelli heideggeriani. Schmitt ha una prospettiva "romana", contro tutti i "neo-greci" (i greci non possono capire la politica, solo dal passaggio per Roma inizia la politica). Schmitt passa per Roma e apre questo suo saggio con la seguente frase, appunto la prima: "Noi viviamo sotto gli occhi dei russi, si vive sempre sotto lo sguardo del fratello più radicale, che ci costringe a portare fino in fondo la conclusione pratica". Naturalmente, nel '28 Schmitt pensava al nodo tra Lenin e Stalin, però queste frasi risultano forti anche alle orecchie di oggi ("qual è questa 'conclusione pratica' a cui il 'fratello più radicale', cioè la Russia, oggi ci spinge?" ci sarebbe per esempio da domandarsi).

Schmitt coglie il rilievo mondiale posto dalla Russia, la quale non si limita a porre un problema globale, ma ne è parte fondamentale. Egli si rapporta alla storia e alla storicità in maniera molto diversa da Heidegger, scrive ad esempio, nel suddetto saggio, che lo spirito europeo si sviluppa attraverso "quattro momenti": teologico, metafisico, morale ed economico. Il passaggio dall'uno all'altro momen-

to è compiuto per *spoliticizzare un conflitto troppo acceso*: quando ad esempio con la teologia, nelle guerre di religione, si accende il conflitto, si passa, da parte dell'umanità e della classe intellettuale europea, ad un altro centro di riferimento, che è la metafisica. Spostandosi da un centro spirituale all'altro, il conflitto cambia dimora e si riaccende, non finisce affatto. "Finché", dice Schmitt, "si arriva alla tecnica"; la tecnica sembra essere l'elemento di neutralizzazione che spegne del tutto il conflitto, essa sembra appunto il terreno neutrale per eccellenza. Ma non è così. La neutralità della tecnica è diversa dalle altre neutralità: "è la neutralità di ciò che è strumento ed arma per il più potente". Il problema allora diviene: quale politica è in grado di gestire la tecnica, considerato che essa è l'orizzonte del nostro tempo? Alla fine, quindi, non è la tecnica a incorporare la politica (tesi di Heidegger), ma è la politica a usare la tecnica e a mobilitarla ai propri fini. "Ormai", dice Schmitt, "la guerra più terribile è condotta in nome della pace".

Siamo entrati all'interno di una situazione letteralmente decisiva, anche se lo è diversamente per Schmitt e per Heidegger. Per il primo, la tecnica avvolge sì la politica, ma quest'ultima può rompere la crosta da un momento all'altro e richiedere la *decisione*. Inevitabilmente quel momento arriva e semplicemente perché il politico stesso non è un ambito a sé stante: esso è il livello di intensità del conflitto che si determina in tutti gli ambiti, quindi anche nella tecnica. Per ripetere: la tecnica resta l'orizzonte del nostro tempo e, questo, Heidegger lo esprime in modo fondamentale e insuperabile; essa pervade tutti i linguaggi ma, alla fine, non può sottrarsi allo scontro, che può restare per lungo tempo sottotraccia: pensiamo alla cosiddetta "belle époque" della globalizzazione. 70 anni in cui si è parlato di virtuale, digitale, e alla fine, però, c'è da fare i conti con la forza, con la forza del politico e con la decisione che esso richiede.

Noi abbiamo avuto per tanto tempo l'impressione che la politica fosse interamente tecnicizzata, interamente economicizzata: ad un certo punto però suona la campana. Da qualche mese qui in Europa non si parla più di virtuale e digitale, ma si torna a parlare di terra, spazio, di sovranità e di forza. Torna la storia. Torna la storia e riporta con sé la politica, squarciando questo grande involucro della tecnica. Certo, la finanza è una, ma risponde a interessi diversi, la borsa di New York non è la borsa di Tokyo, ci sono interessi diversi in ballo. Per tutta la lunga stagione neoliberale il mercato ha fatto da padrone, la *lex mercatoria* è sembrata l'unica stella: questo è verissimo e ci siamo dentro. Ma poi, dopo la crisi economica, ci sono state queste altre due crisi, cioè la crisi della pandemia in cui, avrebbe detto Schmitt, il centro spirituale è diventato la scienza, con tutti i problemi che questo comporta: tecnici, scienziati e il governo stesso hanno in essa contribuito alla spoliticizzazione, l'emergenza ambientale ha portato l'uomo a doversi confrontare unicamente con la natura (virus, guerre ecologiche, il cosiddetto "antropocene"); poi all'improvviso, giunge la seconda crisi e, con essa la storia. Ma non la storia intesa come storia del '900, il suo corso infatti non torna mai indietro, bensì la storia intesa come *necessità* del politico. Il linguaggio orizzontale della tecnica viene strappato dal linguaggio verticale del politico e dunque della guerra. Di un politico che, certo, non deve lasciarsi risucchiare dalla guerra, ma che non può pensare, come

accaduto per anni, di essersela lasciata del tutto alle spalle. Quanti discorsi sulla "fine della storia" e la "fine della politica" abbiamo udito? Poi, come un fantasma, ci ritroviamo d'improvviso il politico di fronte a noi, sotto forma di conflitto.

Dunque, la decisione, politica, è anche e soprattutto *sulla* tecnica: "chi gestisce gli apparati tecnico-militari" è una questione che riguarda la sola tecnica oppure è un problema di decisione politica? Così, non per pronunciare una frase irri-guardosa, ma pare che l'imponente castello barocco costruito da Heidegger sul primato assoluto della tecnica e sull'equivalenza di tutte le politiche, perché tutte tecnicizzate, comincia ad incrinarsi e anzi, direi, va del tutto in frantumi. Dopo oggi, ancora dobbiamo scegliere tra interpretazioni *diverse e opposte* del mondo, tra diverse filosofie della storia. La questione della Russia è una questione tecnica, certo, ma è anche una questione storica, politica e filosofica. Da questo punto di vista, un gigante del pensiero novecentesco, il più grande filosofo contemporaneo, Heidegger, diviene oggi più lontano. Tornano in campo Nietzsche, Weber, Schmitt, per non dire anche Machiavelli.

Rocco Ronchi: Gradirei entrare subito nel vivo della questione: credo che sia una ben precisa antropologia quella che fissa le coordinate della comprensione dell'essenza della tecnica nel pensiero novecentesco. Io uso chiamarla "linea maggiore" o "maggioritaria", che sicuramente ha nel pensiero di Heidegger la sua massima espressione.

Che cosa caratterizza questa linea, per dir così, dominante all'interno del dibattito novecentesco? Il fatto che la tecnica venga assegnata al modo d'essere dell'uomo nella sua *differenza di natura* rispetto al modo d'essere degli enti naturali. Capisco l'obiezione che può subito emergere rispetto a un'affermazione di questo genere: penso alla polemica appena ricordata a proposito dei presunti anti-umanismo e anti-soggettivismo heideggeriani e per cui potrebbe sembrare controintuitivo formulare una simile definizione. Ma quello che io penso è che sia proprio l'uomo in quanto "pastore dell'essere" e "luogotenente del nulla" ad offrirsi, come dire, quale cardine della filosofia novecentesca della tecnica, che interpreta la tecnica nel suo complesso sul modello della *poiesis* e della demiurgia, insomma sul modello del lavoro e fa appunto dell'*Arbeiter*, del lavoratore, il protagonista della tecnica.

Ciò si richiama sostanzialmente a un modello ilomorfo, in cui il vaso e il lavoro del vasaio, insomma l'in-formazione della materia, diviene il prototipo del gesto tecnico. Rispetto a questa, che io chiamo una "linea maggiore" e che è appunto caratterizzata in senso profondamente antropologico, credo che sia esistita nel '900 una "linea minore" dell'essenza della tecnica e che ha avuto forse in Bergson il suo massimo esponente. Come potremmo definire questa "linea minore"? Come è stata definita anche da studi comparsi recentemente, potremmo parlare di una filosofia "biologica" della tecnica, così nominata ad esempio da Emanuele Clarizio in un bel testo che ricostruisce in qualche modo proprio la storia di questa linea alternativa, per lo più francese, che attraversa il pensiero novecentesco. Oppure la potremmo chiamare con più precisione, sulla scorta del filosofo cinese Hui, una "cosmotecnica", da contrapporsi appunto alla "antropologia della tecnica".

Qual è la principale caratteristica di questa alternativa linea “cosmotecnica”? Essa consiste nell’assegnare la tecnica alla natura, ma ad una natura intesa sostanzialmente nella sua dimensione *naturante*. Lo *slogan*, per così dire, di questa linea è rinvenibile sfogliando il testo di Bergson, laddove egli afferma che attraverso lo sforzo dell’invenzione tecnica noi umani partecipiamo di Dio, da intendersi ovviamente come il *deus sive natura* spinoziano, partecipiamo cioè di una *praxis* divina. Qui non è più uno schema poetico a reggere l’interpretazione della tecnica, ma è uno schema d’ordine pratico, riferendoci in tal senso ovviamente alla distinzione tra *poiesis* e *praxis* così come descritta da Aristotele nella *Metafisica*. Nello sforzo dell’invenzione tecnica – questa quindi la tesi bergsoniana – noi partecipiamo di un Dio che è natura, che si scambia con il processo naturale. Importante è l’espressione “invenzione tecnica”, perché nella dimensione dell’*inventione* vi sarebbe la modalità umana, riflesso della tecnica, che sarebbe invece a sua volta la caratteristica della *natura naturante* in quanto tale. Se non ci fosse questo passaggio attraverso la dimensione dell’*inventione*, evidentemente, si rischierebbe di sprofondatare in una notte in cui tutte le vacche sono nere. Da questo punto di vista, sostiene Bergson, e in questo io trovo l’aspetto più radicale, più impattante l’immaginazione del lettore, da questo punto di vista insomma è possibile formulare un’equazione avente come suoi termini, da un lato, la tecnica e, dall’altro, la mistica. Questo perché, se nello sforzo dell’invenzione tecnica noi partecipiamo di Dio, evidentemente tecnica e mistica hanno da questo punto di vista una interscambiabilità immediata. È la tesi sostenuta in quello straordinario capitolo finale de *Le deux sources*, del 1932, in cui Bergson avanza un’ipotesi che è, come dire, radicale, poiché sostiene che soltanto un illimitato sistema di macchine potrà permettere lo sviluppo di una mistica compiuta, che possa entrare nella sua piena operatività.

“Invenzione tecnica” è tra l’altro un modo alternativo per indicare quella che è la parola chiave del bergsonismo, ossia la parola “intuizione”. “Intuizione” vuol dire proprio questo: capacità di invenzione tecnica, sforzo creatore, vuol dire proseguire con mezzi umani quella che è l’opera della natura stessa in quanto creatrice. L’antropologia, che sta alla base invece del discorso dominante intorno alla tecnica, ha una caratteristica ben precisa, ricordata tra l’altro negli interventi di questa mattina, e consiste sostanzialmente nel fissare nella finitezza il *proprio* dell’uomo. Da qui nascono tutte quelle equazioni che sono caratteristiche del pensiero heideggeriano e post-heideggeriano (la finitezza come trascendenza del *Dasein*, come *aletheia*, come disvelamento). La finitezza, nel pensiero heideggeriano, gioca sostanzialmente il ruolo che giocava l’idea del Bene nella *Repubblica* di Platone, vale a dire quello di causa dell’essenza e dell’esistenza di tutte le cose. È innanzitutto l’origine stessa del darsi di un mondo: tanta finitezza, tanto mondo, secondo una scala di gradazione d’intensità che permette di formulare anche una scala tra gli enti naturali. E in che cosa consiste questa finitezza? Essa consiste in fondo nello stato di eccezione rispetto al genere, che compete a quell’ente privilegiato che sarebbe l’uomo nella sua singolarità. Questo stato di eccezione che qualificerebbe l’uomo, consiste in fin dei conti in un certo modo di pensare la potenza, peculiare proprio dell’ente umano, secondo il quale la potenza si dà come potenza riflessa in

sé stessa. Non come potenza che si risolve nel suo esercizio, ma come un potere di potere, come una potenza della potenza, come, insomma, un potere raddoppiato su sé stesso. Il proprio dell'uomo, secondo la concezione antropologica, consiste in questa potenza di deporre ogni proprietà che potrebbe definirlo. Nella lingua di Sartre, l'"essere per sé". In questo consiste il proprio dell'ente umano, nella potenza destituente di deporre ogni proprietà, nel *potere di non*. C'è una frase di Stirner che io amo ricordare a questo proposito, per cercare di chiarire quale sia il quadro antropologico nel quale si è mosso il pensiero novecentesco quando ha affrontato la questione della tecnica; in questa frase, tratta ovviamente da *Der Einzige* (l'unico testo da lui sostanzialmente scritto), egli afferma che ciò che c'è di veramente proprio nell'uomo (*seiner Eigentum*, "la sua proprietà più propria") non è la proprietà che posso deporre, ma è la *pura potenza di deporla*, cioè, in ultima analisi, la negazione.

Ne risulta, ovviamente, che, da questa concezione antropologica, viene assegnata al *Dasein* la modalità del possibile come modalità che lo definisce, e che non è una categoria modale fra le altre, evidentemente. È, invece, proprio la dimensione ontologica fondamentale in cui l'essere e il mondo si dischiudono sospendendo il mondo animale. Possibile vuol dire potere di potere; possibile vuol dire un potere che è sospeso alla volontà, come compare chiaramente fin dalla *Metafisica* (libro IX, capitolo 3) di Aristotele; un potere che può il potere: un potere sovrano articolato a un soggetto che ne dispone, che lo può usare. Ebbene, si potrebbe tracciare un'archeologia di questa potenza, e sarebbe interessante vedere come essa affiora, ad esempio in un dialogo platonico che fa tema della tecnica, seppure sotto forma di quella tecnica particolare, di quella tecnica del sé – direbbe Foucault – che è la *sophrosyne*, che viene tradotta con "temperanza, moderazione".

La *sophrosyne* è una tecnica nella misura in cui permette un rapporto di sé a sé che sia un dominio di se stessi. Ed è proprio nel *Carmide*, nel momento in cui si tematizza questa idea di tecnica, che si pone la domanda chiave: c'è una potenza della potenza? C'è una potenza raddoppiata, riflessa in se stessa? C'è una potenza che può il potere? E questa domanda, nel *Carmide*, resta senza risposta. Curiosamente, però, sarà nel *Gorgia* di Platone, quando Socrate si confronta con Gorgia e con la sua tecnica retorica, che questo potere di potere, questo potere riflesso in se stesso e che si dispone come un potere sovrano, riemergerà sotto forma della tecnica retorica, della *techne retorike*, e che viene presentata da Gorgia come un *mega dunasthai*, cioè come un potere più grande di ogni potere. Be', certo, ogni potere può qualcosa, ma c'è un potere – quello della tecnica retorica – che non soltanto può qualcosa, ma che può il potere: può tutto. Può il potere come può il non potere. Ed è curioso come, proprio nel *Gorgia*, Socrate, criticando la retorica, inauguri la prima critica di una concezione puramente strumentale della tecnica, perché, dopotutto, questo *mega dunasthai*, questo potere che può il potere, fissa la strumentalità, la tecnica, all'uso (*kresis*) e al possesso (*ketesis*).

La grandezza della tecnica retorica è essere quel potere che può sperimentarsi in ogni ambito senza avere una competenza specifica sul proprio oggetto; Socrate ribatte a Gorgia proponendo, invece, un'idea del potere apparentemente arcaica,

proponendo, cioè, un'idea di tecnica dove la tecnica è assolutamente monovalente, che si può realizzare solo in una direzione, come la pensavano gli antichi filosofi megarici, secondo cui la potenza è una potenza irrazionale, che non può se non una sola cosa, e non può quindi astenersi, entrare in pausa. Il modello insuperabile di questa antropologia, lo sappiamo tutti, si trova nel *Protagora*, ed è forse inutile anche stare qui a ricordare questo mito che viene presentato come uno dei miti fondativi per la comprensione dell'essenza della tecnica, e lo è di fatti: credo che le posizioni heideggeriana e stiegleriana siano ancora debitrice di questo schema protagoreo. Sappiamo che il mito ci racconta della sventatezza di Epimeteo, che si è autoincaricato di distribuire le potenze agli enti viventi – dico le “potenze” perché la traduzione con “facoltà” è una evidente misinterpretazione del testo. Epimeteo dona delle potenze che sono dei limiti per ogni vivente, stabilendo dei rapporti differenziali basati su gradienti di intensità tra i vari enti viventi. La sventatezza di Epimeteo è che lascia nudo l'uomo; qui interviene Prometeo, che ruba il fuoco ad Efesto; ruba la sapienza tecnica ad Atena e dota l'uomo di un apparato tecnico-mediale: lo fornisce di protesi, di tecniche. Dunque – e questa è un'idea che non è mai stata contestata dai maggiori filosofi della tecnica -, Prometeo dona agli uomini un apparato mediale, una dimensione protetica per compensare una deficienza originaria. Però non basta: deve intervenire Zeus, il quale, rendendosi conto che se si rimanesse su questo piano gli uomini continuerebbero comunque a scannarsi e non ci sarebbe una possibilità di pace, ecco che fa intervenire la tecnica di tutte le tecniche, la protesi di tutte le protesi, che è la virtù politica. La virtù politica è il dono specifico che Zeus fa all'uomo, ed è un potere di non, un potere del potere, un potere che può astenersi dal suo esercizio, perché non è vincolato a trasformarsi immediatamente in forza. Quello che Zeus fa agli uomini, non è più il dono del limite, come invece era stato fatto da Epimeteo, che aveva distribuito dei limiti che sono delle potenze. Il dono che Zeus fa all'uomo è il dono dell'illimitatezza, è il dono del libero arbitrio, di una libertà sovrana, di una capacità di “disporre di” e quindi anche di “astenersi da”.

In questo modo, si viene a definire il modello antropologico dal quale ci è così difficile uscire, che si caratterizza per questi tre tratti: da un lato, l'idea che la tecnicità sia la compensazione di un cedimento originario, che è la nostra natura e anche il luogo della nostra inserzione nell'essere; tecnicità come qualcosa che affiora sul filo della mancanza e che si struttura quasi come un desiderio che la mancanza genera. Il secondo aspetto, che caratterizza tutta questa concezione antropologica, è l'idea di strumentalità come protesi: lo strumento è protesi, è supplemento, aggiunta; è, sostanzialmente, un atto secondo di un atto primo, per usare la terminologia scolastica. Cosa voglio dire? L'atto primo è l'attualità della mancanza, l'esperienza radicale della propria finitezza, bevuta fino alla feccia. Questo atto primo, che è l'essere in atto della mancanza, di un potere essere come struttura del soggetto, deve traboccare in un atto secondo, perché non può stare chiuso in se stesso, nella sua perfezione. Deve dunque tradursi in un atto secondo che è la strumentalità, la proteticità, la produzione di protesi compensative. In questo quadro, la tecnica non è da sola in grado di produrre una regolamentazione della vita umana; occorre

un supplemento di tecnica, di protesi, che è la virtù politica, la tecnica specifica di produzione dell'universale, che poi si identifica sostanzialmente con la politica, ma politica intesa greco-latino come filosofia.

Rispetto a questo quadro, e qui vado alla conclusione, evidentemente una cosmotecnica opera una rivoluzione copernicana. La cosmotecnica bergsoniana, la cosmotecnica o una filosofia biologica della tecnica, opera una rivoluzione copernicana rispetto al primo punto, e cioè rispetto all'idea che la tecnicità sia la compensazione di un cedimento originario, che quindi l'uomo si definisce come mancanza, desiderio, finitezza, trascendente, e via così... Dicevo, rispetto a questo primo punto una comprensione della tecnica di tipo cosmico, di tipo naturale, intende la tecnica come la causalità stessa della natura. E intende la causalità della natura per distinguerla da una causalità puramente meccanica, puramente analitica. Curiosamente, il tema della tecnica viene tirato in ballo nella *Critica del giudizio* di Kant, sia nell'introduzione che in altri luoghi, per spiegare la differenza che sussiste tra un organismo e un meccanismo. Quando le leggi della causalità meccanica, cioè le leggi della causalità analitica, della causa-effetto standard non sono più sufficienti, Kant fa intervenire una tecnica della natura che chiama anche "plastica" o "tecnica-organica". La differenza tra una natura intesa meccanicamente e una natura intesa tecnicamente è così presentata da Kant: "rispetto ai suoi prodotti, come aggregati, la natura procede meccanicamente" – considerando la natura come totalità e la totalità come composizione di parti, allora la natura procede meccanicamente. Continua Kant: "rispetto ai suoi prodotti come sistemi" – come tutti in atto, cioè come totalità in atto – "procede tecnicamente o come arte". Questo è curioso: la differenza tra vita e meccanica, cioè tra l'organismo e la macchina, è colto sotto il profilo della tecnica. Il che fa dire, ad esempio, a un filosofo della tecnica minore come Simondon, che qui siamo in presenza di un'assimilazione del biologico al tecnico senza sopprimere quella del tecnico al macchinico, senza passare, cioè, attraverso il mito dell'uomo macchina. È la tecnica che viene assimilata immediatamente al biologico e proprio per la non funzionalità dello schema meccanicistico. È su questa base che si può avanzare l'ipotesi che caratterizza una filosofia biologica della tecnica, che è quella che viene avanzata da Georges Canguilhem già nel 1938 quando azzarda una definizione della tecnica che è totalmente controintuitiva rispetto al nostro modo di pensare la tecnica antropologicamente come lavoro, come produzione, come fabbricazione, come lavoro del vasaio. Canguilhem, questo grande pensatore della tecnica del Novecento, dice che la tecnica è l'esperienza irriflessa inconsciamente orientata verso la creazione. La tecnica, dunque, viene messa dalla parte della natura, dalla parte dell'irriflessività, ma di una irriflessività che è orientata verso la creazione. È questa dinamica, questo modo d'essere della *natura naturans* che è ascrivito alla tecnica. Per cui la tecnica diventa una sorta di potere più antico di ogni sapere; il sapere viene dopo, perché lo precede il potere della tecnica in quanto dinamica creatrice.

Rispetto al primo punto, dunque, mi sembra che si debba sottolineare questo: la tecnicità come causalità della natura differente dalla causalità meccanica. Rispetto al secondo punto, invece, cioè quello secondo cui la strumentalità è protesi, la linea

di pensiero che ho appena esposto afferma che la tecnica non è protesì, ma vita. Il copernicanesimo comporta una sorta di trasvalutazione di quella parola, un po' invisibile alla linea maggiore del pensiero moderno, che è appunto la parola *tecnica*, perché, dal luogo della possibile alienazione del senso, la tecnica, in questa linea minore, viene a significare la costituzione formale, cioè reale, nel senso cartesiano del termine, dell'esperienza. Tecnica è quindi il naturante della natura, non la protesì, non l'aggiunta, non il supplemento, non l'estensione. Il naturante della natura come processo, come *praxis* e non come *poiesis*, non come produzione. Non è più compresa proteticamente nell'orizzonte del lavoro, come compensazione di una deficienza strutturale dell'uomo, ma si emancipa dal suo riferimento classico alla mancanza e al desiderio, vale a dire alla finitezza e al tempo, per farsi principio della incessante autorganizzazione del vivente. Insomma, la "tecnica organismo", come diceva, sia pure dentro i limiti di un giudizio puramente riflettente, Kant nel passo che citavo prima: la "tecnica organismo", che è l'atto stesso del vivente che vive. Con questa concezione suppletiva della tecnica, credo che sia messa fuorigioco anche ogni concezione umanistica della tecnica intesa come alienazione dell'essenza umana. All'origine dell'oggetto tecnico, che è un'origine trascendentale, non c'è il lavoratore che si aliena nella macchina, ma c'è la *praxis* della natura; all'origine non c'è la mancanza, ma l'autoaffermazione. In breve, l'uomo non è un essere tecnico perché, come raccontava il mito protagoreo, grazie alla mancanza fa eccezione alla natura, ma perché porta sempre con sé come la sua ombra – e qui uso delle parole di Simondon – un certo carico di natura, di essere non individuato. L'uomo, cioè, è un essere tecnico perché, al pari di qualsiasi altro vivente, appartiene alla natura naturante, e perché, prima di essere un uomo, è innanzitutto un automa come tutti gli altri enti naturali, la cui sostanza ultima è puramente automatica.

Ultimo punto: per il modello standard, la virtù politica si propone come tecnica delle tecniche, tecnica dell'universale; ebbene, cosa diventa la virtù politica, laddove si prova a pensare la tecnica in questa chiave? Diventa una virtù puramente cibernetica. Faccio riferimento al senso etimologico della parola *kybernao*, da cui deriva la parola cibernetica; si fa, cioè, pura arte del governo. E qui mi ricollego alle cose che sono state dette poco fa da Roberto Esposito: se la virtù politica, nella concezione antropologica, è la virtù dell'universale, è, cioè, tecnica delle tecniche, è potere sovrano, è potere che può disporre del potere, e che quindi è articolato a un soggetto che ne dispone, evidentemente, se si lascia quell'ambito e si entra in quest'altro ambito, siamo di fronte a un altro tipo di virtù politica, che è una virtù che è pura arte del governo, è pura negoziazione con le potenze. Non si dispone del potere, ma non si sfugge a quella logica megarica che fa sì che il potere sia sempre in esercizio e in conflitto con gli altri poteri, e allora la virtù politica, in questa chiave, non è più legata all'immagine classica del sovrano che, come soggetto, dispone del potere, ma diventa arte cibernetica; si tratta di navigare nel mare in tempesta, di tenere la barca dritta e possibilmente di arrivare in un posto sicuro dove non ci sarà la pace, ma nient'altro che una tregua. E questa arte della negoziazione tra le potenze diventa la virtù politica di quest'altra interpretazione della tecnica.

Massimo Cacciari: Vorrei iniziare dicendo due cose: intanto, vorrei esprimere la mia profonda condivisione della linea di ragionamento che Roberto Esposito ha tenuto. Credo davvero che abbia inquadrato la questione attuale, il nostro presente, a partire dai temi che la tavola rotonda solleva, e quindi il rapporto tra metafisica e tecnica su cui dirò alcune cose brevemente. Concluderei forse diversamente da Roberto Esposito, e in questo senso: vincerà – usiamo questa espressione, per intenderci senza tanti giri di parole – chi riuscirà a unire non tanto la politica che guida la tecnica, ma a porre in simbiosi, a fare un apparato, una macchinazione di direzione politica, apparato scientifico-tecnico ed economico-finanziario. Il problema è come unire queste dimensioni, questa è la grande tecnica; la grande tecnica si porrà in questo livello. E sarà questa potenza che guiderà il mondo domani. L'idea policentrica, dialogica, credo che ormai abbia un destino segnato. Come si arriverà a questa potenza che unisce – chissà quanto federa, ma certamente unisce – non lo so e non lo sa nessuno. Probabilmente si arriverà tragicamente, però questa è la dimensione; quindi, non è tanto un "conflitto" tra queste dimensioni. Adesso lo viviamo forse così, ma mi pare che la sua destinazione sia segnata; queste diverse pieghe si riuniranno e formeranno un unico tessuto, un unico vestito che ricoprirà la terra.

Interessanti, poi, anche le cose dette da Rocco Ronchi. Certo, io le vedrei semplicemente così, però: l'idea di *natura naturans* e dell'uomo come biologicamente radicato nella *natura naturans* è, secondo me, sì, anche un'idea di Spinoza, ma è l'idea di Leibniz. Tutto quello che Ronchi ha detto sono glosse a Leibniz. Ciò non esclude affatto che, su questa base cosmico-biologica (cosmica è l'espressione esatta), emerga l'eccezione – l'eccezione contraddirebbe lo stato? L'eccezione comporta lo stato: se non c'è stato, non c'è eccezione. Quindi *natura naturans* comporta tante eccezioni: ogni singolarità è un'eccezione della *natura naturans*; ogni singolarità è eccezione. Siccome la legge della natura è la molteplicità, e molteplicità significa singolarità, è evidente che si hanno tante eccezioni, tra cui quell'eccezione che è certamente la tecnica dell'uomo. È un'eccezione che non contraddice affatto il radicamento cosmico-biologico, ma il problema filosofico è cogliere la caratteristica dell'eccezione, così come il problema scientifico è cogliere la caratteristica di quelle eccezioni che studiano le scienze naturali-esatte, perché ormai ogni scienza naturale è scienza nella misura in cui è scienza matematica, e quindi fa propria anche l'esattezza della matematica. Leibniz, appunto, ben più di Kant o di Hegel o della filosofia della natura, di matematica se ne intendeva. E poi, che oggi si sia al di fuori di ogni schema deterministico-meccanicistico, come già lo era Leibniz rispetto a Cartesio o Spinoza, be', questo si sa. La scienza matematica contemporanea ha fatto a pezzi il modello deterministico-meccanicistico e quindi anche quando affrontiamo il problema della tecnica è chiaro che se noi intendiamo scienza e tecnica nel loro essere insieme, nel loro formare un sistema le cui dimensioni sono assolutamente inscindibili, non facciamo i conti in generale con La Scienza, con "Madame La Scienza", che tra l'altro non esiste. Dobbiamo fare i conti con la scienza contemporanea, che non è deterministica né meccanicistica, e

che vede appunto in termini non meccanicistici e non deterministici il rapporto di causalità relativa tra radicamento biologico e espressione di quella singolarità e di quell'eccezione – che non vuol dire niente di eccezionale perché tutto è eccezione – che è l'uomo e il modo, e le forme del suo fare.

Brevemente, vengo alle ragioni per cui io ritengo che questo libro di Mazzarella, *Tecnica e metafisica* del 1981 – ci tengo a sottolineare, anche se forse lo avete già fatto, che Mazzarella pubblica questo libro a trent'anni –, è eccezionale, e già Roberto Esposito lo diceva prima, non solo per l'età dell'autore, ma per l'ampiezza dell'approccio al tema: l'ampiezza di riferimenti filosofici; l'intelligenza con cui mise in evidenza il fondamento del discorso heideggeriano sulla tecnica, che molte volte viene banalizzato in termini che ne fanno nient'altro che uno dei tanti episodi della critica della tecnica che circolavano in Germania tra la fine dell'Ottocento e la Seconda guerra mondiale; uno dei tanti episodi che – come diceva anche Roberto Esposito nel suo intervento – vanno sotto il segno di questa incomprendimento totale o quasi totale della cultura tedesca nei confronti della *latinitas*.

L'importanza filosofica, teoretica di questo libro di Mazzarella sta nel porre al centro le ragioni filosofiche del concetto di tecnica in Heidegger.

Per partire nel modo più rapido, vorrei rifarmi – non mi ricordo se è presente anche nel libro di Mazzarella – alla diretta-indiretta risposta che Heidegger dette a un libro importantissimo, che è il libro *Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache* di Carnap. Heidegger dice: per i miei critici, sostanzialmente, solo l'“è” dell'essente è, e dell'essere è niente; cioè, la scienza – Carnap – rifiuta il niente e lo abbandona come nullità. Questo sarebbe l'esito, per Heidegger, della stessa metafisica: l'essenza della metafisica condurrebbe a questo esito, perché metafisica è essenzialmente un *logos*, un dire ciò che è l'essenza dell'ente in quanto ente. E quindi è non solo, come Carnap, affermare che solo l'“è” dell'essente è, ma è fondare questo principio scientifico affermando che l'essenza dell'ente non è che ente, non è che il fondamento dell'ente. E quindi la metafisica, lungi dall'essere qualcosa che trascende l'affermazione che solo l'“è” dell'ente, l'“è” dell'essente, è, fonda tale affermazione. Perché la metafisica è quel principio che fonda l'essenza dell'ente e dà il fondamento dell'ente; è, cioè, la ricerca della ragione dell'ente, del fondamento dell'ente, del *Satz vom Grund*. Per Heidegger – e mi pare che sia anche lo svolgimento del libro di Mazzarella – questo è il fondamento della tecnica. Il fondamento della tecnica è tutto metafisico; la tecnica è metafisica. La tecnica è l'espressione ultima della metafisica. Ma tecnica e metafisica formano, per Heidegger, qualcosa di originariamente connesso, perché per la metafisica – e in ciò la metafisica è fondamento della tecnica – si tratta di affermare e comprendere il fondamento dell'ente. La metafisica, cioè, non pensa l'essere come *Abgrund*; non pensa il *Satz* se non come principio che fonda e non come salto nell'*Abgrund*. Questo è il discorso chiave di Heidegger nella sua genealogia decostruttiva della metafisica: non pensa l'essere come *Abgrund* e dunque non pensa, perché per Heidegger pensare è pensare l'essere come *Abgrund*. La metafisica, dunque, non pensa così come esattamente per Heidegger la scienza non pensa, se non l'“è” dell'essente.

La metafisica, che fonda lo stesso ragionamento tecnico-scientifico, non pensa l'essere come *Abgrund*, ma lo pensa nei termini del *Satz vom Grund*. Il niente resta nell'oblio; il niente inteso come l'essere stesso, e questo è il nichilismo per Heidegger: non intendere il niente, che il niente resti nell'oblio, il niente inteso come l'essere stesso. Ora, questo ragionamento pone due grandi questioni, che appaiono già nello straordinario libro del giovane Mazzarella; interrogativi a cui questo libro non dà risposta, ma che poi Mazzarella ha sviluppato. Sono, però, problemi che per me rimangono comunque aperti. Il primo è: questo ragionamento di Heidegger a proposito della "storia" della metafisica non tiene affatto, perché la metafisica non è ridicibile alla ricerca del *Satz vom Grund* – e qui non ho il tempo di ricostruire come intendo io questa storia –. Ma come si fa a ignorare la *Logica dell'essenza* di Hegel? Heidegger a un certo punto dice: nessuno ha ancora compreso Hegel. Perché nella *Logica dell'essenza* di Hegel è evidente che la ricerca del fondamento è nient'altro che il primo momento – la *Erinnerung* –, ma da cui si ricava di nuovo *la cosa*, in cui essenza ed esistenza coincidono, e qui semmai è il problema, ma non certo che la ricerca metafisica abbia come esito un fondamento che per Heidegger è la condizione in base alla quale la scienza-tecnica tiene in mano il fondamento della cosa dell'essente, avendolo raggiunto; lo tiene in mano, il soggetto ne dispone. Non è così: la metafisica non esprime questa chiusura al *Satz vom Grund*, in base alla quale io tengo in mano e possiedo quasi l'ente. La metafisica ha un senso di apertura: i grandi sistemi metafisici sono sostanzialmente aperti, e Heidegger stesso, tra l'altro, quando va ai ferri corti con Platone, lo ammette. Perché, infatti, l'interpretazione che Heidegger dà dell'*agathon* platonico va in questa direzione, che è la direzione di indicare nel platonismo un sistema aperto e non chiuso. Dunque, prima questione: la ricerca del fondamento come ciò che fonda il possesso da parte del soggetto, del nuovo *hypokeimenon*, che è la soggettività moderna tecnico-scientifica, è il destino della metafisica? No. Semmai sarà un certo concetto di metafisica, una certa idea, non di quella metafisica che significa, appunto, apertura oltre la determinazione dell'ente in quanto ente, oltre la determinazione dell'è dell'essente. Naturalmente qui si aprirebbe tutto il tema, ma comunque la riduzione allo schema ontoteologico della metafisica da parte di Heidegger non sta in piedi.

E d'altra parte chiediamoci: la tecnica? La tecnica attuale di oggi? Non, dunque, quella deterministico-meccanicistica con cui gli scienziati hanno fatto i conti un secolo e mezzo fa. La scienza-tecnica di oggi, che certamente esprime una volontà di dominio sull'ente, si "fonda" di più sull'idea dell'essente in quanto fondato, sulla metafisica del *Satz vom Grund* o, viceversa, non si fonda, forse, oggi, proprio sull'annullamento della cosa, della sostanza, dell'*ousia* e dell'*eidos* di quest'*ousia*? La tecnica scienza di oggi ha a che fare con la metafisica della sostanza o esattamente all'opposto con una metafisica dell'indeterminazione, che vede la desostanzializzazione dell'ente? E l'idea di metafisica di Heidegger, e l'idea di scienza-tecnica di Heidegger sono tremendamente datate: l'una dal punto di vista della ricostruzione storiografica che non tiene perché non si può ridurre tutto allo schema ontoteologico; l'altra, in quanto è un'idea di scienza che non fa i conti con il potente pro-

cesso di desostanzializzazione dell'ente. La tecnica-scienza oggi ha a che fare con la nientità dell'ente e, quindi, avrebbe un rapporto organico con una concezione della metafisica proprio quasi in senso letterale, cioè l'apertura a una prospettiva che nientifica la sostanzialità dell'ente.

Per quanto riguarda il soggetto è uguale: qual è questo soggetto della scienza-tecnica? Mi pare che i discorsi precedenti, anche quello di Roberto Esposito, abbiano toccato questo tema. Qual è il soggetto? Dove più vale il soggettivismo moderno? Chi è il soggetto del sapere tecnico-scientifico? Dove sta la *hybris* in positivo di un soggetto tecnico-scientifico? Anche qui vale un principio fondamentale della scienza contemporanea che è il principio di indeterminazione, esattamente come vale per la ricerca sull'ente che non potrà mai essere determinato univocamente, di cui non si potrà mai avere una visione panottica *simul*. Esattamente nello stesso senso per cui la cosa non ha più fondamento e per cui la scienza non se ne fa nulla di una metafisica del *Satz vom Grund*.

Lungi dal fidarsi su di essa, proprio non se ne fa nulla, lo contraddice e così contraddice ogni visione soggettivistica e umanistica. Da questo punto di vista, di nuovo, la critica all'umanesimo di Heidegger non potrebbe essere letta in una chiave coerente con l'apparato tecnico-scientifico contemporaneo? Non potrebbe essere vista proprio in coerenza con le modalità con cui realmente funziona, con la realtà dell'insieme del sistema tecnico-scientifico contemporaneo?

Il dileguare del fondamento è proprio della scienza-tecnica contemporanea; il dileguare del fondamento è il fondamento della tecnica contemporanea. L'evanescenza della cosa di cui parlano i fisici oggi, il disciogliersi della cosa in energia, il sapere che non vi è un fondamento né materiale né immateriale. Le realtà sono ormai numeri e dispone dell'ente chi ha una visione tecnico-scientifica impostata in questa direzione. Allora vi è qui un elemento di confronto con Heidegger che necessariamente deve vertere intorno a queste due questioni: l'una riguarda la storia della metafisica e la ricostruzione della storia della metafisica, per vedere che davvero non ci sia ancora molto di inaudito in questa storia; la seconda riguarda il confronto con la realtà dell'apparato tecnico scientifico contemporaneo, per scoprire quali sono le relazioni con la filosofia metafisica di questo apparato perché ve ne sono.

Non è ornamentale quando grandi fisici contemporanei, biologi, psicologi, citano Leibniz; non lo fanno per sfoggio di conoscenze scolastiche, ma lo fanno per esigenze che emergono dal loro lavoro concreto e dalle esperienze che vanno facendo. Nella direzione che diceva prima anche Ronchi, riscoprono elementi inauditi della tradizione filosofico-metafisica, inauditi in questo caso molte volte da Heidegger, e secondo il confronto con la realtà di questa tecnica-scienza contemporanea che ha fatto i conti da quel dì con ogni dire soggettivistico-umanistico e che, forse, proprio perché si muove all'interno di quello che chiamiamo principio di indeterminazione, ha a che fare o può ritornare ad avere a che fare moltissimo con un'indagine filosofica, e direi proprio metafisica, ma intesa in un senso completamente diverso rispetto a quel destino della metafisica che prima di Heidegger era stato già ampiamente e radicalmente segnato da Nietzsche.

Eugenio Mazzarella: In realtà il tentativo di quel libro del 1981 era di pensare, in una qualche misura, Heidegger contro Heidegger. In quel libro c'era poco o niente di Husserl e della fenomenologia; *Essere e tempo* era tutto letto a partire da *Saggi e discorsi*, cioè dalla questione della tecnica. Bisognava smontare il modello di storia della metafisica heideggeriana perché era vero fino a un certo punto. Certamente c'era una linea per cui la metafisica si compiva in una metafisica del fondamento operativo per la soggettività tecnica, ma in realtà in Heidegger c'erano anche i materiali riflessivi per pensare la metafisica, se interrogata fino in fondo, come accesso non al *Grund* ma al *Boden* che era il nome positivo per dire l'*Abgrund*, cioè il terreno sorgivo, alla greca, della *physis*, da cui emergeva lo stesso agire tecnico e il problema era parametrare la disvelatività del *Boden* e quella modalità di disvelatività propria dell'umano, della tecnicità umana. Uno dei tentativi di quel libro, quindi, era far vedere che, in realtà, per usarlo al meglio, lo schema ontoteologico heideggeriano andava lavorato – seguendo poi il filo conduttore dell'analitica esistenziale – per andare fino in fondo all'ego nascosto nell'onto-teologico, per scoprire che per avere una chance doveva tornare a radicarsi nel *Boden* più che nel *Grund*.

Heidegger è stato assolutamente ingeneroso e presenta un narcisismo storico-filosofico; questo approccio al *Boden* è solo la prestazione della *Seinsfrage*, ma in realtà più mestamente è prestazione di ogni metafisica degna di questo nome a cominciare dalla *Logica dell'essenza* di Hegel che veniva richiamata.

Volevo porre un'altra questione su cui sarebbe bello aprire un dialogo: è vera la desostanzializzazione dell'atomo, però Heidegger è anche l'autore che dialoga con Heisenberg quindi con il principio di indeterminazione. Anche l'evanescenza della cosa, in termini di funzionalità operativa, resta ancora all'ombra di un concetto operativo e funzionale dell'ente che non ci può bastare. Quando Roberto Esposito parlava dell'ecumene, dell'umanismo, lì in effetti c'era questa dimensione cattolica, nel senso fondamentalmente di un tentativo di smontare il dibattito umanismo/antiumanismo heideggeriano, nel senso di un ultra-umanismo, ma in realtà per tentare di vedere se c'erano dei materiali concettuali e anche spirituali per pensare l'umanità che ci serviva all'altezza di questi processi e delle loro tragedie incombenti.

Roberto Esposito: Voglio cogliere un punto di forte accordo con Massimo Cacciari. Noi ci troviamo in una fase che ha superato due modelli di globalizzazione, non uno solo. Il modello della globalizzazione come monismo, come unificazione del mondo che non c'è mai stata perché poi ha unificato sempre il mondo su faglie di disuguaglianza, ma c'è stata una fase in cui si parlava di unificazione, fine della storia, diffusione del modello democratico per tutto il mondo (questo è ormai archeologia oggi). Ma superamento anche di un secondo modello di globalizzazione che alcuni di noi si sono in qualche modo illusi di immaginare, cioè la globalizzazione come politeismo dove, appunto, l'Europa era lo spazio del dialogo tra linguaggi diversi. Anche questo credo che purtroppo sia alle nostre spalle. Oggi, torna ancora un'altra idea di Schmitt, quella dei grandi spazi continentali (America, Cina, Russia) che si affrontano non tanto sul terreno militare (anche se adesso c'è una guerra in corso, questo è il livello più rozzo del confronto e dello scontro),

si affrontano sulla capacità di articolazione dei linguaggi, appunto, come diceva Massimo Cacciari: economia, politica, tecnica. Chi coglie il punto di incrocio tra questi linguaggi e gli dà una potenza produttiva, quel grande spazio vincerà la partita. Lui sosteneva che forse ci si arriverà tragicamente a questa vittoria; speriamo di no, ma resta il fatto che chi saprà tenere insieme questi regimi di discorso rendendoli produttivi avrà vinto la partita.

Rocco Ronchi: C'è un punto del discorso di Cacciari su cui posso esprimere il mio totale consenso, però gli chiederò anche un approfondimento della questione. Credo che sia assolutamente vero che non si possa fare dell'ontoteologia un fondamento delle tecnoscienze contemporanee. In realtà, le tecnoscienze contemporanee lavorano in una totale indifferenza nei confronti della metafisica della sostanza.

La domanda è, però, se il congedo della metafisica della sostanza sia semplicemente un'opzione per una dimensione abbastanza imprecisata – che tu citavi richiamando la dimensione dell'*Abgrund*, dell'abisso – oppure se non si tratti di provare a elaborare una metafisica che non sia più una metafisica della sostanza, ma una metafisica del processo. Il problema è che anche la stessa riflessione a cui siamo costretti dallo sviluppo delle scienze contemporanee ci porta inevitabilmente a ripensare il processo, e la dimensione del processo, come qualcosa che non si articola più nei termini classici del divenire, cioè nei termini classici dell'ontoteologia, del rapporto potenza-atto, sostanza-materia.

In qualche modo, tu citavi il principio di indeterminazione e il grande contributo che la microfisica ha dato allo stesso pensiero filosofico, però, se poi andiamo a vedere come la meccanica quantistica prova a pensare quello che vede, ci accorgiamo che fa un uso spesso improprio di tutto un apparato categoriale che deriva proprio dall'ontoteologia, dalla metafisica standard. Invece, il problema a cui siamo chiamati come filosofi oggi, secondo me, è provare a pensare una dinamica processuale, la processualità che soltanto può essere alla base di una reimpostazione del problema dell'indeterminazione. Quando per spiegare la sovrapposizione degli stati si introduce ancora il modello antropologico della scelta, secondo me questa è un'operazione di retroguardia. Noi filosofi siamo chiamati a produrre un'idea della processualità che esca da questa dimensione antropica nella quale continua a essere compresa anche dalla riflessione epistemologica più avanzata. Io ritengo che un punto di riferimento per questo sia sicuramente il pensiero di Whitehead che a mio parere è il più grande filosofo del Novecento e che ci aspetta ancora all'orizzonte perché è da lì che si dovrebbe ripartire per sbarazzarci di un'ontoteologia che veramente non è più in grado non solo di spiegare le tecnoscienze, ma nemmeno di spiegare il capitalismo finanziario o il cosiddetto ordine neoliberale. Io sono molto d'accordo su quella tua affermazione, ti chiedo in quale direzione bisognerebbe secondo te lavorare per abbandonare quelle secche.

Massimo Cacciari: È vero che Heidegger ha avuto una non vana *curiositas* nei confronti dei nuovi e rivoluzionari contributi della scienza contemporanea, che ha dialogato con Heisenberg, però ritengo che non abbia messo il genio a frutto,

come una sorta di rimpianto. Non ha messo questa curiosità o queste conoscenze a frutto quando ha posto la metafisica – quella metafisica a cui non è riducibile la metafisica e neanche il significato di metafisica – a fondamento della scienza e della tecnica. Qui è un errore, a mio avviso, e un errore che non ci consente più di usare la sua concezione della scienza e della tecnica per il nostro pensiero critico attuale perché l'apparato tecnico-scientifico contemporaneo dispone, consapevolmente o inconsapevolmente, direttamente o indirettamente, coscientemente o meno, di una diversa metafisica: è una diversa metafisica. Il che vuol dire che la sua potenza attuale non è comprensibile e quindi nemmeno criticabile dal punto di vista del pensiero di Heidegger. Questo è il punto in cui dobbiamo filosoficamente compiere un oltrepassamento. Esattamente come Heidegger oltrepassava quella metafisica, così noi oggi, se vogliamo confrontarci con la potenza del sistema tecnico-scientifico contemporaneo, dobbiamo oltrepassare Heidegger, dobbiamo oltrepassarlo nel senso proprio heideggeriano del termine oltrepassamento che vuol dire aprire-oltre, non vuol dire *tollere*, conservare, superare nel senso dell'*Aufhebung*. Heidegger stesso ha spiegato come la sua *Überwindung* non fosse *Aufhebung*. E così dobbiamo fare noi: oltrepassare nel senso di aprire-oltre e mostrare come la potenza dell'apparato tecnico-scientifico si regga su principi diversi da quelli della metafisica di cui parlava Heidegger e, sostanzialmente, da quel principio di indeterminazione che non è affatto un indebolimento di potenza, ma è l'estrema potenza perché è la potenza sul caso, è la potenza che permette il calcolo statistico-probabilistico per cui si sa come vanno le cose, che permette il massimo di prevedibilità sui processi; che permette di calcolare al limite la stessa *natura naturans*, non la natura naturata, *res extensa*, non l'*obiectum*, ma il processo, la dinamica non nel senso deterministico, ma nel senso di un approssimarsi infinito, nel senso del calcolare la sua energia, non la sua sostanzialità, nel senso della *ousia*, nel senso della presenza dell'ente. La tecnica è questa roba qui.

Per ritornare al discorso di Roberto Esposito, chi è che dominerà? Dominerà quello che riesce a mettere insieme, in funzione reciproca, in sintonia, in simbiosi e in sinergia la potenza economico-finanziaria, questa scienza, questa tecnica che permette di governare e dominare il caso (il mondo è la totalità dei casi, ma che io governo, che io prevedo).

La politica è l'insieme di tutto ciò, è ciò che tiene in forma tutto ciò. È la forma di tutto ciò. Forma senza soggetto. Non c'è più Hitler, non c'è più Mussolini. Adesso ritorna fuori Putin perché è facile, perché diventa un bersaglio. Il soggetto, da parte dell'apparato tecnico-scientifico, diventerà solo il bersaglio. Non avremo soggetti, ci sono solo bersagli. La vera potenza non ha più soggettività, il soggetto appesantisce, zavorra. Prima Rocco Ronchi parlava di cibernetica. Quello è il soggetto. La connessione è il soggetto, la relazione è il soggetto. Tutti questi aspetti nella loro indeterminatezza, ma la loro indeterminatezza lungi dall'indebolarli li rende estremamente potenti perché li rende energia e il fondamento unico dell'energia non è: è ni-ente. Questa è la storia che dobbiamo sapere affrontare, i filosofi devono essere coloro che intendono criticamente, che sono la critica, di questa nuova situazione. C'è stata la metafisica di un certo tipo e di un altro tipo,

c'è stato Heidegger, ma ora noi dobbiamo oltrepassare tutto questo se vogliamo essere presenti. Se la filosofia deve essere filosofia del presente, se ancora ci può essere filosofia e quindi soltanto può essere filosofia del presente, sono queste le questioni che deve affrontare vedendole nella loro unità e non spezzettandole per cui qui c'è il metafisico, qui c'è il tecnico, qui c'è lo scienziato, qui c'è il biologo, qui c'è lo psicologo. Se continuiamo così non riusciremo assolutamente ad avere alcun senso nel mondo presente come filosofi.

Valeria Pinto: Più volte è ritornato il tema della cibernetica e, forse, su questo tema Heidegger aveva visto un po' più lontano di quanto non si creda perché lui vede nell'avvento della cibernetica in qualche modo un salto e un compimento, cioè avverte la differenza tra la cibernetica e la scienza moderna.

Il punto cruciale della cibernetica è proprio quello della decisione. Questo è quanto anche immediatamente la ricezione di Wiener ha registrato. Se ci pensiamo, la prima fulminante recensione a Wiener è quella di Dubarle, che parla della cibernetica come macchina totale, però mette al centro la questione dello Stato chiedendosi come sarà il futuro (ci sarà uno Stato unico? Una pluralità di Stati?); il problema, però, è capire qual è lo spazio della decisione, cioè lo spazio della decisione non ci sarà, avremo un leviatano come mai l'abbiamo prima rappresentato.

Questo perché l'informatica è informazione, ma nel senso inglese della parola: forma. Cos'è l'informazione? L'informazione è decisione. Non è un caso che, quasi in contemporanea, si mettono su dipartimenti di matematica della decisione, cioè la decisione diventa un fatto di ingegneria. Se noi andiamo a vedere tutti i testi – soprattutto quelli tra gli anni Sessanta e Settanta, specialmente negli Stati Uniti – che si devono confrontare con la complessità (la società post-industriale, l'aumento delle variabili) il problema sembra essere: come controllare le variabili? Come controllare l'incertezza? Il problema è che c'è una crisi della democrazia per eccesso di democrazia, perché entrano in gioco troppe variabili. Sulla scena politica compaiono soggetti prima assolutamente non presenti (le donne, i neri, gli omosessuali) e anche la figura dell'intellettuale è cambiata perché è diventato l'intellettuale critico. Come si tiene sotto controllo tutto questo? È evidente che non si può tenere sotto controllo attraverso un vecchio controllo gerarchico, attraverso il comando inteso in senso tradizionale. Certo, questa è un'interpretazione molto sbagliata e banale del neoliberalismo: pensare che la governabilità sia qualcosa di altro dallo Stato. Noi parliamo sempre di Stato governamentalizzato e le due cose vanno sempre insieme: il neoliberalismo è capitalismo e non c'è capitalismo che non sia capitalismo di Stato, quindi è una banalizzazione questa. Il punto, però, è proprio quello della decisione perché tanto più uno Stato deve decidere tanto meno è forte. Si è vista sempre la potenza dello Stato, la sua sovranità nel senso della potenza della decisione; invece, quanto più lo Stato è costretto a dover decidere, lì è tanto più fragile. Però, appunto, in tutti i testi di allora la risposta è proprio nella tecnica: la tecnica ci viene incontro. In un testo fondamentale Daniel Bell scrive "i problemi del nostro tempo sono quelli della complessità organizzata, la gestione di sistemi su vasta scala con un gran numero di variabili interdipendenti che devono

essere ordinate al fine di raggiungere fini ben precisi. Una tecnologia intellettuale è la sostituzione di algoritmi – siamo nel 1973 – regole per la soluzione di problemi a giudizi intuitivi. Gli algoritmi possono essere inseriti in un macchinario automatico o nei programmi di un computer o in una serie di istruzioni basate su formule matematiche o statistiche. Le tecniche statistiche e le logiche utilizzate per gestire la complessità organizzata sono tentativi di formalizzare una serie di regole che consentono di prendere decisioni". Le politiche *evidence-based* sono il governo cibernetico. È chiaro che la decisione non scompare e si cerca di rappresentarla come un effetto di dispositivi anonimi, ma è evidente che non si tratta di dispositivi anonimi, non è il martello senza padrone. Il capitalismo è sempre capitalismo di Stato anche se bisogna capire in che termini e in che forme perché entrano in gioco una miriade di soggetti, però io credo che il problema della cibernetica sia proprio questo, quello della decisione, e Heidegger lo aveva visto bene a mio avviso.

Nicola Russo: Vorrei intervenire brevemente, solo una chiosa a quanto detto prima sul principio di indeterminazione, sull'evoluzione della scienza a noi contemporanea in relazione a suoi plausibili o non plausibili fondamenti metafisici, e di quale tipo di metafisica, per accennare poi solamente ad un aspetto della questione del governo cibernetico.

Rispetto al principio di indeterminazione bisogna dire che il dibattito che si svolse a suo tempo circa la sua corretta interpretazione, così come quello relativo al dualismo onda-corpuscolo, evidenziava ancora una qualche sopravvivenza della metafisica della sostanza, perché i paradossi che vi emergevano erano dovuti proprio alla circostanza che si cercavamo comunque enti a fondamento. La difficoltà consisteva essenzialmente nel fatto che non si riusciva a tradurre coerentemente il formalismo matematico in un linguaggio che era ancora il linguaggio della metafisica della sostanza, circostanza che Heisenberg rilevava insistentemente.

Rispetto a ciò, la fisica a noi contemporanea si caratterizza a mio avviso per due linee di tendenza molto diverse tra loro, ma accomunate dal fatto di esulare dal modello popperiano: da un lato, sul piano della ricerca teorica più estrema, quella che viene detta fisica post-empirica è perciò stesso integralmente metafisica e si riduce in ultima analisi a pura speculazione matematica – ha ragione Cacciari, "la realtà sono oramai numeri" –: si cercano forme di simmetria che descrivano la struttura dello spazio-tempo. In questa direzione va la *quantum gravity*, per esempio, che produce teorie o abbozzi di teorie in linea di principio non comprovabili empiricamente.

L'altra corrente segue invece la via della ricerca *data driven*, come in cosmologia per esempio, e quindi è per certi versi sul versante opposto, poiché si affida ai dati empirici e mette in second'ordine la teoria o anche del tutto fuori gioco, laddove sia tematizzata la rinuncia di nuovo in linea di principio alla "spiegabilità" e dunque la rinuncia a ricondurre l'ordine del reale ad un qualche fondamento causale o ragione sufficiente. Al limite viene completamente meno l'idea stessa di ragion sufficiente, soprattutto quando le metodologie che riassumiamo sotto il nome di "intelligenza artificiale" vengono esportate in ambiti extrascientifici, come

per esempio in tutto il plesso della governamentalità algoritmica di cui ci parlava Valeria Pinto. Qui basta la prevedibilità degli effetti, basta il fatto che quel che prevediamo più o meno poi lo ritroviamo nella realtà, le cause non ci interessano, sono sufficienti correlazioni attendibili. E questa rinuncia alla spiegabilità in qualche modo mi pare recidere completamente il nesso tra tecnica e metafisica, almeno se la dimensione metafisica comunque vuole alludere a una dimensione di senso, che qui manca del tutto.

Rocco Ronchi: Vorrei tornare sulle ultime cose dette da Nicola Russo: effettivamente non ce ne facciamo nulla della ontoteologia o della metafisica standard per comprendere ad esempio l'indeterminazione quantistica. Questo è verissimo. Però come si può allora produrre una cornice categoriale che sia in grado di comprendere sul piano metafisico quello che lì si mostra? Ecco, io credo che questa sia stata la caratteristica di alcuni pensatori del novecento – cito i due a me più cari, ma credo siano stati anche i più significativi a questo proposito: Bergson e Whitehead –, che sono filosofi che non hanno pensato la scienza, cioè che non sono filosofi della scienza, non hanno preso la scienza come oggetto di riflessione, ma hanno fatto un'altra operazione, che è quella di pensare con la scienza. Se si prendono, per esempio, quelle poche opere che Bergson ha scritto, si trova per ciascuna di essa una scienza con la quale Bergson ha pensato: *Materia e memoria* è fare filosofia con le neuroscienze, per usare un termine che naturalmente non esisteva nel 1897, quando il libro fu scritto. Così come *L'evoluzione creatrice* è fare filosofia con la biologia e *Le due fonti della morale e della religione* con la mistica considerata come una scienza assolutamente precisa. Allo stesso modo Whitehead, la cui formazione matematica era straordinaria, ha provato a pensare con la scienza. E allora proprio riferendomi a questi due autori, penso che l'idea di processo, la nozione di processo che fanno emergere, in cui il processo non ha nulla di lineare, in cui il processo non è il passaggio di una potenza all'atto, in cui il processo non è una materia che viene informata etc., penso che questa loro idea di processo, come durata creatrice nel caso di Bergson o come *actual entity* nel caso di Whitehead, questa loro riflessione sull'idea di processo permette forse di dare una risposta alle domande che sono state presentate prima a proposito del principio di indeterminazione. Perché in qualche modo, con questa nozione di processualità o di durata si pensa il cambiamento come assoluto – questa è una frase di Bergson, ma ne *Il concetto della natura* del 1919 di Whitehead si parla del passaggio come assoluto. Ebbene, cosa vuol dire pensare il cambiamento come assoluto, il passaggio come assoluto? Indubbiamente questo costituisce una frontiera per la nostra riflessione, perché vuol dire che non c'è qualcosa che cambi, non ci sono degli estremi tra cui qualcosa cambia, non c'è una mancanza che deve essere colmata raggiungendo la forma, ogni teleologia viene spazzata via. E soprattutto non c'è un soggetto alla base del cambiamento, di cui si possa predicare il cambiamento, non c'è appunto onda o corpuscolo: il soggetto è il prodotto di rimbalzo del processo. Questa idea è clamorosa, perché effettivamente ci permette di costruire una metafisica, nella quale possono trovare collocazione quei fenomeni, che ad esempio la meccanica quanti-

stica, ma non solo, mettono in luce, cioè processi in cui non c'è un soggetto, in cui il soggetto è un effetto di rimbalzo del processo stesso, come diceva Whitehead un "supergetto". Passare dalla logica del soggetto alla logica del supergetto vuol dire provare a comprendere i processi nel loro divenire. Questa cosa ci permetterebbe di tornare anche alle questioni che erano state sollevate prima in tutt'altro ambito a proposito della decisione: non c'è un soggetto che decide, cioè il soggetto che decide è il frutto di una pratica che lo precede e che lo istituisce e che lo ritrova al termine del percorso come soggetto che decide, non c'era prima. Ci sono una molteplicità di prassi che sono in corso, le quali producono come effetto di rimbalzo il soggetto che è supposto essere il loro sostrato. Questa era l'idea della durata creatrice di Bergson, della processualità e della *actual entity* di Whitehead. E per me questa è un'idea che permette in qualche modo di dare una cornice a quei fenomeni che altrimenti continuano ad essere spiegati all'interno di una metafisica inadeguata: lo stesso Heisenberg, quando prova a spiegare il principio di indeterminazione concettualmente, deve resuscitare la nozione di essere potenziale, che è una nozione che ha 2200 anni, era una nozione di Aristotele, del libro IX della *Metafisica* o del *De Interpretatione*, usata per spiegare appunto uno stato di soglia, che non è né questo né quello, ma che è virtualmente entrambi. Ecco, rispetto a questa ipotesi a me pare che una linea di pensiero che approfondisca la nozione di processo, che ritrovi la processualità come chiave di volta dell'esperienza, e che quindi non pensi più l'esperienza in termini di dualismo soggetto-oggetto o di relazione, potrebbe essere una chance nella direzione che indicava Massimo Cacciari al termine della sua replica.