

Vincenzo Cuomo

*La guerra nell'epoca delle macchine intelligenti
(e la paura)*

Gesucht wurde Rettung, gefunden Kultur.

Christoph Türcke

Abstract: The main objective of the essay is to reflect on the *aporia* of war, which manifests itself in the disagreement between its technical rationality and its irrational and 'drive' character. The realisation of intelligent machines today seems to realise a goal that has been nagging military commanders for centuries: to reduce or eliminate the contribution of the human element from the battlefield. However, behind the widespread concern that 'intelligent' machines will behave like 'predatory machines', there is always the fear that they will behave like human beings, autonomously conducting war. Indeed, the problem continues to be that of war, before that of (intelligent) weapons of war. However, the paradox on which, in conclusion, this essay reflects – through a deconstructive commentary on some of Heidegger's theses – is that what could act as a brake on the irrationality of war is still something to do with that irrationality: *fear*.

1. Macchine che vedono, traducono, immaginano

Quando Manuel DeLanda pubblica, nel 1991, il suo *War in the Age of Intelligent Machines*¹, l'Unione Sovietica, per quanto vacillante, non è ancora politicamente e militarmente crollata. Lo scenario geopolitico è ancora quello della "Guerra fredda" e gran parte di ciò che sarebbe accaduto al giro di boa del "secondo millennio" nessuno era in grado di prevederlo. Tuttavia, il libro, ricco di analisi e informazioni, scritto da un *nerd* e film-maker non ancora quarantenne, se si fa la tara dell'utopia *hacker* che vi circola (ma con notevole consapevolezza critica²), contiene un'in-

1 M. DeLanda, *La guerra nell'era delle macchine intelligenti*, tr. it. di G. Pannofino, Feltrinelli, Milano 1996.

2 In una delle pagine conclusive del libro, DeLanda scrive: "Ma se gli sforzi compiuti dagli hacker e dagli scienziati visionari per sviluppare un approccio interattivo ai computer ha aperto nuove vie all'esplorazione del *phylum* macchinico, ciò ha anche creato pericoli corrispondenti. Per esempio, alcuni elementi dell'etica hacker che erano un tempo mezzi indispensabili per convogliare le energie nella ricerca dell'interattività (effrazione di sistemi, distruzione di protezioni fisiche e logiche) hanno mutato carattere, nel momento in cui il mondo dell'hackeraggio puro si è trasformato nel *business* multimiliardario del crimine informatico" (Ivi, p. 337).

teressante genealogia delle “istituzioni militari”, concepite come concatenamenti macchinici tra “armi”, “tattiche”, “strategie” e apparati “logistici”, nonché una previsione sullo sviluppo (allora ancora aurorale) delle “macchine intelligenti”.

I più recenti sistemi d’arma progettati dal Pentagono – egli scriveva – offrono esempi [...] di quel che le macchine con “capacità predatorie” potrebbero diventare: aerei senza pilota e carri armati senza equipaggio, abbastanza “intelligenti” da riuscire a individuare e distruggere i propri bersagli. Benché i prototipi di armi esistenti come il PROWLER e il BRAVE 3000, non siano ancora veramente autonomi, questi nuovi armamenti dimostrano che [...] quando l’intelligenza artificiale farà *davvero* la sua comparsa sul pianeta, la funzione predatoria sarà già lì ad attenderla.³

L’affermazione conclusiva contenuta in questa citazione – tratta dall’introduzione al libro – è particolarmente interessante, a mio avviso, perché sostiene che *prima* che l’IA avrebbe fatto la sua comparsa effettiva, già erano state costruite macchine con “capacità predatoria”, nel senso specifico di macchine che *autonomamente* fossero in grado di individuare e colpire i loro obiettivi, come dei predatori, ma lascia intendere che il riferimento sia a macchine capaci di simulare il comportamento “predatorio” degli esseri umani. Questa attribuzione alle macchine di caratteristiche “umane” è molto interessante.

Del resto, riflettere su “guerra e tecnica” significa riflettere su un’endiadi che contiene un dissidio, come cercherò di mostrare. Ma, per cominciare, potremmo già dire che l’aspetto più evidente di tale dissidio sia quello tra, da un lato, una *razionalità* indirizzata allo scopo, che si concretizzerebbe nella progettazione e nella realizzazione di armi sempre più affidabili e “precise”, e, dall’altro, il carattere *irrazionale* e “pulsionale” della guerra su cui, come è noto, anche Einstein e Freud si arrovellarono non poco⁴ (caratteristica pulsionale che DeLanda sembra marginalizzare).

D’altro canto, per complicare subito la questione, posto che i *phyla machinica*⁵ non solo hanno accompagnato l’ominazione, ma sono stati co-essenziali a essa – tanto che l’acquisizione delle capacità tecniche negli ominidi precedette di gran lunga quella delle abilità simboliche –, è giusto sottolineare come un’irriducibile ambivalenza abbia caratterizzato da sempre la comparsa di nuove tecniche e di

3 Ivi, p. 11 (corsivo mio).

4 Cfr. S. Freud, A. Einstein, *Perché la guerra?*, tr. it. di S. Candreva e E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

5 Utilizzo, seguendo DeLanda, la nozione di *phylum* macchinico introdotta da Deleuze e Guattari in *Millepiani* (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, ed. it. a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 693), per intendere i concatenamenti a-teleologici (perché contingenti e a posteriori) tra materie, strumenti, viventi ed esseri umani. Come egli stesso scrive, “the idea of a ‘machinic phylum’ would then be that, beyond biological lineages, we are also related to non-living creatures (winds and flames, lava and rocks) through common ‘body-plans’ involving similar self-organizing and combinatorial processes” (M. DeLanda, *The Machinic Phylum*, in “Technomorphica”, 1997: <https://v2.nl/articles/the-machinic-phylum>).

nuovi concatenamenti (o “assemblaggi”) umano-tecnici. Con riferimento alle tecniche “primitive”, dovremmo sempre ricordare non solo che le pietre scheggiate, le selci, erano utilizzate sia per usi domestici che aggressivi e violenti⁶ – ma in un'epoca, durata centinaia di migliaia di anni, in cui i gruppi umani dovettero far fronte alla (spesso soverchiante) violenza ambientale oltre che alla violenza intra-specifica (che è comunque una caratteristica comune a molte specie animali) – ma anche che la “domesticazione” del fuoco avvenuta già con l'*homo erectus* durante il Paleolitico inferiore, più di un milione di anni fa, dovrebbe farci concludere circa la co-originarietà di ciò che Heidegger chiamava *poiesis* e ciò che definiva *provocazione* (*Herausfordern*)⁷, vale a dire sull'inestricabile “intreccio” tra una *techne* rispettosa delle “latenze” della *physis* e una, al contrario, tesa a estrarle con violenza dal nascondimento e sfruttarle. Insomma, già a un primo sguardo ricognitivo, l'endiadi guerra-tecnica sembra contenere più di un dissidio.

Tornando alla citazione dal libro di DeLanda, e aggiungendo a quella previsione ben più di qualche certezza sul piano delle effettive realizzazioni tecniche, il “concatenamento” che oggi si starebbe manifestando sarebbe quello tra le (umane) guerre, le macchine “predatorie” e l'intelligenza artificiale.

Vorrei soffermarmi innanzitutto sull'ultimo anello di questa catena, l'*intelligenza artificiale*, per chiarire il mio punto di vista. Le attuali ricerche sulle macchine dotate di “intelligenza” sembrano indirizzate all'ibridazione sempre più spinta tra macchine computazionali, macchine “analogiche” e macchine neurali, con l'obiettivo dichiarato di costruire macchine in grado di simulare comportamenti intelligenti, perché dotate di potenza di calcolo, di capacità di “apprendimento” dall'ambiente e di capacità “inventiva”.

Ora, che queste macchine *simulino* comportamenti che, nelle interazioni con altri esseri umani, considereremmo, appunto, “intelligenti”, non significa né che queste macchine siano diventate “umane”, ma neanche che a esse, proprio perché non sono umane, non debba essere concessa la capacità di essere intelligenti *a loro modo*. Cerco di spiegarmi meglio: affermare che le macchine non possano essere intelligenti ma che, al massimo, possano solo simulare di esserlo, cioè che possano solo *comportarsi* in modo intelligente, mi sembra un giudizio pesantemente an-

6 In un passaggio del loro *Trattato di nomadologia: la macchina da guerra*, contenuto in *Millepiani*, Deleuze e Guattari scrivono, a tal proposito: “Si possono sempre distinguere le armi e gli utensili secondo il loro uso (distruggere uomini o produrre beni). Ma, se questa distinzione estrinseca spiega alcuni adattamenti secondari di un oggetto tecnico, non impedisce una convertibilità generale tra i due gruppi al punto che sembra molto difficile proporre una differenza intrinseca fra le armi e gli utensili. I tipi di percussione, quali Leroi-Gourhan li ha definiti, si trovano da entrambe le parti” (G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 544).

7 “Il disvelamento che governa la tecnica moderna – scrive Heidegger nella sua famosa conferenza su *La questione della tecnica* (1953) – ha il carattere dello *Stellen* del ‘richiedere’ nel senso della pro-vocazione. Questa provocazione accade nel fatto che l'energia nascosta nella natura viene messa allo scoperto” (in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 12).

tropocentrico. Infatti, non è forse vero che giudichiamo gli altri individui umani più o meno intelligenti, solo perché si *comportano* (più o meno) da “intelligenti”? Allora, perché dovremmo negare alle macchine la possibilità di *essere* “intelligenti”, dal momento in cui sembrano *comportarsi* in modo intelligente? Forse perché, come sosteneva Heidegger a proposito degli animali, solo gli esseri umani *agiscono* mentre le macchine possono solo *comportarsi*⁸? Non solo, ma forse anche perché, così come per gli animali, proprio perché le macchine sono macchine e non esseri umani, quant’anche si comportassero in modo intelligente, rimarrebbero comunque necessariamente *stupide*?

Luciano Floridi, che è certamente uno dei filosofi più competenti di IA, sembra ribadire proprio questo pregiudizio antropocentrico: a suo avviso, che le macchine si comportino in modo intelligente non significa affatto che lo *siano* perché esse (forzo un po’ la sua argomentazione) *sono* stupide anche quando *sembrano* intelligenti. Anzi, nel caso si giudicassero queste macchine *realmente* intelligenti, questo non sarebbe altro che una forma di superstizione animistica⁹.

[Ciò] non ha nulla a che vedere con il *pensiero* ma esclusivamente con il *comportamento* – egli scrive –: se un essere umano si *comportasse* in quel modo, quel *comportamento* sarebbe definito intelligente. Non significa che la macchina *sia* intelligente o che addirittura *stia pensando* [...]. Il solo aspetto rilevante è *eseguire un compito con successo* in modo tale che il risultato sia altrettanto buono o migliore di quello che l’intelligenza umana sarebbe stata in grado di ottenere. Il *come* non è in discussione, lo è solo il *risultato*.¹⁰

Se si adotta una prospettiva ontologica sufficientemente *flat*¹¹, anche la questione dell’intelligenza delle macchine, come quella dell’intelligenza degli animali o

8 Sulla separazione “essenziale” tra *uomo, animale e pietra* (l’ente non-vivente in cui rientra anche la “macchina”) il riferimento d’obbligo è al corso heideggeriano del 1929 *Grundbegriffe der Metaphysik (Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine)*, tr. it. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1992 in cui è ampiamente articolata la tesi sulla *povertà di mondo* degli animali (ripresa, come è noto, da Jacob von Uexküll) e quella sulla mancanza di *Welt* degli enti inorganici, ovviamente confrontate con l’assunto circa l’uomo come *formatore* di mondo, *weltbildend* (grazie al linguaggio). Si tratta di tesi che Heidegger riproporrà sempre. Ad esempio, nella *Lettera sull’umanismo*, in cui scrive: “Alle piante e agli animali manca il linguaggio proprio perché sono irrigiditi nel proprio ambiente (*Umgebung*) senza essere mai posti nella libertà della apertura dell’Essere, mentre solo tale apertura è ‘il mondo’. Tuttavia se essi dipendono totalmente dal loro ambiente, senza avere un mondo, non è perché è loro negato il linguaggio. Nella parola ‘ambiente’ si concentra tutta l’enigmaticità dell’essere-vivente. Il linguaggio nella sua essenza non è manifestazione di un organismo, né espressione di un essere vivente. Esso perciò non si lascia mai pensare in modo adeguato alla sua essenza in base al suo carattere di segno, e forse neanche in base al suo carattere di significato. Il linguaggio è il manifestante-occultante avvento dell’Essere stesso” (M. Heidegger, *Lettera sull’umanismo*, in Id., *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull’umanismo*, tr. it. di G. Vattimo e U. Ugazio, SEI, Torino 1975, p. 90).

9 L. Floridi, *Etica dell’intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022, p. 45.

10 Ivi, p. 44-45.

11 Come nella prospettiva della cosiddetta *ontologia orientata agli oggetti*, su cui cfr. De-

delle piante, si trasforma in quella della pluralità delle relazioni inter-oggettive e della relativa pluralità degli “accessi” di ciascun oggetto (o, se si vuole, di ciascun “ente”) agli altri oggetti. Nelle relazioni inter-oggettive, ciascun oggetto “trasduce” gli oggetti con cui entra in relazione, in quel che potremmo chiamare (forse un po’ provocatoriamente) la sua prospettiva trascendentale. Non posso dilungarmi su questo punto¹², ma lo richiamo solo per ricordare che, quando interagiamo con le macchine “intelligenti” lo facciamo attraverso delle *interfacce*, che trasducono *per* i nostri organi di senso “umani” la loro operatività. In tal modo tali macchine vengono “antropomorfizzate”, molto più di quanto noi, “usandole”, risulteremo “macchinizzati”. E ciò introduce un ulteriore problema, perché la funzione antropomorfizzante delle interfacce umano-macchiniche ci induce a “vedere” *di* quella operatività solo ciò che sembra assomigliare al comportamento “umano”, rafforzando, paradossalmente, il nostro pregiudizio antropocentrico, e gettandoci, al contempo, in una strana aporia, perché, una volta antropomorfizzate, di quelle macchine viene rifiutata l’intelligenza anche *perché* esse appaiono “troppo” somiglianti agli esseri umani; è la sindrome paranoica dell’*Uncanny Valley*¹³. D’altro canto, in base a quanto prima argomentato, l’aspetto (necessariamente) antropomorfo delle interfacce umano-macchiniche nasconde spesso gran parte delle operazioni che le macchine sono in grado di compiere nel *reale*. Ad esempio, la percezione a distanza delle impronte termiche degli organismi viventi (a sangue caldo) è un’operazione di cui alcune macchine sono capaci, anche se poi, grazie a un’opportuna interfaccia, esse divengono visori notturni per gli esseri umani (e il cui uso bellico è noto); ma un simile comportamento intelligente, come quello di percepire a distanza l’impronta termica, resta qualcosa del tutto alieno alle nostre capacità di specie. Se definiamo l’intelligenza come le capacità di un oggetto (o ente) di entrare in relazione con altri oggetti, nello spazio inter-oggettivo, “percependo”, “agendo” e “inventando”, e se ci sottraiamo alla prospettiva antropocentrica (senza per questo sottrarci alla nostra “umanità”) dovremmo concludere che ciascun oggetto

centrare l’umano. Perché la Object-Oriented Ontology, a cura di V. Cuomo e E. Schirò, Kaiak Edizioni, Pompei 2021. Ma vedasi innanzitutto G. Harman, *The Quadruple Object*, Zero Books, Winchester (UK) – Washington (USA) 2011. Cfr. anche T. Morton, *Objects, Ontology, Causality*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2013 e L. R. Bryant, *Onto-Cartography. An Ontology of Machines and Media*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014.

12 Su tale questione mi permetto di rimandare al mio saggio *Delle necessarie trasduzioni. Sull’ontologia delle interfacce*, in *Interfaccia*, Annuario Kaiak n. 8, a cura di G. Caignard e E. de Conciliis, Kaiak Edizioni, Pompei 2023, pp. 105-131.

13 Scatta, cioè, la sindrome della *somiglianza* inquietante, descritta dall’ingegnere giapponese Masahiro Mori in un articolo del 1970 (ma ripubblicato fedelmente, con il titolo originale, *The Uncanny Valley*, in “Robotics & Automation Magazine”, June 2012). In tale articolo, dedicato alle reazioni psicologiche degli esseri umani nei confronti dei robot, Mori sosteneva che più il robot si avvicina alle sembianze umane più è percepito come inquietante e sconcertante, secondo una “sensation of eeriness”, cioè una sensazione di paura di fronte a ciò che sentiamo vagamente malvagio perché “estraneo”, e che quindi rifiutiamo “a pelle”, potremmo dire. Mori la chiama anche sensazione di “affinità negativa”, perché ciò che ci si avvicina è percepito nello stesso tempo come affine e come estraneo, alieno.

è “intelligente” *a suo modo*, e che spesso buona parte di tale “intelligenza” – per quanto scientificamente conosciuta – non essendo “per noi” percepibile, sembra non tradursi (per noi) in comportamenti giudicabili come intelligenti.

Torno ora al libro di DeLanda. All’inizio del secondo capitolo, intitolato *Trasfusione senza sangue*, egli scrive:

[...] per secoli i comandanti militari hanno sognato di eliminare l’elemento umano dal campo di battaglia. Quando Federico II assemblò i suoi eserciti, nel XVIII secolo, non disponeva della tecnologia per eliminare il corpo umano dallo spazio di combattimento, ma riuscì a eliminare la volontà umana. Egli mise insieme i suoi eserciti nella forma di un meccanismo a orologeria ben oliato i cui componenti erano guerrieri simili a robot. Ai soldati Federico II non consentiva alcuna iniziativa individuale; il loro unico compito era quello di cooperare alla creazione di mura di proiettili mediante la potenza di fuoco sincronizzata. Dietro la spinta della crescente precisione e gittata delle armi da fuoco, i comandanti militari furono costretti, nei secoli successivi, ad assegnare responsabilità ai singoli soldati, per consentire loro, per esempio, di correre al riparo o avvicinarsi furtivamente al nemico. [...] Ma il vecchio sogno di escludere l’elemento umano dal processo di formazione delle decisioni sopravvisse.¹⁴

Questo “sogno”, a partire dalle ricerche finanziate durante la Guerra Fredda (in particolare negli USA) avrebbe avuto come obiettivi primari da un lato quello della realizzazione di macchine intelligenti capaci di “visione” autonoma, dall’altro quello della realizzazione di macchine intelligenti capaci di “decriptare” le comunicazioni nemiche.

Innanzitutto, bisogna sottolineare come la questione della raccolta di informazioni visive sia diventata sempre più centrale a partire dalla Prima guerra mondiale:

Un sistema aereo per la raccolta di informazioni visive è composto da tre elementi: una “piattaforma”, l’“apparato per la produzione delle immagini” e le tecniche di interpretazione dell’immagine. Questi tre elementi si svilupparono indipendentemente l’uno dall’altro, a volte reagendo superficialmente tra loro e finendo per saldarsi in un vero assemblaggio nel corso della Prima guerra mondiale. Le prime piattaforme usate furono del tipo più leggero dell’aria, fondamentalmente palloni aerostatici e aquiloni.¹⁵

L’altra direttrice di ricerche militari è stata quella finalizzata alla progettazione di macchine in grado di decriptare le comunicazioni nemiche e di crittografare quelle dei comandi militari che le utilizzano. È nota l’importanza che ebbe, durante la Seconda guerra Mondiale, la scoperta, da parte inglese, del codice della macchina *Enigma* con la quale l’esercito tedesco comunicava. Ma l’importanza strategica dell’accesso alle informazioni sui movimenti del nemico è una questione assolutamente centrale nelle dottrine della guerra di ogni tempo.

14 M. DeLanda, *La guerra nell’era delle macchine intelligenti*, cit. p. 194.

15 Ivi, pp. 293-294.

Il più antico dei trattati sulla guerra conosciuti, scritto dallo stratega cinese Sun Tzu (ca. 400 a. C.) – scrive infatti DeLanda – fa consistere l'essenza del combattimento non nell'esercizio della violenza, bensì nella capacità di prevedere e ingannare, cioè nella conoscenza necessaria a esprimere valutazioni sull'andamento di una campagna e nei mezzi adatti a ingannare un potenziale nemico riguardo alle proprie inclinazioni e intenzioni reali.¹⁶

Ciò che per DeLanda, nel lontano 1991, erano fondate previsioni, ora si stanno concretizzando molto velocemente, anche come effetto degli attuali scenari di guerra. Stiamo assistendo allo sviluppo dei sistemi di arma “esperti” proprio in vista di applicazioni sempre più efficaci dell'IA. Le macchine robotiche per la “visione autonoma” sono già operative in campo militare (ad esempio con la produzione di droni-robot, non più semplicemente tele-guidati) – con importanti ricadute, come è sempre accaduto, anche in campo “civile”, se pensiamo alle macchine di controllo sociale operative nelle megalopoli contemporanee¹⁷; dall'altro, nell'ambito delle ricerche sulle macchine capaci di “tradurre”, in ambito “civile” sono in fase di sperimentazione varie macchine traduttive – come quella che promette la traduzione universale tra tutte le lingue umane parlate, lanciata lo scorso anno dall'azienda *Meta* di Zuckerberg – e, in quello militare, sono stati realizzati potenti sistemi automatici di decrittazione delle informazioni nemiche e di produzione di informazioni false. A proposito di quest'ultimo campo, dal momento che nelle guerre novecentesche il peso dell'informazione e della contro-informazione è cresciuto a dismisura, stimolando feedback positivi tendenzialmente dirompenti non solo in guerra ma anche nei periodi di non-guerra, una macchina di IA come la ChatGpt4 (anch'essa in fase di sperimentazione e implementazione) potrebbe essere considerata una macchina in grado di “immaginare” (a *suo modo*), “inventando” testi, immagini, video.

Ora, assodato che le macchine robotiche a intelligenza artificiale, per quanto ancora in fase di sperimentazione, siano in grado di simulare comportamenti intelligenti, soprattutto grazie allo sviluppo delle opportune interfacce umano-macchi-

16 Ivi, p. 272. Dello sviluppo delle macchine capaci di “visione” sempre più autonoma, e della loro necessaria connessione con le macchine di interpretazione e di inganno, ha scritto anche Paul Virilio, in alcuni dei suoi originali ma spesso visionari contributi teorico-critici. Ad esempio, in *La macchina che vede*, scrive: “Materiale ingannatore, arsenale della dissimulazione che supera di molto quello della dissuasione, la quale ha effetto solo grazie all'informazione e alla divulgazione delle performance distruttrici, mentre il sistema d'armi sconosciuto non rischia minimamente di dissuadere l'avversario/partner di un gioco strategico che richiede l'annuncio, la pubblicità dei mezzi, da cui deriva l'utilità dell'esibizione militare e dei famosi ‘satelliti spia’ garanti dell'equilibrio dissuasivo [...]. All'opposto degli armamenti che devono essere conosciuti per diventare realmente dissuasivi, le attrezzature ‘furtive’ funzionano solo attraverso l'occultamento della propria esistenza; un capovolgimento che introduce un inquietante enigma nella strategia Est/Ovest” (P. Virilio, *La macchina che vede*, tr. it. di G. Pavanello, SugarCo Edizioni, Milano 1989, pp. 143-144).

17 Dispositivi panottici in rete che, connessi con quelli per il controllo dei dati non visibili, stanno creando reti di controllo sempre più “acefale”, o comunque “policentriche”, che già ora funzionano in parte come dispositivi automatici e “autonomi” di controllo sociale e individuale.

niche, che le rendono addirittura antropomorfe – generando, come ho cercato di mostrare, qualche equivoco in più – e consapevoli che tali innovazioni tecnologiche, così potenti e pervasive per la nostra *vita* di specie e la nostra *esistenza* psico-culturale, stanno già cominciando a produrre trasformazioni profonde e forse irreversibili nelle società umane, domandiamoci in che modo l'IA applicata alle armi debba essere considerata più pericolosa di quella che troverebbe applicazione negli usi “civili”. Chiarisco ulteriormente la domanda, perché è volutamente più “banale” di quello che potrebbe sembrare: l'arma intelligente è pericolosa perché è intelligente o perché è un'arma intelligente? La risposta, ovvia, quanto banale era la domanda, è che è pericolosa perché è un'arma dotata di intelligenza “autonoma”. In verità, bisognerebbe rispondere che *anche* l'intelligenza autonoma delle macchine contiene un pericolo. Heidegger avrebbe detto: contiene un pericolo per l'essenza umana¹⁸. Ma se si tratta di un pericolo, dovremmo dire che ogni nuova tecnica è stata foriera di trasformazioni profonde degli assetti psico-culturali umani¹⁹. Il pericolo delle *armi* intelligenti, invece, non lo sarebbe per una metafisica essenza, bensì innanzitutto per la *vita* degli esseri umani.

Insomma, il problema è innanzitutto la *guerra* prima di essere quello degli armamenti intelligenti.

È certamente “ragionevole”, da un punto di vista etico-politico, che ci siano meno armamenti e che gli armamenti siano meno “performanti” e “distruttivi”, ma dietro la paura che le macchine “intelligenti”, capaci di *agency* autonoma, si comportino come “macchine predatorie” c'è sempre quella che esse si comportino come degli *umani*, facendo *autonomamente* guerra.

Prima di far virare il discorso verso l'umana pulsionalità, vorrei parlare brevemente dei “giochi di guerra”, ma per riformulare la stessa domanda.

Secondo la ricostruzione di DeLanda, l'era dei giochi di guerra computerizzati utilizzati per la strategia militare, comincia negli anni Cinquanta dello scorso secolo.

La *Research and Development Corporation* (RAND Corporation), *think tank* statunitense fondato nel 1948, crea dei nuovi modelli di giochi matematici di guerra, secondo il paradigma del “dilemma del prigioniero”.

In questo ipotetico scenario, due detenuti, accusati di aver commesso un crimine insieme, vengono separatamente messi di fronte all'alternativa di aiutare la polizia testimo-

18 “La minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere effetti mortali. La minaccia vera ha raggiunto l'uomo nella sua essenza” (M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 21).

19 Cfr. innanzitutto M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, tr. it. di E. Capriolo, Garzanti, Milano 1977; cfr. anche M. Costa, *Dopo la tecnica. Dal chopper alle simlucose*, Liguori Editore, Napoli 2015. Tuttavia, per ciò che concerne l'impatto psico-sociale dei “nuovi media”, cfr. N. Couldry, *Sociologia dei nuovi media. Teoria sociale e pratiche medial digitali*, tr. it. di V. B. Sala, Pearson, Milano-Torino 2015; per quel che riguarda, invece, i rischi sociali dell'IA cfr. il preoccupato libro di K. Crawford, *Né intelligente, né artificiale. Il lato oscuro dell'IA*, tr. it. di G. Arganese, Il Mulino, Bologna 2021.

niando contro il proprio complice o di protestare la propria innocenza, evitando così di tradire. Il problema è dato dal fatto che a entrambi, separatamente, viene offerto il seguente patto: se solo uno dei due tradisce, questi esce di prigione e l'altro subisce una lunga condanna: se i due si tradiscono a vicenda, ricevono una condanna media; mentre se nessuno dei due tradisce verranno entrambi condannati a una pena mite. Se da una parte, quest'ultima è (in generale) l'opzione migliore, nessuno dei due può essere certo di non essere tradito dal complice.

È evidente che il comportamento più razionale rispetto allo scopo di essere liberati oppure di ottenere una lieve condanna, consisterebbe nel tradire comunque il complice, per avere la sicurezza di una condanna lieve e, al contempo, coltivare la speranza della libertà (nell'eventualità che l'altro non tradisca). Applicando questo paradigma alle simulazioni della guerra atomica, gli esperti del RAND concludevano che le due super-potenze dell'epoca (USA e URSS), nel gioco strategico della "riduzione concordata" degli arsenali nucleari, avrebbero sempre, "razionalmente", tradito incrementando, di nascosto, la costruzione dei propri arsenali nucleari. E se la posta in gioco non fosse quella di un accordo internazionale per il "disarmo", ma, invece, quello dello scatenamento di una guerra atomica? Sappiamo che, durante la Guerra Fredda, il rischio di un attacco atomico unilaterale (e "preventivo") è stato sfiorato più di una volta. Ma sappiamo anche che tale scenario, per quanto "possibile", è stato sempre considerato altamente improbabile a causa della cosiddetta "opposta deterrenza". Ciascuna delle due super-potenze *temeva* la reazione dell'altra.

Tuttavia, quando, negli anni Ottanta, si sperimentarono simulazioni di guerra tra "automi", senza alcun intervento decisionale umano, l'opzione dell'attacco atomico divenne, in tali giochi, una delle opzioni possibili per "vincere" la partita. L'automa avrebbe potuto anche dedurre – come nel film *War Games* – di non poter più continuare il gioco per il venir meno di opzioni logiche praticabili (a causa, cioè, di una situazione di "stallo"), ma non certo per "paura" del nemico. Né l'idea che un'arma robotica intelligente possa essere programmata per seguire le famose (e problematiche) leggi della robotica proposte, nel 1950, da Isaac Asimov – la prima delle quali recitava "un robot non può recare danno a nessun essere umano" – risulta una tesi ragionevole, perché è evidente che un simile robot potrebbe essere tutto fuorché un'*arma*. Per quanto oggi la potenza distruttiva delle armi in campo sia enorme, sia per le possibili vittime (militari e civili) che per l'impatto devastante sugli "eco-sistemi" (come sta accadendo in modo preoccupante nell'odierno conflitto russo-ucraino), e per quanto sia eticamente e politicamente giusto perseguire accordi internazionali per la progressiva limitazione degli armamenti più "devastanti", armi che siano, in quanto tali, "eticamente" accettabili non ce ne sono mai state²⁰. Del resto, come sanno innanzitutto i militari, lo stesso combattimento "corpo a corpo", anche "senza armi", può assumere forme di efferata violenza. Il problema è, infatti, innanzitutto, quello della *guerra*, prima che quello delle *armi* di

20 Papa Innocenzo II, nel 1139, durante il Secondo Concilio Lateranense, proibì l'uso della "balestra" bollandola come arma moralmente "inaccettabile" negli scontri bellici tra i "cristiani".

guerra. E, il problema dei problemi, è quello della *violenza*, prima di essere quello della guerra. Nel (più di un) milione di anni di storia evolutiva le diverse specie ominidi, tra le quali comparve (circa duecentomila anni fa) anche quella alla quale apparteniamo (*homo sapiens*), dovettero far fronte a una soverchiante violenza ambientale e a un incremento di violenza intra-specifica. La lunghissima proto-storia umana fu storia *violenta*, ma fu, al contempo, la storia di quei ripetuti *tentativi* di salvezza *dalla* violenza (e dalla morte), che chiamiamo *umanizzazione*. Ma l'illusione di *essere già in salvo* non è solo pericolosa, perché ci fa abbassare la guardia, ma è anche, a mio avviso, la principale radice dell'antropo-centrismo.

2. Le mani che colpiscono e le mani che pregano

Martin Heidegger aveva colto un punto essenziale nelle trasformazioni della tecnica contemporanea: la tecnica non starebbe più solo sostituendo il *mondo* con un *ambiente*²¹, poiché la *cibernetica* (ovviamente quella dei suoi tempi, vale a dire quella di Wiener, von Neumann e Shannon), che egli concepiva come scienza generale dell'informazione, cominciava a delineare il pericolo del definitivo tramonto *della filosofia*:

Una cosa oggi è già chiara – egli scriveva –: per mezzo delle rappresentazioni che guidano la cibernetica – informazione, controllo, richiamo – vengono modificati in un modo, oserei dire, inquietante quei concetti chiave – come principio e conseguenza, causa e effetto – che hanno dominato finora sulle scienze. La cibernetica, pertanto, non si può definire una scienza fondamentale. L'unità delle sfere tematiche del sapere non è più l'unità del fondamento. Si tratta invece di un'unità rigorosamente tecnica.²²

Tuttavia, che le macchine cibernetiche potessero *pensare*, egli lo escludeva in modo categorico. Del resto per lui anche la scienza non era in grado di *pensare*²³. Senza voler affrontare la questione della sostanziale arretratezza della concezione che Heidegger aveva delle matematiche, frettolosamente ridotte a mero “calcolo” e “misura”²⁴, valutazione che pregiudica fortemente il suo giudizio sulla scienza

21 La questione del progressivo crollo della umana *Welt* rispetto al potenziamento delle *Umwelten* tecniche è centrale in tutta la riflessione heideggeriana, ma non mi è possibile qui mostrarlo in modo compiuto. Mi si permetta, tuttavia, il rimando al mio *Wozu Heidegger? L'arte nella (lunga) crisi del Neolitico*, Aracne, Roma 2020, in cui cerco di problematizzare e storicizzare anche questo problema.

22 M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, tr. it. a cura di A. Fabris, ETS Editrice, Pisa 1989, p. 33 [il titolo originale di questa conferenza del 1965 è *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*].

23 M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 88.

24 Per una differente valutazione del pensiero *matematico* già nella stessa filosofia greca cfr. l'intera opera di Imre Thot, tra cui *Le sorgenti speculative dell'irrazionale matematico nei dialoghi di Platone*, a cura di R. Romani e P. Pagli, Edizioni ETS, Pisa 2018. Per una problematiz-

moderna, tutta quanta ricondotta a *teoria* calcolante del reale, è chiaro che egli non ha mai ritenuto che essa non fosse conoscenza “intelligente” della realtà. Ciò che, per lui, era un vero e proprio baluardo *umano* inattaccabile, sia dalla scienza che dalla tecnica, era che esse non potessero *pensare*.

In un passaggio del suo corso del 1952-1953, *Was heißt Denken?*, Heidegger compara la mano prensile della scimmia a quella umana:

Ma l'essenza della mano – egli scrive – non si lascia mai determinare come organo prensile del corpo, né spiegare sulla base di tale determinazione. Anche la scimmia ad esempio possiede organi prensili, ma non per questo ha mani. La mano si distingue da ogni altro organo prensile, come zampe, artigli, zanne, infinitamente, ossia tramite un'abis-salità essenziale. Solo un essere parlante, ossia pensante, può avere le mani e compiere così, attraverso la manipolazione, opere della mano. Ma l'opera della mano non soltanto afferra e prende, non soltanto prende e urta. La mano porge e riceve, e non soltanto le cose, ma porge se stessa e riceve se stessa nell'altra mano. La mano trattiene. La mano regge. La mano traccia segni, perché probabilmente l'uomo è un segno. Due mani si congiungono quando questo gesto dell'uomo deve condurre alla grande semplicità.²⁵

In questo passaggio, abbastanza noto, Heidegger sta facendo riferimento a tre gesti che egli non ritiene assimilabili a quello dell'afferrare e del colpire, e che sono il gesto del *donare*, il gesto del *tracciare segni* e l'altro, più enigmatico, che sembrerebbe quello del *pregare*. Heidegger non spiega quindi il *pensare* riducendolo al *conoscere* oppure a comportamenti, per così dire, tecnicamente “intelligenti”, bensì lo lega a specifiche attività simboliche, quelle che potremmo chiamare di produzione (immaginaria) del *senso*.

Nella conferenza del 1952, che ha il medesimo titolo del corso dello stesso anno, cioè *Che cosa significa pensare?*, a un certo punto Heidegger, cita, per poi commentarlo, il seguente verso di Hölderlin, tratto dalla seconda stesura dell'inno *Mnemosyne*: “Ein Zeichen sind wir, deutunglos, / Schmerzlos sind wir un haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren”. Lasciando sullo sfondo la *vextata quaestio*

zazione dello stesso calcolo algoritmico cfr. utilmente P. Zellini, *La dittatura del calcolo*, Adelphi, Milano 2018.

25 M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, 2 voll., SugarCo Edizioni, Milano 1979, vol I, p. 108-109. Ecco anche il brano in tedesco: “Allein das Wesen der Hand läßt sich nie als ein leibliches Greiforgan bestimmen oder von diesem her erklären. Greiforgane besitzt z. B. der Affe, aber er hat keine Hand. Die Hand ist von allen Greiforganen: Tatzen, Krallen, Fängen, unendlich, d.h. durch einen Abgrund des Wesens verschieden. Nur ein Wesen, das spricht, d.h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen. Allein das Werk der Hand ist reicher, als wir gewöhnlich meinen. Die Hand greift und fängt nicht nur, drückt und stößt nicht nur. Die Hand reicht und empfängt und zwar nicht allein Dinge sondern sie reicht sich und empfängt sich in der anderen. Die Hand hält. Die Hand trägt. Die Hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein Zeichen ist. Die Hände falten sich, wenn diese Gebärde den Menschen in die große Einfalt tragen soll” (Id., *Was Heißt Denken?*, in *Gesamtausgabe, I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 8, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002, pp. 18-19).

della sua interpretazione di Hölderlin²⁶, nonché le difficoltà di ricostruzione dello stesso testo dell'inno *Mnemosyne* – di cui si hanno tre diverse versioni – ciò che colpisce è il fatto che Heidegger si concentri, con grande enfasi, solo sulla prima parte di questo verso (che è parte della seconda versione dell'inno), riportando il nesso tra il nostro umano *essere segno* e l'aggettivo *deutunglos* – che Vattimo, nel contesto del saggio, traduce con “che nulla indica” – sostanzialmente alla questione dell'oblio dell'essere e della dimenticanza del linguaggio autentico, e tralasciando, almeno in prima battuta, l'altro aggettivo, *schmerzlos* (l'essere senza *dolore*) che, benché separato dal primo da una virgola, non sembra affatto marginale in una poesia che parla della morte degli amici eroi (Achille, Aiace, Patroclo) in tutte e tre le sue *versioni*, mentre i versi citati da Heidegger appartengono solo alla seconda. Ma, dicevo, ciò accade solo in prima battuta, perché, poco dopo, Heidegger interpreta lo *schmerzlos* riportandolo alla questione del *Denken*:

Ma che noi ancora non pensiamo si fonda sul fatto che siamo un segno che nulla indica e senza dolore, oppure invece noi siamo un segno che nulla indica e senza dolore in quanto ancora non pensiamo? Se valesse quest'ultima ipotesi, allora sarebbe il pensiero ciò in virtù di cui, anzitutto, ai mortali è dato il dolore, e ciò che fornisce una interpretazione del segno che costituisce la loro essenza.

I mortali di cui Heidegger parla sono, ovviamente, gli umani, i soli capaci di *morire* (*sterben*) e non semplicemente di *perire* (*verenden*)²⁷; ma, evidentemente, anche i soli capaci di *dolore* “autentico”, perché i soli in grado di *pensare*. Esiste un *eigentlich sterben* di cui sarebbero capaci solo gli umani? Esiste un *eigentlich Schmerz* tipicamente umano? O forse, come il *reale* traumatico che la guerra ci mostra (certo a distanza, ma sempre meno a distanza), non c'è niente di più “inautenticizzante” del morire, che è sempre un *crepare*, e del *dolore*, i quali, al contrario, ci rendono *comuni*, nel senso che ci accomunano alle altre specie viventi?

Ricordo ancora che l'*Hand-Werk* del pensiero è, per Heidegger, quell'opera in grado di giustificare la (presunta) differenza *abissale* tra la mano che *traccia segni* e che “prega”, da un lato, e la mano scimmiesca che “afferra” e “colpisce” (e “lancia” dovremmo aggiungere) dall'altro. L'*abisso*, l'abissalità, di cui parla Heidegger – parole, in fondo già nicciane, che poi sono entrate a far parte di un (insopportabile) gergo filosofico – non dice altro che la presunta insondabilità dell'*origine* dell'umano, concepito come abissalmente separato, sul piano ontologico, da ogni altro essere vivente o non-vivente (macchine intelligenti comprese). E ciò, nonostante che lo sviluppo post-novecentesco delle scienze e delle tecnologie di fatto

26 Cfr. *Was heißt Stiften? Heidegger interprete di Hölderlin*, a cura di M. Casu, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2020.

27 M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p. 169. Per una decostruzione efficace e profonda della questione del “morire” in Heidegger, Cfr. J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai limiti della verità*, tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 2004.

sta comportando la costante e progressiva “sottrazione” degli attributi che l'*umano* avrebbe “in esclusiva”. E nonostante il *ritorno* della guerra – che non era mai scomparsa dal resto del pianeta – al centro dell'Europa. Una guerra che fa *paura*.

Ma qual è, se c'è, il nesso tra la paura della guerra e della violenza e il *Denken* di cui scrive Heidegger?

3. La paura e la salvezza

Ritorno, brevemente, al libro di DeLanda, per notare come la questione della paura della guerra sia solo sfiorata, nonostante il fatto che la principale motivazione che abbia stimolato, a suo dire, le ricerche sulle armi “intelligenti” sia stata quella di ridurre progressivamente la presenza dei soldati in carne e ossa dalle battaglie, a causa della loro “inaffidabilità”. Eppure, forse la ragione più importante di tale inaffidabilità – non solo nei conflitti contemporanei – è sempre stata proprio la paura dei soldati di essere uccisi in combattimento. La paura può indurre alla fuga o alla diserzione. In effetti, anche solo in base alle tante testimonianze dei militari di truppa durante le guerre novecentesche²⁸, la paura sembra avere una funzione ambivalente, perché è ciò che può far fuggire dal combattimento ma è anche ciò che può spingere a uccidere, per non essere uccisi. Anche se questo ostacolo è stato affrontato, in particolare negli eserciti moderni, con l'arma del coinvolgimento patriottico e nazionalistico, è stato l'uso di droghe eccitanti, disinibenti il principale strumento per combattere o tenere a bada la paura²⁹. Perché ricordo questo? Perché, ripeto, la paura è il sintomo più vistoso della *inaffidabilità* dell'elemento propriamente umano in guerra.

Ora, se dietro le ricerche e la produzione di “armi intelligenti” ci sarebbe, come sostiene ripetutamente DeLanda, proprio l'inaffidabilità dei soldati e delle soldatesse a svolgere, senza titubanze emotive, gli ordini ricevuti dai comandi militari, con la conseguenza che le guerre si polarizzerebbero sempre di più tra battaglie *di e tra* materiali (intelligenti), da un lato, e un numero indefinito di *vittime* civili *collaterali* dall'altro, che cosa potrebbe fare argine a tale processo di razionalizzazione tecnologica se non, ancora una volta, quella “irrazionalità” che, benché coinvolta *ab origine* con la violenza, è anche coinvolta, per ciò stesso, con la “civiltà umana”, con i processi di “umanizzazione”?

Si potrebbe obiettare che – come sostenevano già Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'illuminismo*³⁰ – l'esistenza di una *Kultur*, di una civilizzazione umana, non è affatto scontato, ovviamente se intendiamo la *Kultur* come una dimensione

28 Cfr., tra i vari testi, N. Revelli, *L'ultimo fante*, Einaudi, Torino 2019; P. Englund, *La bellezza e l'orrore. La Grande Guerra in diciannove destini*, Einaudi, Torino 2012; M. Herr, *Dispacci. L'orrore del Vietnam negli occhi dei soldati americani*, Rizzoli, Milano 2016.

29 Sulla questione vedi Ł. Kamiński, *Shooting up. Storia dell'uso militare delle droghe*, tr. it. di Chiara Baffa, UTET, Milano 2017.

30 M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di L. Vinci, Torino 1974.

specificamente umana acquisita una volta per tutte. E se, invece, come gli stessi francofortesi ammettevano, l'umanizzazione non fosse stata altro che il suo "tentativo", cioè un tentativo sempre *ripetuto*, di "salvezza" dalla violenza?

In alcune pagine del suo libro "incompiuto" sulle *Apocalissi culturali*, Ernesto de Martino sembra lucidamente consapevole di quanto la questione della fine di *un* mondo contenga sempre la paura che *il* mondo umano, in quanto tale, crolli.

[...] Ogni cultura – egli scriveva – è chiamata a risolvere intersoggettivamente il problema del distacco dalla natura, della protezione della vita cosciente, del dispiegamento di forme di coerenza culturale che stiano come regole di tale distacco e di tale protezione, e infine ogni cultura è tale nella misura in cui assicura la possibilità di iniziative, innovazioni, riadattamenti o ri-plasmazioni da parte di singoli individui più dotati di altri. D'altra parte ogni cultura è minacciata costantemente sia nel suo complesso come in ciascuno degli individui che ne partecipano e in ogni momento dell'arco biografico di ciascun individuo, dal rischio di invertire questa dinamica, rendendosi incapace del distacco dalla natura, della protezione della vita cosciente, del dispiegamento delle forme di coerenza culturale, e, in ultima analisi, di una esperta intersoggettività del suo precedere nel tempo.

La lotta tra questo compito e questa minaccia è appunto la cultura³¹.
In un altro appunto de Martino sosteneva che:

[...] Come rischio antropologico permanente il *finire* è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi presente operativamente al mondo, il restringersi – sino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori. La cultura umana in generale è l'esorcismo solenne contro questo rischio radicale, qual che sia – per così dire – la tecnica esorcistica adottata.³²

Torniamo alla *paura* della guerra e, soprattutto, alla paura *nella* guerra. Perché ho affermato che questa "emozione" elementare possa essere un "argine" alla guerra? Non certo perché essa possa bastare, come se il rifiuto emotivo della violenza (di cui la guerra è una specie) possa risolvere la questione senza una sua qualche elaborazione simbolica. La paura, infatti, ha a che fare anche con il generarsi della violenza e non può essere assunta, senza altre mediazioni, come suo argine "naturale".

Infatti, essa è all'*origine* dei processi di umanizzazione, ma non ne è, per così dire, la *meta*. La paura – anzi il *terrore*, come ha mostrato Christoph Türcke – ha a che fare, assieme ad altri meccanismi biologici, comuni ad altre specie viventi, e a caratteristiche evolutive contingenti della nostra specie³³, con l'origine stessa dello "spazio umano",

31 E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002, p. 175.

32 Ivi, p. 219.

33 Peter Sloterdijk, sulla base degli apporti dell'antropologia filosofica novecentesca, specie di area tedesca, ha fornito una preziosa sintesi di tali "meccanismi antropogenetici" (*in-*

con quella *antropogenesi* che è lo storico e composito intreccio contingente tra meccanismi che, in modo del tutto a-teleologico, hanno condizionato il suo sorgere.

Tuttavia, la questione dell'antropogenesi è un campo paradossale, che da un lato può essere indagato *solo* da scienze quali la paleontologia, la biologia evolutiva, l'etologia, l'etnologia, dall'altro richiede l'ausilio costante della filosofia. Non è una questione che posso affrontare in questa sede, se non per sottolineare che ciò che sto chiamando *origine* è proprio quell'intreccio di meccanismi (ancora scientificamente da approfondire) che si *ripete*, fino a che ciascun meccanismo continua a “sostenere” gli altri, finché ciascun meccanismo resterà *in fase*³⁴ con gli altri. Ora, la questione della violenza, è uno di questi fattori, ed è forse il meccanismo che, più degli altri, ma *non senza* gli altri, dà un importante contributo di chiarezza alla questione della *genes* dell'umano³⁵. Anche la paura della violenza si *ripete* ed è quindi *originaria*; nel senso che avere a che fare con la paura della violenza significa avere a che fare con un meccanismo antropogenetico.

La paura non ha mai goduto di buona stampa nella *koinè* filosofica³⁶. La ragione principale di tale giudizio ampiamente e tradizionalmente negativo nei confronti di questa emozione elementare è sicuramente la sua profonda ambivalenza. La metto

sullizzazione, neotenia, liberazione tecnica dai vincoli corporei, trasposizione) nel suo saggio *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung*, in Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, pp. 113-184, in part. pp. 123-127. Sulla questione mi permetto di rimandare al mio saggio *La questione della 'trasposizione' nella teoria antropogenetica di Peter Sloterdijk*, in *Lo spazio umano. Saggi dopo Sloterdijk*, a cura di M. Pavanini, Kaiak Edizioni 2020, pp. 93-125. Su Sloterdijk cfr. anche E. De Conciliis, *Sloterdijk suite. Espansione e riduzione dell'umano*, Meltemi, Milano 2023.

34 Uso la nozione di *essere in fase* così come definita concettualmente da Timothy Morton in *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*, tr. it. di V. Santarcangelo, Nero Edizioni, Roma 2018, pp. 95-108.

35 Questione ben distinta da quella delle *antropotecniche* simboliche volte a “umanizzare” i meccanismi antropogenetici. Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortona Editore, Milano 2010.

36 Una ormai lunga tradizione filosofico-politica che, sostanzialmente, parte da Thomas Hobbes e arriva a Carl Schmitt, ha indicato nella “paura” l'*affetto* essenziale dell'obbedienza alla legge e alla *sovranità* dello Stato (vedi Th. Hobbes, *Il Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, tr. it. di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2008; e C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Categorie del politico*, tr. it. di P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 101-165; sul nesso tra la paura e l'obbedienza alla legge cfr. J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano*. Vol. I (2001-2002), tr. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, in particolare la “seconda lezione”, pp. 57-91). Tuttavia, questa importante tradizione interpretativa, nonché le sue numerose letture critiche, hanno dato per scontato che la *paura* fosse non solo una passione “triste”, ma negativa in quanto tale, perché nessuna conseguenza reattiva alternativa all'obbedienza sarebbe potuta sorgere da essa. Ma, anche volendo restare sul piano delle reazioni vitali non umane alla paura, non solo l'obbedienza fine a se stessa non è affatto da considerare una sua conseguenza scontata, perché essa potrebbe essere anche solo un camuffamento mimetico per sopravvivere al dominio, ma anche perché – adottando sempre una prospettiva ontologica “larga” e non ristretta all'umano –, se tralasciamo la vitalissima *fuga*, una delle reazioni più diffuse alla paura è la *metamorfofi*, con tutta la sua carica di sperimentazione inventiva.

in questi termini: la paura, che è un'emozione di pericolo, è legata ai comportamenti elementari della fuga e della difesa. Ora, la difesa è il comportamento più importante e foriero di ambivalenze. Ci si può difendere attaccando, certo. Ma di fronte a una violenza ambientale soverchiante la difesa assume spesso, già tra i viventi non umani, l'aspetto della *mimesi*. Si imitano le forme della violenza per sopravvivere riducendone gli effetti distruttivi. La mimesi ha, quindi, origini sacrificali e metamorfiche, ben prima che gli umani tentassero di simbolizzarla³⁷, distanziandola e depotenziandola attraverso i riti. Tale mimesi, tuttavia, ha il carattere di una *etero-mimesi*, o imitazione dell'alterità, nel senso, radicale, dell'imitazione del *fuori* reale.

Come accennavo, dobbiamo a Christoph Türcke una fondamentale riflessione su questo meccanismo antropogenetico che egli chiama, rielaborando in modo originale l'analoga teoria freudiana, *coazione a ripetere il trauma* (*traumatische Wiederholungszwang*). Questo meccanismo, presente in molti viventi non umani, è ciò che, nel corso di centinaia di migliaia di anni (di tentativi o di strade alternative) si è “simbolizzato” nelle pitture parietali e nei riti sacrificali, da cui, in età tarda, nacquero le stesse religioni “neolitiche”. L'origine *sacrificale* del simbolico è spiegata da Türcke attraverso la “coazione a ripetere il trauma”, coazione che è essa stessa necessariamente *traumatica*, ma indirizzata al depotenziamento/distanziamento del trauma. Tra le immagini “fisse” parietali, la genesi dei *nomi* dal *grido* di terrore e dai *deittici*, e i riti parossistici sacrificali, c'è sostanziale contemporaneità d'origine, perché in tal modo, secondo Türcke, fece la sua comparsa storica l'attività simbolica.

I sacrifici, egli sostiene,

sono tentativi di riparazione. Per loro tramite, qualcosa deve essere eliminato dal mondo... [Tuttavia], placare una sola volta non basta. Il sacrificio va compiuto sempre di nuovo. È paradossale. Il sacrificio vuole placare qualcosa di spaventoso, ma è esso stesso spaventoso. Vuole far sparire qualcosa dal mondo, eppure non fa che rievocarlo continuamente. La più antica forma afferrabile di una memoria esplicita, specificamente umana, è il sacrificio, nel senso che qui un collettivo si ricorda in modo tangibile di un terrore passato, ma non superato [...]. Secondo ogni apparenza la sua violenza traumatica non è solo oggetto della memoria, ma anche ciò che ha fondato la memoria stessa. [...] La memoria è nata dal ripetuto sforzo di dimenticare. [...] La ripetizione non è però solo il tentativo di far impallidire il terrore tramite assuefazione, ma anche il tentativo di assumerlo sotto la sua regia.³⁸

In base a tali assunti, Türcke argomenta persuasivamente circa la genesi sacrificale della dicotomia *sacro-santo* (in avestico *spānta-yaoždāta*; in greco *hierós-hágios*; in latino *sacer-sanctus*) che Benveniste osserva ad esempio nelle lingue indo-euro-

37 Cfr. J.-F. Bouvet, *La strategia del camaleonte. La simulazione nel mondo vivente*, tr. it. di M. Gregorio, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

38 C. Türcke, *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, tr. it. di T. Cavallo, Bollati Boringhieri, Torino 2012, 152-154. Vedi anche Id., *Philosophie des Traums*, C. H. Beck Verlag, München 2008. Sul pensiero di Türcke vedi ora *Sensazione e protostoria nel pensiero di Christoph Türcke*, a cura di V. Cuomo e L. Scafoglio, Kaiak Edizioni, Pompei 2023.

pee³⁹, quindi in epoca neolitica – vale a dire, nella prospettiva storico-antropologica adottata da Türcke, in un'epoca paradossalmente molto tarda. Ebbene, è proprio nei riti sacrificali proto-storici che si produce la scissione tra, da un lato, una potenza da temere e da placare sacrificando una parte della propria vita (ecco l'aspetto mimetico e metamorfico di cui parlavo) e, dall'altro, una potenza che, proprio perché placata, *salva*, assicura *indennità*. Prima che i riti sacrificali, comuni a tutte le culture umane proto-storiche la producessero, tale dicotomia non esisteva. Al di là delle consuete interpretazioni, tra cui, in particolare, quelle heideggeriane, il famoso secondo verso della poesia *Patmos* di Hölderlin *Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*, dice – e in bella vista – proprio questa duplicità del “sacro”: il pericolo estremo per la vita, la terrorizzante violenza⁴⁰, da un lato, e la *salvezza*, la *sancta* indennità (immunità) dall'altro.

Ecco che ora abbiamo la possibilità di riprendere il commento al brano di Heidegger sulle mani che tracciano segni e che pregano perché avremmo il nesso che apparentemente prima sembrava mancare. La presunta *abisialità* dello iato ontologico tra la mano che “prende” e “colpisce”, ancora ferina e “scimmiesca”, e quella che, invece, è capace di tracciare segni (e immagini) ed è capace di “pregare” il dio salvifico, svanisce di un colpo. L'*Hand-Werk*, l'opera della mano risulta, invece, composita come l'origine dello spazio umano: perché è un'opera *tecnica* e un'opera *simbolica*, quasi sempre in dissidio. Ma l'*Hand-Werk* simbolica sorge per porre un argine alla violenza, per distanziarla attraverso il sacrificio di sé, un sacrificio metamorfico che è il percorso della *Kultur* umana. Perché la salvezza “definitiva” dalla violenza non si dà mai se non come illusione.

Gesucht wurde Rettung, gefunden Kultur, scrive Türcke. Ma la *Kultur* è un tentativo sempre ripetuto, infinitamente più fragile della tecnica.

Cito da una pagina de *La paura* di Gabriel Chevallier, romanzo che tratta delle vicissitudini di soldati francesi durante la Grande Guerra, in cui l'opera delle mani “umane” acquista una luce sinistra, forse quella giusta:

[...] Un altro non ha più le mani, le sue mani di contadino o di operaio, i suoi strumenti di lavoro, il suo mezzo di sostentamento, di cui, per dimostrare la propria indipendenza, probabilmente diceva: “Quando un uomo ha le mani trova lavoro dappertutto”. Gli mancano già per soffrire, per soddisfare quel bisogno così naturale, così consueto, che consiste nel portarle sulla parte che fa male e stringerla per alleviare il dolore. Gli mancano per contorcersi, aggrapparsi e supplicare aiuto. È uno che non potrà più *toccare*. Mi viene da pensare che, dei cinque sensi, il tatto è forse il più prezioso.⁴¹

39 E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, ed. it. a cura di M. Liborio, 2 voll., Einaudi, Torino 1976, vol. II., pp. 419-441.

40 Vedi R. Otto, *Il sacro*, tr. it. di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009.

41 G. Chevallier, *La paura*, tr. it. di L. Carra, Adelphi Edizioni, Milano 2011, p. 98.