

Lorenzo Maria Ratto Vaquer

Considerazioni sulla concezione cosmotecnica di Hui

Abstract: This text analyses the concept of cosmotechnics starting from the reflections of Yuk Hui, contained in the essay *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnic*, recently translated in Italy by Nero Editions. Going over the critical points, it wants to demonstrate how the relationship between technique and metaphysics outlined in Hui's essay is not only valid for Chinese culture, but it is also an opportunity for reflection for Western philosophy. On the one hand, the considerations of the Hong Kong philosopher arise mainly from the idea that it is necessary to develop a different approach to this question in the Chinese context, since in China it is not present the concept of technology as understood in Western philosophy, in particular in the meaning that this concept took from Heidegger's reflections; on the other hand, these reflections highlight some intrinsic criticalities of the Western philosophical approach towards technology. According to Hui, the concept of cosmotechnics would be useful in overcoming these criticalities since it places on the same level what Western philosophy has placed on distinct levels, namely ontology, morality, and technology. This does not simply mean bringing together these three planes, without considering their differences, but conceiving them in a relational way, that is, following the Taoist and Confucian cosmological conception, where natural order and moral order constantly dialogue. The validity of these considerations and any further developments of this approach will be analysed, with particular regard to the numerous passages in which the author emphasizes the differences between his conception of the relationship between technology and metaphysics and Heidegger's one.

1. Introduzione

Se la Cina è diventata uno dei principali attori geopolitici lo deve principalmente al suo sviluppo tecnologico. La dimensione del territorio, la grandezza della popolazione e la capacità organizzativa del governo comunista cinese hanno trasformato un paese in via di sviluppo in una delle maggiori potenze a livello di produzione. Per chi vuole tentare di comprendere, almeno in parte, il contesto filosofico e culturale di questo sviluppo, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnic*, recentemente tradotto in Italia da Nero Editions¹, è

1 Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China: an Essay in Cosmotechnic*, Urbanomic, Falmouth 2016; tr. it. di S. Baranzoni, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, Nero Editions, Roma 2021.

una lettura imprescindibile. Il saggio di Hui, infatti, ricostruisce storicamente le diverse concezioni della Tecnica nella cultura cinese, a partire dalla considerazione fondamentale che in questa lingua non esista un termine univoco per indicarla, e allo stesso tempo propone una possibile impostazione filosofica che permetta di iniziare una riflessione sulla tecnologia in Cina che non sia unicamente costruita sulla scia delle considerazioni di Heidegger, così come avvenuto nella seconda metà del secolo scorso, ma a partire da concetti propri della cultura cinese. In ciò sta l'importanza del saggio: prima guida il lettore attraverso una genealogia della storia filosofica cinese in relazione ai concetti di *Dao* e *Qi*, e poi lo porta a pensare alla tecnologia in una concezione che sia culturalmente coerente con il contesto in cui essa è sviluppata. Si vogliono qui analizzare i passaggi chiave del saggio di Hui, con particolare riguardo per il confronto con la filosofia della tecnica heideggeriana, che permettono di avviare un'analisi critica del contesto tecnologico cinese, nonché evidenziare gli spunti che anche i filosofi della tecnica occidentali possono fare propri per ripensare taluni concetti.

2. La questione della tecnica in Cina

Nonostante la conferenza di Heidegger sulla “questione della tecnica”² avesse avuto forte eco in Oriente, essa non ha portato a riflessioni realmente originali come avvenne in Europa. La questione della tecnica, infatti, non è stata rilevante in Cina fino alla fine del secolo scorso³ e da allora non è ancora sorta una riflessione prettamente cinese su tale questione. L'obbiettivo di Yuk Hui, filosofo cinese formatosi sia in patria che in Europa, è quello di indagare quali siano le cause di questo fenomeno, nonché di porre le basi per permettere lo sviluppo di una filosofia della tecnologia cinese. Questo tentativo è racchiuso nel saggio *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*. Il primo passo fondamentale in questa analisi è, per il filosofo di Hong Kong, quello di ripercorrere le diverse concezioni del rapporto tra *Qi* e *Dao* lungo la storia della cultura cinese. Il primo indica tutti quegli artefatti che l'uomo è in grado di produrre, ma il suo significato specifico è variato a seconda delle correnti religiose, politiche e culturali. Esso è scelto da Hui proprio in quanto molto generico, rispetto ad altre traduzioni di “tecnica” che invece riguardano unicamente certi ambiti specifici⁴. Il secondo termine, invece, indica ciò a cui l'uomo si deve accordare moralmente e, mentre il suo significato è rimasto sostanzialmente invariato, il suo valore in relazione al *Qi* è dipeso fortemente dal

2 M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1953), in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1957; tr. it. di G. Vattimo (a cura di), *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.

3 Il primo testo di filosofia della tecnologia scritto in Cina, infatti, risale al 1999. Ossia, C. Changshu, *An Introduction to Philosophy of Technology* (陈昌曙著的《技术哲学引论》介绍), Science Press Ltd, Beijing 1999.

4 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit. p. 41.

periodo storico. Hui ritiene che ripercorrere i passaggi di questa evoluzione sia utile a comprendere quale sia stato il pensiero sulla tecnologia in Cina, anche se esso non ha mai generato una riflessione sistematica.

Uno degli elementi che ha portato Hui su questo percorso di ricerca è una nota contenuta ne *I Quaderni Neri* di Heidegger che afferma: “Se in Cina il comunismo dovesse arrivare al dominio, ci sarebbe da presumere che solo su questa via la Cina si renda ‘libera’ per la tecnica. Che cosa è insito in questo processo?”⁵ Come appare subito chiaro fin dal titolo del saggio, Heidegger è il primo interlocutore di Hui e proprio come la celebre conferenza di Heidegger su *La questione della Tecnica*⁶ pose le basi per una riflessione occidentale su tale questione, Hui vuole creare le condizioni perché ciò avvenga anche in oriente. Per questo motivo egli fa sorgere la sua teoria cosmotecnica proprio confrontandosi con uno dei rari passaggi in cui il filosofo tedesco riflette sulla Cina, così da cogliere in quali elementi la sua concezione non sia in armonia con la cultura cinese, tanto da non aver permesso che si sviluppasse una filosofia della tecnica in questo contesto. L'intento di Hui nell'analizzare la nota di Heidegger è, in primis, di comprendere cosa significhi per Heidegger rendersi “liberi per la tecnica”, in seguito capire perché ciò possa avvenire in Cina solo per mezzo del comunismo, nonché rispondere al quesito finale della nota, per poter infine sviluppare una critica di questa riflessione. In tal senso, la storia del rapporto tra *Qi* e *Dao* è fondamentale proprio per cogliere come sia cambiata la concezione tecnologica in Cina dai periodi storici precedenti a quello comunista. L'analisi di questo rapporto contenuta in *Cosmotecnica* è particolarmente dettagliata e specifica il rapporto tra questi due concetti in numerosi momenti storici⁷, i quali, però, per semplicità possono essere fundamentalmente divisi in tre macrogruppi. Essi sono il periodo prima delle guerre dell'oppio, quello dopo le guerre dell'oppio e appunto il periodo comunista.

Il primo periodo è caratterizzato dall'olismo variamente diffuso in Oriente, dove *Qi* e *Dao* sono fortemente legati in quanto il primo è parte dell'ordine cosmico stabilito in accordo col *Dao*. Nel testo tradizionale *Kao Gong Li* (*Uno studio sulle tecniche*, 770-476 a.C.)⁸ la tecnica viene presentata come realizzazione del bene morale e non della verità, così come invece è concepita da Heidegger e gli aristotelici, in quanto *poiesis*. Questo perché quella cinese non è una ontologia morale, ma una cosmologia morale, intesa come perfezione del sé secondo il *Dao*. Da qui sorge la differenza tra la cosmologia tradizionale analitica occidentale e quella sintetica cinese. Nella lettura heideggeriana della cosmologia greca, la *technè* fa

5 M. Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2015, p. 441; tr. it. di A. Iadicicco, P. Trawny (a cura di), *Note I-IV (Quaderni Neri 1942/1948)*, Giunti-Bompiani, Milano 2018, p. 586.

6 Id., *Die Frage nach der Technik* (1953), in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1957; tr. it. di G. Vattimo (a cura di), *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.

7 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., pp. 111-138.

8 Ivi, p. 63.

violenza alla natura per rivelare la *dike* dell'Essere. Il sapere tecnico è, quindi, una risposta all'ordine del cosmo che cela la verità: un tentativo di lottare per un accordo, inteso in senso geometrico. Nella cosmologia cinese, invece, la tecnica è in armonia con l'ordine naturale e morale, in quanto il Cielo non è parte di una trascendenza, ma è esso stesso un ente morale immanente. Questa armonia è da intendere non come *polemos*, ma come risonanza⁹. Tutto è racchiuso all'interno di un'unità guidata dal *Dao*, nella quale i vari enti sono in una costante relazione tra loro. Afferma il filosofo neoconfuciano Mou che nella concezione tradizionale cinese, di fatto l'ordine cosmico è l'ordine morale¹⁰.

Il secondo periodo è quello che segue le sconfitte della Guerra dell'Oppio, nel quale la Cina fu schiacciata dalla forza della tecnologia occidentale e tentò di integrarla nella società cinese. Questo tentativo di integrazione fallì, portando a una frattura strutturale nella società cinese tra la concezione morale tradizionale orientale e quella tecnologica occidentale. La frattura fu acuita dalla sconfitta nella guerra sino-nipponica, poiché ad essere superiore era stata un'altra nazione orientale. Iniziò quindi un periodo di riforme in ambito tecnico, dove i valori tradizionali tentavano di resistere invariati, ma la presenza di una tecnologia così invasiva e allo stesso tempo distante, rendeva impossibile mantenere la concezione olistica della realtà¹¹. La popolazione cinese viveva, infatti, la tecnologia arrivata dall'Occidente come qualcosa di estraneo e non integrabile in quel sistema cosmologico col quale la cultura cinese aveva compreso la realtà fino ad allora. Ovvero un sistema dove il piano morale, il piano naturale e (implicitamente) quello tecnico coincidevano. Si può, quindi, dire che sia la tecnologia occidentale ad avere un carattere dirompente che la rende non assimilabile a quella cinese, in quanto quest'ultima è sempre stata integrata alla concezione olistica senza creare una scissione dei piani interni alla realtà.

3. La questione della modernità in Cina

La questione riguarda a che cosa sia dovuto l'impatto così dirompente dell'arrivo della tecnologia in Cina è riconducibile ad un problema classico degli studi sinologici, ossia, perché la Cina, nonostante le avanzate conoscenze artigianali e ingegneristiche a disposizione, non abbia sviluppato una propria scienza e tecnologia. In altre parole, perché essa non abbia avuto una sua modernità. La domanda sembra mal posta, non esiste infatti una ragione per cui ogni cultura debba passare

9 Il termine è proprio della tradizione cinese, ed è riconducibile al concetto di armonia così come presente nel contesto musicale. Per una trattazione più tecnica si rimanda a Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., pp. 75-79.

10 Z. Mou, *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy. A Brief Outline of Chinese Philosophy and the Issues It Entails*, E. C. Su (trad.), Foundation for the Study of Chinese Philosophy and Culture, Leipzig 2015, p. 61.

11 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., pp. 127-129.

attraverso la modernità. Essa in realtà sottintende una domanda di natura comparativa, di fatto più rilevante, ovvero, quali sono gli elementi che differenziano la cultura occidentale da quella orientale, tali per cui la prima abbia sviluppato scienza e tecnologia, mentre la seconda sia rimasta su un piano artigianale delle conoscenze tecniche. Molteplici e variegati sono stati i tentativi dei sinologi nel rispondere a questa domanda, di questi Hui ne riporta tre in particolare: quello di Feng Youlan, quello di Joseph Needham e quello di Mou Zongsan.

La risposta alla questione data da Feng in *Why China Has No Science: An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy*¹² afferma che ciò sia stato dovuto principalmente al dominio del confucianesimo e del daoismo sulle altre sette scuole filosofiche presenti in Cina, compreso il moismo, ovvero la scuola più legata alla tecnica. Le ragioni di questo dominio, per Feng, sono puramente politiche, mentre le conseguenze comprendono lo sviluppo dell'intero sapere nel contesto cinese. Secondo Feng, però, questa assenza non va analizzata come una lacuna della cultura cinese, bensì come una diretta conseguenza di un pensiero filosofico che non aveva bisogno della scienza. Egli intende, infatti, la scienza come parte della filosofia occidentale, in quanto necessaria a giustificare un modello meccanicistico della realtà. Secondo Hui, l'analisi di Feng è interessante ma troppo riduzionista, in quanto riduce la cultura a espressione del pensiero filosofico dominante e in quanto confonde di fatto scienza e tecnologia¹³. La scuola moistica, infatti, era legata alle pratiche degli artigiani, le quali continuarono a svilupparsi fino al XVI secolo. Ma non le si può attribuire alcun legame con il pensiero scientifico.

Needham tenta un ampliamento e miglioramento della analisi di Feng, che ritiene ingiustificatamente pessimista¹⁴. Secondo Needham la ragione è certamente il dominio di queste due scuole sulle altre, ma questo dominio è dovuto al fatto che in Cina ha sempre prevalso una concezione del mondo basata sull'olismo e non sul meccanicismo. Per cui lo studio della natura era rivolto al tentativo di accordarsi moralmente all'ordine morale e cosmologico, senza mai rivolgersi verso una ricerca sistematica delle leggi naturali, tale per cui si potesse sviluppare una scienza moderna¹⁵. Per Needham, infatti, al contrario della cultura occidentale dove il naturalismo rinascimentale era basato sul tentativo di coniugare le leggi naturali dal punto di vista giuridico e le leggi di natura tramite una divinità suprema legiferante, in Cina vi era un'avversione culturale sia per le leggi codificate astratte e la burocrazia, sia per l'idea di un Essere Supremo legislatore¹⁶. Se la risposta di Feng

12 Y. Feng, *Why China Has No Science--An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy*, in "International Journal of Ethics", a. 32, n 3, 1922, pp. 237-263.

13 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., pp. 139-140.

14 J. Needham, *Science and China's Influence on the World*, in Id., *The grand Titration: Science and Society in East and West*, Routledge, London 2013, p. 116.

15 Id., *Poverties and Triumphs of the Chinese Scientific Tradition*, in Id., *The grand Titration: Science and Society in East and West*, cit., p. 300.

16 Id., *The grand Titration: Science and Society in East and West*, cit., p. 36.

è ritenuta semplicistica da Hui, quella di Needham è invece apprezzata in tutte le sue parti, tranne che nell'uso del termine "materialismo organico" per indicare l'olismo orientale, in quanto in esso la realtà è concepita come manifestazione delle leggi morali del *Dao* e per questo è difficilmente definibile come una forma di materialismo¹⁷.

L'ultima analisi che Hui riporta a tal riguardo è quella proposta da Mou in *Intuizione intellettuale e filosofia cinese*¹⁸ e in *Filosofia della storia*¹⁹, nelle quali mette al centro proprio la concezione non materialistica nella cultura cinese come risposta al perché una scienza moderna non si sia sviluppata in Cina. Il Nuovo Confucianesimo, emerso all'inizio del XX secolo, tentava di dimostrare la possibilità che anche la cultura cinese producesse scienza e tecnologia. Mou, maggiore esponente di questo movimento, sulla scorta delle categorie proposte da Kant attribuiva alla filosofia occidentale una prevalenza dell'analisi fenomenica, mentre alla filosofia cinese una preferenza per il contesto noumenico. Secondo Mou, ciò è dovuto al fatto che quest'ultima basi la propria gnoseologia sull'intuizione intellettuale, sia nel confucianesimo, che nel buddismo e daoismo. Questo concetto, che Kant aveva usato solo negativamente, ovvero per indicare il limite della conoscenza umana, nel contesto culturale cinese viene considerato da Mou come centrale, in quanto, riprendendo un passaggio di Zhang Zai, consisterebbe nella "capacità del cuore, 'xin', di conoscere i confini del cielo"²⁰, ovvero cogliere tramite un'illuminazione gli esseri non come oggetti ma come cosa in sé. Questa forma di conoscenza, per il filosofo neoconfuciano, fonda sia la filosofia cinese in quanto tale, che la sua metafisica morale. L'intuizione intellettuale, per Mou, in quanto capace di eliminare il limite fenomenologico dell'uomo, riunisce *Qi* e *Dao* ma allo stesso tempo sopprime la forma di conoscenza della "mente cognitiva", ovvero la conoscenza delle intuizioni sensibili e dell'intelletto, e quindi di fatto impedisce l'emergere della scienza e della tecnologia²¹. Pur apprezzando lo sforzo e il rigore filosofico di Mou, Hui sottolinea come questa analisi della prevalenza noumenica e del soggetto conoscitivo costantemente legato al contesto morale come elementi imprescindibili dell'insegnamento confuciano e allo stesso tempo come ragione dell'assenza di una scienza moderna in Cina, porta come conseguenza al sostenere un'incompatibilità di fondo tra filosofia confuciana e scienza²². L'obiettivo del neoconfucianesimo era invece proprio quello di tentare una sintesi tra questi due elementi, dopo la frattura che l'arrivo della scienza moderna occidentale aveva provocato nella cultura cinese. Utilizzando il concetto tradizionale cinese del "Liangzhi", Mou propone come soluzione a tale incompatibilità un

17 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., p. 144.

18 Z. Mou, *Intellectual Intuition and Chinese Philosophy*, (*Zhi de Zhijue yu Zhongguo Zhixue*), in Z. Mou 牟宗三. *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 (*The Complete Works of Mou Zongsan*), vol. 27, Lianjing, 2003 Taipei.

19 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., pp. 150.

20 Z. Mou, *Intellectual Intuition and Chinese Philosophy*, cit., p. 186.

21 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., pp. 151.

22 Ivi, p. 152.

movimento di autonegazione della mente²³, che porta contemporaneamente alla conoscenza cosmica, relativa quindi al noumeno, e a quella cognitiva, relativa quindi ai fenomeni, e tramite l'ultima sviluppare scienza e tecnologia. La proposta di Mou è una sintesi di quelli che lui ritiene essere i due ambiti caratterizzanti della tradizione occidentale e di quella orientale, tramite la capacità della mente noumenica di negare sé stessa e di ricadere nella conoscenza fenomenologica. Il “Lianghzi” dimostra quindi l'inconsistenza della divisione tra mente e cose e apre una concezione del *Qi* come possibilità del *Dao*.

Questa possibilità, secondo Mou, non si concretizzò a causa del comunismo, il quale pose fine allo “Xing er Shang Xue”, ovvero alla metafisica tradizionale cinese, per mezzo di una dialettica della natura²⁴. Se infatti la fine della metafisica in Occidente ebbe come esito il sorgere della filosofia della tecnologia, con autori come Heidegger, Dessauer, Schroter e altri²⁵; con il comunismo, la Cina prese una direzione completamente diversa. Il governo cinese, infatti, decise che la *Dialettica della Natura* di Engels sarebbe stata il testo centrale per lo sviluppo di una scienza socialista. Essa divenne con la rivoluzione culturale una disciplina e fu utilizzata come manuale per sviluppare scienza e tecnologia, di cui però il testo non dice nulla. Solo alla fine del secolo Chen Changshu con *Introduzione alla filosofia della tecnologia*²⁶, introdusse questa branca della filosofia come sostituto della dialettica della natura nel ruolo di guida teoretica per lo sviluppo tecnologico. Solo da allora, per Hui, si può parlare di vera fine della metafisica come “Xing er Shang Xue” e di inizio del “dis-orientamento”, sia come perdita di direzione, in quanto viene escluso ogni possibile ordine morale e cosmologico, sia come omogenizzazione dell'oriente nell'occidente, a causa del sempre più efficace processo di globalizzazione²⁷. In questo ultimo contesto, *Dao* e *Qi* vengono definitivamente dissociati.

L'analisi di Hui sul perché scienza moderna e tecnologia non si siano sviluppate in Cina è quindi tracciata gradualmente. La prima risposta, quella di Feng, è che ciò sia dovuto al dominio delle scuole del Confucianesimo e del Daoismo, che hanno fatto prevalere la conoscenza morale su quella naturale. Questa analisi è, per Hui, valida ma riduzionista. Tramite Needham, il filosofo di Hong Kong allarga la questione alla differenza tra la ricerca di leggi naturali che spieghino la realtà in modo meccanicistico, tipica della tradizione occidentale, e una concezione della realtà olistica presente non solo nel Confucianesimo e nel Daoismo ma nella tradizione cinese in genere, la quale non ha permesso di leggere la natura come guidata da leggi, e quindi di generare una scienza moderna. Hui ritiene di fatto corretta questa analisi, ma criticando il termine “materialismo organico” usato da Needham, riporta la tesi di Mou, il quale

23 Z. Mou, *Late works of Mou Zongsan. Selected Essays on Chinese Philosophy*, in J. Clower (a cura di), *Modern Chinese Philosophy*, Vol. 7, Brill, Leiden 2014.

24 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., pp. 157.

25 Ivi, pp. 158.

26 C. Changshu, *An Introduction to Philosophy of Technology* (陈昌曙著的《技术哲学引论》介绍), Science Press Ltd, Beijing 1999.

27 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., p. 162.

attribuisce all'occidente una predilezione per la conoscenza fenomenologica e all'oriente una predilezione per quella noumenica, nella forma dell'intuizione intellettuale. Questa forma gnoseologica ha, per Mou, impedito alla Cina di sviluppare una sua scienza moderna. Ciò sarebbe potuto avvenire solo se la cultura cinese avesse trasformato l'intuizione intellettuale in "Lianghzi", ovvero in un'autonegazione capace di aprire contemporaneamente sia alla coscienza noumenica che a quella fenomenica. Ma questa trasformazione culturale non avvenne a causa della rivoluzione comunista, la quale prima predilesse la *Dialettica della Natura* di Engels e il suo materialismo, e poi pose fine allo "Xing er Shang Xue", dando vita a un "dis-orientamento" culturale che consiste di fatto nell'assimilazione di occidente e oriente.

Hui giunge così a rispondere al quesito posto da Heidegger ne *I Quaderni Neri* riguardo alla Cina e alle sue implicazioni. Per Hui, infatti, che la Cina 'si renda libera per la tecnica tramite il comunismo', significa che essa, non essendo riuscita a sviluppare una sua scienza moderna a causa della concezione non meccanicistica della realtà e per la predilezione dell'ambito noumenico e morale, tramite il comunismo ha accettato un materialismo radicale che non le apparteneva culturalmente, diventando in grado di essere parte del processo di produzione tecnologico contemporaneo, al costo di assimilarsi al contesto della globalizzazione. Nonostante, quindi, una filosofia della tecnologia sia emersa in Cina negli ultimi decenni, essa non ha potuto essere una riflessione realmente originale perché nata nel momento in cui la Cina ha rinunciato definitivamente al tentativo di riconciliare la concezione tradizionale cinese della realtà con la tecnologia. In altre parole, una filosofia della tecnologia cinese non c'è ancora stata perché la tecnica è diventata una questione filosofica solo nel momento in cui *Dao* e *Qi* sono stati definitivamente scissi, mentre la loro unione era tradizionalmente il tratto distintivo della concezione cinese della realtà.

4. Una filosofia della tecnica cinese

Hui tenta di offrire un'alternativa filosofica che ristabilisca l'unione tra *Qi* e *Dao* per mezzo della tecnica. In questo senso la ricerca filosofica di Hui vuole essere fortemente coerente con la tradizione cinese. A differenza del rapporto asimmetrico tra *technè* e *aretè* che caratterizza la tradizione occidentale, infatti, *Qi* e *Dao* sono assolutamente reciproci, in quanto il *Dao* ha bisogno del *Qi* per manifestarsi, mentre il *Qi* ha bisogno del *Dao* per diventare perfetto, secondo il daoismo, o sacro, secondo il confucianesimo. Ciò non significa accumunare o confondere i due piani, ma cercare di proporre una visione della realtà capace di farli dialogare costantemente. Secondo un racconto tradizionale daoista, il buon macellaio è quello che non rompe mai le ossa col coltello, ma si fa guidare dal *Dao* attraverso le cartilagini²⁸. Egli, in questo modo, non cambierà coltello per anni perché gui-

28 C. Laurenti, C. Leverd (a cura di), *Zhuang-zi [Chuang-tzu]*, Biblioteca Adelphi, Milano 1982, pp. 33-34.

dato dal Dao esso non si consumerà, rendendo così l'oggetto "perfetto" tramite la "privazione" del compito per cui era stato forgiato. Vivere in modo corretto, per il daoismo, è quindi comprendere il principio generale e liberarsi dalla determinazione funzionale. Nel confucianesimo invece il *Qi* è inteso generalmente con una funzione strumentale rivolta al mantenimento dell'ordine cosmologico, ossia il *Dao*. Le due visioni tradizionali cinesi vengono considerate da Hui vicendevolmente complementari, ma in particolare quella daoista mostra un'alternativa alla visione puramente strumentale della tecnica. In essa il *Dao* diventa la guida per l'utilizzo "perfetto" della tecnica, tramite una "privazione" del compito per cui è stata realizzata. Il *Dao* diventa l'apertura verso una concezione altra della tecnica.

Pur non essendoci stata una filosofia della tecnologia cinese, tramite la storia del rapporto tra *Qi* e *Dao* è possibile vedere come la Cina ha concepito la tecnologia nelle diverse epoche. Come visto in precedenza, questo pensiero non ha mai portato alla modernità. Needham aveva suggerito che non sia avvenuto a causa del pensiero organico e non meccanicistico. Mou, invece, che fosse causato dalla prevalenza del pensiero noumenico su quello fenomenico. Un altro fattore, sempre notato da Needham, è che i cinesi non hanno mai sviluppato una teoria sistematica dello spazio, ovvero una geometria, e del tempo. Per Needham, la Cina aveva sviluppato fortemente l'algebra ma non la geometria²⁹. Gli ingegneri cinesi facevano calcoli e misurazioni utili alla realizzazione di grandi opere, ma la sistematizzazione di questo sapere avvenne solo dopo la traduzione degli Elementi di Euclide, verso la fine del XVII sec. Al contrario la tradizione occidentale, prima con i greci, poi con la modernità, ha posto al centro la geometria³⁰. Ciò avrebbe ridotto il valore dell'intuizione, a favore della natura apodittica della geometria. Con la geometria, per Hui, è avvenuta la spazializzazione del tempo, la quale implica l'esteriorizzazione e l'idealizzazione tramite oggetti tecnici, consentendo inferenze logiche e la meccanicizzazione delle relazioni causali, di cui gli oggetti tecnici diventano mezzo per la costituzione della temporalità³¹. In Cina tutto ciò non avvenne perché il tempo non era concepito in modo lineare, ma solo come "shi", ovvero momenti o occasioni. Sottolinea Hui che, pur avendo calendari simili, Cina e Grecia avevano concezioni differenti di tempo. In questo senso è utile richiamare la teoria di Leroi-Gourhan, secondo cui nella storia umana esistono delle 'tendenze tecniche', come per esempio la ruota, che diventano diversi 'fatti tecnici', ovvero la ruota con o senza raggi, nelle varie culture a seconda delle contingenze³². In questo senso il fatto di avere sia in Europa che in Cina la presenza dei calendari è riconducibile a una "tendenza tecnica", ma non significa che vi fossero concezioni del tempo simili,

29 J. Needham, *Poverties and Triumphs of the Chinese Scientific Tradition*, cit., p. 21.

30 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., p. 169.

31 Questa riflessione di Hui presuppone tutti gli studi di Stiegler tra memoria e tecnica che non è possibile trattare esaustivamente qui, di cui, per questo, si accenneranno solo alcuni passaggi fondamentali.

32 A. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques. Évolution et techniques*, Albin Michel, Paris 1945. M. Fiorini (a cura di), *Ambiente e Tecniche*, Jaka Book, Milano 1994, pp. 232-235.

come testimoniano le differenze nei “fatti tecnici”, ossia nelle strutture dei diversi calendari. Anche la tecnica, in quanto pratica, è universale, essa è una “tendenza”, ma in quanto concetto filosofico essa è un “fatto”, ossia essa è contingente ad una determinata cultura, tanto che non esiste nella cultura cinese in quanto concetto filosofico. Per questo la tecnica, se la si vuole analizzare in senso ontologico va indagata a partire dalla ‘cosmologia’ propria della cultura dalla quale è emersa, ossia dalla visione dell’ordine morale e cosmologico di tale cultura. Secondo Hui, l’errore di Heidegger è quello di aver analizzato la questione della tecnica utilizzando questo termine al singolare, ovvero dando per scontato che esso avesse un valore universale. Pur chiedendosi che conseguenze la tecnica avesse nella cultura cinese, come visto nella nota de *I Quaderni Neri*, egli non si chiede cosa potesse essere la tecnica in una cultura diversa³³. Non si tratta qui di proporre un relativismo culturale tale per cui ogni concetto filosofico deve essere compreso solo in base a una determinata cultura, ma si tratta di aprire alla possibilità di concepire la tecnica in modo diverso da quello che la tradizione occidentale ha fatto fin dalla celebre conferenza heideggeriana sulla questione della tecnica, ovvero aprendosi a una molteplicità di tecniche, o meglio di cosmotecniche.

Con cosmotecnica Hui intende l’unione dell’ordine morale e di quello cosmico attraverso la tecnica, ossia il tentativo di ristabilire l’unione di natura e cultura, mantenendo la tecnica all’interno di questa unità. Come afferma Descola in *Oltre Natura e Cultura*³⁴, la distinzione tra cultura e natura è un’eccezione della cultura occidentale. Si è visto in precedenza che dopo la guerra dell’oppio la Cina ha ricevuto questa distinzione, senza riuscire a elaborarla in modo pacifico con la cultura tradizionale. In Cina, infatti, non vi era tradizionalmente la distinzione *technè/physis*, motivo per cui la tecnologia moderna ha portato a una spaccatura tra pratica e teoria che prima di allora non esisteva. Mou propone in tal senso una riconciliazione tra noumeno e fenomeno, poiché essendosi concentrata solo sul primo, la tradizione cinese è finita per scinderli. Ciò può avvenire tramite una autonegazione del noumeno. Secondo Hui l’analisi è corretta, ma non la soluzione³⁵. La cosmotecnica, infatti, non può essere solo una diversa forma di conoscenza, un movimento diverso del pensiero, ma essa deve costituirsi come condizione per quell’unità metafisica tra teoria e pratica che la tecnologia ha frammentato.

Secondo Stiegler, di cui Hui è stato allievo e a cui il saggio *La cosmotecnica* è dedicato, la modernità porta a questa frammentazione in quanto è caratterizzata dall’incoscienza tecnologica. Ossia, in essa manca la consapevolezza del tempo, della propria finitudine e del rapporto tra tecnicità e finitudine³⁶. Stiegler tramite il concetto della ritenzione terziaria tenta di chiarire la questione temporale posta in Essere e Tempo, dove Heidegger fa la sua critica dell’oblio dell’Essere come per-

33 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., p. 18.

34 P. Descola, *Par-delà Nature et Culture*, Editions Gallimard, Paris 2015; tr. it. di A. D’Orsi, N. Breda (a cura di), *Oltre Natura e Cultura*, Raffaele Cortina Editore, Milano 2021.

35 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., p. 44.

36 Ivi, p. 45.

dita di un tempo autentico. Per Heidegger il tempo è assolutamente primordiale e il presente emerge dalla comprensione da parte del *Dasein* della propria storicità. L'essere per la morte, la decisione, è la presa di coscienza della propria finitudine e quindi essa è il raggiungimento della libertà. Ma ciò che, per Stiegler, Heidegger non considera sufficientemente, è che la morte può prendere valore solo quando situata all'interno del mondo di simboli e valori che l'uomo si dà, altrimenti essa non differirebbe in alcun modo da quella degli animali. Da questo punto critico emerge l'analisi di *La technique et le temps*³⁷, nella quale Stiegler afferma che è la ritenzione terziaria a costituire la temporalità. Le antichità, gli strumenti che ci sono giunti da epoche precedenti, non sono solo ciò che era utilizzabile nel passato, come afferma Heidegger, ma essi sono condizione inconscia dell'esperienza quotidiana. Per Stiegler la storia della filosofia va quindi riletta come storia della Tecnica, in quanto essa costituisce la condizione necessaria per la temporalità. Heidegger sottovaluta il ruolo della tecnica nella storia universale, attribuendo quest'ultimo solo al *Dasein*. La storicità, per Stiegler, invece è recuperata tramite l'anamnesi della scrittura, o della tecnica. Gli oggetti tecnici sono, infatti, una delle possibili forme della spazializzazione del tempo. Poiché questi oggetti che testimoniano la storia sono presenti nella storia dell'Oriente, la domanda chiave, per Hui, è perché essi non abbiano portato a una coscienza storica. In Oriente la questione della finitudine e del rapporto dell'uomo con il tempo non è mai stata affrontata, in quanto il tempo non è mai stato una questione. Come visto in precedenza, infatti, in Cina il tempo è stato concepito unicamente come momenti, "shi", non legati linearmente tra loro. Nonostante il *Qi* sia un oggetto ritenzionale, in Cina esso è considerato a-storico in quanto esso è concepito sempre in accordo con il *Dao*, principio morale e cosmologico di cui il *Qi* è parte, il quale non può che essere fuori dalla dimensione temporale. La Cina ha quindi ricevuto dall'Occidente la frammentazione della realtà che la modernità porta con sé, senza però aver avuto né una propria modernità, né una concezione temporale della tecnica, che sarebbe, per Stiegler, la chiave per superare l'incoscienza tecnologica che caratterizza la modernità.

5. La questione del tempo in Oriente

La principale riflessione orientale riguardo alla dimensione temporale è quella di Keiji Nishitani, maggiore esponente della scuola di Kyoto e allievo di Heidegger, il quale pose per primo in Oriente la questione della tecnica a partire dal tempo. Secondo Nishitani la più importante differenza tra Occidente e Oriente è che quest'ultima sarebbe in grado di trascendere il "nihilum", ovvero il male che sorge quando ci poniamo davanti alla nostra l'esistenza³⁸. Si tenterà di spiegare rapidamente che cosa egli intenda con questo termine e le ragioni di questa condizione,

37 B. Stiegler, *La technique et le temps*, Fayard, Paris 2018.

38 K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, J. Van Bragt (a cura di), University of Califor-

e perché questa analisi sia strettamente legata con la questione del tempo e della tecnica. Secondo Nishitani, nella modernità occidentale la scienza ha creato leggi universali, che però non hanno alcun riscontro veritiero nella natura, ma solo nella tecnologia che l'uomo produce con queste leggi³⁹. Esse quindi da una parte occupano ogni ambito dell'esistenza umana, anche i più inaspettati, dall'altra vengono costantemente amplificate dalla tecnologia, ponendo l'uomo nella condizione di sentirle come elemento cardine della propria vita. Questa condizione della modernità ha creato così un intelletto assolutamente astratto e una natura denaturalizzata più pura della stessa natura. L'uomo si trova quindi allontanato dalla verità e dalla natura, sprofondando in ciò che Nishitani chiama "nihilum". Secondo il filosofo giapponese l'argomento è stato affrontato a fondo dall'esistenzialismo francese che però non è stato in grado di superare questa nullità, perché ancora radicato nella tradizione occidentale dell'essere. In Oriente, invece, questa condizione può essere trascesa tramite la logica del 'terzo escluso', la quale afferma che per 'essere senza auto-identità' bisogna negare la propria affermazione e la propria negazione. L'esempio fornito da Nishitani per questa logica è quello del fuoco. La logica sostanzialista ci dice che il 'fuoco brucia', ma allo stesso tempo sappiamo anche che il fuoco non brucia il fuoco; quindi, si deve affermare che in realtà il 'fuoco non brucia'⁴⁰. Nella logica del terzo escluso, quindi, l'azione, che è una propriamente una 'non-azione', si manifesta nella privazione dell'essenza. La 'terra natia' del fuoco, il suo fondamento, è la 'non combustione'. La conoscenza che deriva da questa logica, però, non può appartenere alla ragione teoretica, bensì solo all'intuizione intellettuale. In questo senso Nishitani non è molto distante da ciò che afferma Mou, ovvero una diversa forma di conoscenza sulla base della autonegazione e dell'intuizione intellettuale. Ma, secondo Hui, ciò non è abbastanza per dare all'Oriente una filosofia della tecnologia: né la 'non-azione' di Nishitani, né il soggetto noumenico di Mou, sono in grado di entrare in relazione con il fenomeno come parte di un ordine cosmologico, ma essi lo concepiscono sempre come distante.

Nishitani, poi, nel chiedersi perché la storicità avesse avuto un ruolo così rilevante in Occidente, ma non in Oriente, tentò di ripensare la storia universale idealista senza il cristianesimo, superando i limiti della cultura europea. Tale compito, a suo parere, spettava al Giappone tramite una 'guerra totale', la quale avrebbe concretizzato il nulla assoluto come fondamento per una nuova 'storia universale'. Essa era una sorta di filosofia accelerazionista, che vedeva la guerra come purificazione, ossia come 'un purgatorio'. L'obiettivo era, quindi, trascendere il nihilismo della modernità tramite il raggiungimento di una storia universale basata sul nulla assoluto. Il fallimento della scuola di Kyoto e il suo fascismo insegnano, secondo Hui, che per superare la modernità bisogna affrontare la questione del tempo, ossia il fatto che tutta la storia è stata allineata tramite la globalizzazione, non basandosi

nia Press, Berkley 1982; tr. it. di C. Saviani, *La religione e il nulla*, Città Nuova, Roma 2004, p. 34.

39 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., p. 201.

40 K. Nishitani, *La religione e il nulla*, cit., p. 159.

sul nazionalismo, come fece Nishitani, né su un fondamento metafisico assoluto, come proposto da Mou, ma aprendosi a un pluralismo capace di concepire una storia universale che contenga molteplici storie universali⁴¹.

6. In cosa consiste la cosmotecnica

In Occidente Kant si è sforzato di delineare quali fossero i limiti della ragione, ma in questo modo ha di fatto allontanato il soggetto trascendente dal mondo immanente. Perciò i post-kantiani, come Latour in Francia e Mou in Cina, hanno tentato una infinitizzazione del soggetto che lo riporti a contatto con l'immanenza. L'analisi delineata da Montebello propone che ciò avvenga tramite una "molteplicità di relazioni", ovvero tramite un pensiero relazionale che si opponga all'essentialismo matematico⁴². Secondo Hui, la svolta ontologica avvenuta nell'antropologia ha accolto questo pensiero relazionale, ispirandosi principalmente all'opera di Simondon, per pensare a una 'cosmomorfosi' invece che a una 'antromorfosi'⁴³. Hui vuole, invece, usare questo pensiero relazionale come cardine per la concezione della cosmotecnica.

Heidegger, nel ritenere che la tecnologia abbia posto fine alla tradizione, suggerisce un "ritorno a casa". Questo ha dato vita a un 'fascismo metafisico' che è visibile nel contesto asiatico sia con la Scuola di Kyoto, che più recentemente con le teorie del filosofo russo Aleksandr Dugin⁴⁴. Secondo Hui, la denuncia heideggeriana di questa fine è corretta, ma non la reazione. Ogni cultura deve avere, infatti, una casa ma essa non può essere esclusiva, altrimenti il rischio è quello di ricadere nel 'fascismo metafisico' di chi vede la propria 'casa' come l'unica casa possibile⁴⁵. Non bisogna pensare solo ad una tecnologia universale, ma a diverse cosmotecniche. Per fare ciò ogni cultura deve riscoprire le sue categorie metafisiche, al fine di ricomporre l'unità perduta, includendo stavolta la tecnica come mezzo per tenere insieme i piani molteplici che la modernità ha separato. L'accelerazionismo, o Prometeismo, di Deng Xiaoping ha portato la Cina sullo stesso asse temporale dell'Occidente, ma in questo modo la relazione tra *Dao* e *Qi* è affondata. La Cina e l'Oriente in generale, sono così stati portati nel pieno antropocene, ossia nell'epoca dell'accelerazione tecnica iniziata in Europa nel XVIII secolo, la quale sta mettendo a rischio l'esistenza del pianeta. Le possibili reazioni a ciò sono fondamentalmente la geingegneria, ossia lo sviluppo tecnologico indirizzato alla

41 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., p. 205.

42 P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes: la fin du monde humain*, Les presses du réel, Dijon 2015.

43 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., p. 53.

44 L'opera in cui questo "fascismo metafisico" russo è chiaramente delineato è A. Dugin, *Četvertaja političeskaja teorija*, Amfora, Mosca 2009; tr. it. di C. Scarpa, *La quarta teoria politica*, Apsis, Milano 2019.

45 Y. Hui, *Cosmotecnica: La questione della tecnologia in Cina*, cit., p. 235.

salvaguardia del pianeta, o il pluralismo culturale e ontologico. La prima soluzione sembra impercorribile, in quanto ricade nel pensiero cartesiano che distingue natura e cultura e che ha portato all'assimilazione globalizzata di tutte le culture. L'alternativa alla storia universale deve quindi consistere nel tentativo di stabilire una pratica che sia basata su una nuova forma di *episteme*⁴⁶ capace di condizionare l'innovazione tecnica, affinché essa non sia mera riproduzione, ossia quel pluralismo culturale e ontologico a cui si faceva riferimento in precedenza. In questo senso ritorna utile il racconto del macellaio che non rompe mai le ossa, come possibilità di una pratica tecnica non strumentale. Perché ciò si realizzi, deve avvenire ciò che Simondon chiama una "trasduzione", ossia uno sforzo immaginativo che inserisca una nuova informazione capace di cambiare il sistema⁴⁷. La cosmotecnica è la realizzazione di questo sforzo, poiché essa reinserisce nell'olismo tradizionale un concetto consapevole di tecnica, il quale non era stato concettualizzato, provocando così una frattura all'interno dell'unità cosmologica e morale. L'analisi qui condotta vuole evidenziare come questo appello alla teorizzazione di diverse cosmotecniche non sia rivolto solo a quelle culture che non sono state finora in grado di sviluppare una riflessione critica sulla questione della tecnica, ma anche a chi questa riflessione l'ha già avviata senza però comprendere che essa non deve essere mai universale, bensì deve costituire la sua unità in modo relazionale, ossia a partire dalle concezioni proprie della cultura in cui è immersa. Attraverso, quindi, un pluralismo culturale è possibile costituire una concezione allo stesso tempo unitaria ma non universalistica della tecnica, concepita come elemento inserito nell'ordine morale e cosmologico.

46 Il termine è utilizzato da Hui per indicare un diverso approccio conoscitivo che abbia però come primo approdo la pratica, facendo riferimento all'opera di Foucault, in particolare a M. Foucault, *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Painatescu, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano 1985.

47 Così Simondon definisce la trasduzione: "Un'operazione attraverso la quale un'attività si propaga in ogni punto all'interno di un dominio, fondando questa propagazione su una strutturazione del dominio operata localmente: ogni regione strutturata serve come modello e principio alla regione seguente" G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989; tr. it. di P. Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001, pp. 24-25.