

Valeria Pinto

*“Quel genere di macchine che possono esplodere”.  
Apocalissi della tecnica e integrazione della cultura*

*Abstract:* These essay takes its cue from Umberto Eco’s formula ‘Apocalyptic and Integrated’, which he proposed over half a century ago, highlighting its conceptual weakness despite its undoubted ideological effectiveness, and the thoroughly conservative idea of culture as ‘objective spirit’ (Hegel) that underlies it. Through Nietzsche and a genealogy of Heidegger’s critique of the concept of culture – from his early writings to *The Age of the World Picture*, the *Black Notebooks* and beyond – the technical-conservative nature of *Kultur* and cybernetics as its operational culmination is clarified. Furthermore, a reading of the central tenets of Gotthard Günther’s ‘metaphysics of cybernetics’ confirms the origin of cybernetics in Hegel’s doctrine of spirit. Finally, drawing on Reiner Schürmann’s insights, the anarchic nature of Heidegger’s critique of technical thought and its debt to Nietzschean criticism are emphasised.

Io non credo alla cultura,  
in un certo modo, quello in cui credo sono gli incontri.  
(G. Deleuze, *Abecedario*)

## 1. Aut-aut, et-et: una tenaglia ideologico-concettuale

Apocalittici/integrati – questi sono i termini del *refrain*, da *refrain*, che ritornano a oltre mezzo secolo dalla raccolta di saggi di Umberto Eco, tra cui quello che con straordinaria intuizione ne giustifica il titolo: almeno a queste latitudini, una tenaglia concettuale che incombe sempre e comunque, anche tacitamente, quando si voglia provare a scavare nell’endiadi “tecnica e cultura”.

Se il bersaglio indicato in *Apocalittici e integrati* è “l’ideologia aristocratica dei critici dei mass media”<sup>1</sup>, il carattere di casta (Eco adopera proprio questo termine, in anticipo sui tempi) di una certa intellettualità, in realtà è la critica della critica della “cultura di massa” a costituire – con estrema raffinatezza intellettuale – l’autentico *core-business* (e solo un apocalittico potrebbe ritenere offensiva questa definizione) del best-seller di Eco. Più precisamente, una critica della critica dei mass media, nella forma di un attacco frontale che non esita a ricondurre le conquiste sociali e culturali degli anni ‘50 e ‘60 agli “effetti di una comunicazione intensiva

1 U. Eco, *Apocalittici e integrati* [1964], Bompiani, Milano 1982, p. 43.

di dati”, ai frutti dell’*informazione*. “I lettori ‘informati sul presente [...] scendono in piazza [...]’. Questi uomini informati si sono scoperti, *per ciò stesso, liberi*”<sup>2</sup>. Unicamente una concezione pessimistico-reazionaria, propria dei “critici” presi di mira, impedisce di vedere come “l’accumulazione di informazione possa risolversi in formazione”, ovvero di “credere che una accumulazione di dati quantitativi, bombardando di stimoli le intelligenze di una *grande quantità di persone*, non possa risolversi, *per alcune*, in mutamento qualitativo”<sup>3</sup>. Il beneficio di *alcuni* dovrebbe così salvare dalla povertà – metaforica e reale – l’intera epoca dell’informazione. Pensare che la “cultura di massa” abbia sottratto qualcosa a una “fantomatica cultura superiore”, la quale si sarebbe invece “semplicemente diffusa presso masse enormi”<sup>4</sup> (nonostante la sua natura fantasmatica o forse proprio grazie ad essa), corrisponde secondo Eco a un

modo di pensare pericolosamente uguale a quello di coloro che commiserano i valligiani dell’Ossola a cui gli antiquari hanno sostituito la vecchia madia di legno robusto e il tavolo ‘alla fratina’ con uno squallido mobilio in alluminio e formica; non tenendo conto del fatto che questo squallido mobilio lavabile e grossolanamente festoso, porta una possibilità di igiene in case in cui l’antico mobilio in legno pesante e tarlato non costituiva in alcun modo un elemento di educazione del gusto; e che l’apprezzamento di quel mobilio tradizionale costituisce soltanto una deformazione estetica della nostra sensibilità, che pensa orma in termini di pregiato antiquariato ciò che, senza l’avvento del tavolo in formica, sarebbe rimasto un miserabile esempio di quotidiana indigenza.<sup>5</sup>

Con buona pace dei filosofi che sui tavoli di legno “fratino” o simili poetano in *Kniebundbosen* di epoca della povertà. Ma anche dei disgraziati resi esteticamente insensibili alla miseria che li circonda da un gusto non educato a distinguere tra un pezzo unico e un povero tavolo contadino (o, si potrebbe aggiungere oggi, tra una poltrona di Aalto e le democratiche copie Ikea in truciolato).

Un filo nero di pessimismo – nero più che rosso – unirebbe, secondo Eco, illustri rappresentanti di una certa “malintesa tradizione umanistica” come Günther Anders<sup>6</sup>, pseudo-marxisti come Adorno e l’intera scuola di Francoforte (in realtà una replica della “Sacra Famiglia”<sup>7</sup>), *radicals* americani (come Dwight Macdonalds) e

2 Ivi, p. 363, corsivo mio.

3 Ivi, pp. 42-43, corsivo mio.

4 Ivi, p. 41.

5 Ivi, p. 43.

6 Eco ne fa un bersaglio privilegiato del suo sarcasmo: un “intellettuale insidiato dalla passione” che, come “il ricco importunato da un postulante, ordina al proprio servo: ‘Caccia quest’uomo. Mi spezza il cuore!’” (ivi, p. 15).

7 “Buona parte delle formulazioni pseudo-marxiste della scuola di Francoforte, ad esempio, manifestano la loro parentela con l’ideologia della ‘sacra famiglia’ baueriana e dei movimenti collaterali. Compresa la persuasione che il pensatore (il ‘critico’) non potrà e non dovrà proporre rimedi, ma al massimo testimoniare il proprio dissenso [...]. Non sarà allora illegittimo collazionare, accanto a questi brani, le affermazioni di Horkheimer, fatte un secolo dopo, in polemica con una cultura pragmatistica, accusata di deviare e consumare le energie, necessarie

non meglio specificati “nichilisti fiammeggianti”<sup>8</sup>, ovvero “nichilisti di ritorno”<sup>9</sup>, eredi da sinistra della critica di quel filosofo con il martello a lungo ritenuto – dice Eco, senza aggiungere se a torto o a ragione – un “complice postumo della follia nazista [...]”, relegato tra i testi da non rimeditare o addirittura, per noi giovani, da non leggere”<sup>10</sup>.

## 2. La malattia tecnologica

A dispetto delle poche righe che gli sono dedicate, Nietzsche, il Nietzsche della “II inattuale”, è un richiamo molto significativo in *Apocalittici e integrati*. Con esso il discorso di Eco sembra andare oltre le argute analisi che attraversano il libro e le accuse alquanto superficiali di aristocraticismo, “presunzione snobistica”<sup>11</sup>, fino ad “alto fascismo intellettuale”<sup>12</sup>, mosse ai “nichilisti di ritorno”. La condanna radicale delle tendenze critiche del presente sembra qui acquisire dignità di una più attenta messa a fuoco, non fosse altro per meglio respingerla. La “malattia storica” della “moderna culturalità [*Gebildeheit*]”<sup>13</sup> denunciata da Nietzsche – gli “orribili ammassi”<sup>14</sup> di una memoria priva di forma che tutto registra senza distinguere, sempre di nuovo eccitata da “nuove cose degne di essere sapute, che possano essere accuratamente sistemate nei cassetti di quella memoria”<sup>15</sup> – viene assunta da Eco come “malattia tecnologica”<sup>16</sup>, etichetta invero tutt’altro che azzardata. L’eccesso di storia che inibisce l’azione è infatti presentato da Eco nei termini di accumulo di informazioni, notizie, dati:

la malattia del nostro tempo (dico *nostro*, Nietzsche non per nulla era un gran visionario), lo stato di consunzione di una civiltà che, per la estrema consapevolezza di quello che è avvenuto, perde la forza di creare del nuovo e si muove sotto il peso di scoperte ormai scontate, di furbizie già tutte bruciate. Ogni azione e ogni revisione non possono dunque che diventare riflessione su qualche esperienza già verificata: per cominciare occorre già sapere tutto, e non si può fare a meno di saperlo. Trasportiamo questa malattia, fatta di consapevolezza, dal regno della cultura d’*élite* a quello della cultura di

alla riflessione, nella formulazione dei programmi attivistici – a cui egli oppone un ‘metodo della negazione’” (ivi, p. 12).

8 Ivi, p. 361.

9 Ivi, p. 362.

10 Ivi, p. 361.

11 Ivi, p. 83.

12 Ivi, p. 364.

13 F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in Id., *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Deutscher Taschenbuch Verlag – de Gruyter, Berlin 1988, vol I, p. 275; tr. it. in Id., *Opere*, vol. III.1, Adelphi, Milano 1972, p. 290.

14 Ivi, p. 299; tr. it. p. 317.

15 Ivi, p. 274; tr. it. p. 290.

16 U. Eco, *Apocalittici e integrati*, cit., p. 363.

massa, e avremo il ‘giornalismo’ come categoria dello spirito, l’essere informati continuamente sul ‘presente’, l’esigenza di conoscere ogni cronaca dell’attimo, il non poterne prescindere, il non poterne uscire. Messo in rapporto con una infinità di situazioni delle quali è costretto a prendere atto, se vuole muoversi e progettare, e delle quali nessuna gli appartiene, l’uomo contemporaneo vive in una perenne insicurezza.<sup>17</sup>

In realtà, la capacità di visione di Nietzsche – che corrisponde non a una critica al costume del tempo bensì alla denuncia di un cambio epocale – è talmente spinta che egli con chiarezza vede, nella fine della filosofia nell’epoca della “malattia storica”, la fine stessa del sapere in quanto *facoltà* di produrre effetti da se stesso, sua sottomissione, in quanto teoria astratta, alla prassi comune e quindi riduzione a mezzo per questo o quel fine. È il tramonto della ‘filosofia come vita filosofica’, della scienza quale “prassi superiore”<sup>18</sup>, ridotta ora a sapere obiettivo (e per obiettivi), a istruzioni per l’uso al pari di tutte le scienze. Ecco allora che:

sicuro, si pensa, si scrive, si stampa, si parla, si insegna filosoficamente – fino a tal punto è permesso quasi tutto; solo nell’agire, nella cosiddetta vita è diverso: qui è permessa sempre una cosa sola e ogni altra è semplicemente impossibile. Così vuole la cultura storica. Questi sono ancora uomini, ci si chiede allora, o forse soltanto macchine per pensare, per scrivere e per parlare?<sup>19</sup>

La conoscenza alienata in cultura storica, che non vive nella forma come corpo vivente e operante, ma coincide piuttosto con cadaveri di conoscenza, resti, depositi (tuttavia non inattivi), questa conoscenza o intelligenza è già – a quest’altezza – intelligenza artificiale, pensiero di macchine per le macchine, depositi di libri che scrivono libri, conservazione di emissioni (*output*) rimesse in circolo (*input*).

“Intelligenza potenziale cinetica congelata”<sup>20</sup>: così oggi, ricorrendo al vocabolario cognitivista che ne apprezza l’inestimabile valore di risorsa, può essere definita questa memoria accumulata, questa conoscenza sottratta alla vita ma funzionale alla autoriproduzione – tecnica – della vita, i cui contorni Nietzsche vede comporsi con chiarezza dinanzi a sé. Decisivo qui è però sottolineare come, in effetti, non sia affatto la perdita di soggettività quel che Nietzsche lamenta nel cessare di essere uomini per trasformarsi in macchine, “per divenire compendi incarnati e per così dire astrazioni concrete [...], prodotti di formazione storica [*Bildungsgebilde*], in

17 Ivi, p. 362.

18 F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, cit., p. 301; tr. it. p. 320.

19 Ivi, p. 282; tr. it. p. 299, corsivo mio.

20 Mi riferisco qui al concetto di “Intelligenza Potenziale” di Richard Gregory, intelligenza cioè incorporata negli strumenti, si tratti di un paio di forbici o di parole, ovvero “Intelligenza Cinetica” generatrice di “Mosse Intelligenti”, concetto che Daniel Dennet riprende parlando appunto di “creature gregoriane”, che si evolvono percorrendo autostrade della cultura disseminate di strumenti, tanto più estese quanto più la mente estende se stessa attraverso questi congegni periferici che velocizzano e alleggeriscono il pensare: cfr D. Dennett, *La mente e le menti*, tr. it. Rizzoli, Milano 2000, pp. 114 ss.

tutto e per tutto formazione [*Bildung*], immagine [*Bild*]"<sup>21</sup>, come egli dice con parole che non possono non entrare in risonanza con quelle adoperate più tardi da Heidegger ne *L'epoca dell'immagine del mondo*. La perdita, nel divenire immagine, non tocca la soggettività del soggetto, il quale anzi si rinserra in se stesso perdendo ogni forma visibile: "tutta la cultura moderna è essenzialmente interna: esternamente il rilegatore vi ha stampato sopra qualcosa come 'Manuale di cultura interna per barbari esterni' [...]"<sup>22</sup>; "tutto è nascosto tanto profondamente da non poter risalire alla luce del giorno: se sono uomini, lo sono soltanto per colui 'che indaga le viscere'"<sup>23</sup>. Quel che non si risolve in immagine oggettiva, in astrazione concreta, è solo più – si potrebbe dire con Gotthard Günther – l'infinita e irraggiungibile *introsocendenza*<sup>24</sup> del soggetto.

In realtà, la centratura sull'interiorità del soggetto appartiene proprio all'atteggiamento spirituale che Nietzsche colpisce; nondimeno, per avanzare la sua critica contro i "nichilisti di ritorno", Eco utilizza precisamente il format dell'"anima bella"<sup>25</sup>, in sintonia con le analisi dei più influenti intellettuali d'oltreoceano (dove Nietzsche è tradizionalmente avvertito come un corpo estraneo, se non proprio un virus)<sup>26</sup>. Agli occhi di Eco, la critica alla moderna società dell'informazione – che, coerentemente con quei riferimenti, egli guarda con una certa sufficienza – non ha altra consistenza dell'inefficacia, all'occorrenza anche esplosiva ma sempre sterile, di intimi arroccamenti chiusi al destino reale dell'umanità futura, destino invero saldamente iscritto entro l'orizzonte delle trasformazioni tecnologico-culturali

21 F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, cit., p. 283; tr. it. p. 299.

22 Ivi, p. 274; tr. it. p. 289.

23 Ivi, p. 283; tr. it. p. 299.

24 Cfr. G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, 2. Auf., Agis-Verlag, Krefeld und Baden-Baden 1963; tr. it. *La coscienza delle macchine. Una metafisica della cibernetica*, Orthotes, Napoli 2024.

25 Cfr. U. Eco, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee* [1962], Bompiani, Milano 1993, p. 246.

26 Il bersaglio che ritorna nel pensiero americano conservatore a cospetto delle proteste giovanili degli anni '60 è l'io della volontà individuale – l'"imperial self" per usare un'espressione di Daniel Bell – l'io che detta legge a partire da propri desideri e impulsi, sottraendosi all'ordine sociale costituito. Si tratta dell'istanza comunitaristica che torna a farsi sentire sul piano culturale e politico contro rivendicazioni di presunto stampo soggettivistico-romantico, a "compensare" moralisticamente l'individualismo promosso e difeso sul piano strettamente economico, ovvero a frenare l'eccesso di democrazia effetto del nuovo capitalismo post-industriale. Sul comunitarismo americano, ovvero sulla centralità della "comunità democratica da dovere accuratamente proteggere e allargare [...]", per cui nessun individuo è legittimato a isolarsi e coltivare propensioni solitarie, ma deve essere il più possibile connesso ad altri, in comunicazione con essi", cfr. le illuminanti pagine di V. Romitelli, *L'emancipazione a venire. Dopo la fine della storia*. Derive e approdi, Roma 2022, qui p. 35. Sulla ricezione americana di Nietzsche, cfr. H.A. Steilberg, *Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896-1950*, de Gruyter, Berlin-New York 1996, p. VII, che cita J. Broene, *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, "American Journal of Religion, Psychology and Education", del 1910: "Teachers should take a position against Nietzsche considering how sensitive the adolescent is to a philosophy of this type. No boy or girl should be allowed to read Nietzsche".

avvenute. Queste promettono più libertà; più uguaglianza; magari meno fraternità di quella esibita dai “maestri d’umanità” (uno tra tutti il dileggiato Günther Anders) e dai professionisti della deprecazione (Marcuse, Adorno...); ma per Eco non vi è partita tra il furente umanesimo dei “nichilisti fiammeggianti” e la fredda visione di chi invece – avendo anzitutto cognizione analitica dei nuovi strumenti tecnologici, ossia di come questi abbiano mutato e possano continuare a mutare le concrete circostanze del presente – si dispone ad agire affinché l’incontro con esse possa essere indirizzato al progresso verso il meglio. Cosa, quest’ultima, sempre possibile, a meno che non si creda (come secondo Eco è il caso di Elémire Zolla, da lui presentato anche come il traghettatore di Adorno in Italia) che qualche “strumento sia manicheisticamente gravato di un male che esso, più che veicolare casualmente, incarna per natura”<sup>27</sup>. Fuori dalla demonizzazione epigonale, i mezzi si mostrano semplici mezzi, “strumenti indifferenziati di diverse *politiche culturali*”<sup>28</sup>. Da un lato, dunque, chi è trasportato da passioni semplici – amore, odio, paura, ansia... – vittima di un’immediatezza emotiva invero pienamente consonante con le dinamiche reattive che la criticata cultura di massa stimola e promuove; dall’altro, chi ha precisa cognizione e giudica, libero da pregiudizi ideologici. *Tertium non datur*. “Dovendo sceglierci un ideale umano, saremo allora invogliati a optare per queste vittime della malattia storica (e tecnologica). Ci sorge il dubbio che il modello ‘umanistico’ che ci viene proposto contro il modello deprecato, costituisca in fin dei conti una truffa pericolosa”<sup>29</sup>.

Ora, non si tratta qui di denunciare contraddizioni (non è mai cosa intelligente), evidenti per esempio quando Eco reclama una cognizione dei mezzi, ovvero delle loro specifiche logiche strutturali, senza però domandarsi se, per caso, anche proprio tale specificità non le renda incompatibili con i principi di progresso ed emancipazione sottesi alla volontà guidata da competente rappresentazione dell’uomo di cultura *policy-oriented*<sup>30</sup>. Se, cioè, i nuovi mezzi non siano qualcosa di effettivamente inedito. Se con essi non irrompa una logica che l’idea strumentale di strumento, qual è con evidenza quella che Eco assume, non restituisce. Né, ancora, si tratta di mettere a nudo l’assai poco velata postura aristocratico-epistocratica che attraversa l’intera sua critica della critica. Si tratta, piuttosto, di mettere anzitutto in evidenza come (sorprendentemente, data la sicura padronanza filosofica, oltre che semiologica e sociologica, dell’autore) queste contraddizioni erompano dall’interno di un quadro concettuale dominato dalle più conservatrici separazioni di stampo umanistico: teoria e prassi, ideale e materiale, fine e mezzo... opposizioni il cui superamento è demandato sempre di nuovo all’operosa volontà dell’uomo di cultura (cultura “alta” – da scrivanie di mogano – ma non inesperta di quella “bassa”).

27 Ivi, p. 350.

28 Ivi, p. 351. Corsivo mio.

29 Ivi, pp. 363-364.

30 Cfr. M. Crozier, S.P. Huntington, J. Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, New York 1975, p. 7.

Solo alla luce di questa tradizionalissima separazione, infatti, può sfuggire a Eco, o venire da lui volontariamente trascurata, la debolezza concettuale della classica definizione strumentale e antropologica della tecnica, denunciata non soltanto da un filosofo che senza dubbio egli qualificherebbe come apocalittico (ma che stranamente cita nel testo solo per riconoscerne i meriti) qual è Heidegger, ma anche da quel Daniel Bell così presente nella sua riflessione, il quale in *Prospettive del XXI secolo* con risolutezza afferma:

si dovrebbe notare che la tecnologia sta cambiando. [...] La tecnologia non è semplicemente una macchina, ma un metodo disciplinato e sistematico di accostarsi alla realtà, usando un calcolo di precisione e misurazione e un concetto di sistema, del tutto diverso dai modelli intuitivi, estetici e religiosi tradizionali. Invece di una tecnologia meccanica avremo, in misura sempre maggiore, una 'tecnologia intellettuale', in cui tecniche come la simulazione di sistemi, la costruzione di modelli, la programmazione e le operazioni di ricerca saranno affidate ai calcolatori e *diventeranno i nuovi strumenti decisionali*.<sup>31</sup>

Là dove, come Bell chiarisce di lì a pochi anni in *The coming of post-industrial society* (ovemai sfuggisse ancora il salto in termini di forma e prassi della decisione politica), "una tecnologia intellettuale è la sostituzione di algoritmi (regole per la soluzione dei problemi) a giudizi intuitivi [...]; le tecniche statistiche e logiche utilizzate per gestire la complessità organizzata sono tentativi di formalizzare serie di regole che permettano di prendere decisioni"<sup>32</sup>.

La misura della non "integrazione" rivendicata per sé da Eco nella concessione che "l'uomo dell'universo dell'informazione non è affatto un uomo rigenerato e fatto libero" mostra tutta la sua inconsistenza allorché questa rigenerazione viene serenamente rimessa all'inveterata operatività dell'uomo di cultura, positivamente consapevole della natura "mutante" dell'uomo. Trovare nuovi ideali e modelli di formazione, nuovi valori, nuove vie di liberazione percorribili: nulla incrina agli occhi di Eco la salda capacità dell'uomo di fare luce su stesso e sulle nuove possibilità che sempre il futuro nasconde. E infatti "la funzione dell'uomo di cultura è proprio questa, far luce su questi 'misteri' (e sugli 'spacciatori di misteri') per stabilire se vi siano, nell'ambito della civiltà attuale, delle *vie operative* per agire culturalmente su questo mutante-uomo. Qualsiasi altra posizione è radicalmente equivoca: e ci fa sospettare che celi la nostalgia di un tempo in cui essere 'uomo' era privilegio di pochi"<sup>33</sup>.

Sorprende, in altri termini, stante lo stigma verso i vecchi umanisti conservatori, l'ancoraggio di Eco al più conservatore dei canoni umanistici: l'uomo come animale mutante e stabilmente dotato, però, di una non meglio definita, per non dire non meglio fondata, facoltà di decidere (tipicamente da contenere con i

31 D. Bell, *Prospettive del XXI secolo*, tr. it. Mondadori, Milano 1969, pp. 17-18.

32 D. Bell, *The Coming of Post-industrial Society*, Basic Books, New York 1976, p. 29.

33 U. Eco, *Apocalittici e integrati*, cit., p. 364, corsivo mio.



nuovi potenti mezzi di governo<sup>34</sup> là dove devii da una controllata e stabile “innovazione”). Il modello è, anche per la società, quello dell’*opera aperta*, come suona il titolo di un importante scritto che di poco precede *Apocalittici e integrati*, imperniato su una “teoria dell’informazione” di impianto cibernetico, che costringe a prendere atto del venir meno del monopolio umano delle più alte funzioni logiche. Conscio di non esser più l’unica creatura “sillogizzante”, l’uomo deve fare i conti con un potere della ragione ristretto ormai alla capacità “di costruire macchine sillogizzanti e di porsi nuovi problemi (inediti) circa il loro uso. Cambia orizzonte di problemi: bisogna ritrovare l’uomo alcuni milioni di chilometri più in là”. Un atto di umiltà che supera forse il vecchio primato antropocentrico fondato sulla logica – oggi, osserva Eco, alla portata di qualunque “buon cervello elettronico”<sup>35</sup> – ma che, sorprendentemente e in effetti ingiustificatamente, lascia intatta la pretesa dell’uomo, legata tradizionalmente proprio a quel superato primato logico, di porsi come libero rispetto alla macchina. Ecco infatti che il “più in là” è dove l’uomo *liberamente* deciderà di andare, ovvero dove ordinerà alle macchine di condurlo: un potere sulle macchine, come su tutto il resto, che neutralizza la più importante informazione della teoria dell’informazione, ossia che quanto a capacità di scelta razionale, di prendere decisioni avvedute in una situazione altamente complessa, la macchina sillogizzante non umana è di gran lunga più affidabile. Così, sulla base di un primato derivante dalla semplice abitudine umanistico-ermeneutica e senza l’ombra di un sospetto riguardo al carattere liberale e liberante del pilotaggio cibernetico<sup>36</sup>, l’esito proclamato con sicurezza da Eco è “un uomo non deliberato *dalla* macchina ma *libero in rapporto alla macchina*”<sup>37</sup>.

In verità, a giustificare, ora, la fiducia nella vecchia rassicurante capacità dell’uomo di poter continuare ad escogitare, come sempre accaduto in passato, nuove vie, è il riassorbimento della “teoria dell’informazione” nella più classica “teoria

34 Come la cibernetica aprisse nuove forme di controllo assolutamente stringente, incomparabilmente più efficaci rispetto al classico esercizio della forza in termini di dominio e coercizione – questo versante non di semplice uso della cibernetica a fini politici, ma intrinsecamente politico della cibernetica come macchina politica totale o dispositivo totale di governo – fu assai presente ai cibernetici fin dal sorgere di questa nuova scienza. Insieme e oltre a quelle di Wiener, di cui fu collaboratore e amico, spiccano al riguardo le analisi di Karl Deutsch. Per Deutsch, la destabilizzazione provocata dall’avanzata di forze antisistema suscitata dall’avanzata del nuovo capitalismo non va combattuta frontalmente, inseguendo l’idea impossibile di una restaurazione, ma ripensando interamente l’idea di controllo alla luce dell’idea cibernetica di governo e informazione (cfr. K. Deutsch, *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control*, The Free Press, New York 1963). Il pensiero non può qui non andare all’idea foucaultiana di governo: in proposito cfr. V. Pinto, *La parte di Tersite. Verità e democrazia dopo la democrazia*, ISPF-LAB, 2019, XVI (9), Doi: 10.12862/Lab19PNV.

35 U. Eco, *Apocalittici e integrati*, cit., p. 368.

36 Cfr. V. Pinto, *Tecnologie ambientali di governo. Dalla machine à gouverner alla governamentalità algoritmica*, in L. De Stefano (a cura di), *Tecnica e coesistenza. Prospettive antropologiche, fenomenologiche ed etiche*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 49-62.

37 U. Eco, *Apocalittici e integrati*, cit., p. 11.



della comunicazione"<sup>38</sup>, e dunque della "funzione ricorsiva" cibernetica negli *en-doxa* tradizionali (per quanto stressati dall'avvento dei nuovi media della cultura di massa)<sup>39</sup>. Ciò che sottrae Eco al fronte degli apocalittici è alla fine la condivisione della classica nozione di spirito, soltanto un po' svecchiata. E quindi l'assenza in lui di ogni *Stimmung* nostalgica, non essendovene invero ragione: lo spirito è infatti ben saldo in se stesso – come sempre capace di distanziamento dal suo passato e

38 Cfr. ivi, p. 96. In seguito alla puntuale critica di Emilio Garroni in *La crisi semantica delle arti*, Roma, Officina Edizioni, 1964, Eco riconosce il passo falso relativo alla nozione di informazione che guida la proposta teorica di *Opera aperta*, dove le capacità comunicative dell'opera sono spiegate a partire da una nozione di informazione alquanto disorientante: "quanto più la struttura si fa improbabile, ambigua, imprevedibile, disordinata, tanto più aumenta l'informazione. Informazione intesa quindi come possibilità informativa, incoattività di ordini possibili" (p. 168) – difficile pensare qualcosa di più lontano dalla nozione di informazione come è formulata da Wiener, cui pure *Opera Aperta* dedica importanti pagine. In *Apocalittici e integrati* pur continuando a essere ben presente la teoria dell'informazione scompare non a caso ogni riferimento a Wiener e alla cibernetica. Così Eco: "gli elementi di una teoria dell'informazione vengono [...] integrati nell'ambito di una teoria della comunicazione. Questa accentuazione era presente anche nel nostro testo precedente, ma qui si intende renderla più esplicita, dato che in quella sede si tendeva a parlare genericamente di teoria dell'informazione conglobandovi anche una teoria della comunicazione" (U. Eco, *Apocalittici e integrati*, cit., p. 88, nota 15). In verità non di integrazione si tratta ma di un capovolgimento rispetto all'intento dichiarato in *Opera aperta*, che era quello di fornire "un'analisi delle capacità comunicative dell'opera in termini di teoria dell'informazione" (ivi, p. 167).

39 Cfr. su questo punto la decisiva critica di E. Mazzarella, *Contro metaverso. Salvare la presenza*, Mimesis, Udine 2022, pp. 89-91, che sinteticamente esprime un punto di vista ricorrente: "Non è Geremia a prendere la parola, obiezione abbastanza di comodo degli 'integrati' dell'infosfera, per riprendere una dicotomia sociologica di Umberto Eco, ad ogni critica 'apocalittica' del mondo *AI-friendly* in cui dovrebbe ricollocarsi l'umano, se si osserva che, potenziando il digitale enormemente il peso della memoria socio-etnica, che impone quasi simultaneamente agli individui l'obbedienza alla 'tradizione' [...], l'anticipazione predittiva dell'azione a svolgersi viene sottratta alla possibilità di un adeguato intervallo riflessivo per la sua deliberazione, per un'effettiva deliberazione dell'azione [...]. Ciò a cui siamo davanti nell'infosfera, è una crisi radicale della dialettica produttiva di nuovi significati (di nuove risposte sensate nell'esperienza individuale) tra retaggio della memoria socio-etnica [...] e l'uso innovativo degli strumenti cognitivi ereditati di cui fin qui l'*anthropos* ha dato prova". Insomma, fine della storia, rianimalizzazione dell'uomo... e però tutto ciò a me pare affatto congruente proprio con il paradigma dialettico-riflessivo umanistico della "deliberazione" (non con la sua crisi), con il paradigma cioè della "umanizzazione dell'uomo", che chiude l'animale culturale nel cerchio, esteso quanto si vuole, di una *animalitas storiografica* sicura di sé che tutte le aggiunte presuntamente nobilitanti – l'anima, lo spirito, la facoltà della ragione, il carattere della persona ecc. – non fanno altro che approfondire e riconfermare più a fondo. Per quanto l'animale culturale possa andare lontano da se stesso e lanciarsi verso i più alti valori dello spirito, l'*humanitas* umanistica – digitalmente allevata ovvero storiograficamente coltivata che sia – resta chiusa nella propria *securitas* istintuale e pronta a manifestarsi apertamente come tale, e a giustificarsi in tutta brutalità, per quello che è (cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in Id. *Gesamtausgabe*, cit., vol. 65, p. 490; tr. it. Adelphi, Milano 2007, p. 471, e Id., *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/59)*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 95, pp. 82-83, 224-225, 307; tr. it. *Quaderni neri 1938-1939*, Bompiani, Milano 2016, pp. 110 ss., 224 ss., 405).

fiduciosamente “aperto” a un futuro da conquistare – e nulla lo insidia che la sua immutata potenza non possa vincere. Se non è invocato un Dio, o la rivoluzione o qualsivoglia altro ente salvifico, è soltanto perché

ciò che invece ci può salvare è una inserzione pratica e attiva nella situazione: l'uomo lavora, produce un mondo di cose, si aliena fatalmente in esse, si libera dall'alienazione *accettando le cose*, impegnandosi in esse, negandole nel senso della trasformazione e non della nientificazione, conscio che a ogni trasformazione si ritroverà di fronte, in altri termini, *la stessa situazione* dialettica da risolvere, *lo stesso rischio* di una resa alla nuova e concreta realtà trasformata. Si può concepire prospettiva più umana e positiva di questa? Parafrasando Hegel, l'uomo non può rimanere chiuso in se stesso nel tempio della propria interiorità: deve esteriorizzarsi nell'opera, e così facendo si aliena ad essa. Ma se non lo facesse e rimanesse a coltivare la propria purezza e assoluta indipendenza spirituale, non si salverebbe, si annullerebbe. Dunque non si vince la situazione alienante rifiutando di comprometersi nella situazione oggettiva che si è configurata con la nostra opera, *perché questa situazione è l'unica condizione della nostra umanità*. C'è una figura della coscienza che si rifiuta a questo riconoscimento, ed è quella dell'anima bella.<sup>40</sup>

Oggi come ieri, quel che occorre è una “saggia politica culturale (meglio, una saggia politica degli uomini di cultura)”<sup>41</sup>; infatti una semplice “inserzione” pratica rischia di essere “solo un modo culturale” debolmente efficace; di conseguenza, oggi come ieri, sono pur sempre necessarie “operazioni politiche e in ogni caso una politica della cultura”<sup>42</sup>. Alla fine, l'apertura al mondo nuovo non oltrepassa le colonne d'Ercole del classico impegno etico-politico a favore dei più alti beni dell'uomo.

### 3. La cultura come immagine del mondo

“Un quarto aspetto del manifestarsi del Mondo Moderno consiste nel concepire e nel progettare l'agire umano come cultura [*Kultur*]. La cultura viene allo-

40 U. Eco, *Opera aperta*, cit., pp. 245-246, corsivi miei.

41 U. Eco, *Apocalittici e integrati*, cit., p. 356. Questa necessità non resta un'indicazione generale ma rappresenta la giustificazione teorica di un impegno in prima persona dello stesso Eco. Non solo e neppure tanto la sua presenza in Rai, ma l'impegno attivo, per esempio, nelle politiche della conoscenza in direzione delle riforme di stampo neoliberale intraprese dall'Unione europea e in Italia portate avanti dal Partito Democratico della Sinistra di Luigi Berlinguer. In linea con questa direzione politica è nota la sua partecipazione al think-tank trasversale Treille; meno nota la sua presenza al Forum di Davos del gennaio-febbraio 2000 nel pieno delle proteste di Seattle, a fianco dei global leader impegnati a perseguire una globalizzazione responsabile, tra i quali i CEO di Boeing, BP, ABB, Compaq, Toshiba, Sony America, Suez, Microsoft, AOL Warner, economisti, capi di stato... Cfr. I. Bruno, *Déchiffrer l'“Europe compétitive”. Etude du benchmarking comme technique de coordination intergouvernementale dans le cadre de la stratégie de Lisbonne*, Tesi di Dottorato, Institut d'Etudes Politiques, Paris 2006, t. II, p. 158.

42 Ivi, p. 35.

ra intesa come la realizzazione dei supremi valori, mediante l'impegno a favore dei più alti beni dell'uomo. Risolvendosi in questo impegno, la cultura implica allora, da parte sua, un analogo impegno nei riguardi di se stessa, divenendo così politica della cultura"<sup>43</sup>. Così scrive Heidegger ne *L'epoca dell'immagine del mondo* (conferenza del 1938 poi ricompresa nel 1950 nella raccolta *Holzwege*: in questo caso gli anni sono importanti, perché tra l'una e l'altra vedono la luce i primi trattati di cibernetica).

La posizione di Heidegger verso la cultura non rappresenta nel suo percorso nulla di inedito. Fin dagli anni giovanili egli si pone fuori dal binario consueto della filosofia tedesca di primo Novecento, che lamenta una "tragedia della cultura"<sup>44</sup> come fine della possibilità per l'individuo di realizzare la propria vocazione personale attraverso ordinamenti oggettivi. L'opposizione tragica tra la vita e le forme in tutte le sue varianti, la più usata delle quali è senz'altro quella tra *Kultur* e *Zivilisation*, rappresenta per Heidegger una formula usurata, alla fine una neutralizzazione della filosofia di Nietzsche.

"Cultura", per lui, è la risposta reattiva della filosofia accademica al "relativismo" imperante, allo "storico" sentito come minaccia. Sotto questo marchio essa intende "un processo e fine della formazione della vita e del produrre umano e creativo" il cui autentico centro e motore è "la realizzazione di un che di valido"<sup>45</sup>, ovvero la ferma acquisizione di un risultato. Il titolo della "parte b" del corso del '19 dedicato alla "Filosofia della cultura del presente", *La cultura come acquisizione e prestazione*, addita il tratto distintivo di questa nella generalizzata e persistente aspirazione ad essere una impresa scientifica: in tale ben determinata *vocazione* la coscienza storica del presente ritrova se stessa, la sua propria creatività. In certo modo, l'epoca della "filosofia della cultura" celebra così nel "fine" la propria fine. Essa sarebbe, secondo Heidegger, l'epoca della filosofia che svanisce nella cultura, la quale riconosce "il proprio fine vitale nel lavoro sulla realtà", ovvero stabilisce l'"orientamento [...] della vita verso specifiche prestazioni nell'ambito della vita pratica, conforme all'esperienza, la formazione in senso lato tecnica"<sup>46</sup>.

La lettura che Heidegger avanza nel corso del 1919 ritorna a distanza di anni a giustificare l'indicazione della cultura come momento essenziale dell'"epoca dell'immagine del mondo", al pari della tecnica meccanica, della scienza moderna e della "sdivinizzazione". La dissoluzione dell'ente nell'essere-rappresentato – come si legge in una nota che potrebbe dirsi riassuntiva della lettura heideggeriana della filosofia dei valori – è "surrogata mediante l'attribuzione all'oggetto, e quindi all'ente interpretato come oggetto, di un valore; con la conseguenza che l'ente

43 M. Heidegger, *Holzwege*, in Id., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 ss., vol. 5, pp. 75-76; tr. it. La nuova Italia, Firenze 1968, p. 72.

44 Il riferimento è naturalmente a Georg Simmel, cfr. p.e. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in Id., *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989 ss., vol. 14, pp. 385-416.

45 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 56/57, p. 130; tr. it. Guida, Napoli 2002, p. 134.

46 Ivi, p. 136; tr. it. p. 139 (tr. corretta).

ha il suo criterio nei valori, i quali, a loro volta, divengono i fini ultimi di ogni attività. Poiché l'attività è intesa come cultura, i valori divengono valori culturali e come tali assunti a supremi fini dell'agire che tende all'autoassicurazione dell'uomo come *subjectum*"<sup>47</sup>.

In quanto fine supremo, il valore ha funzione sistematica (ma sistema della scienza significa qui già "sistema operativo"): l'unità del sistema si sviluppa e si mantiene in virtù non di un'esteriore unificazione ma neppure in virtù della forza spirituale delle scienze, bensì adeguando il procedimento ai risultati conseguiti attraverso il controllo procedurale, inteso anche, anzi in primo luogo, come apparato organizzativo, organizzazione scientifica del lavoro scientifico nella forma operativamente efficace della ricerca. "L'operativismo della ricerca è una particolare elaborazione e una particolare organizzazione del sistematico, in cui questo, per un rapporto reciproco, determina l'organizzazione stessa. Dove il mondo è divenuto immagine, predomina il sistema, e *non soltanto nel pensiero*"<sup>48</sup>.

Segno del tratto nichilistico della cultura europea non è quindi una "decadenza della cultura" (nelle diverse declinazioni in cui si è soliti esprimerla, vuoi come crollo nelle gerarchie valoriali, vuoi come meccanizzazione della vita, vuoi come perdita di forza creativa, vuoi come furto d'anima) ovvero la disumanizzazione come cifra dell'avvento della tecnica moderna, secondo la visione o l'ovvietà che fa coincidere il carattere tecnico-nichilistico della modernità con la perdita di senso e di valori, ma, all'opposto, proprio la coincidenza della cultura con un orizzonte saturo di senso e valori. La reprimenda idealistico-morale del nichilismo, il "dove andremmo a finire?" sgomento per l'assenza di valori e mete, provoca infatti direttamente il miracoloso fiorire di nuove e copiose mete: "all'improvviso si 'hanno' di nuovo 'mete', anche solo promuovendo e trasformando in meta ciò che può essere un *mezzo* per porne e perseguirne"<sup>49</sup>. Il concetto teleologico di valore che domina la modernità e la sua autorappresentazione storica corrisponde al suo stesso destino nichilistico.

Così, in seguito all'emergere dell'idea di valore, si è ben presto parlato, e si continua a parlare, dei 'valori culturali' del Medioevo e dei 'valori spirituali' dell'antichità, sebbene nel Medioevo non vi fosse nulla di simile alla 'cultura' né nell'antichità nulla di simile allo 'spirito' e alla 'cultura'. Lo spirito e la cultura come modi fondamentali del comportamento umano, voluti ed esperiti, ci sono soltanto dall'età moderna in poi, e i 'valori' come parametri posti per questo comportamento soltanto in età recentissima. Dal che non segue che le età precedenti fossero 'prive di cultura' nel senso di uno sprofondamento nella barbarie, ma ne segue soltanto questo: che mai con gli schemi di 'cultura' e 'incultura', 'spirito' e 'valore' coglieremo nella sua essenza, per esempio, la storia dell'umanità greca.<sup>50</sup>

47 M. Heidegger, *Holzwege*, cit., pp. 101-102; tr. it. p. 88.

48 Ivi, p. 101; tr. it. p. 87, corsivo mio.

49 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 139; tr. it. pp. 155-156.

50 M. Heidegger, *Nietzsche*, in Id. *Gesamtausgabe*, cit., vol. 6.2, p. 49; tr. it. Adelphi, Milano 1994, pp. 577-578.

Detto in altri termini, per Heidegger, il lato meno riconoscibile della tecnica, e però più prossimo all'autentica essenza non tecnica (e pienamente umanistica) della tecnica, coincide con il dominio della cultura: non con la sua rovina, non con il decadere della produzione umana a esteriore, alienata *Zivilization*, ma con la viva realizzazione del soggetto nello spirito oggettivo della *Kultur*.

Il richiamo allo spirito oggettivo, vale a dire a Hegel, non è casuale. Già nel corso del '19 Heidegger sovverte la comune lettura della filosofia sistematica hegeliana nella sorprendente affermazione per cui "il cosiddetto panlogismo di Hegel ha la sua origine nella coscienza storica e non è affatto una conseguenza di una mera teoretizzazione radicale del teoretico!"<sup>51</sup>; sicché l'intera filosofia della cultura (a dispetto di tutta la sua diffidenza verso l'idealismo assoluto) sarebbe una mistione di hegelismo e positivismo. Ma non è il ricorso a queste etichette che rende appieno la lettura sconvolgente – nel senso letterale del volgerla in tutt'altra e impreveduta direzione – della cultura avanzata da Heidegger. Il richiamo allo spirito oggettivo, infatti, ci consente di situare la cultura niente di meno che direttamente nell'orizzonte della cibernetica quale nuovo sapere assoluto dell'epoca della tecnica, suo culmine oltre le vecchie opposizioni spirito/materia, soggetto/oggetto, vitalismo/meccanicismo, grazie ad un inedito "modello di soggettività *oggettivo*"<sup>52</sup>, per dirla col Günther de *La coscienza delle macchine*.

In questa prospettiva, rimanendo sul terreno della critica al concetto di cultura, è bene rendere ancora più espliciti alcuni aspetti che collocano la cultura medesima – la sua logica idealistica o idealistico-*weltanschaulich* – direttamente sul terreno della cibernetica. Il primo aspetto che merita attenzione, a questo livello, è la trasmissibilità, ossia il fatto che non può esistere cultura senza il suo attivo propagarsi, che è la sua forza essenziale, il suo potere specifico. Un'opera artisticamente perfetta può avere valore culturale nullo, rimanere chiusa in se stessa nella sua perfezione insulare<sup>53</sup>, del tutto impotente sul piano della trasmissibilità (per quanto pure possa questa perfezione essere per così dire massimamente "irraggiante"); un prodotto artisticamente più scadente può informare di sé come bene culturale un'intera epoca, testimoniarne il valore e produrre enormi effetti di riconoscimento della coscienza storica di quell'epoca, esserne un monumento. Senza rozzamente stabilire un rapporto inverso tra perfezione (qualsiasi cosa ciò significhi) e trasmissibilità, il *produrre effetti* rimane l'indicatore irrinunciabile

51 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 135; tr. it. p. 138.

52 G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit. p. 44; tr. it. p. 54.

53 Lucidamente Simmel in *Concetto e tragedia della cultura* sottolinea come il "valore culturale" di un'opera possa essere "inversamente proporzionale al valore proprio e intrinseco dell'opera". "Vi sono opere umane di una perfezione definitiva a cui noi, proprio a causa di questa rotondità priva di lacune, non abbiamo accesso, anche perché esse stesse sono incapaci di accedere a noi. Opere come questa non si muovono, per così dire, dal loro posto, non si possono trapiantare sulla nostra strada; sono un che di solitario e compiuto [...]" (Id., *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989 ss., vol. 14, p. 400; tr. it. *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano 1985, p. 200).

per determinare il valore culturale di un'opera. Il bisogno di effetti (*Wirkungsbefundnis*), il successo (nel senso letterale che non solo il termine italiano ma anche il tedesco *Erfolg* restituisce) è un tratto costitutivo della cultura, che invero viene a restringere, fino a chiuderlo, lo spazio per l'effettivo accadere, per l'irrompere del non previsto, del "venire alla presenza", della "decisione" che unicamente consente di parlare di storia (tutt'altra cosa dalla storia degli storiografi, dalla storiografia che a tal punto "ha la stessa essenza della tecnica" che si può dire che "*la tecnica è la storiografia della natura*"<sup>54</sup>). Per definizione, la cultura avvolge l'uomo su se stesso, lo interna nel suo agire, lo incatena nella forma tecnico-spettacolare e calcolante, ovvero creativamente ostruttiva di ogni accadere in senso proprio; lo irretisce nel più pericoloso degli inganni, quello che proviene dalla "forma fondamentale del rappresentare e dell'opinare quotidiani: il pericolo che tutto ciò che è creativo, non appena si sia azzardato a spingersi nella dimensione pubblica, anziché trasformare venga esso stesso mutato in ciò che è invalso finora [...] in quella maniera insidiosa secondo cui la variazione e la fusione in ciò che è invalso finora ammette al tempo stesso qualcosa di nuovo e se ne appropria, in verità però si contrappone a qualsiasi decisione e a qualsiasi essenziale trasformazione"<sup>55</sup> (esattamente al modo, potremmo aggiungere, della "saggia politica degli uomini di cultura" invocata da Eco).

Nel linguaggio dell'opera del '27, dovremmo dire che la cultura appartiene con chiarezza al campo della socialità del *Mit-sein* e della curiosità, della chiacchiera, del succedersi delle novità (ferma restando la distanza "da ogni sorta di 'critica del tempo' o di 'psicologia' a buon mercato"<sup>56</sup>; anche qui nessuna reprimenda esistenzialistico-morale). Nel linguaggio della fine degli anni '30, essa si presenta, in aggiunta e per definizione, come il luogo della "politica culturale". Nell'uno come nell'altro caso, essa mantiene e si mantiene ingigantendola in quella superficie intessuta di scopi e motivi, compiti e obiettivi, superficie delle connessioni, delle *Wechselwirkungen* che rimbalzano l'una sull'altra, delle "retro-azioni", cui, secondo Heidegger, si oppone non un fondamento nascosto e retrostante<sup>57</sup> ma "l'abisso in cui accade [*sich ereignet*] lo scaturire libero da scopi [*zweck-freie*] e privo di obiet-

54 M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI*, cit., p. 116; tr. it. p. 156; il loro intersecarsi in un'apparente opposizione assicura "la crescente agilità nel dominio di ogni procedimento e pre-stazione ed espressione" (ivi, p. 212; tr. it. p. 280).

55 Ivi, p. 114; tr. it. p. 153 (tr. corretta).

56 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 110; tr. it. p. 130.

57 Cfr. M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI*, cit., p. 237; tr. it. p. 313. Per Heidegger si è lontani dal vero senso nietzscheano del nichilismo se lo considera qualcosa di diabolico, "facendosi il segno della croce" dinanzi all'assenza di mete, senza comprendere come autentico nichilismo sia invece proprio quello che "non vuole riconoscere l'assenza di mete". In questo equivoco ci si rende nuovamente "felici" producendo e promuovendo nuove mete e "beni culturali" ("cinema e viaggi al mare"): si tratta di un chiassoso stordimento di esperienze vissute che elude sistematicamente "ogni decisione che ponga mete, l'angoscia di fronte a qualsiasi campo di decisioni e alla sua apertura" (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pp. 138-139; tr. it. p. 155).



tivi [*ziel-lose*] del tratto necessario [*des Notwendigen*] di una necessità dell'Essere [*einer Not des Seyns*]"<sup>58</sup>. E però, da questo punto di vista, anche "il giusto calcolo 'dell'utilità e danno della storia per la vita' non basta più, e non è nemmeno più una questione decisiva", perché in questione è l'essenza dell'uomo e la sua ragione d'essere: "se l'uomo sia in generale in grado di porre questa come una domanda"<sup>59</sup>.

La risposta di Heidegger, com'è noto, è che nell'epoca dell'immagine del mondo l'esser in questione, la *Fragwürdigkeit*, scompare nel susseguirsi di problemi e questioni, un susseguirsi che, in maniera non diversa dal susseguirsi degli scopi e delle mete, corrisponde alla loro scomparsa<sup>60</sup> (oggi ovvia sotto il nome di *problem solving*). Sottratti alla domanda filosofica, i problemi sono impiantati in una *matematica della decisione* che li assume in quanto già sempre anticipatamente risolti: una matematica della decisione che consiste nel "capire in anticipo che non c'è niente di irresolubile e la soluzione è soltanto una questione di numeri, rispetto a spazio e tempo e forza"<sup>61</sup>. È la fine del pensiero, soppiantato da quella superscienza del "comando" che unifica, pilotandole, tutte le scienze in un "senso nuovo di unità": una scienza cibernetica che più appropriatamente forse potrebbe dirsi oltrescienza, in quanto supera le categorie attraverso le quali la scienza moderna ha operato (anzitutto quella di causalità) e si pone oltre "ogni tentativo di rappresentarla ancora in modo tecnico"<sup>62</sup> – come scrive Heidegger nella famosa conferenza *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*.

#### 4. Una macchina diversa dalle precedenti

Se si vuole cogliere il senso di questo "oltre", bisogna però anzitutto ribadire un'ovvietà, mai a sufficienza compresa e mai nelle sue ultime conseguenze: la "macchina pensante" (*Denkmaschine*) cibernetica non è una macchina, un congegno meccanico di parti magicamente – o animisticamente – fornito di pensiero; non è "una locomotiva dotata di intelligenza, un accendino pensante, o un macinino da caffè che sogna ad occhi aperti" – come di nuovo Günther scrive, concordando sotto questo aspetto, ma solo sotto questo aspetto, con Heidegger riguardo al carattere non tecnico della tecnica e al carattere metatecnico della cibernetica. Il progetto della cibernetica non consiste nell'assemblare pezzi di materia semoventi

58 M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI*, cit., p. 237; tr. it. p. 313 (tr. corretta).

59 Ivi, p. 245; tr. it. p. 324 (tr. corretta).

60 Cfr. ivi, pp. 13-14; tr. it., p. 19: "Cultura significa ora 'coltivare la cultura' [...]; non appena la cultura si trasforma in una cultura della cultura [...] meditare sugli obiettivi diventa assolutamente estraneo [...]. Che la *sicurezza* degli obiettivi, nella forma della 'politica della cultura', possa *essere* la forma più estrema e persistenza di mancanza di obiettivi trova fondamento nell'essenza della modernità".

61 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 123; tr. it. p. 142.

62 M. Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 16, p. 622; tr. it. *Filosofia e cibernetica*, ETS, Pisa 1989, pp. 32-33.



diretti dall'esterno verso uno scopo loro ignoto ed estraneo; con essa si tratta piuttosto di "in-segnare" (*beizubringen*) all'essere fisico oggettivo, alla pura materia della natura a "riflettere", e, nel caso la natura non presentasse una materia adatta, di ingegnarsi per produrla in autonomia. Come dice con chiarezza lapidaria ancora Günther: "Si torna alle ultime condizioni dell'esistenza materiale stessa e si cerca di scoprire se esiste una *seconda* via per creare l'essere riflessivo dalle forme di base dell'esistenza oggettiva. Il primo modo lo conosciamo già. È la modalità che 'la natura' stessa ha intrapreso quando produceva organismi"<sup>63</sup>. Diversamente da un orologio e da un girarrosto che sono "senza mondo" (al pari di una pietra), la macchina cibernetica non è "senza mondo", ma è capace – questo il senso dell'apprendimento cibernetico come retroazione – di modificare il proprio comportamento rapportandosi all'ambiente che essa stessa modifica. Pertanto, "nel mondo rappresentato in senso cibernetico svanisce la differenza fra le macchine automatiche e gli esseri viventi"<sup>64</sup>.

Con chiarezza, si parla qui di una macchina in un senso che va oltre la spiritualizzazione della macchina di cui parla anche per esempio Simmel: la macchina 'tolta' dalla pura exteriorità di ciò che è meccanico<sup>65</sup>. Il confondersi della vecchia macchina con la nuova non è però facilmente diradabile, dal momento che tanto l'una che l'altra sono lavoro spirituale. Ma il vero distacco filosofico di Heidegger dai critici a lui contemporanei sta proprio nel fatto che egli coglie nella macchina cibernetica, nel suo sviluppo dalla logistica, una macchina diversa dalle precedenti, una meta-macchina spirituale, e nella cibernetica la radicalità teleocratica di una "scienza che corrisponde alla determinazione dell'uomo come essere sociale attivo [...], la teoria che ha per oggetto la direzione della possibile pianificazione e organizzazione del lavoro"<sup>66</sup>, dove però "lavoro" – qui il punto decisivo – va inteso non come superficiale prestazione o attività ma bensì come processo dialettico-riflessivo, cioè processo il cui scopo ricade nel processo medesimo: un circolo che "non produce nulla che possa e a cui sia lecito avere una presenza per sé al di fuori del porre"<sup>67</sup>; il circolo della produzione "dell'uguale tramite l'uguale", dell'"equi-valente"<sup>68</sup>.

Che questo processo sia la realizzazione, come Heidegger dice appunto nelle Conferenze di Brema e di Friburgo, "del concetto hegeliano [...] che è pensato

63 G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit., p. 69; tr. it. p. 75.

64 M. Heidegger, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 80.2, p. 1318.

65 Cfr. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 6, p. 621; tr. it. Utet, Torino 1984, p. 634: "[...] la macchina è divenuta molto più 'spirituale' del lavoratore. Quanti lavoratori, persino all'interno della grande industria, sono in grado oggi di capire la macchina con cui hanno a che fare, di capire cioè lo spirito investito nella macchina?"

66 M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 14, p. 72; tr. it. *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, pp. 165-166.

67 M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. 79, p. 28; tr. it. Adelphi, Milano 2002, p. 51.

68 Ivi, p. 44; tr. it. p. 38.

come processo dialettico mediante il quale il divenire del reale sviluppa la sua realtà", oppure dell'idea di "Marx [il quale] spiega che *'tutta la cosiddetta storia del mondo non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo'*", nell'uno come nell'altro caso si tratta di un processo inscritto nell'orizzonte del pensiero: "ogni produzione [*Pro-duktion*] è già riflessione [*Re-flexion*], è pensiero"<sup>69</sup>. La cibernetica si pone all'altezza di questa determinazione produttiva dello spirito, ed è a questo culmine non tecnico della produttività tecnica che "lavoratori e soldati aprono le porte [...]". Essi portano a compimento una nuova configurazione della struttura del creare umano, di ciò che finora si è chiamato 'cultura' [*Kultur*], [...] un processo che assicura una forma di dominio"<sup>70</sup>. Una forma di dominio ma anche un dominio della forma, giacché è precisamente della "forma" che ne va nell'in-formazione che trasforma il linguaggio in comando. La performance estrema del pensiero cibernetico, il quale non discerne ma categorizza operativamente, estrae dal flusso informativo eracleo una iperuranica computabilità universale, modelli per tutto quanto esiste e può esistere. Compreso, potremmo dire, "il capello, il fango, il sudiciume" (o "sei in dubbio sull'ammettere o no un genere anche di ciascuna di tali cose, separato, il quale sia un'altra cosa dalle cose stesse le quali noi tocchiamo con mano? – No, no, disse Socrate [...], potrebbe essere fuori luogo [...]. – È perché tu sei ancora giovane, disse Parmenide, o Socrate, e la Filosofia non ti ha ancora preso come prevedo ti prenderà in futuro"<sup>71</sup>).

## 5. Iperuranio cibernetico (e noumeno cibernetico)

Il modello è una forma astratta, immagine ma non "immagine pittorica", piuttosto "immagine operativa"<sup>72</sup>, forma o organizzazione causale astratta – dove tuttavia causale indica ora solo una correlazione statistica, non l'immutabilità della struttura categoriale classica. La modellizzazione astrae dai fenomeni al modo di un'idealizzazione che stabilisce relazioni di equivalenza tra "elementi la cui identità e persino natura sono, fino a un certo punto, indifferenti e che possono, di conseguenza, essere cambiati, sostituiti da altri elementi, analoghi o meno, senza che il modello sia alterato". In tal modo, il modello assurge a "una posizione trascendente, non dissimile da quella di un'idea platonica di cui la realtà è una semplice imitazione"; sicché alla fine – con una caratteristica inversione della "relazione gerarchica tra

69 Ivi, pp. 94-95; tr. it., pp. 126-127. Sul rapporto Heidegger/Marx cfr. K. Axelos, *Marx e Heidegger*, Guida, Napoli 1977, nonché ivi l'introduzione di E. Mazzarella, *Pensiero e ideologia. Contributo ad un pensiero (del) futuro*. "Über" Marx e Heidegger.

70 M. Heidegger, *Vorlesungen 1923-1944*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 51, p. 37; tr. it. *Concetti fondamentali*, Il Melangolo, Genova 1996, p. 50.

71 Platone, *Parmenide*, 130d.

72 Cfr. N. Wiener, *Dio & Golem Inc.*, The Mit Press, Cambridge (Mass.) 1964, pp. 31 ss.; tr. it. Boringhieri, Torino 1967, pp. 37 ss.

imitatore e imitato” – lo stesso modello artificiale, inteso a imitare la natura, diviene, nella considerazione scientifica, ciò stesso che “la natura è ritenuta imitare”<sup>73</sup>: da ciò che astrae dai fenomeni risulta ciò che nei fenomeni si incarna. Il fondamento che supporta – hardware – è al tempo stesso materia ubbidiente del software.

Se si tengono ben ferme queste coordinate, la relazione causale teleologica al centro degli interessi del gruppo dei cibernetici risulta precisa e davvero dirompente. Un articolo a firma di Arturo Rosenblueth, Norbert Wiener e Julian Bigelow dal titolo *Behavior, Purpose and Teleology*, comparso due anni prima della fondazione della “Società teleologica”<sup>74</sup> (nome con il quale in principio, nel 1945, lo stesso Wiener, Howard Aiken e John von Neumann decisero di chiamare il proprio gruppo di ricerca), la chiarisce bene:

il termine ‘rivolto a un fine’ è inteso a denotare che l’atto o il comportamento può essere interpretato come diretto al raggiungimento di un obiettivo, cioè di una condizione finale in cui l’oggetto che agisce raggiunge una correlazione definita nello spazio o nel tempo rispetto a un altro oggetto o evento. Il comportamento non rivolto a un fine è dunque quello che non è interpretato come diretto a un obiettivo.<sup>75</sup>

Questa definizione, che appare sconcertantemente vaga e lacunosa (del tutto priva di contenuto, del tutto ampia e estensibile apparve, per esempio, ad un giovanissimo Richard Taylor<sup>76</sup>), consegue in realtà quanto persegue: proporre, grazie all’identificazione di isomorfismi, una teoria unificata delle macchine e degli esseri viventi libera da ogni riferimento all’intenzione, una teoria puramente “metodologica” costruita secondo principi rigorosamente meccanicistico-causali, che a questo livello vuol dire matematico-statistici. L’eliminazione di ogni riferimento all’intenzione e al soggetto dell’azione (quel che lascia letteralmente incredulo Taylor) è per i nuovi teleologi il vero punto di forza della cibernetica. Si tratta, nel linguaggio della nuova scienza, dell’immenso potenziale di quella che sarà poi chiamata “scatola nera”: una sorta di noumeno cibernetico, se così si può dire, che programmaticamente limita il discorso sulla finalità ad un discorso scientifico sulle caratteristiche formali e osservabili dell’azione orientata allo scopo, senza esprimersi sulla “struttura e natura dell’oggetto che agisce”<sup>77</sup>, così da poter appunto

73 J.-P. Dupuy, *Alle origini delle scienze cognitive. La meccanizzazione della mente*, a cura di P. Heritier, tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 64.

74 La prima riunione della nascente Società Teleologica ebbe luogo il 6 e 7 gennaio 1945. Cfr. il fascicolo monografico di “Discipline filosofiche”, XVII, 1, 2007, dal titolo *Ontologia dell’intelligenza artificiale*.

75 A. Rosenblueth, N. Wiener, J. Bigelow, *Behavior, purpose and teleology*, in “Philosophy of Science”, 10, 1, 1943, pp. 18-24, p. 18.

76 Cfr. R. Taylor, *Comments on a Mechanistic Conception of Purposefulness*, in “Philosophy of Science”, 17, 4, 1950, pp. 310-317; cui seguono, nel medesimo fascicolo, la replica di A. Rosenblueth, N. Wiener, *Purposeful and Non-Purposeful Behavior*, pp. 318-326, e la controreplica di Taylor, *Purposeful and Non-Purposeful Behavior: A Rejoinder*, pp. 327-332.

77 A. Rosenblueth, N. Wiener, *Purposeful and Non-Purposeful Behavior*, cit., p. 323.

indifferentemente parlare di finalità tanto per il comportamento del vivente (quale che sia) quanto per il comportamento delle macchine (quali che siano, purché dotate di retroazione). Il nuovo punto di vista cibernetico relega, come dice trionfalmente Wiener, la vecchia disputa metafisica materialismo/vitalismo ovvero meccanicismo/organismo "nel limbo dei problemi mal posti".

Il vitalismo ha vinto a tal punto che anche i meccanismi corrispondono alla struttura temporale del vitalismo; ma [...] questa vittoria è una completa disfatta, poiché da ogni punto di vista che abbia la benché minima relazione con la morale o la religione la nuova meccanica è pienamente meccanicistica quanto l'antica.<sup>78</sup>

La cibernetica sarebbe quindi un nuovo "punto di vista" – ma realmente solo un punto di vista e quanto realmente nuovo? A ben vedere la vecchia opposizione tra la "natura" (con la sua legalità fisico-matematica) e lo "spirito" (con la sua legalità teleologica) era stata da tempo archiviata, abbandonando il terreno metafisico a favore di quello metodologico (per esempio – ma non è un esempio a caso – proprio dalla filosofia della cultura, con la distinzione tra scienze nomotetiche e scienze ideografiche). Già nel 1919 Wiener, non ignaro del dibattito europeo, conclude la voce "Meccanicismo e vitalismo" per la *Encyclopedia Americana* con parole che liquidano definitivamente il vitalismo (il riferimento qui è a Driesch e alla filosofia di Bergson) sulla base della sua evidente inefficacia metodologica: "l'indagine biologica è stata fertile proprio nella misura in cui si è sottoposta alle norme, se non ai concetti, della scienza fisica. Di conseguenza, sembra che il meccanicismo sia metodologicamente corretto, anche se fosse metafisicamente sbagliato"<sup>79</sup>.

È fuori dal perimetro del nostro discorso aprire, in conclusione, l'ulteriore importante interrogativo se quel che nella "teoria dell'informazione" dei cibernetici è presentato come "punto di vista" – una "interpretazione" – non finisca, da questione di puro metodo, per assurgere alla consistenza metafisica di una "terza regione": una "terza trascendenza"<sup>80</sup>, che non può non richiamare l'"oggetto trascendente"<sup>81</sup> o "terzo regno" del valore<sup>82</sup> teorizzato dai teleologi e "filosofi della cultura" del vecchio continente, sulla strada aperta da Lotze con l'idea di un "terzo regno dei pensieri come 'oggetti' comunicabili slegati dall'atto rappresentativo"<sup>83</sup>. Così

78 N. Wiener, *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine* (II ed. 1961), The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 2019, p. 63; tr. it. Il Saggiatore, Milano, 1968, p. 72.

79 N. Wiener, *Mechanism and Vitalism*, in *Encyclopedia Americana*, The Encyclopedia American Corporation, New York-Chicago 1918, *ad vocem*.

80 G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit., p. 36; tr. it. p. 48.

81 Cfr. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Mohr, Tübingen und Leipzig 1904, p. 16-17.

82 Cfr. H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, in "Logos" 1, 1910, p. 27.

83 F. De Vincenzis, *La "muratura del pozzo". Rudolf Hermann Lotze e la logica della validità*, introduzione a R.H. Lotze, *Logica*, tr. it. con testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2010, p. 13.

è chiaramente in Günther, il quale non a caso fa proprio il nome di Lotze nel suo filosoficamente illuminante *Der Bewusstsein der Maschine*, che teorizza, in aderenza alla nozione wieneriana di informazione, una “terza regione della riflessione”, la “terza sfera proto-metafisica, che non è né soggetto né oggetto, ma un processo intelligente produttore di informazioni”<sup>84</sup>.

Per certi versi, tuttavia, la questione della distinzione tra statuto metodologico e piano metafisico può essere anche superata, ovvero proprio messa da parte, in quanto estranea al nuovo orizzonte, se si presta attenzione al fatto decisivo che *metodo* qui non significa astratto rigore concettuale e logico, ma *certezza operativa* della conoscenza di raggiungere obiettivi reali: qualsivoglia reale obiettivo prefissato, ovvero univocamente definito – il mondo intero operativamente anticipato nell’immagine matematica del mondo. Questo è il vero senso del metodo cibernetico, come Heidegger aveva visto con assoluta precisione.

Il progetto cibernetico del mondo, ‘la vittoria del metodo sulla scienza’, rende possibile una computabilità interamente isomorfa e in questo senso universale, vale a dire una comandabilità del mondo vivente e non vivente. A tale uniformità del mondo cibernetico viene istruito anche l’uomo. Egli persino in modo eminente. Infatti nel cerchio visuale del rappresentare cibernetico l’uomo ha collocazione nel più ampio circuito di regolazione. In conformità alla moderna rappresentazione dell’uomo, egli è invero il soggetto che si riferisce al mondo come cerchia degli oggetti, in quanto li elabora. Il mutamento del mondo che così di volta in volta sorge si ripercuote sull’uomo.<sup>85</sup>

Il metodo ha cioè acquisito, in quanto *techne*, uno status a tutti gli effetti metafisico. La “seconda natura” che il metodo cibernetico tecnicamente impianta sulla prima la rende indistinguibile da quest’ultima, ovvero, più fondamentalmente, porta allo scoperto l’infondatezza oggi di continuare a concepire la natura – intesa come residuo irriflessivo che si sottrae alla presa del pensiero – secondo leggi fisse ad essa intrinseche ovvero inviolabili. Se infatti l’irriflessività della cosa naturale tangibile

non significa più legalità esterna, per la quale ‘dio’ ha creato le leggi naturali, bensì indifferenza a quel concetto di legge in base al quale l’oggetto deve funzionare [...], non si capisce perché non si possa insegnare all’essere tangibile anche ‘il pensare’ [...]. Il concetto classico di materia nell’ultimo mezzo secolo si è dissolto nel nulla e lentamente inizia a farsi strada la consapevolezza che la legge naturale e il carattere ontologico dell’oggetto sono una funzione dipendente dell’accesso teorico e tecnico all’Essere che lo circonda.<sup>86</sup>

84 G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit., p. 35; tr. it. p. 46.

85 M. Heidegger, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, cit., p. 1335.

86 G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit., p. 73; tr. it. p. 79.

L'unico limite per la creatività dell'uomo resta quel residuo privato e oscuro di soggettività intoscendente, quel "non so che e quasi niente" che per definizione non si consegna ad una forma univoca vincolante, rendendosi così irriproducibile ciberneticamente: fin tanto che su questo grumo di effettività continueranno a non pervenire informazioni, cioè fin tanto che la sua potenza rimarrà avvolta in uno *charme* che irradia rimanendo esso stesso oscuro<sup>87</sup>, esso resta sottratto alla disponibilità dell'uomo, ma anche in verità a ogni reale significatività e creatività propriamente spirituale. "Una di quelle affermazioni udite fino alla nausea è – afferma Günther – che una macchina non può essere creativa". Ma – soggiunge – "se vogliamo negare una proprietà potenziale a un meccanismo in forma logicamente precisa e scientificamente vincolante, dobbiamo prima essere in grado di dire esattamente cosa intendiamo per tale proprietà". E però in tal caso questa proprietà sarebbe già in una forma pronta per essere "proiettata su fatti ed eventi oggettivi distaccati dal soggetto nel mondo oggettivo"<sup>88</sup>: l'altra faccia (o proprio la stessa) del fatto che ciò che si sottrae al sapere dell'uomo, ciò che non si sa, non si sa in quanto e fin tanto che non si è in grado di produrlo. "È semplicemente impossibile prevedere quali conoscenze l'uomo otterrà su di sé quando, a seguito della maturata consapevolezza che comprendiamo veramente solo ciò che siamo in grado di fare, creerà un'immagine cibernetica di se stesso". Quel che è certo è che la "seconda natura" prodotta dall'uomo non lascia immune il suo stesso essere. Nessuna exteriorità può per principio costituire un ostacolo insuperabile per lo spirito. Così come l'ambiente circostante in cui il corpo dell'uomo vive è espressione della sua spiritualità, allo stesso modo può divenirlo il suo stesso corpo. "Nulla lascia pensare che la trasformazione del suo ambiente naturale, che l'uomo ha intrapreso nel corso della sua storia, debba fermarsi al suo corpo"<sup>89</sup>.

Al di là del tratto apparentemente rivoluzionario – come si vede – la cibernetica s'inscrive in una metafisica assolutamente conforme al paradigma occidentale, come Günther positivamente rivendica. Essa è la realizzazione della "dottrina dello spirito oggettivo di Hegel", che esplicitamente egli descrive come "il parallelo filosofico della teoria cibernetica dei sistemi che riflettono e organizzano se stessi e il loro ambiente"<sup>90</sup>. In quella filosofia da lui intesa come un processo di liberazione

87 Cfr. V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tr. it. Marietti, Genova 1987.

88 G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit., pp. 154-155; tr. it. pp. 146-147.

89 Ivi, p. 164; tr. it. p. 154.

90 Ivi, p. 162; tr. it. p. 152. Dai disegni di Altamira fino alla vita artificiale generata in laboratorio, si snoda il processo di liberazione dalle leggi e dalle prescrizioni della natura, in grado di culminare anche nell'abbandono del proprio corpo naturale per un corpo spiritualmente ri-formatto (cfr. ivi, p. 162; tr. it. p. 153). "L'uomo possiede non solo un ambiente come corpo, possiede anche un ambiente come soggettività e interiorità intoscendente. Relativamente a questa interiorità, anche il corpo fa parte dell'ambiente. Le religioni del mondo lo hanno sempre saputo quando hanno sottolineato che l'uomo non è il suo corpo. La sua anima vive nel corpo come una dimora, che si può o si deve lasciare. Ora non si capisce perché il corpo come ambiente non sia soggetto alle stesse leggi di trasformazione a cui è esposto il resto della natura" (ivi, p. 164; tr. it. p. 154). Dall'ambiente artificiale creato fino al culmine



dell'anima dalla necessità della natura, dall'ostacolo del corpo, la "seconda natura" che subentra alla prima può toglierla interamente, e realizzare compiutamente – nulla di più e nulla di meno – l'assolutezza dello spirito come colta, sebbene solo nella forma rappresentativa che mantiene ancora un'esteriorità, dalla religione cristiana. "Nella fede totalmente realizzata, l'uomo è diventato uguale a Dio, l'eterno decreto di Dio non è più imperscrutabile e nessuna santità di una volontà trascendente può più mettere in ginocchio la creatura"<sup>91</sup>. E in effetti, l'uomo occidentale di cultura sa da tempo che "per vedere più del suo essere naturale, per vedere il suo volto spirituale, deve prima ripetersi nella propria azione". Accade ora – nella cibernetica – quel che gli è stato rivelato duemila anni fa. "Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto" (I Cor.13.12)"<sup>92</sup>.

## 6. Quel genere di macchine che possono esplodere

Come quinto aspetto dell'epoca dell'immagine del mondo Heidegger presenta la sdivinizzazione, alla cui comparsa "il cristianesimo ha dato il contributo maggiore"<sup>93</sup>. Il cristianesimo, nel senso dell'"apologetica del cristianesimo culturale, da tempo (dai tempi di Ireneo) praticata in Occidente", sarebbe infatti "la forma preliminare della storiografia moderna"<sup>94</sup>; l'esperienza vissuta religiosa del "Dio culturale cristiano"<sup>95</sup> all'origine "del cristianissimo regno moderno [...] divenuto il supremo valore culturale"<sup>96</sup>, ovvero la forma dello spettacolo dell'uomo come la realtà più reale. "Nell'assenza di dèi, dei quali non si avverte neppure la mancanza, l'esperienza vissuta dello spettacolo storiografico di tale vissuto si trasforma in devozione (*Andacht*) e dunque in una forma di compimento della religione". Una devozione della cultura dove la memoria (*Gedachtnis*) conserva tutto quanto è accaduto, il futuro si ripiega a confermare il presente, l'uomo avanza solo per ritrovarsi "confermato in quanto promotore dei beni supremi"<sup>97</sup>. In questo movimento in avanti, il farsi interno a se stesso dello spirito dà, secondo Heideg-

della creazione umana di "una immagine cibernetica di sé stesso", del "suo sé come attività creatrice, come interiorità da lui estrapolata e divenuta oggettiva in grado di interpellarlo e di rispondergli" (ivi, p. 166; tr. it. pp. 155-156), sono tutte forme dello spirito, ossia della libertà che l'incontenibile potenza di riflessione della soggettività scatena in un mondo naturale non più capace di assorbirla rimanendo tale.

91 G. Günther, H. Schelsky, *Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewusstseins*, Hirzel, Leipzig 1937, p. 11.

92 G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit., p. 165; tr. it. p. 156.

93 M. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 76; tr. it. p. 73.

94 M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/59)*, cit., p. 4; tr. it. p. 7.

95 Ivi, p. 8; tr. it. p. 13.

96 Ivi, p. 4; tr. it. p. 7.

97 Ivi, p. 109; tr. it. p. 146 (tr. corretta).



ger, "l'apparenza che l'uomo guardi a fondo dentro se stesso, là dove egli invece in verità [...] continua a strisciare sulla superficie di se stesso come di un oggetto semplicemente presente e a fiutare le sue proprie caratteristiche"<sup>98</sup>.

In verità, soltanto una volontà conservatrice può leggere la filosofia heideggeriana come nostalgia di una condizione dell'uomo pre-tecnica o moderatamente tecnica, cioè rispettosa dell'immagine dell'uomo restituita dal paradigma antropologico classico, che è precisamente invece quanto viene respinto nella sua critica alla "filosofia della cultura" e allo storicismo. Non si tratta affatto di un richiamo alle passate origini generato dalla paura verso oscuri tempi a venire: non è questa la *Stimmung* filosofica che anima la filosofia della tecnica heideggeriana. Eppure, questa lettura fortemente manchevole guida lo stesso Günther<sup>99</sup>, per quanto per parte sua non manchi di sottolineare di continuo come (e non a torto) la propria metafisica cibernetica sia assolutamente rispettosa della tradizione trascendentale.

Chi ha colto invece lo spirito più proprio della posizione di Heidegger – o comunque quello per cui ancora oggi vale la pena ascoltare le sue parole, quand'anche fosse una lettura filologicamente fuori dai canoni prescritti dalla scolastica heideggerista – è Reiner Schürmann, il quale legge Heidegger come una filosofia genealogicamente an-archica, che retrocede dallo stato di cose presenti

all'economia entro la quale esse 'si presentano'. Un simile passo [...] minaccia la posizione centrale dell'uomo nell'economia moderna [...]. Il passo indietro dai fenomeni alla loro condizione epocale può anzi, mettere in pericolo la civiltà e la cultura: 'l'altro pensiero', quello che raccoglie l'estinguersi dei principî alla fine della genealogia delle economie epocali, è urgente 'ma non a causa dell'uomo, non perché le sue creazioni ridiano valore alla civiltà e alla cultura'.<sup>100</sup>

Anarchica e nietzscheanamente a-teleocratica (telos e arché, due tronchi gemelli secondo l'immagine consueta), la filosofia heideggeriana è – riprendendo sinteticamente le indicazioni di Schürmann – rivolta contro: 1) l'individualità culturale (*mémoires intérieures*); 2) la riflessività sintetica (cioè l'idea che l'uomo possa estrarre senso e significato dall'interno di sé, ovvero "che lo spirito abbia solo bisogno di prendere i suoi atti spontanei come oggetto di pensiero per conoscere la verità"); 3) la posizione sovrana della "soggettività trascendentale"; 4) il "soggetto pratico" (ossia l'attività sintetica del soggetto – potremmo dire la storiografia – confusa con storia)<sup>101</sup>. Si tratta, nell'insieme, della compagine

98 Ivi, p. 107; tr. it. p. 143.

99 Per Günther il pensiero di Heidegger sarebbe caratterizzato da una "rinuncia al futuro", un pensiero chiuso nel vincolo dell'inizio, testimonianza di una rassegnazione spengleriana al tramonto dell'occidente, dal quale solo un Dio ci potrebbe salvare – un pensiero incapace di guardare a un futuro tecnologico fuori dall'"infelicità" (cfr. G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. III, Meiner, Hamburg 1980, in part. pp. 260 ss.).

100 R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1995, p. 107.

101 Ivi, pp. 100-101.

umanistica che irretisce l'uomo nell'agire finalistico, nella produttività dialettica dello spirito e nel governo violento del pensiero dialettico-cibernetico<sup>102</sup>. Ciò cui si assiste, qui, è la vittoria "di una conoscenza che gira in tondo nell'accumulo delirante delle informazioni", ovvero "l'amministrazione totale, l'ideale dell'ordine per l'ordine, senza un contenuto specifico, che produce la reificazione irrimediabile della politica"<sup>103</sup>. Invero, "la dialettica non è se non 'il potere più forte della logica fino ad oggi'", e invocare i fini, i valori, lo spirito, la cultura, l'uomo contro la tecnologia, la quale "è il trionfo della razionalità rivolta allo scopo", non ha quindi senso. Né d'altronde la filosofia può fornire indicazioni sul da farsi, istruzioni per l'uso dell'oggi, efficaci protocolli per risolvere problemi, indicazioni etiche per controllare gli effetti indesiderati della tecnica (come p.e. oggi nell'algoritmica reazionaria e adattiva). Piuttosto, Heidegger "cerca di retrocedere verso le condizioni che [...] rendono possibile [la tecnica] in quanto violenza organizzata"<sup>104</sup>. Il pensare non offre rimedi e "non ha alcuna meta identificabile"; può solo compiere attentati, nella forma di domande del tipo: "Che accadrebbe se volessimo per una volta fare sul serio e ci ritirassimo da tutti gli ambiti dell'apparente 'attività culturale' fino ad ammettere che in essi non vige più alcuna necessità? [...] Perché non abbiamo il coraggio di questo ritiro e perché mai ci appare subito inutile?"<sup>105</sup>. Che è appunto un'interrogazione filosofica, non un invito pratico al "'Grande Rifiuto' dialettico"<sup>106</sup>.

Insomma, nulla di più lontano dalla pacifica custodia del buon tempo antico. All'opposto, la potenza del pensiero di Heidegger – quel che lo rende ancora, a un secolo dal suo prepotente comparire sulla scena filosofica, un *possibile* punto di partenza – ovvero il *thaumazein* filosofico che questo pensiero incarna, consiste in un'esplosione anarchica contro i principi di un'epoca giunta a compimento. "Per il pensiero all'interno dell'evento dell'appropriazione [...], la storia [epocale] dell'essere è terminata'. [...] Si tratta dell'alternativa al funzionamento generalizzato. Si potrebbe dire che qui si avvera questa affermazione di Nietzsche: 'Appartengo a quel genere di macchine che possono esplodere'"<sup>107</sup>. Ciò presuppone naturalmente una lettura di Nietzsche a sua volta lontana da quella che ne fa un nostalgico difensore della vecchia sana e bella cultura classica contro il decadimento dei tempi nuovi – una lettura che fa da pendant alla maschera del nichilista fiammeggiante apocalittico e dei suoi epigoni tratteggiata nelle pagine di Eco dalle quali siamo partiti.

102 Sulla violenza del governo cibernetico e sulla possibilità di un governo non violento, cfr. l'importante seminario in dialogo con E. Fink, M. Heidegger, *Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/67*, Klosterman, Frankfurt a.M. 2013; cfr. anche la "Avvertenza" di A. Ardovino all'ed. it. Laterza, Roma-Bari 2010.

103 R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., p. 57.

104 Ivi, p. 537.

105 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pp. 113-114; tr. it. p. 153.

106 R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia*, cit., p. 537.

107 Ivi, p. 93.