

MECHANE

**Rivista di filosofia
e antropologia della tecnica**

**International Journal of Philosophy
and Anthropology of Technology**

9/2025

TECNICA E CULTURA

TECHNOLOGY AND CULTURE

MECHANE

INTERNATIONAL JOURNAL OF PHILOSOPHY AND ANTHROPOLOGY OF TECHNOLOGY

Editors in Chief: Pierandrea Amato (Università di Messina), Nicola Russo (Università di Napoli “Federico II”).

Editorial Board: Adriano Ardovino (Università di Chieti), Alberto Biuso (Università di Catania), Massimo Cacciari (Università San Raffaele di Milano), Maria Teresa Catena (Università di Napoli “Federico II”), Pio Colonnello (Università della Calabria), Roberto Esposito (Scuola normale superiore di Pisa), Andrew Feenberg (Simon Fraser University – Canada), Gianluca Garelli (Università di Firenze), Richard Grusin (University of Wisconsin-Milwaukee), Xavier Guchet (Université de Technologie de Compiègne), Annette Hilt (Johannes Gutenberg Universität Mainz), Serge Latouche (Université Paris-Sud), Enrica Lisciani Petrini (Università di Salerno), Eugenio Mazzarella (Università di Napoli “Federico II”), Christian Möckel (Humboldt-Universität zu Berlin), Pietro Montani (Università di Roma “La Sapienza”), Andrea Moro (IUSS Pavia), Valeria Pinto (Università di Napoli “Federico II”), Andrei Rossius (Russian Academy of Sciences), Giuseppina Strummiello (Università di Bari), Gianni Vattimo (Accademia delle scienze di Torino), Wesugi Shigeru (University of Tokyo)

Editorial Office: Joaquin Mutchnick (managing editor, Università di Napoli “Federico II”), Irene Calabrò (Università di Messina), Emanuele Clarizio (Université de Technologie de Compiègne), Lorenzo De Stefano (Università di Napoli “Federico II”), Rosa Alba De Meo (Università di Messina), Lorena Grigoletto (Università di Napoli “Federico II”), Stefania Guglielmo (Università di Messina), Luigi Laino (Università di Napoli “Federico II”), Giovanna Luciano (Università degli Studi di Padova), Felice Masi (Università di Napoli “Federico II”), Chris Muller (Macquarie University, Sydney), Matilde Orlando (Università di Messina), Luca Salza (Université de Lille), Elena Trufanova (Russian Academy of Sciences), Andrea Velardi (Università di Messina), Simona Venezia (Università di Napoli “Federico II”)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

ISSN: 2784-9961

Isbn: 9791222323237

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0).

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Registrazione presso il Tribunale di Napoli n. 39 del 25/09/2019

Indice

Editoriale

Tecnica e cultura
p. 9

Essays

Valeria Pinto
“Quel genere di macchine che possono esplodere”.
Apocalissi della tecnica e integrazione della cultura
p. 13

Gianluca Solla
Scrivere per immagini.
La tecnica del segno tra preistoria e cinema
p. 37

Marco Russo
Allevare uomini.
Sulla “seconda natura” in Kant
p. 53

Alberto Giovanni Biuso
Tecnica e transumanesimo nel capitalismo dello spettacolo
p. 69

Aldo Pisano
Does the AI need a genealogy?
The ‘PAIA’ model and the question concerning technology for the AI regulation
p. 85

Readings

Fiorella Giaculli

Asservimento e liberazione.

Nietzsche e la consacrazione della cultura

p. 103

Salvatore Spina

Mito tecnicizzato, macchina mitologica e cultura di destra.

Attraversamenti nel pensiero di Furio Jesi

p. 121

Roberto Revello

Una tecno-estasi.

Tecnicità, magia e simbolismo analogico in Simondon

p. 135

Editoriale

Tecnica e cultura

Se si può assumere la relazione reciproca tecnica e cultura come coestensiva alla dimensione umana (dalla preistoria dell'uomo alla sua attuale stabilizzazione, fino al limite del suo possibile superamento), sorprende come la riflessione teorica su questa relazione sia stranamente tardiva. E come essa diventi invero più consistente e decisiva via via che tale relazione viene perdendo la sua connotazione di endiadi o quasi endiadi, presentandosi all'opposto nei termini di un'aperta tensione o anche di vero e proprio contrasto.

Nella modernità capitalista, in virtù dell'espansione del dominio della macchina, la tecnica appare legata anzitutto, se non esclusivamente, alla civilizzazione. Solo in questa forma molto diversa, dimidiata, se non anche proprio rovesciata sopravvive qualcosa dell'antica endiadi in cui la cultura figura come potenza di un agire volto a modificare una realtà, un oggetto, accrescendone il valore, là dove però il potenziamento e l'accrescimento di valore riguardava anche sempre l'altro versante coinvolto nel movimento di trasformazione: il soggetto. Il *colere*, il coltivare, se da un lato si riferisce alla natura, alla sua trasformazione e cura, volta a renderla luogo abitabile dall'uomo, un coltivare che accompagna al dissodamento della terra anche (e non secondariamente!) il "culto" reso agli dèi, dall'altro si riferisce alla "coltivazione dell'anima", *cultura animi* con Cicerone, vale a dire una condizione del soggetto – cultura personale resa però possibile a sua volta dalla trasformazione spirituale dell'ambiente, in definitiva formazione personale e realizzazione di sé attraverso una cultura oggettiva (beni e valori culturali). In ogni caso, che riguardi l'oggetto o il soggetto, la trasformazione è tesa ad assecondarne la natura, a portare a compimento le potenzialità prefigurate nella sua disposizione, non a imporre forze e finalità estranee (propriamente si coltiva una pianta al fine di ottenerne un frutto commestibile, migliore di quello che produrrebbe naturalmente lasciata a sé stessa, ma non si coltiva un albero per ricavarne il pennone di una nave).

Ora, proprio la divaricazione tra cultura oggettiva e cultura soggettiva, fino a una frattura tale che l'accrescersi dell'una non solo non corrisponde all'accrescimento dell'altra ma opera anzi in una direzione tale da impedirne il dispiegamento, caratterizza quella che è stata definita la moderna crisi della cultura – la moderna "tragedia della cultura", per dirla con Simmel, che rappresenta nel modo più acuto l'opposizione tutta moderna tra tecnica e cultura. Si tratta di un'opposizione che coinvolge in modo particolare, ossia con una penetrazione che non trova uguali, la riflessione filosofica – ma anche sociologica, storica, artistica e letteraria, in breve l'intera cul-

tura tedesca – negli anni tra “Bismark e Weimar”, per riprendere qui il sottotitolo di una raccolta di saggi dedicati appunto al rapporto tra tecnica e cultura, la quale ben restituisce la ricchezza di un dibattito destinato a segnare nella forma di un’insuperabile dicotomia (ma anche dell’opposizione ad essa) la riflessione a venire, ben oltre la Germania e la stessa Europa e per tutto il Novecento, o almeno senz’altro fino alla fine della guerra fredda e all’“unificazione dell’intero mondo sotto il Capitale”.

Le coppie di opposti in cui la dicotomia “tecnica e cultura” si viene a specificare in questo dibattito, del quale “nessun confronto serio su questa problematica potrà fare a meno di tenere conto” (*Tecnica e cultura*, 1975), sono ampiamente note: “Zivilisation/Kultur”, “Mechanisierung/Kultur”, “Spirito/Anima” (o anche “Spirito/Vita”) sono solo alcune di un lungo elenco, che insieme a parole chiave quali per esempio “Intellettualizzazione” “Disincanto” “Relativismo” (e loro contrari) scandiscono la disintegrazione della Cultura o anche il pieno compimento dell’essenza nichilistica di questa, se si intende la cultura con Heidegger “come la realizzazione dei supremi valori, mediante l’impegno a favore dei più alti beni dell’uomo” accompagnato da “analogo impegno nei riguardi di se stessa, divenendo così politica della cultura” (*L’epoca dell’immagine del mondo*, 1977).

Questa vicenda, che segna in maniera decisiva la relazione “tecnica e cultura” e affonda parte significativa delle proprie radici nella critica nietzscheana alla moderna fabbrica scientifica della cultura (ben compendiata nella formula “cultura interna per barbari esterni”), trova la sua più potente neutralizzazione e disfatta nella stigmatizzazione di tale opposizione in termini di critica reattiva e reazionaria di ceti borghesi intellettuali in declino, mandarinisimo aristocratico complice postumo della follia nazista, quando non direttamente alto fascismo intellettuale e difesa piccolo borghese e provinciale. Un potente congegno di revisione e riabilitazione della cultura di massa, della società dell’informazione, del suo carattere progressista e democratico (inclusivo diremmo oggi), si è affermato nel tempo a diverse latitudini, divenendo discorso pubblico egemonico. Pur mostrando di non ignorare (anzitutto al fine di disinnescare in anticipo ogni obiezione) la fascinazione per la tecnica propria di certa destra rivoluzionaria e nazionalista, come pure il carattere potenzialmente totalitario oltre che di sfruttamento della mega-macchina capitalista (o capi di accusa meno roboanti ma non privi di presa, come quelli di conformismo, omologazione e persuasione più o meno occulta propri dell’industria culturale) tale congegno asseconda convintamente e abdicando da ogni atteggiamento critico i progressi e le nuove evoluzioni delle tecnologie di massa, ultima quella del digitale e delle sue culture.

La domanda cui questo numero di “Mechane” vuole provare a rispondere è allora fino a che punto debba ritenersi obsoleto e prigioniero di superate grandi narrazioni, nella nostra epoca di “tecnica coltivata” (*kultivierte Technik*) oltre che di “cultura tecnica” pienamente dispiegata, il paradigma della contrapposizione “tecnica e cultura” distintivo della passata critica al capitalismo avanzato. Alla luce del “nuovo spirito del capitalismo” (lo si chiami come si vuole: “platform-capitalism”, “data capitalism”, “surveillance capitalism”...) esiste ancora una tensione non interamente risolta tra tecnica e cultura? E se c’è, in quale forma e seguendo – o non seguendo – quali tradizioni filosofiche e/o “teorie critiche”?

Essays

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”¹, 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*”². 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”³. 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”⁴ (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.⁵

Con buona pace dei filosofi che sui tavoli di legno “fratino” o simili poetano in *Kniebundsosen* 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 Anders⁶, pseudo-marxisti come Adorno e l’intera scuola di Francoforte (in realtà una replica della “Sacra Famiglia”⁷), *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”⁸, ovvero “nichilisti di ritorno”⁹, 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”¹⁰.

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”¹¹, fino ad “alto fascismo intellettuale”¹², 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*]”¹³ denunciata da Nietzsche – gli “orribili ammassi”¹⁴ 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”¹⁵ – viene assunta da Eco come “malattia tecnologica”¹⁶, 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.¹⁷

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”¹⁸, 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?*¹⁹

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”²⁰: 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*]"²¹, 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' [...]"²²; "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'"²³. Quel che non si risolve in immagine oggettiva, in astrazione concreta, è solo più – si potrebbe dire con Gotthard Günther – l'infinita e irraggiungibile *introscendenza*²⁴ 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"²⁵, 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)²⁶. 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 inscritto 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”²⁷. Fuori dalla demonizzazione epigonale, i mezzi si mostrano semplici mezzi, “strumenti indifferenziati di diverse *politiche culturali*”²⁸. 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”²⁹.

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*³⁰. 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*.³¹

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"³².

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"³³.

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 governo³⁴ 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. Cosciente 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”³⁵ – 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 cibernetico³⁶, l’esito proclamato con sicurezza da Eco è “un uomo non deliberato *dalla* macchina ma *libero in rapporto alla macchina*”³⁷.

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 suscitate 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 comunicazione³⁸, e dunque della “funzione ricorsiva” cibernetica negli *en-doxa* tradizionali (per quanto stressati dall’avvento dei nuovi media della cultura di massa)³⁹. 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 slanciarsi 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.⁴⁰

Oggi come ieri, quel che occorre è una “saggia politica culturale (meglio, una saggia politica degli uomini di cultura)”⁴¹; 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”⁴². 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"⁴³. 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"⁴⁴ 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"⁴⁵, 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"⁴⁶.

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*⁴⁷.

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*"⁴⁸.

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 andremo 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"⁴⁹. 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.⁵⁰

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!"⁵¹; 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*"⁵², 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 insulare⁵³, 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, testimoniare 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 (*Wirkungsbefordernis*), 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"⁵⁴). 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"⁵⁵ (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"⁵⁶: 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 retrostante⁵⁷ 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 prestazione 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*]"⁵⁸. 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"⁵⁹.

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 scomparsa⁶⁰ (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"⁶¹. 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"⁶² – 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"⁶³. 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"⁶⁴.

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 esteriorità di ciò che è meccanico⁶⁵. 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"⁶⁶, 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"⁶⁷; il circolo della produzione "dell'uguale tramite l'uguale", dell'"equi-valente"⁶⁸.

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. 68.

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”⁶⁹. 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”⁷⁰. 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 eracliteo una iperuranica computabilità universale, modelli per tutto quanto esiste e può esistere. Compreso, potremmo dire, “il capello, il fango, il suicidio” (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”⁷¹).

5. Iperuranio cibernetico (e noumeno cibernetico)

Il modello è una forma astratta, immagine ma non “immagine pittorica”, piuttosto “immagine operativa”⁷², 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”⁷³: 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 dirimente. 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”⁷⁴ (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.⁷⁵

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 Taylor⁷⁶), 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”⁷⁷, 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.⁷⁸

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”⁷⁹.

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”⁸⁰, che non può non richiamare l'“oggetto trascendente”⁸¹ o “terzo regno” del valore⁸² 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”⁸³. 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”⁸⁴.

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.⁸⁵

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.⁸⁶

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 oscuro⁸⁷, 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"⁸⁸: 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 esteriorità 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"⁸⁹.

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"⁹⁰. 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"⁹¹. 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)⁹².

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"⁹³. 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"⁹⁴; l'esperienza vissuta religiosa del "Dio culturale cristiano"⁹⁵ all'origine "del cristianissimo regno moderno [...] divenuto il supremo valore culturale"⁹⁶, 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"⁹⁷. 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"⁹⁸.

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 Günther⁹⁹, 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'.¹⁰⁰

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)¹⁰¹. 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-cibernetico¹⁰². 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”¹⁰³. 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”¹⁰⁴. 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?”¹⁰⁵. Che è appunto un'interrogazione filosofica, non un invito pratico al “‘Grande Rifiuto’ dialettico”¹⁰⁶.

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’”¹⁰⁷. 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.

Gianluca Solla

Scrivere per immagini

La tecnica del segno tra preistoria e cinema

Abstract: The paper explores the hypothesis of images as foundation of human culture, starting from the analysis of Palaeolithic cave paintings. Far from being mere decorations, these figurative representations could be interpreted as primary forms of inscription of reality, grounded in a symbolic technology capable of transforming natural experience into a shared system of meanings. From this perspective, culture is understood as the faculty of generating signs and images endowed with semantic and communicative value, thus constituting an original matrix of collective memory.

1. La Scoperta

Di Marcel, uno dei ragazzi che nel 1940 scoprirono casualmente la grotta di Lascaux nella Francia meridionale, fu messa a verbale la seguente dichiarazione: “La nostra gioia era indescrivibile, un’orda di selvaggi impegnata in una danza di guerra non avrebbe fatto di meglio”. Nella semplicità dei suoi 18 anni Marcel coglie un punto essenziale che si ritroverà in tutte le trattazioni, più o meno dotte, della pittura rupestre nei vari siti in cui ne sono state scoperte le tracce: l’affetto della gioia ovvero di una meraviglia sconfinata, provata davanti allo spettacolo trasmesso al visitatore. Questa dimensione affettiva appare inseparabile dal momento cognitivo vero e proprio e dal riconoscimento delle figure antropomorfe o degli animali che si affacciano dalla superficie di quelle rocce su cui circa 20.000 anni fa ne furono tracciati i tratti. Quell’affetto accompagna il visitatore non solo all’ingresso delle sale decorate, ma anche nella scoperta dei dettagli, uno dopo l’altro, o anche solo nella permanenza dentro un silenzio che pare essere anch’esso antichissimo.

La comparsa di questa “gioia” selvaggia è un aspetto che è opportuno non lasciare inesplorato quando ci si interroghi sul rapporto tra tecnica e cultura, in particolare quando per tecnica intendiamo quella particolare scrittura prima della scrittura che è stata la pittura rupestre. Là qualcosa si iscrive all’interno della cultura o, più esattamente, è l’iscrizione di quei segni a far sì che qualcosa come una cultura possa iniziare a esistere e a muovere i suoi passi. A partire dalla pittura del Paleolitico proveremo a mostrare in che senso una cultura rappresenti non semplicemente un dato di fatto a cui fare ritorno, ma un dispositivo dinamico per abitare il presente e per guardare al futuro.

Georges Bataille, che pure riporta le parole di Marcel tra la documentazione del suo *Lascaux o la nascita dell’arte* (1955), non ne sviluppa la portata implicita, lui

che pure era il filosofo della “pratica della gioia”. Se le cita, è solo per raccontare i momenti che seguirono alla scoperta della grotta. Eppure, lui stesso non era rimasto immune al fascino incontenibile che sprigionava da quelle pitture se è vero che nelle pagine del suo saggio la parola “miracolo” ritorna più volte e dà anche il titolo al primo paragrafo: *Il miracolo di Lascaux*.

Lascaux è un “miracolo” e anche l'impressione che suscita sul visitatore è miracolosa. Le origini della nostra civiltà sono, dunque, legate a questo sentimento intenso, per esprimere il quale Bataille stesso non trova di meglio che prendere in prestito un vocabolo di origine teologica. Una simile qualità miracolosa – argomenta Bataille – dev'essere attribuita non solo alla Grecia antica, come abitualmente facciamo, ma in maniera ancora più profonda alla preistoria della civiltà, di cui così poco sappiamo: “a Lascaux l'umanità ancor giovane misurò, per la prima volta, l'estensione della propria ricchezza. Della propria ricchezza, ossia del potere che essa aveva di raggiungere l'insperato, il *meraviglioso*”¹. L'esperienza di una gioia primitiva ha a che fare con una verità senza storia, che come tale non rientra all'interno delle categorie di cui disponiamo. Il suo carattere insituabile provoca una sorta di imbarazzo e di vertigine. All'interno della grotta non si incontra una qualche forma di passato storicizzato, ma qualcosa che è più antico dell'antico, prima e fuori da ogni storia. Si tratta di un incontro che produce un effetto di disorientamento e che continuerà a farlo in tutti coloro che nelle pagine seguenti convocheremo in qualità di osservatori diretti della meraviglia e di una sorta di misteriosa intimità rispetto alle pitture rupestri.

Dove si situò la luce che la scoperta di Lascaux ha fatto risplendere e come vada intesa la sua “aura” miracolosa, per Bataille è chiaro: in quanto prima forma di arte ovvero di “opera d'arte disinteressata”², le pitture rupestri instaurano una via di comunicazione con le più remote origini degli esseri umani. Si tratta di una comunicazione “profonda, ma enigmatica”³ con le nostre stesse origini. Altrettanto profondi ed enigmatici risultano quelle pitture. Esse trasmettono a noi l'emozione potente che ci ricollega a un gesto remoto e, al tempo stesso, intimo a noi, come lo sono poche altre cose. Si tratta di una vicenda che risplende di una luce che è insieme prossima e lontanissima, vicina ma non familiare.

In poche battute a Bataille riesce una mossa teorica decisiva da un punto di vista filosofico, anche per la nostra riflessione. Gli riesce di avvicinarsi a quelle pitture senza mettere in gioco sin da subito una qualche capacità esegetica che, offrendone una lettura o una spiegazione, finisce sempre per seppellire la meraviglia (la “gioia” ovvero il “miracolo”) sotto la coltre funerea delle interpretazioni. Gli riesce di sottrarsi alla misera dialettica per cui l'emozione appartarrebbe alla dimensione elementare, fisica, ma che si tratterebbe poi sempre di superare attraverso il gesto

1 G. Bataille, *La peinture préhistorique. Lascaux, ou la naissance de l'art*, Skira, Geneve 1955; tr. it. di L. Tognoli, *Lascaux. La nascita dell'arte*, Abscondita, Milano 2014, p. 20.

2 Ivi, p. 16.

3 *Ibidem*.

dell'intelletto che interpreta, come se solo quest'ultimo fosse capace di istituire l'ordine della civiltà umana. Ecco perché, mostrando come qualcosa dell'umano nasca proprio in quelle pitture rupestri e non nell'interpretazione che pretende di spiegarle, è come se Bataille desse scacco a qualsiasi coazione ermeneutica, provando invece un altro gesto – all'apparenza minore, ma enormemente più potente – rispetto all'imposizione del senso nella cultura occidentale e della sua presunta trasferibilità. Egli prova a intessere la sua scrittura dell'emozione profonda provata all'interno della grotta. È appunto la scrittura ovvero la prosa filosofica del suo incedere, che si incarica di impregnarsi di quell'emozione e di restituirne non già il senso, ma l'evento. Così facendo, Bataille situa la sua riflessione sul confine prezioso, ma sul quale è così difficile mantenersi, dell'enigma di quei dipinti ovvero del loro carattere inintelligibile. Singolare che scriva: “Ci viene detto di paragonarli agli incantesimi di cacciatori bramosi di uccidere la selvaggina di cui vivevano, ma queste figure ci commuovono”⁴. Il perno di questa frase è, evidentemente, quella congiunzione avversativa, quel “ma”: *ma queste figure ci commuovono*. Del resto, è capitato a ciascuno di incontrare questa spiegazione: anche a noi è stato detto che la pittura rupestre era una preparazione alla caccia o un'espiazione per l'uccisione dell'animale o l'evocazione dello spirito della natura o anche tante altre cose. Ma la cosa che conta è, appunto, un'altra, ed è il fatto che queste figure ci commuovono: “ma queste figure ci commuovono”. In poche battute il genio di Bataille situa la questione nell'unico modo che realmente conti. Non si tratta qui di prendere partito per un gusto misticheggiante per l'indeterminatezza, quanto piuttosto di situare qualcosa dell'esperienza all'interno della scrittura e con essa della riflessione, al di là di ogni semplificazione dualistica. Così, solo qualche pagina più in là, si legge:

Insisto sullo stupore che proviamo a Lascaux. Questa straordinaria caverna non finirà mai di sconvolgere chi la scopre: non finirà mai di rispondere a quell'attesa del miracolo che costituisce, nell'arte come nella passione, l'aspirazione più profonda della vita. Spesso giudichiamo infantile questo bisogno di provare meraviglia, eppure non riusciamo a liberarcene. Ciò che ci appare degno di essere amato è sempre ciò che ci sconvolge, è l'insperato, l'insperabile. Come se, paradossalmente, la nostra essenza consistesse nella nostalgia di raggiungere ciò che consideravamo impossibile.⁵

È un'insistenza, quella che dà il tono al suo discorso, e questa insistenza proviene dall'esigenza di restituire l'esperienza di quella “straordinaria caverna” che ha visitato appena due anni prima che il libro fosse dato alle stampe: un'esperienza che il passo definisce a partire dal suo carattere infinito (“non finirà mai di sconvolgere”) irriducibile e insituabile a qualsiasi tentativo di ordinarla secondo l'ordine del sapere e i significati dell'interpretazione. C'è qualcosa di imbarazzante in tutto questo, deve aver avvertito Bataille, se è vero che ci sentiamo infantili nel provare meraviglia o nell'essere sconvolti dall'amore. Eppure, il desiderio di meravigliarsi va insieme,

4 *Ibidem*.

5 Ivi, p. 19.

all'interno dello stesso passo del saggio, niente di meno che con "l'aspirazione più profonda della vita". È una "nostalgia" che è al tempo stesso un'"aspirazione": un desiderio, ma soprattutto un indirizzo verso l'avvenire, una destinazione.

Per quanto le pitture rupestri possano creare un senso di disagio, tanta intensa è l'emozione che suscitano, e per quanto avvertiamo davanti a loro una sorta di "penosa sospensione"⁶ che ci confronta con il nostro non-sapere, la loro bellezza e la "simpatia"⁷ che suscitano in noi costituiscono una via d'accesso alle nostre stesse origini ovvero all'origine dell'umanità in quanto tale. Così anche *Lascaux o della nascita dell'arte* nasce non dalla volontà del suo autore, ma dall'emozione provata ovvero dal "fascino" sentito e subito sottoterra, al cospetto dell'apparizione di segni così prodigiosi e insperati. Bataille non smetterà di dirlo e, in un certo senso, di rivendicarlo: "È l'ambito al cui fascino obbediamo in questo libro: quello della caverna di Lascaux"⁸.

Ma aprirsi al fascino non è una faccenda immediata: occorre della poesia, occorre "un sentimento più autentico dell'uomo"⁹. Questa via è necessario percorrerla se si vuole giungere ad accogliere in sé "gli insegnamenti silenziosi della caverna"¹⁰. Per questo motivo l'interesse di Bataille non è quello di svolgere una riflessione sull'arte in quanto tale. Per lui si tratta, invece, partendo da quella che definisce "la nascita dell'arte", di interrogarsi sulla posizione del soggetto davanti alla pittura rupestre, decine di migliaia di anni più tardi di quando è stata realizzata. La questione riguarda, dunque, una sorta di transfert, una dimensione della risonanza all'interno della quale chiunque può entrare in contatto con il significato recondito di quelle pitture senza bisogno di nominarlo o di ridurlo a formulazioni sterili. E questo significato – ammesso e non concesso che "significato" sia la parola giusta da utilizzare – ha a che fare con l'eco che quelle pitture producono anche negli uomini di oggi, alle prese con problemi all'apparenza molto differenti da quelli dell'uomo del Paleolitico. La risonanza è sempre risonanza di elementi o di questioni comuni. Si situa cioè su un ignoto punto di continuità che segretamente lega gli uni agli altri attraverso i millenni.

2. La Discesa

Esiste almeno un altro lavoro che sembra essere portato dalla stessa emozione che colse Bataille durante la discesa a Lascaux e che risuona ancora oggi dentro le pagine che poi ne scrisse. A più di cinquant'anni di distanza, Werner Herzog gira il film *Cave of Forgotten Dreams* (2010), discendendo all'interno della Grotta Chauvet, nel dipartimento francese dell'Ardèche.

6 Ivi, p. 16.

7 *Ibidem*.

8 Ivi, p. 42.

9 Ivi, p. 123.

10 *Ibidem*.

Dove si scende quando si visita una grotta di questo tipo? Dove si situa l'esperienza compiuta da Bataille e da Herzog?

A darci un'indicazione è una formula che a un certo punto del film la voce del regista pronuncia durante la discesa nella grotta. Dice "*deep inside*": dentro, in profondità. Strana formula: quasi che il linguaggio potesse rendere conto di quello che sta accadendo solo mediante un doppio avverbio. Alla domanda "dove?" la voce risponderrebbe: né qui né lì, ma profondamente dentro. Dentro la terra, evidentemente, ma anche dentro la memoria del mondo, dentro le viscere dell'insieme di tutte le storie, siano prossime o remote. È là, da qualche parte, il luogo in cui stiamo entrando. Al tempo stesso il luogo della sua esperienza non è localizzabile perché è un luogo, ma anche una condizione, un tempo che insiste in tutte le epoche successive, anche oggi, più di 30.000 anni dopo.

Singolare che la voce di Herzog stia parlando di una caverna in cui la camera portata a mano dall'operatore deve attraversare il buio per giungere alla luce fioca delle sue immagini, girate al suo interno. Nel condurci in questa discesa la voce ha il suono dolente di un'enfasi grave. È la voce che solitamente si ha al cospetto di un mistero più grande di noi, di un "ignoto" su cui, pure con mille precauzioni, si tenti di fare un discorso. Ma, a dispetto della musica che evoca un'atmosfera di sacralità, non incontriamo qui niente di anomalo. È, invece, un universo stranamente "familiare" ad accoglierci al cospetto delle pitture rupestri, come se sentissimo che le loro immagini ci appartengono e ci parlano molto di più di tante altre immagini temporalmente più vicine a noi. È una prossimità potente a emergere qui e a bruciare tutta la distanza. È l'apertura di un varco dell'immaginario in cui, come dice la voce del regista, "tempo e spazio perdono il loro significato" [59:12]. Per Herzog si compie qui una sorta di ritorno a un paese sinora ignorato di immagini ritrovate¹¹.

Con un'attrezzatura leggera la piccola troupe scende all'interno della caverna. In un certo senso occorre congiungere quel movimento dei corpi all'apparente staticità delle immagini, per far scattare la scintilla di un incontro, la rivelazione di una verità sino a quel momento nascosta e ora visibile agli occhi umani della troupe e a quelli digitali delle videocamere. Le prime immagini a riemergere in superficie sono la sequenza della discesa, mossa, fatta di primissimi piani, di dettagli: mani, caschi, moschettoni, gradini e roccia.... Tutto si muove dentro la cornice di quelle immagini. La troupe è parte della ripresa, proietta le sue ombre sulle pitture che vuole filmare, non potendosi nascondere in nessun angolo cieco. La potremmo chiamare una ripresa immanente, in cui il soggetto che riprende fonde la propria immagine con le immagini dipinte, mescolandosi così all'oggetto del suo interesse, per cui ha affrontato la discesa nella grotta.

Grazie al cinema assistiamo anche qui al miracolo della sopravvivenza di pitture rupestri e a quello della loro scoperta. Hanno atteso il 1994 perché ve-

11 Prendo in prestito una formula di Daniele Dottorini in D. Dottorini, *Werner Herzog. L'anacronismo delle immagini*, Pellegrini, Cosenza 2022, p. 48.

nissero rinvenute anche questa volta in maniera casuale. Quello a cui attraverso il film di Herzog assistiamo, è un miracolo in un significato molteplice: visivo, fisico, sonoro, storico, archeologico... sorprende tutti i nostri sensi e anche tutti i nostri saperi.

L'enigma di quelle pitture si fa dell'annodamento tra immagini e tempo. Sono le prime che forniscono la materia segnica capace di caricarsi di tempo. Nella semplicità di quei segni tracciati da mani esperte sulle pareti rocciose della grotta, il tempo si addensa. Si condensa in cristalli di pittura, come se una vita da lungo scomparsa fosse arrivata là a concentrare i propri sforzi, nel breve tempo che ha avuto a disposizione. Ecco perché agli occhi di noi che le guardiamo quelle pitture appaiono – le parole sono di Herzog e sono molto precise – “un’irruzione sulle scene, come un improvviso evento esplosivo” [47:03].

Qui c'è dell'inimmaginabile in gioco: l'inimmaginabile implicito nella roccia e infisso nelle sue pitture. La voce si riempie di commozione: gli studiosi del team che studia a fondo la grotta e che appaiono nel film sono tutti commossi, presi tra la forza del sapere scientifico che incarnano e un'emozione almeno altrettanto profonda, che non può che affettare il sapere di cui sono portatori.

3. L'Avvenire

Malgrado tutte le differenze tra Lascaux e Chauvet, separate temporalmente da circa 15.000 anni, il saggio di Bataille e il film di Herzog hanno qualcos'altro in comune oltre al senso di miracolo a cui abbiamo accesso tramite le pitture rupestri. Entrambi avvertono come quelle pitture aprano a un'altra forma di comunicazione rispetto alla comunicazione abituale.

Per Bataille si tratta senza dubbio di una vera e propria “*comunicazione spirituale*”¹², in cui l'uomo di Lascaux comunica a quella ignota e lontanissima posterità che noi siamo. Le pitture non hanno solo un uso rituale o legato alle esigenze del momento. Non sono, però, neanche una forma tutta riferita all'epoca in cui furono realizzate. Significativamente appaiono rivolte verso la posterità, verso un tempo che ancora non è e che è il nostro. È come se la loro stessa esistenza prevedesse la possibilità di prendere forma in un'immaginazione a venire, capace di mettersi in ascolto del loro messaggio.

Le immagini fanno breccia nel muro del vivente e permettono all'uomo di accedere alla propria umanità attraverso l'ordine dei segni tracciati sulle pareti. Là si libera qualcosa dalla costrizione della natura, dalla sua durezza e la sua esistenza inizia a emanciparsi dalla propria origine animale, appunto attraverso l'arte. Là la contingenza, senza essere annullata, si avvia a incontrare la dimensione del tempo avvenire ovvero della realtà di ciò che ancora non c'è. Là un orizzonte inizia a prendere forma.

12 Ivi, p. 14.

A essere implicata nella realizzazione delle pitture è niente meno che l'esistenza di un tempo in cui chi le ha prodotte non ci sarebbe più stato. Già per Bataille è attraverso atti di questo tipo che l'uomo di Lascaux si separò progressivamente dall'animale. L'umanità ha, dunque, avuto origine solo concependo la possibilità di un tempo avvenire a cui il pittore di Lascaux o di Chauvet non avrebbe preso direttamente parte, ma in cui probabilmente le sue pitture sarebbero sopravvissute alla sua morte. Al fondo della genealogia di quella che chiamiamo la cultura umana ritroviamo il lavoro della pittura e della scultura. Ma una caratteristica del lavoro è, appunto, quella di implicare l'esercizio di una capacità di anticipare l'avvenire: l'oggetto che ancora non esiste viene iscritto nel futuro e come tale può essere effettivamente fabbricato. In questo modo il domani – per incerto e inimmaginabile che sia – diventa l'orizzonte di riferimento sia dell'attività lavorativa, sia di chi si trova a svolgerla. È il suo gesto, è il segno tracciato sulla pietra ad appartenere all'avvenire o, più precisamente, a consegnarsi all'avvenire: avvenire che non esiste, che ancora non esiste, ma la cui possibilità inizia a essere contemplata dal gesto. È allora che l'esistenza stessa di una memoria prende lentamente forma: non come conservazione nel ricordo di ciò che accade, ma come memoria del futuro, indispensabile per orientarsi immaginativamente nell'infima ma complessa porzione di cosmo che si abita. Per Bataille l'oggetto fabbricato è situato dal linguaggio nel flusso del tempo, ma quello stesso oggetto sottrae alla sensibilità immediata chi lo costruisce e lo confronta con un'esigenza nuova: creare mediante il suo lavoro un'opera d'arte, al di là dell'esigenza immediata e dell'utilità quotidiana.

L'oggetto non dev'essere qui pensato come un manufatto, dato che esso può assumere la forma di un bisonte il cui profilo sia tracciato con evidenza sulla roccia, ma lo può essere un gruppo di cervi o anche la figura stilizzata di una vulva. Chi tracciava quei segni doveva intuire che tracciarli significava affidarli al tempo, abbandonarli a coloro che sarebbero loro succeduti e alla loro attività. I segni di altri si sarebbero mescolati “in un insieme eteroclitico” con quelli “che essi avevano dato, per un istante, alla vita”. Eppure, questa non rappresentò un'obiezione, tutt'altro: continuarono a incidere e a tracciare “le loro figure con convinzione, come se lavorassero per l'eternità”¹³.

Nel farlo si portavano, coscienti o meno, in un altro tempo, nel tempo di “un istante sacro”, capace di superare “il tempo profano”¹⁴. Fin dal primo istante in cui veniva al mondo, l'arte diveniva una tecnica speciale, distinta da quella dell'*homo faber*, una tecnica quasi magica, capace di creare un varco d'accesso verso quest'altro tempo. Ma, in fondo, se l'intuizione di Bataille che stiamo cercando di sviluppare è giusta, questo tempo sacro non è una forma del divino o il tempo di una rivelazione ultraterrena. Corrisponde, piuttosto, al formarsi di un'idea di memoria collettiva e di un'idea di genere umano e di appartenenza, che implica il dispiegarsi del tempo al di là del tempo finito di una vita.

13 Ivi, p. 100.

14 Ivi, p. 52.

È proprio questo sentire che Herzog condivide con Bataille. Nelle pitture della Grotta di Chauvet si avverte il senso di una comunicazione aperta con l'avvenire, con un tempo che non esisteva ancora quando furono dipinte, con il tempo di cui non sapevano niente e verso il quale dovevano nutrire tanto paura, quanto speranza. Quelle pitture parlano a un tempo futuro. Ci parlano. Ogni figurazione, in un certo senso, lo è: un segno rivolto al futuro, al tempo che non è e che non si sa. D'altro lato, questa comunicazione è possibile perché assume la forma di un'iscrizione nella memoria di quelle immagini. Diventano le immagini di ciò a cui l'umanità guarda per vedere se stessa e il mondo multiforme che la circonda.

4. La Grammatica

Che qualsiasi attività lavorativa deputata alla produzione di un oggetto iscriva anche il creatore delle pitture rupestri nell'orizzonte del tempo avvenire, lo si può ora assumere come il punto di emersione di un pensiero. Lunghi dall'essere una fabbricazione pura e semplice di segni sulla parete rocciosa delle grotte, quelle pitture implicano un'idea di tempo, magari ancora *in nuce* e non affinata, ma in ogni caso capace di farsi largo nelle vite degli abitanti del Paleolitico e permettere loro di distinguersi dagli animali, che pure e senz'altro non a caso sono stati il tema preferito della loro pittura.

Se facciamo ora nostre alcune delle intuizioni che Gilbert Simondon ha affidato al suo *Du mode d'existence des objets techniques* e le trasportiamo nella dimensione molto differente della pittura rupestre, questo intreccio di tematiche e di ambiti potrebbe riservare qualche sorpresa. Del resto, Simondon sapeva che anche nei popoli che non hanno sviluppato modalità industriali di essere e di produzione, “esistono tanto degli individui tecnici quanto degli insiemi tecnici”¹⁵. Essi non sono resi stabili da delle istituzioni, ma “si trovano alla merce del tempo e delle contingenze, se non addirittura delle occasioni”¹⁶. Esiste una produzione di oggetti tecnici anche laddove i cantieri che ne sovrintendono alla costruzione siano temporanei e impermanenti. Dobbiamo pertanto immaginarci che, nel caso delle grotte di cui stiamo parlando, esistesse qualcosa come una trasmissione dei gesti, un apprendimento dell'uso degli strumenti, degli schemi d'azione, l'acquisizione di nuove competenze... Dobbiamo, in altri termini, pensare al fatto che all'oggetto-pittura corrisponde anche la definizione di un ambiente correlato e di un pensiero. Definiamo ora “tecnico” quell'oggetto non solo in quanto prodotto da una *téchné*, ma come risultato di una capacità umana di inscrivere il reale attraverso segni e immagini in una pratica. Quelle pitture emergono allora nella loro pienezza non

15 G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier Montaigne, Paris 1958; tr. it. di A.S. Caridi, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, p. 95.

16 *Ibidem*.

tanto come una forma di rappresentazione, quanto come una tecnologia simbolica che trasforma il mondo naturale in un sistema di significati condivisi, all'interno di un contesto comune e di un pensiero partecipato che possono essere definiti "tecnologici". In tal senso, il grande tema della pittura rupestre rappresenta una prima forma di trasmissione di una sorta di "grammatica visuale preistorica"¹⁷: una grammatica elementare, sinché si vuole, ma che non è per questo meno una decisiva conquista culturale.

A Chauvet come a Lascaux troviamo un carattere fondamentale della tecnica, come Simondon ci ha invitato a pensarla: troviamo l'intreccio tra elementi che sono naturali e altri che non lo sono. In questo "ambiente associato"¹⁸ assistiamo alla compenetrazione tra aspetti che sono fabbricati e artificiali e altri che si trovano in natura. Certo, i casi riportati da Simondon sono molto differenti da quelli della pittura rupestre (riguardano, per esempio, le turbine e la compresenza di acqua e olio al loro interno). Eppure, la sua riflessione coglie un aspetto fondamentale per pensare il contesto nel quale ci stiamo muovendo ovvero della pittura come tecnica di iscrizione dell'essere in una temporalità che partecipa alla genesi stessa della nozione di cultura umana.

In termini simondoniani potremmo pensare la pittura rupestre come combinazione di elementi (la roccia, i pigmenti, la luce, i corpi...) che produce un ambiente qual è la grotta come dispositivo tecnico nel quale la pittura si iscrive e la cultura viene generata nell'atto stesso del dipingere e dello scolpire.

Singolare che Simondon ci ricordi come un'operazione d'iscrizione di questo tipo è possibile solo a quel pensiero che sia "capace di previsione e d'immaginazione creatrice", l'unico che possa "operare questo condizionamento rovesciato nel tempo"¹⁹. In tale prospettiva potremmo dire che quanto sta dietro a Chauvet e a Lascaux è un pensiero capace di organizzare e di coordinare gli elementi a cui la grotta offre l'ambiente che li unifica. Questo tipo di "condizionamento" non è nient'altro che il "condizionamento dell'avvenire sul presente"²⁰. Anche qui si invoca, dunque, in maniera decisiva, quella che Simondon chiama molto icasticamente "una funzione d'avvenire", la quale non è mai un risultato casuale ma rivela "la messa all'opera di una capacità di organizzare degli elementi in vista di determinate esigenze", in vista di un "insieme futuro" che non esiste ancora, ma i cui effetti si fanno già valere sul presente. È lo schema di una "immaginazione creatrice" che fa qui da funzione di raccordo, da soggettività in assenza di soggetti. Esso crea un'unità futura il cui dinamismo, prima ancora di essere tecnico, cioè legato al funzionamento del dispositivo, è un dinamismo del pensiero, della rappresentazio-

17 Limitatamente alla trasmissione di un sistema di convenzioni grafiche e pittoriche, sulla cui evidenza gli studiosi concordano, cfr. M. Azéma, *La Préhistoire du cinéma. Origines paléolithiques de la narration graphique et du cinématographe*. Éditions Errance, Paris 2011, pp. 55-62 e anche pp. 121-124, con particolare riferimento alla rappresentazione del movimento animale.

18 G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, cit., p. 70.

19 Ivi, p. 71.

20 *Ibidem*.

ne, della capacità del gioco di fare come se. Da questo punto di vista, il dispositivo è il calco degli schemi mentali che gli danno o gli hanno dato origine. Simondon scrive: “il vivente è un essere individuale che porta con sé il suo ambiente associato che il vivente può inventare”²¹. È sempre al livello di virtuale che si gioca la partita sull’attualità, come se la possibilità (ciò che può essere) avesse già da sempre una sua contropartita nell’effettivo funzionamento del dispositivo. A questo livello gli elementi che si incrociano e si combinano sono da un lato: l’“immaginazione” creatrice o “inventiva”. Ma dall’altro c’è il “fondo” sul quale determinate forme possono prendere vita: “sempre marginale rispetto all’attenzione, il fondo è quanto nasconde i dinamismi; è quanto fa esistere il sistema della forme”²². Il fondo contiene tutte le forme, ne è il “sistema” generale ossia “il serbatoio comune delle tendenze delle forme, fin da prima che esistano”²³. È la connotazione temporale di questa dinamica che è straordinaria, avendone già incontrato una prima versione in Bataille e in Herzog. Scrive Simondon:

La relazione di partecipazione che lega le forme al fondo è una relazione che abbraccia il presente e diffonde un’influenza dell’avvenire sul presente, del virtuale sull’attuale. Perché il fondo è il sistema delle virtualità, dei potenziali, delle forze che camminano, mentre le forme sono il sistema dell’attualità. L’invenzione è una presa in carico del sistema dell’attualità da parte del sistema delle virtualità, la creazione di un sistema unico a partire da questi due sistemi.²⁴

C’è una retroazione dell’avvenire sul presente che partecipa ai modi in cui le forme si attualizzano. È di questa retroazione, potremmo dire, che danno testimonianza le pitture dell’uomo paleolitico in quanto sono investite della funzione di trasmissione culturale, configurandosi come il primo esempio di una memoria collettiva. La tecnica che ne sostiene la realizzazione non deve essere pensata come un mezzo. In questo caso la pittura sarebbe uno strumento rappresentativo avente la sua finalità fuori da se stesso e che, come tale, dovrebbe essere poi ricostruita da un’interpretazione a posteriori. Occorre invece pensare la pittura come un’estensione dell’umano, capace di proiettare significati attraverso il tempo. Intesa come dispositivo tecnico, la tecnica del segno costituisce, pertanto, un atto fondativo della cultura. Esso non solo consente di osservare e narrare il mondo, ma anche inaugura un dispositivo tecnico di memoria esterna. Si tratta di una forma di scrittura che supera la temporalità immediata per connettere visioni del passato e costruzioni del futuro, trasformando le esperienze individuali in un patrimonio collettivo. Che questa dimensione possieda un’inaggrabile connotazione temporale dipende dal fatto che attraverso la “tecnologia” pittorica esercitata sulle pareti di Lascaux e di Chauvet l’uomo attraversa la contingenza del proprio presente,

21 *Ibidem.*

22 *Ivi*, p. 72.

23 *Ibidem.*

24 *Ibidem.*

costruendo un orizzonte avvenire. È un orizzonte comune tanto agli uomini di una determinata epoca quanto a quelli che ancora non sono, ma che abiteranno il futuro e che troveranno in quella pittura una forma di iscrizione culturale delle loro stesse esistenze²⁵. Essa prende corpo negli oggetti tecnici, inscrivendovi una memoria capace di attraversare la complessità dei tempi e la stratificazione delle loro incertezze.

5. Immagini-in-Movimento

Le pitture rupestri costituiscono un'iscrizione. Non solo perché talora implicano dei graffi della roccia che le contiene, ma proprio perché ciò che in esse è implicita tanto per Bataille a Lascaux quanto per Herzog a Chauvet è l'iscrizione di qualcosa tramite il segno che dà origine all'immagine dipinta. Solo che questo "qualcosa" è niente di meno che l'umanità ovvero l'umano in quanto tale nel suo avvento o, come dice Bataille, nella sua "nascita".

Il sentimento di "gioia" o di "miracolo" da cui siamo partiti forse ci dice che, in un certo senso, anche la nostra umanità post-moderna, o comunque la si voglia definire, ha in quell'iscrizione il suo atto fondatore. E che quella "nascita" non è mai compiuta una volta per tutte, ma che essa si compie ogni volta sempre di nuovo, però mai da capo, ma riannodandosi a quel lontano gesto di iscrizione. Dipingere quelle immagini ha allora il significato di inscrivere ovvero di scrivere per immagini trovando nella roccia della grotta il supporto ovvero lo "schermo"²⁶ della sua operazione tecnica.

Chi ha dato un contributo prezioso in questa direzione è stato l'archeologo Marc Azéma, il cui volume *La Préhistoire du cinéma* si pone lo scopo dichiarato sin dal sottotitolo di trovare le *origini paleolitiche del graphic novel e del cinema*²⁷. Azéma legge Lascaux, Chauvet e molti altri dei ritrovamenti pittorici e scultorei del Paleolitico come forma di pre-cinema, cioè di proto-cinema o di cinema *avant la lettre*. In forma prevalentemente descrittiva, il libro fornisce numerosissime evidenze che suffragano l'ipotesi di pensare le grotte dipinte come dispositivi ottici e sonori, luoghi non abitati, ma con grande probabilità adibiti a scopi rituali. In particolare, ritroviamo un motivo che attraversa anche il film di Herzog: l'illuminazione partecipa all'effetto finale del dispositivo-grotta, nella misura in cui possiamo immaginare la combinazione tra segni dipinti, forma delle rocce o delle pareti e luce delle torce come produzione di movimento. Il movimento della luce finisce per trasferirsi alle figure ovvero per slatentizzare un movimento che è già nelle stesse figure dipinte (per esempio, le otto zampe del bisonte a Chauvet) per dar vita

25 Cfr. B. Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*, Babel, Paris 2018.

26 Cfr. M. Cometa, *Paleoestetica. Alle origini della cultura visuale*, Raffaello Cortina, Milano 2024, pp. 123 e ss.

27 Cfr. Azéma, *La Préhistoire du cinéma*, cit.

ai segni tracciati sulle pareti, insieme a tutto un teatro delle ombre prodotte dalla forma della caverna e dalle sue stallatiti. Questa operazione di animazione produce una “dinamica tridimensionale” (la stessa che probabilmente ispira Herzog a girare *Cave of Forgotten Dreams* in 3D). In questo senso, la grotta è una tecnologia, primitiva sinché si vuole, ma efficace, nella produzione di immagini in movimento. Secondo Azéma, le rappresentazioni grafiche del movimento sono già di per sé più del 40% del totale delle pitture parietali paleolitiche²⁸. Le cifre cambiano se si aggiunge, appunto, l'azione della luce. Allora sono tutte le immagini a essere passibili di animarsi²⁹. E questa pulsazione, questo ritmo della pittura vale all'infinito, nella combinazione tra pittura e luce, la quale libera una cinetica imprigionata ovvero cristallizzata nelle singole immagini, anche quando ci sembrano statiche, in una danza infinita in cui le figure ritratte vengono trasfigurate. Quasi che sin da sempre la pittura abbia trovato qui il suo segreto, che è quello per cui le figure sono fatte non per essere conservate all'interno della loro silhouette, ma in vista della loro trasfigurazione, che non le perde come tali, ma che le mobilita per la vita. Sono fatte per costituire un punto di vista che non è nostro.

Più in particolare, i pittori delle grotte paleolitiche sembrano aver conosciuto il significato di sequenza, dando forma a delle vere e proprie serie o concatenazioni di avvenimenti, dei nessi in immagine tra un elemento e l'altro della stessa pittura. Questi nessi sono spesso solo temporali, come accade con lo spostamento della testa di un animale³⁰ o l'avanzata della mandria di animali, con lo stesso animale ritratto in più posizioni. Possono essere anche nessi causali, per esempio nella relazione cacciatore-preda. Fanno parte di questa tecnologia visuale evidenti abilità di inquadratura e di composizione della scena, come se ogni immagine fosse il risultato di un montaggio, operato dal disegno o dalla pittura sulla roccia e non dal raccordo di elementi singoli come accade nel caso del montaggio di fotogrammi³¹. Il “montaggio” ha qui, tra le altre, la forma di una decomposizione del movimento ottenuto attraverso la sovrapposizione di immagini, com'è il caso del cavallo di Lascaux, o attraverso la giustapposizione di immagini successive, com'è il caso del cervo a Lascaux o dei cavalli a Chauvet³². Oltre questo occorre tenere presente la constatazione già introdotta sopra, per cui l'effetto di una o più sorgenti luminose (torce o lampade a olio) andava a iscriversi all'interno di un quadro già complesso: “la luce diffusa e vacillante ‘contribuisce ad animare i motivi dipinti e incisi. Soprattutto essa si traduce in distinti livelli di visibilità con una zona illuminata circondata da un alone più chiaro e delle zone d'ombra formate da pieghe, aper-

28 Ivi, p. 55.

29 Questa ipotesi la si ritrova anche in *Cave of Forgotten Dreams*, quando Herzog introduce la tematica delle ombre come fattore di dinamizzazione dell'immagine, inserendo nel film una sequenza del film *Follie d'inverno* (*Swing Time*, 1936), con Fred Astaire che balla con la propria ombra moltiplicata sulle differenti pareti dello sfondo.

30 Ivi, p. 65.

31 Ivi, pp. 48-49.

32 Ivi, rispettivamente pp. 126-127 e pp. 141-144.

ture o pareti. La dialettica dell'ombra e della luce non è sfuggita agli uomini del Paleolitico"³³. Si produce così un'osmosi continua tra il regno delle tenebre alle quali le grotte appartengono di diritto e la luce portata dagli uomini o quella che in certi periodi dell'anno può filtrare da determinate aperture sulla volta della grotta. Se pensiamo le grotte come dotate di uno scopo non abitativo ma esclusivamente rituale, è possibile seguire un'altra delle congetture di Azéma, secondo il quale il tipo di illuminazione – e quindi l'effetto – poteva variare in base al tipo di cerimonia. Luci fisse potevano essere scelte al posto di luci mobili o viceversa. Così anche la "presentazione" delle pitture poteva essere unica o ripetuta, a seconda dei fini iniziatici o sciamanici che venivano perseguiti.

A differenza del cinema come lo conosciamo, le pitture rupestri del Paleolitico possedevano anche un altro modo di produrre immagini in movimento, attraverso il movimento fisico degli spettatori stessi. L'esempio di Azéma a tal proposito è estremamente istruttivo: proprio a Chauvet si trovano delle immagini che possono essere comprese nella loro composizione unicamente "sommando mentalmente tre angoli percettivi"³⁴, dunque considerando lo spettatore nell'atto di entrare dall'ingresso della grotta e di procedere seguendo la rotta prevista dalla visione. La decorazione non è, dunque, pensata come statica, ma si sviluppa con il movimento degli astanti. E questo movimento, per nulla accessorio, costituisce parte integrante, già prevista sin da subito, della percezione e dell'effetto che quelle pitture avranno su di loro. Anche qui riemerge una tridimensionalità che va pensata unitamente alla quarta dimensione, quella sonora³⁵.

Cave of Forgotten Dreams condivide queste osservazioni che fanno della pittura rupestre il grande schermo su cui qualcosa come un'immagine animata ha iniziato ad apparire. Contemporaneamente Herzog fa anche un passo in più. Verso la fine del film registra la testimonianza di Jean-Michel Geneste, uno degli archeologi del team di Chauvet, secondo cui l'invenzione della rappresentazione figurativa,

33 Ivi, p. 67. Il testo citato è da M. Groenen, *Ombre et lumière dans l'art des grottes*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1997, p. 83. Qui il carattere di quella scrittura prima della scrittura che è la pittura rupestre mostra come, se le immagini rielaborano l'esperienza o una sua parte, per altro dovendosi adattare alle asperità del terreno e delle pareti e farne buon uso, i pittori del Paleolitico hanno saputo fare di questo carattere parziale non un limite, ma la condizione stessa della mobilità delle immagini. Qui mobile vuol dire non solo più efficace e più performante, ma allude anche al carattere circoscritto e instabile di una certa posizione o postura del corpo dell'animale o dell'uomo.

34 Ivi, p. 69.

35 Alla dimensione sonora non è qui possibile dedicare l'attenzione che meriterebbe. Un'analisi di questo tipo dovrebbe senz'altro confrontarsi con il lavoro di Iégor Reznikoff, di cui si vedano in particolare i seguenti contributi: I. Reznikoff – M. Dauvois, *La dimension sonore des grottes ornées*, in "Bulletin de la Société préhistorique française", nn. 85-88, 1988, pp. 238-246; I. Reznikoff, *Sur la dimension sonore des grottes à peinture du Paléolithique*, in "Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de Paris", série II, nn. 304-305, 1987, pp. 307-310; I. Reznikoff, *L'existence de signes sonores et leurs significations dans les grottes paléolithiques*, in J. Clottes (a cura di), *L'art pléistocène dans le monde / Pleistocene art of the world / Arte pleistoceno en el mundo*. Actes du Congrès IFRAO, Tarascon-sur-Ariège 2010, pp. 1741-1747.

indipendentemente dal fatto che essa riguardi uomini, animali o cose – quindi tutti gli elementi che l'uomo di Chauvet poteva evocare per dipingere il proprio cosmo – “è un modo di comunicare con il futuro” [1:24:00]. E aggiunge: “questa invenzione sopravvive ancora nel mondo di oggi, con questa videocamera per esempio” (e la indica con il suo dito). A questa dichiarazione segue una ripresa effettuata dal drone, di cui si sente il rumore delle eliche, che in volo riprende Herzog e la piccola troupe del film accanto al Pont d'Arc sotto il quale scorre il fiume Ardèche. È il vero e proprio finale del film, a cui segue un *Postscritto* che qui lasciamo inesplorato. Ma il volo del drone, preso alla fine in mano dal suo operatore, è significativo, benché tutta la scena duri solo pochi secondi. Noi uomini di un'epoca tecnologica continuiamo in fondo a fare quello che facevano i nostri antenati preistorici: a vedere e a far vedere, a rendere visibile ciò che è a mala pena visibile o che è addirittura invisibile o quasi. Lo faceva la pittura paleolitica, lo fanno i mezzi altamente tecnologici che l'archeologia e la paleontologia hanno oggi a disposizione, lo fa lo stesso film. C'è un senso di continuità tra le impronte di mano fissate sulla roccia e l'uso della videocamera digitale o la ripresa finale dal drone. Se è sempre con un'immagine parziale che abbiamo a che fare e che emerge anche nei tentativi di mappare tecnologicamente la Grotta, è anche vero che le immagini che vengono prodotte ci permettono sempre di vedere la realtà da punti di vista che non sono il nostro. Ma questa continuità non risulta necessariamente da un accesso a una memoria più profonda, quanto da una somiglianza o, addirittura, da una sorta di identità dei gesti nostri o dei pittori del Paleolitico, per quanto essi sembrino differenti e per quanto diversi siano i contesti. Più precisamente, potremmo dire che una cultura costituisce il punto di incrocio in cui gesto e memoria si sovrappongono, finendo per indeterminarsi³⁶. È pertanto nel gesto che qualcosa si ricorda e i gesti di cui qui parliamo possiedono una sorta di somiglianza di famiglia grazie alla quale finiscono per incontrarsi e per riconoscersi.

Quando Herzog si interroga sull'origine del cinema, filmando Chauvet, lo fa in modo molto differente da Azéma, sicuramente in modo per niente didascalico e con una messa in questione del suo mezzo che è significativa. Del resto, *Cave of Forgotten Dreams* non è semplicemente un film su: sulla Grotta di Chauvet, sulla pittura paleolitica, sul mestiere di archeologo... È un film impregnato del senso di mistero che proviene da quelle pitture murarie. Per cui la formula “origine del cinema” non vuol dire credere che effettivamente il cinema abbia avuto origine lì, più di 30.000 anni fa, ma ragionare su questo bisogno ovvero desiderio umano di immagini e di immagini che siano in movimento, i cui segni si animassero come la vita, come quasi una sorta di scongiuro nei confronti della morte. In fondo, era già la domanda che Bataille si poneva nel suo saggio: perché l'umanità ha bisogno per definirsi di appellarsi alla potenza delle immagini, come si costru-

36 La prospettiva espressa in questo passaggio si incrocia con le riflessioni di L. Malafouris, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, MIT Press, Cambridge 2013, intendendo la cultura come l'ambito che unifica il pensiero e la materialità, la memoria e il gesto.

iscono nelle grotte e come devono esserle apparse in sogno?³⁷ Perché addirittura si potrebbe dire che l'umanità inizia là dove qualcosa del vivente diventa capace di crearsi delle immagini?

Con tutta evidenza per Herzog e Azéma si tratta di due esperienze diverse. Per Azéma è in gioco, in primo luogo, la verità di una pittura che, se anche anticipa la creazione delle immagini in movimento del cinema è pur sempre una verità storica o, più esattamente, preistorica. È il funzionamento di quelle pitture rupestri e dei manufatti decorati del Paleolitico che le sue analisi scandagliano minuziosamente. Per Herzog si tratta di una verità intemporale che attraversa indenne i millenni e in questo sta il suo "miracolo", come si potrebbe dire con Bataille. È la verità di un'umanità che attraverso le immagini cerca se stessa, cerca la sua stessa immagine e con essa il suo destino. Cerca di vedere il suo futuro incerto. Cerca le immagini di una realtà che ancora non esiste, ma verso la quale ha sin da subito compreso di dover guardare. È nella protesi dell'immagine che il sé umano si costituisce³⁸. E questa protesi è un dispositivo temporale che permette il rilancio indefinito verso un avvenire di cui ignoriamo tutto.

Per noi che le ammiriamo le immagini di Lascaux o di Chauvet sono le rappresentanti di un tempo lontano ma mai perduto, di una giovinezza del mondo che non ha smesso di far segno all'umanità. Sono i portavoce di un tempo che, anche se non lo si ricorda, resta impossibile da dimenticare. La riflessione sul nostro bisogno di immagini si salda inevitabilmente con la constatazione che le immagini sono capaci di farci fare esperienza proprio dopo aver vissuto qualcosa, *ex post*, quando i fatti hanno lasciato il campo libero alla rielaborazione. Questo implica che nel dispositivo tecnico, dal più rudimentale al più raffinato, l'ingresso dell'immaginazione rappresenta un varco insostituibile per cogliere i nessi tra un remotissimo passato e il nostro presente, anzi: tra quel remotissimo passato e il futuro che ci attende, che attende le nostre immagini non meno di quelle di Lascaux e di Chauvet.

37 Altrove occorrerà trattare il tema del sogno, centrale nel film di Herzog sin dal suo titolo.

38 Cfr. M. Cometa, *Paleoestetica*, cit., pp. 60 e ss.

Marco Russo

Allevare uomini.

Sulla “seconda natura” in Kant

Abstract: The “second nature” formula indicates the distancing from nature through culture, which “raises men” by means of artifices. We compare Sloterdijk’s thesis, according to which culture is exclusively anthropotechnics, with the humanistic thesis, according to which education should use technique also for non-technical purposes. An influential modern humanistic model can be found in the training of the Renaissance courtier outlined by Castiglione. Through various steps, the model flows into the process of civilization that for Kant leads to second nature. The article discusses how this completely artificial second nature is to be interpreted and shows that its *Endzweck* (final end) is moral life, which is irreducible to the technical-practical reason acting in civil society and in the epistemic rationalization of nature.

1. Distanziamento

Presento alcune considerazioni sul nesso tra cultura, tecnica e *humanitas*. Il loro collegamento è fornito dal concetto di artificio: un dispositivo che va oltre l’immediatezza naturale. Il dispositivo può essere uno strumento materiale (ascia, penna, nave, abilità fisica) o immateriale (codice simbolico, procedura, abilità intellettuale). Il dispositivo è un’acquisizione e introduce un distanziamento dall’immediatezza. Le modalità del distanziamento hanno presupposti ed effetti che riguardano la storia della cultura, la storia delle interazioni della tecnica con la mente, il corpo, la società. Qui però considero solo lo schema astratto del distanziamento; esso è sufficiente a circoscrivere un *topos* della tradizione umanistica, cioè l’allontanamento dal rozzo stato naturale. Uomini non si nasce ma si diventa, grazie all’educazione che *educa* dall’immediatezza animale. L’educazione è coltivazione; cultura traduce un significato centrale di *humanitas*; e la cultura ha una sostanziale componente tecnica, perché deve essere insegnabile, avere dei contenuti ripetibili, seguire delle procedure, plasmare delle condotte, imprimere segni distintivi. L’esito dell’educazione sarà acquisire una seconda natura, un abito mentale e pratico che crea la persona valente. La seconda natura può essere il compimento della prima natura oppure una sua completa trasfigurazione; in entrambi i casi l’immediatezza naturale è allontanata, sta sotto l’egida dell’artificio¹.

1 Il tema “seconda natura” ha una tradizione aristotelica, sebbene la locuzione *altera natura* compaia in Cicerone (*De nat. deor.*, II, LX, 152; *De fin.*, V, 74) e non in Aristotele, che

Posto che artificio e cultura indicano uno medesimo processo, c'è una differenza tra artificio tecnico e artificio culturale? Per rispondere commenterò il tema della seconda natura in Kant. Per preparare il terreno partirò dalla lettura che identifica cultura e tecnica; l'uomo è per natura artificiale e la società della tecnica è una variante di qualcosa che è già sempre accaduto. L'educazione umanistica è altresì una variante, che però si è dimostrata debole e inefficace quindi va relegata nel museo delle antropotecniche. Prima di avvicinarmi a Kant, farò ancora un passaggio su un prototipo umanistico, dove compare l'uomo virtuoso, tale perché ha imparato l'arte al punto da renderla nuovamente natura. Kant segue questa linea, ma con diversa consapevolezza, per l'impianto costruttivista della sua filosofia che separa nettamente natura e morale, ragione tecnico-pratica (mondo dei corpi, dei fenomeni) e ragion pura morale (mondo delle idee, dei noumeni). Grazie a questa separazione emerge meglio la discontinuità tra artificio culturale e artificio morale, sebbene all'interno del medesimo processo di acquisizione di una seconda natura (civiltà). Il perfezionamento culturale modella la natura con la ragione tecnico-pratica (ragione strumentale); il perfezionamento morale istituisce una diversa mentalità con la ragione pura pratica (ragione comunicativa). Questa diversa mentalità argina, compensa, trascende l'artificio culturale, che resta entro la dimensione naturale e tecnico-pratica. Dunque, in Kant troviamo argomenti innovativi della tradizione umanistica: allevare uomini richiede artificio, tecniche, saperi, ma per un fine ultimo che non è tecnico, né tecnicizzabile. La linea che separa perfezionamento tecnico e perfezionamento morale è sottile ma c'è; la nozione di *humanitas* serve a renderla visibile e praticabile. Senza quella linea, l'allevamento è solo un problema di fattibilità; l'identificazione esatta del problema e della sua soluzione è a sua volta fissato con la ragione strumentale. Questo è il difetto della lettura puramente tecnomorfa della cultura, nonché l'equivoco in cui può incorrere il concetto di seconda natura. Il concetto può essere frainteso nel senso di una natura perfettamente dominata con l'artificio, perché è essa stessa artificio, un programma che noi portiamo a compimento perfezionando la tecnica. Invece con Kant l'acquisizione della seconda natura mira a rimarcare una discontinuità dalla natura, soprattutto di quella addomesticata con la cultura tecnico-pratica, perché è la natura che meno segnala la propria alterità, resa impercettibile. La morale introduce un potere di distanziamento dal distanziamento artificiale realizzato con

comunque usa espressioni simili in correlazione con *ethos* (condotta, costume) ed *hexis* (attitudine, disposizione), due termini chiave per descrivere il comportamento morale (*Eth. Nic.*, VII. 10, 1152 a 30-33; *Rhet.*, I. 11, 1370 a 6-7). Tale comportamento è frutto di esercizio, tramite cui si acquisisce un abito, una condotta che sarà virtuosa se esprime qualità eccellenti. Un problema a lungo discusso è quanto l'*habitus* diventi meccanico e quindi incontrollabile, foriero di passività e pregiudizio (cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, il Mulino, Bologna 2018). Sul piano teoretico emerge la questione del rapporto tra prima e seconda natura, se unitario o duale, di continuità o di costruzione. La questione tocca inoltre la costituzione di schemi cognitivi e operativi, poi la eventuale differenziazione di tali schemi a seconda del tipo di "materia" cui si applicano e del tipo di razionalità, di facoltà o di competenza che richiedono: scienza, metafisica, arte, politica, morale.

la civilizzazione. Alcuni segni di tale potere sono l'atteggiamento critico, la responsabilità, la libertà di non fare, rinunciare, sottrarsi.

La proposta kantiana viene qui seguita solo come argomento per indicare risposte alternative alla lettura puramente tecnomorfa della cultura. L'allevamento umanistico serve a preservare un'area intangibile – denominiamola pure metafisica, spirituale, esistenziale o con altri vecchi nomi – che si sottrae alla tecnica intesa come eseguibilità, con cui si fissa il parametro di ciò che è degno di svilupparsi.

2. Allevare uomini

Rivisitando un argomento tipico dell'antropologia tedesca del Novecento, Sloterdijk sostiene che uomo e tecnica nascono insieme. La tecnica è antropogonia², ovvero "antropotecnica" nel senso che la tecnica fa l'uomo tanto quanto l'uomo, per esistere, deve trasformare l'ambiente in una radura protettiva e manipolabile (una "serra"). L'uso estensivo del termine rende "tecnica" un equivalente di cultura o civiltà (rituali, linguaggio, ruoli sociali, divisione del lavoro, strategie militari, ecc.): "tali tecniche possono chiamarsi così poiché indicano il modellamento diretto dell'uomo attraverso una messa in forma civilizzante: esse raccolgono ciò che tradizionalmente, ma anche nella modernità, viene reso con espressioni come educazione, allevamento, disciplinamento, formazione"³. Sicché, "l'*humanitas* dipende dallo stato della tecnica"⁴ e l'umanesimo moderno di ascendenza classica è solo una versione elitaria della produzione di uomini addomesticati, la cui sintesi sta nella convinzione che "le letture giuste rendono mansueti"⁵.

Nietzsche ha schernito questa visione, distinguendo tra allevatori di mansueti uomini rimpiccioliti e di superuomini, la quale ultima categoria prevede allevatori consapevoli di poteri assai più vasti e potenti di quelli umanistici. Se le buone lettere selezionavano una piccola élite con ambizioni di comando o almeno di influenza, i moderni mezzi tecnici hanno un raggio planetario e un impatto che arriva sino al materiale genetico, con cui si potrebbe selezionare e produrre il miglior tipo d'uomo immaginabile. Di fatto, nella società di massa ad alta tecnologia il sogno dell'umanesimo deperisce, avendo fallito nel realizzare il nesso tra *bonae litterae* e mansuetudine (basti il solito esempio della Germania patria della filosofia e dei lager) ed essendo di fatto superato da una proliferazione di mezzi di auto-domesticazione. Il punto decisivo è allora chi assumerà la carica di direttore del

2 P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp., Frankfurt a. M.; trad. it di A. Calligaris e S. Crosato. *Non siamo ancora stati salvati*, Bompiani, Milano 2004, p. 214. Per coordinate e sviluppi dell'antropotecnica, cfr. A. Lucci, *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, Aracne, Roma 2014.

3 Ivi, p. 209.

4 Ivi, p. 232.

5 Ivi, p. 320. Si possono infatti allevare uomini con mezzi disinibenti (come le lotte gladiatorie) o inibenti (le buone letture, le buone maniere).

parco tecnologico umano, posto che il sogno umanista è esaurito e che comunque “l’*humanitas* riguarda non solo l’amicizia dell’uomo con l’uomo, ma implica già da sempre, e sempre più esplicitamente, che l’uomo rappresenti per l’uomo la forma più alta di potere”⁶.

La diagnosi di Sloterdijk è lucida ed efficace. Con l’avvento della rivoluzione digitale e dell’intelligenza artificiale essa non perde di efficacia, giacché dietro quella rivoluzione c’è almeno un gruppo di uomini che investe, decide e programma come si dovrà vivere. Ma anche se facciamo un passo ulteriore e preconizziamo una sostituzione della macchina all’uomo, restiamo nella logica perfetta del miglioramento di cose e uomini. Se la macchina fa meglio dell’uomo e migliora la sua condizione, ben venga. La tecnica fa l’uomo; una tecnica intelligente rende più intelligente l’uomo⁷, innescando una competizione selettiva tra uomini e tra uomini e macchine. Nella cultura ad alta tecnologia, questa corsa selettiva è già largamente in atto. Il punto è se la descrizione sia esaustiva, cioè se l’indubbia affinità tra cultura e tecnica sia una piena coincidenza. Avanzo l’ipotesi che l’umanesimo moderno da un lato confermi l’affinità, dall’altro la eviti, con considerazioni ancora valide. La validità non sta ovviamente in un recupero del sogno umanistico ma nel mostrare che esso non era così sognante⁸. Il contributo umanistico alla costruzione di una società secolarizzata avviene nella crescente consapevolezza dei problemi derivanti dall’equazione sempre più tecnomorfa “sapere = potere”, che aggrava parossisticamente il fatto che “l’uomo rappresenta per l’uomo la forma più alta di potere”.

L’insistenza umanistica prima sulla virtù e sulla capacità di giudizio, poi sull’equilibrio dei poteri, sulla libertà e lo spirito critico, è stata elemento di freno sia rispetto alla documentata tendenza maligna degli uomini, sia alla sua domesticazione tecnomorfa, che già nella nascente società capitalistica mostrava di essere insufficiente e talora più patogena del male da curare. In un certo senso si trattava di rielaborare un sapere che non è potere, una formazione che non fosse mero allevamento, un perfezionamento che non culminasse nella macchina impeccabile. Non perché la macchina, presa come quintessenza della tecnica, fosse pericolosa o

6 Ivi, p. 340.

7 La definizione di intelligenza è materia discussa. In senso minimale è la facoltà di capire e di potere fare cose con minore fatica, ciò che richiede anche una duttile capacità di lettura di un problema, riconfigurandone all’occorrenza gli elementi, in modo da trovare soluzioni e criteri efficaci di azione. Minore fatica e maggiore efficacia danno guadagno di tempo e risorse, che in teoria sono base per una maggiore libertà.

8 Sloterdijk pare sostenere che, oltre ad essere sognante, l’umanesimo sia parassitario, perché opera su creature già dirozzate da antropotecniche arcaiche assai più potenti. “L’umanesimo non è capace, né gli è concesso, di pensare al di là della questione dell’addomesticamento e dell’educazione. L’umanista lascia che l’uomo sia, e poi opera su di lui con gli strumenti di addomesticamento, di addestramento e di formazione, convinto com’è che vi sia un rapporto necessario tra leggere, stare seduto e tranquillizzarsi” (P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 336). Caricatura a parte, la conclusione è valida se, ripeto, la cultura è allevamento antropotecnico o se invece contiene fattori che creano o sviluppano aspetti dell’esperienza non tecnicizzabili, in grado tra l’altro di bilanciare il potere tecnico.

patogena, anzi era un vanto prometeico irrinunciabile. Ma perché cominciava ad apparire strumento di smisurato potere in mano ad altri uomini, fomentando la dismisura, occultando o rimuovendo tutto ciò che si sottraesse al suo paradigma. In breve, la pur acuta diagnosi di Sloterdijk è unilaterale, non coglie bene la ricchezza storica dell'umanesimo né alcuni suoi cruciali snodi teoretici.

3. Ars est celare artem

Consideriamo un grande prototipo della *paideia* umanistica, dal quale si genera la vasta letteratura sulla civiltà, che è un pezzo importante della cultura moderna, all'incrocio tra etica e politica⁹. Il cortigiano delineato da Castiglione (anno 1524) è infatti un modello di *vir bonus* che via via si "volgarizza" fino ad assumere le sembianze del cittadino del mondo kantiano. Il cortigiano è consigliere e maestro del principe; esso deve avere una serie di qualità e abilità tutte però improntate a una "regola universalissima", avere grazia, inscrivere nell'anima e nel corpo una seconda natura: un'arte fattasi essa stessa natura.

Dopo avere riflettuto onde nasca questa grazia, lasciando quelli che dalle stelle l'hanno, trovo una regola universalissima, la qual mi par valer circa questo in tutte le cose umane che si facciamo o dicano più che alcuna altra, e ciò è fuggir quanto più si po, e come un asperissimo e pericoloso scoglio, la affettazione; e, per dir forse una nova parola, usar in ogni cosa una certa sprezzatura, che nasconda l'arte e dimostri ciò che si fa e dice venir fatto senza fatica e quasi senza pensarvi.¹⁰

La grazia è il punto di incrocio tra una dimensione spirituale, noetica, e un gioco di proporzioni materiali, un'architettura fisica, gestuale. La sprezzatura è disinvoltura, disciplina che scorre fluida, che fluidifica e riassume ogni angolosità, ogni eccesso; infatti, è evidente che "il mostrar l'arte ed un così intento studio levi la grazia d'ogni cosa"¹¹. L'affettazione, opposto della sprezzatura, mostra l'artificio, il quale è aborrito sia per la sgraziataggine sia perché fa emergere una doppiezza, qualcosa che si vorrebbe ma non si riesce a nascondere, dando una sensazione di inganno, laddove gli uomini "sempre temono di essere ingannati"¹².

L'educazione include ogni aspetto mentale e fisico, dall'esercizio della veracità nel giudicare a quello delle buone maniere nel parlare, muoversi, vestire. La virtù, corrispondentemente, riguarda qualità morali (coraggio, temperanza, giustizia, prudenza, clemenza) intimamente intrecciate con l'intero campo delle condotte;

9 Cfr., A. Quondam, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, il Mulino, Bologna 2010; D. Lines-S. Ebbersmeyer, *Rethinking Virtue, Reforming Society*, Brepols, Turnhout 2013; M. Russo (a cura di), *Umanesimo. Storia, critica attualità*, Le Lettere, Firenze 2015.

10 B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, a cura di W. Barberis, Einaudi, Torino 2017, p. 151.

11 Ivi, p. 152.

12 Ivi, p. 170.

la grazia ha un inconfondibile tratto estetico, sottolineato da qualità socialmente riconoscibili e stimabili (*politesse*, affabilità, gusto, buona conversazione) e da abilità pratiche (tirar di spada, equitazione, recitazione, ballo). Proporzione logica e gestuale, mente e corpo si sostengono e perfezionano a vicenda. Le *humanae litterae*, gli “studi che si chiamano di umanità”¹³, saranno uno strumento fondamentale insieme alla presenza di un maestro, che farà da socratica guida per risvegliare i semi del bene sepolti in ciascuno; invero “la radice di queste virtù potenzialmente ingenite negli animi nostri, se non è aiutata dalla disciplina, spesso si risolve in nulla; perché se si deve ridurre in atto ed all’abito suo perfetto, non si contenta, come s’è detto, della natura sola, ma ha bisogno della artificiosa consuetudine e della ragione”¹⁴. Di qui l’esortazione: “lassate la natura e venite all’arte”¹⁵.

Tra sublimazione intellettuale fuori del tempo e condotta pratica adatta alle contingenze del tempo, il cortigiano apre la strada alla trattatistica di civiltà che insegna l’arte del governo di sé e della cosa pubblica. L’equilibrio assicurato dalla regola universalissima viene spezzato, e inevitabilmente visto che dalla scena di corte, già luogo di intrighi e soprusi, si passa alla società civile, a una scena decisamente mondana anche nel senso delle grandi entità dei territori statuali in competizione geopolitica sull’intero globo. La sprezzatura va verso la dissimulazione; la prudenza da capacità di retto giudizio e sintesi di una somma di disposizioni morali passa a spregiudicato calcolo mezzi-fini, le virtù sociali ed estetiche si cristallizzano in norme di condotta standard. Nondimeno il codice “artistico” del cortigiano non sparisce; anzi, viene implementato senza più necessità di essere elaborato ed espresso. Esso confluisce nel concetto dinamico di civilizzazione, il quale assume una spiccata declinazione evolutiva, in legame ormai inscindibile col progresso scientifico. L’arte del governo di sé diventa un’appendice della scienza politica, della statistica, delle tecniche di polizia e amministrazione¹⁶. L’*institutio* umanistica trapassa in un processo di regolamentazione di gruppi e popolazioni, sorretto da conoscenze specializzate e operatori esperti. La trasformazione della filosofia pra-

13 Ivi, p. 173.

14 Ivi, p. 540. Un campo non coltivato inselvaticisce, “e così intervien degli omini, i quali, se di bona crianza sono coltivati, quasi sempre son simili a quelli d’onde procedono e spesso migliorano; ma se manca loro chi gli curi bene, divengono come selvatichi, né mai si maturano” (ivi, p. 139).

15 Ivi, p. 580.

16 È la tematica foucaultiana che ha inaugurato un ampio filone di studi, e che si aggiunge a quello di ascendenza weberiana sul nesso razionalità-secolarizzazione-capitalismo. Ricordo solo. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, Paris 2004; trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris 2004; trad. it di M. Bertani e V. Zini *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005. Se ancora nel Seicento la politica era la disciplina mirante a comunicare la virtù per indicare i modi di agire bene in comune, nel Settecento divenne una scienza speciale applicativa subordinata alla scienza dello Stato, a sua volta fondato sui principi del diritto pubblico. La virtù divenne così affare privato (cfr., M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 135).

tica in tecnologia di governo¹⁷ è in certo modo il trionfo della seconda natura su larga scala, ben evidente nell'idea di una società civile che chiede meno intervento statale "artificioso" per lasciare operare le leggi dell'economia, considerate naturali sebbene siano affatto costruite: regole della concorrenza e del credito, divisione del lavoro, produzione di macchine, apparati amministrativi per garantire il libero mercato. Però, questo trionfo dell'artificio naturalizzato coincide solo parzialmente con l'educazione umanistica. Vi coincide, perché effettivamente l'educazione istituisce l'umanità, allevando uomini migliori, peraltro con grande attenzione agli aspetti performativi della condotta, come si vede già nel buon cortigiano che deve *saper fare* molte cose. Fin da subito questo saper fare riguarda la nobilitazione della vita attiva che include mestieri e arti, la buona conduzione di beni materiali e immateriali. Tuttavia, non vi coincide completamente, perché una quota dell'allevamento umano è riservata ancora allo sviluppo personale, all'affinamento della mente e dei sensi da raggiungere mediante il vecchio strumento degli "studi che si dicono di umanità" e che coprono l'area sfuggente della psicologia, degli affetti, dell'ingegno, del gusto. Vediamo ora cosa dice Kant.

4. Seconda natura

La formulazione della cultura come seconda natura s'inserisce nel quadro della filosofia cosmopolitica della storia. Kant deve dimostrare che la critica di Rousseau alla civiltà resta valida finché non si colgano gli elementi positivi della dialettica sociale (la insocievole socievolezza) che a sua volta prelude alla costituzione di una federazione di popoli giuridicamente regolata. La costituzione cosmopolitica sarà il luogo di attuazione delle migliori disposizioni umane, almeno nella misura possibile qui sulla terra.

La costituzione è frutto di un cammino di libertà, cioè di azioni consapevoli e di decisioni razionali. Il cammino è proprio quello condannato da Rousseau e descritto con altrettanta durezza da Kant. Ingiustizie, soprusi, inganni, sfruttamento sono gli effetti di un antagonismo che tuttavia è anche la spinta che fa germogliare il potenziale creativo e imprenditore; gli egoismi individuali generano una dialettica sociale che da un lato moltiplica i bisogni e le forme di scambio e produzione, dall'altro impone un apparato di norme per la limitazione delle reciproche libertà.

17 Foucaultianamente, le tecniche di governo possono essere suddivise in quattro gruppi principali. Le prime due sono di tipo poetico-semiotico (produzione e manipolazione di oggetti e segni), le altre due sono di tipo etico-politico: "3) tecniche di potere, che determinano il comportamento degli individui, assoggettandoli a determinati fini. 4) tecniche del sé, che permettono agli individui di compiere, da soli o con l'aiuto di altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima, sui propri pensieri, sul proprio comportamento, sul proprio modo di essere, di trasformarsi per raggiungere un certo stato di felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità" (M. Foucault, *Les techniques de soi*, in Id., *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, Paris 1994, p. 785).

Com'era ormai acquisito dai teorici della società civile, lo spirito del commercio è il grande addomesticatore che tramuta i vizi privati in pubbliche virtù. Kant aggiunge anche la guerra, la cui potenza devastatrice forza ad accettare le leggi civili, poi anche cosmopolitiche, e contribuisce così a raddrizzare il “legno storto” di cui è fatto l'uomo¹⁸. Le leggi civili sono una componente della vita morale sia nel senso che derivano dalla libera volontà e dunque dall'auto-obbligazione, sia nel senso che attenuano un nodo fondativo: ad addomesticare e obbligare gli uomini sono altri uomini, quindi nulla garantisce della bontà dell'operazione. L'uomo ha bisogno di un padrone¹⁹, ma questo padrone è un altro uomo che può sempre abusare del proprio potere, anche involontariamente. Il sistema legislativo serve appunto ad attenuare questo rischio, che resta costante perché le leggi sono comunque frutto di arbitrio e consegnate ad un potere esecutivo altrettanto arbitrario. Perciò sarà l'altra componente della morale che andrà sviluppata, quella legata alla virtù personale, all'obbligazione interiore, alla formazione della volontà buona. Kant dice:

Noi siamo, per mezzo di arte e scienza, *acculturati* in alto grado. Siamo *civilizzati*, sino all'eccesso, in ogni forma di cortesia e decoro sociale. Ma per ritenerci *moralizzati* ci manca ancora molto. Infatti l'idea della moralità appartiene anch'essa alla cultura, ma l'uso di questa idea che miri solo a ciò che è simile alla moralità nel senso dell'onore e nel decoro esteriore produce solo la civilizzazione.²⁰

È vero che “la morale appartiene alla cultura”²¹ ma nell'alveo della cultura civile si articolano leggi e norme *esterne*, peraltro nel caos di scontri statuali continui che rallentano “la lenta fatica dell'interna educazione dell'atteggiamento di pensiero dei loro cittadini”; senza questa educazione mai sia arriva alla vita morale, e “tutto il bene che non sia innestato sull'intenzione moralmente buona non è che mera parvenza e miseria brillante”²².

La cultura è dunque una condizione necessaria ma non sufficiente per la morale. Questa affermazione può sorprendere, visto che la morale è incondizionata. Bisogna allora chiarire che la cultura, in quanto deviazione dal corso naturale, è già segno del potere morale, di una libertà che si impone regole. L'uscita

18 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) Akademie Ausgabe [AA], Berlin 1902- Bd. VIII; trad. it. *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 35.

19 *Ibid.*

20 Ivi, p. 38.

21 *Ibid.* Un primo orientamento sul concetto kantiano di cultura in A. González, *Culture as Mediation. Kant on Nature, Culture and Morality*, Olms, Hildesheim 2011; T. Morawski (a c. di), *Kant and Culture*, Sapienza Università Editrice, Roma 2022. Sullo specifico argomento “seconda natura”, cfr. C. Cesa, *La 'seconda natura' tra Kant e Hegel*, in M. Veneziani-D. Giovannozzi (a cura di), *Natura: XII Colloquio internazionale*, Firenze, Olschki, TOGLI VIRGOLA 2008, pp. 485-502.

22 Ivi, p. 39.

dallo stato di natura è un imperativo morale, così come l'assetto cosmopolitico è "il grembo in cui si svilupperanno tutte le disposizioni originarie del genere umano"²³. La logica progressiva e universalistica della moralità rende dunque la coltivazione di sé e della società una condizione necessaria dell'incondizionato morale, ma non sufficiente. La coltivazione non è infatti un fine in sé, ma solo il presupposto storico di una rivoluzione della volontà guidata dall'intelletto²⁴. La cultura civile affina, migliora la convivenza, rende ricettivi e sensibili alle ingiustizie, che raffrena con vincoli di vario tipo, ma si ferma lì. La cultura morale costituisce invece un segmento a sé, il più arduo perché si tratta di penetrare nel cuore metafisico della libertà e di operare una rivoluzione copernicana personale e al tempo stesso comunitaria, con al centro la nozione di dovere imperativo. Qualcosa di molto innaturale, benché origine e destino della stessa razionalità. Sul piano della storia empirica Kant ha già osservato che lo stato naturale, anche se fosse idilliaco, sarebbe inerte, inebetito, assomiglierebbe, diciamo noi, al campo selvatico senza agricoltura di cui parlava Castiglione. Uscire da quello stato è senza dubbio una dolorosa fatica, come lo è ogni addestramento; se poi l'addestramento si prospetta interminabile, con obiettivi tarati su epoche e generazioni e dunque oggetto essenzialmente di speranza più che di testimonianza, si capisce che "il ruolo dell'uomo è dunque molto artificiale"²⁵.

Uscire dallo stato naturale per rendersi *artefici* della propria destinazione è un dovere iscritto nella natura umana in quanto potenzialmente razionale, cioè libera²⁶. Il primo passo della storia umana è stato liberarsi dalla natura, dal giogo degli istinti, cosa che non sarebbe mai accaduta se l'uomo non avesse assaporato

23 I. Kant, *Idee per una storia universale*, cit., p. 41.

24 Tale rivoluzione morale è fuori da ogni corso del mondo. La tensione tra rivoluzione (incondizionata) e progresso (condizionato e condizionante) è un tipico paradosso kantiano: "queste due cose non si possono conciliare se non dichiarando necessarie, e quindi anche possibili per l'uomo, la rivoluzione del modo di pensare e la riforma graduale del modo di sentire (che oppone ostacoli a tale rivoluzione)" (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], AA Bd. VI; trad. it. di G. Riconda, *La religione nei limiti della semplice ragione*, Mursia, Torino 1989, p. 100). In Dio, l'infinità del progresso morale è un'unità, invece nell'uomo si scinde tra tempo storico della lotta civilizzatrice e intemporalità del sommo bene. Se scopo finale della rivoluzione morale è la fondazione di una società etico-civile (o repubblica morale), è vero che "gli uomini non la potrebbero formare senza il fondamento di un'altra società politica già costituita" (ivi, p. 134).

25 Ivi, p. 36.

26 In analogia con lo stato di natura giuridico, Kant parla di uno stato di natura etico "dal quale l'uomo naturale deve cercare di uscire il più presto possibile", e ciò costituisce "un dovere d'un genere speciale, non degli uomini verso altri uomini, ma del genere umano verso se stesso" (I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 136). L'uscita non è un atto unico, ma coincide con la storia umana, che perciò ha carattere progressivo, di universale cultura civilizzatrice. La disposizione razionale impone all'uomo di vivere in società "e in essa di coltivarsi con l'arte e con le scienze, a civilizzarsi, a moralizzarsi", invero "l'uomo ha bisogno di essere *educato* al bene" (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798] AA Bd. VII; trad. it. di A. Vidari, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 220).

i paradisi artificiali di questa elusione. La prima volta che in un congetturale primordio l'uomo si sottrasse al nutrimento che l'istinto gli indicava e ne provò un altro, si scopercchiò un abisso²⁷. Questa piccola deviazione dal corso naturale fece passare dal meccanismo di un bisogno fisso soddisfatto da un oggetto fisso, al mare di desideri indefiniti soddisfatti da oggetti infiniti. La deviazione dall'istinto segnò l'alba di un corso storico diverso dal ciclo naturale. In questo corso la deviazione si raffinò, scoprendo il potere della rinuncia; invece di consumare all'istante un pasto o un atto sessuale l'uomo imparò a rinviare. Il differimento del desiderio produsse un piacere diverso, la sublimazione dal piacere fisico in quello intellettuale e artistico; “la *rinuncia* fu l'artificio [*Kunststück*] che condusse da stimoli solo percepiti a stimoli ideali”²⁸. La rottura dell'immediatezza produsse una nuova temporalità capace di attesa del futuro, di progettualità, corrispettivo della “*emancipazione* dal grembo della natura”²⁹, il passaggio dalla tutela della natura allo stato di libertà. Passaggio molto pericoloso; sullo sfondo dell'infinitesimezza dei desideri e dei mondi possibili, l'uomo dovette imparare a fare di sé qualcosa, insieme e contro i suoi simili. L'antagonismo civile è in certo modo lo specchio del conflitto originario tra natura e ragione, necessità e libertà. La ragione civilizzatrice ci fa giudicare negativamente gli istinti, che di per sé non lo sono essendo appunto naturali; ciò rende più acceso e multiforme il conflitto, irretito tra prepotenza naturale e sua disapprovazione, crescita del desiderio e crescita della sua regolamentazione. Il progresso culturale è la storia di questo rinnovantesi conflitto, finché non arriverà la moralizzazione: “sinché la perfetta arte non diventi di nuovo natura: ciò che è la meta ultima della destinazione morale del genere umano”³⁰.

Ecco dunque il *topos* della seconda natura, l'artificio che diventa fisiologia mediante l'auto-addomesticamento. L'artificio è la cultura presa globalmente come capacità di porsi fini arbitrari³¹. Essa si articola così³²: sfera dell'abilità tecnica (*Geschicklichkeit*, *technische Anlage*) per una svariata gamma di obiettivi determinati; sfera della civiltà, cioè della prudenza pragmatica (*Klugheit*) come capacità di usare gli altri per i propri obiettivi; sfera della moralità, cioè della capacità di agire secondo leggi del dovere, dove l'altro è sempre anche fine e mai solo mezzo. La sfera della tecnica è collegata alla dotazione corporea, che già nella sensibile mobilità della mano rivela l'idoneità a compiere i più diversi lavori. La sfera pragmatica è la più diretta discendenza della tradizione

27 I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) AA Bd. VIII; trad. it. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 106.

28 Ivi, p. 107.

29 Ivi, p. 108.

30 Ivi, p. 111.

31 Più precisamente la cultura è “produzione [*Hervorbringung*] dell'idoneità di un essere razionale a qualsiasi fine in generale” (I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790] AA Bd. V; trad. it. *Critica del Giudizio*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2014, p. 577).

32 Cfr. I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., pp. 217-220.

umanistica dei manuali di civiltà che insegnano come formare gli uomini adatti alla società³³. Il lessico kantiano rispecchia l'avvenuta tecnicizzazione delle virtù civili: la ragione pragmatica è *Kunstausbübung, technisch-praktische Vernunft, Geschicklichkeit* (o *Kunstvermögen*)³⁴ nella condotta per esercitare influenza sugli altri e avere in proprio potere le inclinazioni degli altri uomini. Questa tecnica sociale s'intreccia con la "cultura dell'educazione"³⁵ e dell'ammaestramento nelle buone maniere. La coltivazione è a sua volta preparazione per il terreno dell'esercizio morale.

Sarebbe però affrettato concludere che la moralizzazione sia semplice evoluzione della cultura, compiuto artificio ottenuto con la definitiva emancipazione dai vincoli fisici, ormai armoniosamente integrati nelle leggi del dovere. Sarebbe un'interpretazione a metà tra idealismo organicista e antropotecnica, dove l'intero cammino civilizzatore appare l'odissea di uno spirito demiurgico finalmente a casa nel tecnocosmo. Ci tocca fare allora un altro passo e dare uno sguardo al sistema teleologico della natura per capire se Kant miri a questa lettura tecnomorfa.

5. Tecnica naturale

La logica della finalità è notoriamente il tema peculiare della terza *Critica*. Parte del tema è trovare una soluzione al problema del conflitto ragione-natura, con i rischi che esso cresca esponenzialmente proprio a misura che cresce la civiltà. Della vasta trattazione qui interessa solo il segmento terminale, dove si discute del fine definitivo (*Endzweck*) della natura. L'idea fondamentale è che per spiegare l'immensa varietà della natura, nonché la specificità dei corpi biologici, occorra il principio di finalità. Il corso naturale prevede solo cause meccaniche che procedono ciecamente; le leggi naturali determinano i nessi quantitativi e dinamici che danno regolarità ai fenomeni. Si può tuttavia pensare che la natura operi anche secondo scopi, con una causazione finalistica ossia artistica³⁶, giacché la materia viene composta intenzionalmente, secondo un disegno conforme

33 È una lettura che ho suggerito in M. Russo, *Cosmologia e umanesimo in Kant*, Palermo University Press, Palermo 2020; Id. *Between Duty and Contingency. On some figures of the humanistic tradition in Kant*, in N. Dmitrieva, R. Hanna, V. Chaly (a cura di), *Kant and the Ethics of Enlightenment*, SHS Web of Conferences, 161, 2023, <https://doi.org/10.1051/shsconf/202316102002>

34 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., pp. 62, 162, 87. I precetti della prudenza pragmatica sono "imperativi tecnici, cioè imperativi dell'arte" (I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, trad. it. *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, in I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 712). Sono tali perché determinano il fine dell'azione e individuano il mezzo per conseguirlo.

35 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 577. L'espressione è "*Kultur der Zucht*", dove *Zucht* è anche allevamento, disciplinamento, addestramento.

36 Ivi, p. 499.

a un fine. Tale tipo di causa consente di parlare di una “tecnica della natura”³⁷, di una “ragione tecnica”³⁸ che la attraversa e le conferisce unità nei più minuti dettagli e nelle più sorprendenti variazioni. È certo un principio soggettivo di interpretazione, ma reca una serie di vantaggi esplicativi sia al livello scientifico sia per ricongiungere uomo e natura.

Come sistema interconnesso che opera finalisticamente, la natura deve però avere uno scopo definitivo che colleghi inizio e fine del suo accadere, dandole un senso, cioè trama e direzione. Il fine definitivo – quello “che non ne richiede alcun un altro come condizione della sua possibilità”³⁹ e quindi è condizione necessaria e sufficiente di tutti gli altri – può solo essere l’uomo considerato non come specie naturale ma come specie culturale, e precisamente come specie morale.

Noi abbiamo soltanto un’unica specie di esseri nel mondo la cui causalità sia teleologica, cioè orientata a fini, e tuttavia, nel contempo, costituita in modo tale che la legge secondo la quale essi devono determinarsi i loro fini è rappresentata da essi stessi quale incondizionata e indipendente da condizioni naturali, ma come necessaria in sé. L’essere di questa specie è l’uomo, considerato però in quanto noumeno.⁴⁰

Il punto decisivo è che la morale fa sporgere l’uomo oltre la natura. Il fine morale spezza la stessa concatenazione finalistica interna alla natura, prevedendo un salto logico e pratico nel soprasensibile. Salto logico, in quanto il pensiero morale non è deducibile dalla natura; salto pratico, perché l’azione morale si sottrae al determinismo degli interessi individuali. Se non s’interrompesse la logica mezzofine, allora il fine definitivo sarebbe una conseguenza dell’evoluzione naturale che

37 Ivi, p. 141, 171; è significativamente un’espressione che ricorre in tutto il volume. In senso proprio l’arte non è mero saper fare, abile operazione, ma disporre di un progetto. Un alveare è certo frutto di abilità, ma manca l’intenzionalità che consente di riflettere sulla conformità parti-tutto, mezzi-fini (ivi, pp. 297-301). La teleologia è argomento impegnativo – difficile da dimostrare – proprio in quanto la tecnica naturale è fondamentalmente meccanica, ivi compresa l’area dei corpi viventi. Si noti che anche la logica deterministica che sottende buona parte delle operazioni epistemiche, è una meccanica razionale, ed è ciò che ne garantisce la certezza legiforme trascrivibile in formule matematiche. Per il retroterra della riflessione kantiana sul rapporto arte-tecnica, dove si mostra la preponderanza dell’interesse del filosofo più per il lato estetico (le *beaux arts*) che per quello baconiano di tecnologia, cfr. W. Seibicke, *Technik. Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um τέχνη in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830*, VDI-Verlag, Düsseldorf 1968.

38 I. Kant, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, cit., p. 777. Cfr., F. Aigner, *Kant and Technics: from the Critique of Pure Reason to the Opus Postumum*, Kingston University Press, London 2024; S. Klingner, *Technische Vernunft. Kants Zweckbegriff und das Problem einer Philosophie der technischen Kultur*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013.

39 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 396.

40 Ivi, p. 585. In quanto potenzialmente libero, l’uomo ha la “facoltà soprasensibile” di determinare fini indipendenti dalla causalità naturale e congiungerli nell’idea di sommo bene morale. Pertanto, è inutile chiedersi a che scopo esiste l’uomo, essendo esso latore di scopi assoluti che valgono in se stessi e danno così significato al concetto di finalità, la quale collega *ex ante* ed *ex post* l’intera serie dell’accadere.

passa per una catena di mediazioni culturali e giunge al compimento, il quale somiglierebbe a una mirabile *machina mundi* spiritualmente vivificata, dove però la specificità umana (ragione come scelta e libertà rischiosa) verrebbe meno.

Il costante monito a non considerare oggettivamente ma solo soggettivamente il principio di finalità non ha solo valore critico-metodologico, ma risponde anche all'esigenza di rimarcare lo iato tra sensibile e soprasensibile, fenomenico e noumenico. Il finalismo colma lo iato fornendo strumenti per cogliere il potenziale esplicativo, ermeneutico e pratico che deriva dall'idea di un collegamento sistematico tra uomo e natura. Lo colma per sollecitare un modo di pensare che infine faciliti l'istituzione di una vita pienamente morale, la quale affaccia su un altrove (la libertà) che non è direttamente tracciabile nel mondo empirico. Non a caso la discussione dello *Endzweck* procede con la postulazione dell'esistenza di Dio, preso nella figura di autore morale del mondo e sommo artista⁴¹.

Certo Kant si esprime spesso in modo da acconsentire a un finalismo lineare ad ascensionale. Egli dice per esempio che la cultura è il fine ultimo che la natura assegna al genere umano⁴², poiché la cultura è l'ambito dei fini arbitrari e di ciò che l'uomo può liberamente fare di se stesso. Nella cultura scorgiamo "una tendenza conforme al fine della natura a un perfezionamento che ci rende ricettivi per fini più alti di quelli che può fornire la natura stessa"; così, tipicamente, la cultura è un distanziarsi dal dato naturale, "il fine della natura consiste nel ridurre sempre più la rozzezza e la violenza di quelle inclinazioni che più appartengono all'animalità in noi, e che più si oppongono al perfezionamento della nostra destinazione suprema (cioè inclinazioni del godimento), e di far posto allo sviluppo dell'umanità"⁴³.

Perciò bisogna sempre ricordare che la ragione pratico-tecnica è diversa dalla ragione pura pratica, che la cultura resta sostanzialmente dimensione della prima e non della seconda: dimensione della *Geschicklichkeit* e della *Klugheit*, non della *Weisheit* (la saggezza come prototipo della condotta morale)⁴⁴. La ragione pratico-

41 Ivi, p. 591. Nel giro di queste considerazioni, Kant nota che se cerchiamo prove di finalismo solo nella natura non arriveremo mai a concepire il suo fondamento puramente razionale, che poi porta all'idea di sommo artefice. Il finalismo naturalistico lascia cogliere solo un intelletto d'artista (*Kunstverstand*) per fini disparati; il finalismo etico-teologico lascia invece cogliere la saggezza, che in Dio è precisamente unione indissolubile di arte e bontà, potere demiurgico e potere morale.

42 Ivi, p. 577.

43 Ivi, p. 581.

44 "In noi la ragione pratico-morale [è] essenzialmente differente, secondo i suoi principi, dalla ragione pratico-tecnica" (ivi, p. 629). Sicché "se il concetto che determina la causalità è un concetto della natura, i principi sono pratico-tecnici; se è invece un concetto della libertà, essi sono pratico-morali [...] i primi rientreranno nella filosofia teoretica (come dottrina della natura), mentre gli altri, ed essi soltanto, costituiranno la seconda parte, cioè la filosofia pratica (come dottrina dei costumi)" (ivi, p. 13). La ragione pratico-tecnica (in cui rientrano le abilità tecniche e pragmatiche) appartiene all'area della ragion teoretica, che presiede alla determinazione dei meccanismi naturali, alla loro configurazione oggettuale e alla coerenza dei loro rapporti causali.

tecnica è ragione strumentale e i suoi progetti sono promossi all'interno della società, luogo dell'egoismo competitivo guidato dalla ricerca del benessere. Ricerca via via più raffinata proprio grazie allo sviluppo tecnico-culturale, ma raffinata parallelamente anche negli inganni e nei mali, nelle forme di conflitto. Qui la natura si ibrida con la razionalità, ma resta prevalente; la felicità, massimo benessere, se non è dono gratuito della morale è una rappresentazione alimentata da istinti e moltiplicata dai desideri artificiali della civiltà.

Quando asserisce che il fine della natura non è la felicità ma la cultura, Kant non sembra del tutto conseguente o chiaro nell'esposizione, giacché la cultura si sviluppa nella competizione per il benessere. Più esatto è allora intendere quell'affermazione nel senso che nella cultura si gioca anche la partita della moralizzazione; con l'ausilio della disciplina e degli *humaniora* la cultura apre il varco ad una mentalità diversa. Tale mentalità mostra l'irrazionalità della compulsiva ricerca della felicità, la quale è un concetto indeterminato, che ciascuno interpreta a modo proprio e coi mezzi disponibili. La mentalità morale è conquista ardua, che va di passo con l'affinamento personale e con quell'autentica rivoluzione⁴⁵ che è la scoperta di una libera causalità razionale, la quale comincia in concreto con il potere di non fare, di autolimitarsi.

Naturale o umana, la tecnica è delineazione di un problema e ricerca della sua soluzione; ha un taglio progettuale che collega scopo e mezzo, problema e soluzione. Dunque, un fine in sé che non sia risposta a un'esigenza precisa e che dunque non abbia un altrettanto preciso mezzo risolutivo, esula dalla tecnica. Il kantiano contrasto frontale con le etiche utilitarie, empiriche, precettistiche e infine eudaimonistiche si basa proprio sul fatto che esse confondono, e perciò fraintendono, il fine morale con tutti gli altri fini⁴⁶. Tutti essi hanno una causa precedente (fisica, psicologica, sociale), meno il fine morale, che deriva da un ragionamento e da una volontà originariamente liberi. Ciò implica che non contano la fattibilità e la convenienza, i mezzi e le abilità, ma se un obiettivo abbia valore proprio. Esso ha un proprio valore se si dimostra che è universalizzabile; la dimostrazione risulta comprensibile, e ciascuno la adotterebbe come guida della propria ragion pratica, a patto che sia stato deposto l'interesse egoistico e il ragionamento strumentale. Nella morale i mezzi vengono *dopo* il fine, che è tecnicamente imprevedibile, incalcolabile e disinteressato. Qualcosa di affatto innaturale anzi *sovrannaturale*, incompatibile anche con una natura pensata finalisticamente, una natura che ha un progetto "artistico" e ha quindi i mezzi per realizzarlo, presto o tardi. La teleologia presa in senso lineare e ascensionale ha un sapere di troppo e finisce con l'essere una progettazione che tocca solo imitare sempre meglio. Non può essere questa la lettura adeguata della teleologia kantiana.

45 La conquista del carattere morale è una nuova nascita (*Wiedergeburt*) simile ad una esplosione (*Explosion*); I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 186).

46 Cfr. almeno I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) AA Bd. IV; trad. it. di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1980, parte seconda.

6. Conclusioni

La lettura tecnomorfa della cultura sembra aderente al tema moderno della seconda natura. Nella versione antropotecnica l'artificio è fisiologia; nella versione umanistica l'artificio *diventa* fisiologia. Se c'è una differenza, non sta nella scala temporale, perché l'essenziale sta nel fatto che la cultura è produzione di distanza. La differenza sta piuttosto nell'interpretazione del distanziamento, se esso sia un unico procedimento tecnico di cui le culture sono variazione o se sia un procedimento tecnico che riserva una parte della cultura a qualcosa che non è né individuabile né realizzabile con la tecnica.

Il cortigiano di Castiglione padroneggia il corpo e la mente con tecniche che hanno un fine imponderabile e sfuggente, cioè diventare saggio, colui che trova i giusti modi per fare il bene comune. Questo bene non ha una misura esatta, è legato a innumerevoli variabili, che solo la virtù porta a sintesi. La tecnica porta alla virtù, ma la virtù si esercita dopo e oltre la tecnica; è un'abilità legata ai mille volti dell'esistenza in comune. Anche l'uomo buono di Kant è un prodotto della cultura; il culmine di questa produzione è una seconda natura che non coincide col design tecnico sviluppato per l'auto-controllo dell'antagonismo sociale. Questo design è improntato al calcolo mezzi-fini, mentre la seconda natura moralizzata elabora fini senza mezzi, fini che solo dopo la loro determinazione puramente pratica, cioè secondo libertà, dovranno trovare attuazione con mezzi adeguati. Rispetto al saggio umanista, il cittadino kantiano è già inserito in un contesto tecnicizzato, che si radica fin nella costruzione categoriale e schematica dell'esperienza. Anche la forma imperativa della morale sta in analogia con le leggi di natura, ha la stessa apoditticità, tesa a razionalizzare il chiaroscuro dell'esistenza e i rischi della libertà. Eppure la ragion pratica si incontra ancora con la saggezza, su di un piano noumenico che è fuori dell'ordine e scompiglia il finalismo tecnomorfo della natura, gli assegna compiti incalcolabili, a malapena decifrabili con la "ragione tecnica". I nomi dell'incalcolabile sono per esempio sommo bene, regno dei fini, mondo intellighibile, Stato cosmopolitico, e poi proprio "umanità". La cultura morale è così il segmento non tecnicizzabile della cultura; le tecniche ci sono, ma sono quelle della ragione comunicativa, sono gli studi di umanità irriducibilmente indeterminati rispetto al fine da conseguire e sono perciò tecniche *sui generis*, che non predefiniscono cosa e come fare. Esse si limitano a preparano le menti per compiti che restano imprecisabili al di fuori dell'esistenza personale e della prassi collettiva.

Il direttore del parco umano è stato e sarà un esperto – manager, ingegnere o architetto politico; l'allevamento di uomini si è fatto e si farà con la civiltà della tecnica. Ma fin quando residuano fini senza mezzi, mezzi che non portano ad un fine esatto, ma solo a-perfezionamenti indefinibili, l'umanista avrà ancora un piccolo ruolo. E un nucleo di umanità, qualunque cosa significhi esattamente, resterà dov'era, *out of joint*.

Alberto Giovanni Biuso

Tecnica e transumanesimo nel capitalismo dello spettacolo

Abstract: The paper outlines, in the first part, the constant presence of technique and technologies from the Homeric *Iliad* to the society of the spectacle. It then shows the never neutral but always political dimension of this development up to the contemporary dominion of the digital, the virtual and the transhuman. Finally, it discusses the latter, starting from the phylogenetic and at the same time historical *archaism* of prostheses, of their consubstantial nature with respect to that of the body, of the fact that from the beginning human corporeality is an inseparable whole of *nature, culture* and *technique*. The dreams of the transhumanist visionaries must therefore be understood, explained and deconstructed starting from a materialistic and temporal metaphysics.

1. Incipit, Omero

L'Iliade è il testo fondativo della cultura mediterranea ed europea. L'universalità del poema è tale da costituire anche un trattato di tecnologia. L'esempio più famoso è la figura di Efesto, in particolare lo scudo preparato per Achille, ma le descrizioni delle tecnologie in grado di plasmare la materia vegetale e minerale sono nel poema assai numerose e quasi sempre esatte. L'invenzione forse più stupefacente di Omero è quella descritta nei pochi versi del canto XVIII nei quali si parla di tripodi che si muovono da soli e delle ancelle di Efesto indistinguibili da vere ragazze, le quali servono il dio e parlano con lui ma che sono soltanto manufatti meccanici. Le immagini sullo scudo vengono descritte in un modo così efficace e stupefacente da farle apparire non statiche ma dando l'impressione che esse si muovano. In questi versi omerici la robotica, l'intelligenza artificiale e il cinema fanno la loro prima apparizione. Alla quale seguirà la lunga storia della civiltà europea, che nel XXI secolo sembra convergere in una forma di capitalismo spettacolare che Guy Debord ha intravisto per tempo e descritto con lucidità.

2. Debord, lo Spettacolo

Debord riesce infatti a cogliere già nel 1967 alcuni dei caratteri di fondo di una società dominata dal potere mediatico, dalla forma «spectacle». Lo *spectacle* è il dominio della rappresentazione sulla realtà, la confusione costante dei due livelli fino alla loro totale compenetrazione, che cancella i limiti del sé e del mondo, del

vero e del falso: “La réalité surgit dans le spectacle, et le spectacle est réel. Cette aliénation réciproque est l’essence et le soutien de la société existante”¹.

Lo spettacolare *concentré* del regime sovietico e lo spettacolare *diffus* dei regimi liberali, che Debord ancora distingue nel libro del 1967, nei successivi *Commentaires* del 1988 saranno unificati nello spettacolare *intégré*, il quale s’impone ovunque, perfettamente coeso con ogni forma di discorso pubblico, struttura istituzionale, modo di produzione. Esso si caratterizza per l’effetto combinato di “cinq traits principaux, qui sont: le renouvellement technologique incessant; la fusion économique-étatique; le secret généralisé; le faux sans réplique; un présent perpétuel”².

Attraverso di essi tramonta il dominio della legge; l’arte di governo muta radicalmente; il potere diventa assai più *soft*: “le destin du spectacle n’est certainement pas de finir en despotisme éclairé”³. Non la violenza aperta è infatti lo strumento dello *Spectaculaire Intégré* ma una pervasiva disinformazione la quale “réside dans toute l’information existante; et comme son caractère principal”⁴. Una conseguenza di tale struttura è che tutti gli addetti all’informazione abbiano sempre un padrone (e spesso più di uno), siano tranquillamente sostituibili e meglio servano quanto meglio mentono. L’importante è infatti rimuovere l’accadere, la storia, la memoria, la distanza poiché “l’histoire était la *mesure* d’une nouveauté véritable; et qui vend la nouveauté à tout intérêt à faire disparaître le moyen de la mesurer”⁵.

La televisione prima e la rete poi costituiscono l’ininterrotto discorso che la folla solitaria e i suoi padroni intrattengono su se stessi, il dominante specchio autoelogiativo di un sociale divenuto autistico e totalitario. Un’immensa allucinazione collettiva sembra fare del *mezzo* che è ogni schermo lo *scopo* stesso della comunicazione. Lo spettacolo è nel XXI secolo “le soleil qui ne se couche jamais sur l’empire de la passivité moderne. Il recouvre toute la surface du monde et baigne indéfiniment dans sa propre gloire”⁶.

Ciò che appare in televisione non solo esiste più e meglio di ciò che non appare ma è anche il bene per definizione. Il monopolio dell’apparire diventa il monopolio dell’essere e del valore fino al punto che non apparire equivale a non esserci. Un mondo sempre più virtuale sembra mostrare evidenti le tracce del profondo nichilismo che lo attraversa: “le spectacle est le mauvaise rêve de la société moderne enchaîné, qui n’exprime finalement que son désir de dormir”⁷. La maggior parte delle ore che non sono lavoro viene trascorsa davanti alla televisione, che anche John Condry definisce una ladra di tempo⁸.

1 G. Debord, *La Société du Spectacle*, Gallimard, Paris 1992, af. 8, p. 19.

2 Id., *Commentaires sur la Société du Spectacle*, Gallimard, Paris 1992, cap. V, p. 25.

3 Ivi, cap. XXXII, p. 116.

4 Ivi, cap. XVI, p. 69.

5 Ivi, cap. VI, p. 30.

6 Id., *La Société du Spectacle*, cit., af. 13, p. 21.

7 Ivi, af. 21, pp. 24-25.

8 K. Popper, J. Condry, *Cattiva maestra televisione*, a cura di F. Erbbani, Reser-Donzelli, Milano 1994.

Quali le cause della vittoria dello spettacolo? Debord tenta una sia pur sintetica storia del mondo individuando due radici del potere iconico: da un lato la centralità del vedere unita al dominio della tecnica che caratterizza fin dai Greci il progetto filosofico europeo; dall'altro il dispiegarsi vittorioso del capitale. Lo spettacolo nella sua essenza altro non sarebbe che “*le capital à un tel degré d'accumulation qu'il devient image*”⁹.

A questi elementi si può e si deve aggiungere che l'incanto televisivo ha una ragione anche e specialmente etologica. Negli spazi della savana i nostri progenitori erano attentissimi a cogliere ogni oggetto in movimento, in modo da capire se si trattasse di un predatore o di una possibile preda. Senza lo sviluppo di una abilità infallibile in questo ambito la specie avrebbe rischiato l'estinzione. I tempi storici sono irrisori rispetto a quelli dell'evoluzione e quindi anche noi siamo attentissimi a tutto ciò che si muove nel nostro orizzonte percettivo. Da qui l'attrazione esercitata dalla televisione, dal cinema, dai monitor, grandi o minuscoli che siano.

3. Türccke, la Sensazione

Una feconda ripresa (anche) delle tematiche di Debord è quella svolta nei nostri anni dal sociologo e filosofo tedesco Christoph Türccke, il quale parte dalla constatazione che la costante di quasi tutte le società contemporanee è l'incostanza. Il loro elemento immutabile è il mutamento. Non però al modo ontologico del flusso temporale di cui enti, eventi e processi sono intessuti ma alla maniera psicologica e sociale di una irrequietezza senza posa che costringe ciascuno e tutti ad *aggiornare* i propri istanti come si aggiorna lo schermo del computer e del cellulare, a stare in una plurale e pervasiva connessione con quante più informazioni e soggetti possibili, a praticare diverse azioni contemporaneamente mediante un *multitasking* che si è fatto modo di vita. Ipersaturi di stimoli ne vogliamo ancora, e li vogliamo sempre freschi e rinnovati. Come già Debord aveva appunto mostrato, i media devono quindi rendere rilevante qualunque evento e non semplicemente dare notizia degli eventi rilevanti.

A partire dagli anni Sessanta del Novecento spettacolo e capitalismo sono cresciuti insieme, generando la necessità di *esserci* là dove accade qualcosa o dove qualcosa può essere presentato come un *evento* al quale non si può mancare: i grattacieli di New York che crollano, un crimine in famiglia, la finale del campionato del mondo di calcio, il festival della canzonetta. Non importa la natura e la qualità dei fatti, importa la loro esistenza e interpretazione mediatica, finalizzata a scopi non soltanto politici ma anche di ritorno economico.

Il *Dasein* non è dunque più la struttura spaziotemporale consapevole di sé e del limite sempre aperto del proprio orizzonte ma è la presenza massmediatica che non tollera orizzonti; non è la fatica e la densità del qui e ora ma è la lotta continua

9 G. Debord, *La Société du Spectacle*, cit., af. 34, p. 82.

per essere ovunque da parte dei grandi network e quindi dei corpimente che delle loro notizie si nutrono; non è la corporeità isotropa che da se stessa fila i significati percettivi, pragmatici e linguistici ma è l'isotropia virtuale della notizia che non si può non *conoscere* se si vuole ancora *essere*.

La sensazione diventa così “una necessità vitale. Uno deve fare sensazione e aver sensazione se vuole *esserci*, se vuole avere un'esistenza sia in senso letterale, sia in senso metaforico”¹⁰.

La filosofia della *sensazione* è in realtà una filosofia del *sensazionale*. Questo infatti è da molto tempo il significato principale del tedesco *Sensation*, uno slittamento semantico che è andato “dalla percezione più comune alla percezione dell'inconsueto, per designare, da ultimo, l'inconsueto stesso”¹¹. Il significato di base – la sensazione come processo fisiologico del percepire – permane tuttavia e addirittura diventa totale: come voleva Berkeley, ma in un senso a lui certo inaccessibile, *esse est percipi*, esistere significa essere notati da qualcuno, transitare nell'essere mediatico, diventare notizia, immagine, pixel, video, trasformarsi in qualcosa di sensazionale, non importa per quanto tempo.

È questa la ragione profonda per la quale le persone vogliono apparire in televisione, in qualunque ruolo, condizione, circostanza. Perché *ciò che appare esiste e l'essere coincide con l'apparire*. Non apparire equivale a non esserci, a essere non soltanto morti ma anche dimenticati. Una simile potenza crea naturalmente dei fenomeni di astinenza pari a quelli di qualunque altro stupefacente. Non è un caso che della sensazione sia parte *Sucht*, parola che in tedesco indica insieme un morbo, le tossicodipendenze, il desiderare, la passione. Presente in quasi tutte le società, l'utilizzo delle droghe è diventato tossicodipendenza soltanto quando l'ebbrezza è stata separata dalla festa collettiva per diventare esperienza del singolo e quindi sua personale debolezza. L'ebbrezza delle immagini audiovisive si mostra come il collante più forte dell'identità individuale e collettiva.

Come tutte le droghe – dal vino all'amore, dal fumo alla televisione – lo stupefacente mediatico non serve per conseguire un piacere ma per evitare un dispiacere. In questo caso l'angoscia di essere tagliati fuori, di non esserci, di non esistere. Il tempo libero prodotto dal capitalismo come tempo vuoto del lavoro diventa il luogo spaziotemporale nel quale si viene afferrati dal vuoto del non essere percepiti. Il tempo lento e difficile della scrittura/lettura permane ma non può competere con il tempo facile, veloce e rutilante delle immagini, la cui presa e potenza sono incomparabili rispetto al segno scritto.

Di fronte a fenomeni così pervasivi non si può invitare a una astinenza di fatto impraticabile ma si può e si deve invece praticare un atteggiamento da 'freno d'e-

10 C. Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, Verlag C.H. Beck, München, 2002; tr. it. di T. Cavallo, *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 87.

11 Ivi, p. 9.

mergenza', analogo a quello pensato da Walter Benjamin che alla rivoluzione come 'locomotiva della storia universale' (Marx) contrapponeva le rivoluzioni come appunto freno d'emergenza del genere umano che viaggia sul treno della storia. Scrive Türcke:

Sulle strade, nei centri commerciali, negli alberghi, nelle banche, nei luoghi di lavoro, ovunque uno, se vuole continuare a pensare con la propria testa, deve tentare di tirar su le paratie contro l'imperversare di imbonimenti e stimolazioni. [...] Qualcosa di così poco importante come la decisione di tollerare o meno la musica di sfondo in un ristorante può diventare improvvisamente una questione di principio, una cartina di tornasole del coraggio civile. [...] Il ricopiare testi e formule, che un tempo era il contrassegno del tutto comune della scuola repressiva, nelle condizioni dell'universale irrequietezza degli schermi, da cui anche le classi scolastiche sono sempre meno risparmiate, può diventare inaspettatamente una misura di concentrazione motoria, affettiva e mentale, di ingresso nella propria interiorità [...] Insegnanti che prestano seriamente attenzione affinché non ci sia qui un sottodosaggio operano resistenza, per quanto in base alla terminologia politica tradizionale possano passare per conservatori. Dove ogni concessione al solleticamento mediatico dei sensi porta avanti l'autoespropriazione estetico-neurologica, là il tirare su delle paratie contro l'ininterrotta radiazione audiovisiva, equivale a prendere partito per la sensibilità dei sensi.¹²

Ciò che nell'arte contemporanea – figurativa, letteraria o musicale che sia – appare ascetico, fuori dalla possibilità di godimento e di immediata comprensione è non soltanto, come pensa giustamente Adorno, il segno della sua qualità e del rifiuto dell'omologazione ai canoni falsamente popolari e realmente commerciali dell'industria culturale ma è anche ciò che soltanto può preservare una reale e necessaria capacità di *percepire*, può fare della sensazione un'esperienza di ricchezza sensibile, intellettuale ed esistenziale non appiattita a un sensazionale tanto più stordente quanto più psichedelico. La sensazione è lo stesso stare al mondo, non è soltanto il televisivo oppio del popolo.

4. Curcio, lo spettacolo del capitale

La società del controllo, dello spettacolo e del digitale è contenuta nella società del capitale come un feto è contenuto nella placenta. La televisione, Internet, i suoi Social Network costituiscono uno strumento di controllo che è efficace nelle azioni perché dirige le menti e in esse implode. Anche per questo Giorgio Agamben sostiene che "l'analisi marxiana va[da] integrata nel senso che il capitalismo (o qualunque altro nome si voglia dare al processo che domina oggi la storia mondiale) non era rivolto solo all'espropriazione dell'attività produttiva, ma anche e soprattutto all'aliena-

12 Ivi, p. 331.

zione del linguaggio stesso, della stessa natura comunicativa dell'uomo"¹³. La logica del capitale tende infatti alla totalità, a non lasciare nulla fuori dal proprio orizzonte, dal proprio respiro, dal proprio dominio. Al centro di questa totalità sta nel XXI secolo il virtuale, stanno le connessioni telematiche, sta la Rete.

L'ampia opera sociologica di Renato Curcio si concentra in gran parte su tali strutture, sulle loro radici, espressioni e significato. È qui infatti che pulsa il cuore del presente individuale e collettivo. Ed è qui dunque che devono convergere, ciascuno con i propri metodi e prospettive, i contributi di storici, filosofi, sociologi. Le analisi che Curcio dedica alle dinamiche più profonde delle società contemporanee e dei loro strumenti di controllo si avvale di alcuni dispositivi concettuali che rivelano con chiarezza significati, origini e sviluppi dei processi collettivi in corso. Internet è, infatti tante e diverse cose: è

uno sviluppo del capitalismo globale, una tecnologia innovatrice, un nuovo panottico di sorveglianza, una possibilità di controllo a distanza dei lavoratori, una produzione di identità virtuali, un'opportunità per mille operazioni di hackeraggio benefiche e malefiche, una possibilità di velocizzare e ampliare le nostre comunicazioni orizzontali e tante, tantissime altre cose ancora.¹⁴

Il primo dato è dunque che il Web costituisce certamente un'innovazione ma non è una rivoluzione, essendo la Rete non la manifestazione di un nuovo modo di produzione ma la modalità attuale dell'espansione capitalistica. A partire dalla rete militare-accademica Arpanet (1969) sino alle piattaforme più recenti (Facebook 2004, Google 2005, WhatsApp 2009, Twitter/X 2013), capitalismo e Rete condividono almeno tre elementi: la struttura gerarchica, costituita da un'oligarchia economico-digitale; l'orizzonte planetario, vale a dire il metacontinente virtuale fatto di connessioni digitali globali; l'intenzione totalizzante di occupare tutto il territorio del *tempo* e dell'*immaginario*.

Il tempo digitale permea, investe, controlla ogni contesto della vita produttiva, tutti gli ambiti professionali costituiti dal lavoro subordinato: gli studi professionali; le banche; le scuole, nelle quali registri elettronici e altri strumenti non hanno in realtà una funzione soltanto didattica ma servono a trasformare la vita scolastica in una sorta di panottico digitale dentro il quale ogni comportamento viene tracciato e memorizzato; gli ospedali e gli studi medici ormai pienamente integrati nelle strutture del profitto, che vuol dire anche tempi contingentati e assai brevi per ogni "prestazione" sanitaria. Dinamiche analoghe investono altri pubblici servizi.

13 G. Agamben, in *Per una teoria minimale del capitale. Raccolta antologica di passi sui concetti chiave*, I libri del Covile, Firenze 2024, p. 93.

14 R. Curcio, *L'impero virtuale. Colonizzazione dell'immaginario e controllo sociale*, Sensibili alle foglie, Roma 2015, p. 8.

L'immaginario digitale scaturisce dal tempo digitale e insieme lo rafforza. Le antiche forme di colonizzazione culturale – le Crociate e in generale l'attività di proselitismo della Chiesa papista – e territoriale – il colonialismo europeo – conquistavano, depredavano e sfruttavano ma non riuscivano a conseguire il loro obiettivo più ambizioso: entrare nei corpi degli assoggettati e possederne l'interpretazione del mondo e della vita. È questo, invece, ciò di cui sono capaci le istituzioni e le aziende che hanno dato vita al più invisibile e pervasivo sistema di controllo delle persone, delle loro scelte, delle intenzioni, dei comportamenti.

Si tratta di una forma di servitù volontaria la quale si accompagna a cinque fenomeni principali: “L'iperconnessione, la schiavitù mentale, l'app-dipendenza, l'alienazione della memoria, il furto dell'oblio, e il deterioramento della sensibilità relazionale”¹⁵. Si tratta di fenomeni tra di loro legati. L'iperconnessione, ad esempio, è una coazione al contatto virtuale che diminuisce drasticamente, sino ad annullarli, i legami in presenza. È esperienza comune e diffusa vedere delle persone *insieme* ma *distanti*. Distanti perché mentre sono in compagnia del soggetto A sono in contatto virtuale con il soggetto B (e viceversa) oppure sono immerse nell'utilizzo dei loro reciproci cellulari. Si tratta di forme di relazione gravemente impoverite poiché fondate sul flusso di parole e di immagini e del tutto carenti della comunicazione non verbale, della relazione corporea che costituisce una condizione fondante la comunicazione umana. Obiettare che la dimensione simbolica e la distanza hanno sempre caratterizzato i legami sociali non tiene conto del fatto che quello che sta avvenendo è altro, è un vero e proprio mutamento antropologico fatto di una virtualità strabordante che viene presentata come l'analogo migliorativo della comunicazione corporea. La prova è il vuoto dei luoghi, l'assenza degli spazi, la progressiva difficoltà ad affrontare relazioni dirette, a comprendere la potenza materica del mondo naturale, a interagire in maniera profonda ed equilibrata con i corpi che siamo.

L'avatar, il nome nella Rete, l'alias virtuale, sono infatti tutte forme di disincarnazione, di deterritorializzazione, di annullamento della corporeità, vale a dire dello spaziotempo fisico nel quale ci costituiamo e che siamo. La ripetitività dei *format* digitali dissolve il dinamismo dell'immaginazione, immiserita in schemi già dati e stabiliti dagli ingegneri informatici che costruiscono le gabbie grafiche dei social network. Nulla di questo tempo statico, vale a dire di questo tempo *finto*, viene dimenticato dai server nei quali si deposita la scrittura e la vita degli umani in Internet. Se “per ogni agire ci vuole oblio”¹⁶, l'accumulo delle memorie nella Rete rischia di paralizzare il nuovo, il suo immaginario, il suo avvento.

15 Ivi, p. 10.

16 F.W. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere* III/1, Adelphi, Milano 1976, § 1, p. 264.

5. Sovraimplicazioni

Quali le ragioni, quali le cause e gli obiettivi di tutto questo? Si tratta di spinte e scopi di natura ancora una volta politica ed economica. Ma qual è e come si genera l'enorme meccanismo di arricchimento di società che offrono servizi in apparente e totale gratuità? Come fanno Google, Facebook, Twitter/X a generare i propri astronomici profitti se non fanno pagare nulla agli utilizzatori dei loro servizi? Si tratta di una raffinata forma di valorizzazione del capitale, nella quale il lavoro volontario e non retribuito diventa addirittura inconsapevole – efficacemente mascherato con la formula della *gratuità* dei social network – e i soggetti che producono valore sono oggetto di offerte commerciali che essi stessi hanno contribuito a creare. Possiamo dunque

raffigurarci l'utilizzatore della piattaforma come un lavoratore-consumatore che opera volontariamente per un'azienda produttiva senza percepire alcun salario; che produce con il suo lavoro valore, ma lo fa gratuitamente, volontariamente, e nella maggior parte dei casi senza esserne neppure consapevole; e che, infine, riceve nei suoi strumenti digitali inviti mirati all'acquisto di prodotti ai quali in qualche modo si è interessato (un volo, un libro, un tablet, un'auto, un appartamento). Ricordando che il popolo irretito nell'impero virtuale raggiunge attualmente circa tre miliardi di persone non stupisce che il gruzzolo finale raggiunga cifre astronomiche.¹⁷

Tutto questo rappresenta anche e soprattutto una radicale esperienza di controllo collettivo, attuato con la fattiva collaborazione del corpo sociale stesso. È la conferma che “es gibt Sklavenmärkte, bei denen die Sklaven oft die größten Händler sind; ci sono mercati degli schiavi nei quali gli schiavi stessi sono spesso i più grandi mercanti”¹⁸. La carota con cui attirare è il ‘mi piace’ da ottenere e moltiplicare. Il bastone da prospettare è l'insignificanza della quale si viene minacciati se non ci si sottopone a tali riti; di più: è l'inesistenza stessa, che dal piano di un'ontologia materica è passata a quello di un'ontologia digitale che sta a fondamento dell'impero virtuale.

Viene diffuso e incrementato l'utilizzo di tecnologie spesso *anche* utili e certamente sempre seduttive come le sirene di Odisseo e *sempre* volte al controllo e al dominio del corpo collettivo. Come ogni forma di dominio, anche l'algocrazia – il potere degli algoritmi che osservano, controllano, determinano le vite – non è una questione in primo luogo tecnologica ma sempre e profondamente politica. Lo squilibrio tra tecnologie di controllo dallo sviluppo velocissimo e la consapevolezza sociale del loro significato e dei loro effetti, che procede invece molto len-

17 R. Curcio, *L'impero virtuale*, cit., p. 77.

18 M. Heidegger, *Schwarze Hefte 1931-1938 – Überlegungen II-VI*, VI, «Gesamtausgabe», Band 94, herausgegeben von P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014, § 56, p. 455.

tamente, genera relazioni e strutture collettive caratterizzate da un dominio della quantità di marca fortemente riduzionistica e ossessionato da parametri numerici, che “non sa che farsene del pensiero critico, della soggettività inventiva, dell’epistemologia indisciplinata e dell’immaginario creativo, beni assai più rilevanti per la nostra specie di quello in realtà più modesto, anche se attualmente idolatrato, dell’innovazione capitalistica”¹⁹.

La dissoluzione del non misurabile, della qualità, delle sfumature, delle relazioni, induce – per fare due esempi – chi insegna a diventare voce narrante di supporti audiovisivi e conduce l’intero corpo sociale alla distanziamento tra gli individui anche quando essi sono fisicamente vicini, a una vera e propria sterilizzazione della dimensione affettiva, che confina le persone in un infinito e compulsivo smantellamento nel quale i gesti corporei perdono ogni calore, ogni piacere, ogni feconda inquietudine, ogni profondità della vita.

Tali dinamiche costituiscono delle forme di *sovraimplicazione*, di interferenza, condizionamento, intrusione nell’esistenza che le tecnologie predisposte dal capitalismo cibernetico inventano, saggiano, implementano e diffondono nella vita quotidiana di miliardi di umani nel XXI secolo.

Si tratta di un’ulteriore manifestazione della colonizzazione dell’immaginario che è diventata colonizzazione del tempo-vita da parte dei dispositivi digitali. Affinché la sovraimplicazione dispieghi e ottenga i suoi effetti è necessaria una vera e propria colonizzazione tecnologica, la quale rappresenta la reale sostanza della Rete, la reale sostanza di Internet. Vengono anche in questo caso confermate le intuizioni heideggeriane sulla natura non neutrale della tecnica, sul suo costituire l’espressione di una struttura ontologica che si incarna certamente in opere e manufatti ma non è a essi riducibile; vengono confermate le tesi sul pericolo che la tecnica rappresenta quando il suo sviluppo è lasciato a se stesso o, per meglio dire, agli interessi politici che lo muovono. Il primo errore/pregiudizio da rimuovere è dunque la rassicurante idea che le tecnologie, qualunque tecnologia, siano neutrali. Non è *mai* così. Heidegger lo ha sostenuto con grande chiarezza:

Überall bleiben wir unfrei an die Technik gekettet, ob wir sie leidenschaftlich bejahen oder verneinen. Am ärgsten sind wir je doch der Technik ausgeliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese Vorstellung, der man heute besonders gern huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik. Soprattutto non siamo liberi rispetto alla tecnica, sia quando la sosteniamo con passione sia quando la neghiamo. Tuttavia, siamo particolarmente in balia della tecnica quando la consideriamo come qualcosa di neutrale; tale rappresentazione, infatti, oggi particolarmente apprezzata, ci rende del tutto ciechi di fronte all’essenza della tecnologia.²⁰

19 R. Curcio (a cura di), *L’egemonia digitale. L’impatto delle nuove tecnologie nel mondo del lavoro*, Sensibili alle foglie, Roma 2016, p. 125.

20 M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* [1953], in *Vorträge und Aufsätze*, «Gesam-

Curcio riprende, dalla sua prospettiva marxiana, tale affermazione criticando la

convincione diffusa secondo cui esse [tecnologia e scienza] hanno un carattere neutro e indifferente alla tirannia del modo di produzione capitalistico. Sicché della scienza e della tecnologia si potrebbe fare un uso buono o cattivo, ma niente di più e niente di meno. Benché assai diffusa, questa ideologia è falsa e ancor peggio, contro-produttiva. Essa infatti mentre accende la speranza in un “uso buono” di una tecnologia cattiva, spegne la ricerca di una tecnologia orientata a favorire una convivenza umana emancipata dalla brutalità arcaica dello sfruttamento del dominio capitalistico.²¹

L'obesità tecnologica sprofonda nella ὑβρις, nello smarrimento della riflessione e delle scelte umane che tengono conto del limite inoltrepassabile di ogni tecnologia, nella schiavitù trasparente. La colonizzazione dell'immaginario scandisce un progresso tecnologico che diventa ostacolo al progresso sociale, confermando in questo modo l'ambiguità originaria di ogni *progressismo*, che sin dal XIX secolo ha accomunato padroni e lavoratori nell'illusione di un avvenire inevitabilmente migliore del passato. Rispetto a ogni movimento collettivo e dinamica di emancipazione, la Rete, è quasi sempre una macchina solitaria, è un dispositivo di solitudine relazionale che dissolve i corpi sociali. La Rete consola e stordisce rispetto alle difficoltà economiche e all'angoscia collettiva, contribuendo a generare l'indifferenza al collettivo e al comune che è tipica del consumatore non più cittadino. La Rete è un dispositivo che produce ‘persone cibernetiche’ poiché essa è in grado di *operare* ma non di *pensare*.

Uno strumento indispensabile a conseguire tale obiettivo è costituito dalla linguistica computazionale, la quale cerca di rimodellare e tradurre i linguaggi ordinari delle persone umane in linguaggi comprensibili e manipolabili dai software, in questo modo interferendo con i linguaggi e con i comportamenti che ne scaturiscono. In questo senso i controlli linguistici che le piattaforme politicamente corrette operano nei confronti di parole, espressioni e concetti non coerenti con l'ideologia dominante del liberismo flussico costituiscono l'espressione non di intelligenze artificiali ma di artificiali passività.

Si fa evidente che in una situazione e contesto siffatti la libertà di espressione si riduce sempre più a un'apparenza, a una formula, a un *flatus vocis*. Appare sempre più chiaro che si tratta dei progetti e delle espressioni di una società morente, che cerca di nascondere la propria dissoluzione dietro e dentro la potenza degli apparati cibernetiche e delle pratiche virtuali. In questo morire tutto appare nuovo. Non sono più sufficienti i paradigmi rivoluzionari del XIX e del XX secolo come non sono più effettive le modalità di sfruttamento del passato. Stiamo transitando dall'egemonia gramsciana a una molto più sottile e insieme densa ibridazione delle persone con le loro guide digitali, il cui esito è fatto di nuovi obblighi, doveri, pra-

tausgabe», Band 7, Herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 7.

21 R. Curcio, *Sovraimplicazioni. Le interferenze del capitalismo cibernetiche nelle pratiche di vita quotidiana*, Sensibili alle foglie, Roma 2024, p. 15.

tiche, senza le quali si rischia di perdere la cittadinanza prima di tutto nella prassi (senza lo SPID diventa sempre più difficile essere cittadini) e poi anche nel diritto.

Proprio per la sua natura digitale e deterritorializzata, l'*impero virtuale* è molto diverso rispetto agli altri sinora esistiti e tuttavia di essi conserva numerosi elementi e soprattutto la struttura e l'intenzione di un dominio universale che nelle sue manifestazioni storiche è stato sempre sconfitto. Non ci sono ragioni per pensare che questa sua ulteriore espressione sia invece invincibile. Come abbiamo sinora visto, per quanto potente, raffinata e frutto di investimenti miliardari, l'*Artificial Intelligence* rimane infatti soltanto un mezzo, un assai potente strumento, volto non agli scopi per i quali viene di solito presentata, proposta, difesa.

Le analisi condotte sinora hanno fatto emergere che l'obiettivo di fondo di tali tecnologie è uno dei più antichi che varie culture umane abbiano immaginato e a volte perseguito, di solito però con strumenti religiosi e non tecnologici. Tale scopo è il transumanesimo, il progressivo abbandono dei limiti somatici e temporali dell'animale umano (la sua finitudine) per attingere invece forme e comportamenti di controllo accurato e completo del mondo e, in prospettiva, per non morire più.

6. Transumanesimo

Il *transumanesimo* è molto diverso dal *postumanesimo*, il quale al contrario ha come obiettivo di abbandonare la duplice pretesa vitruviana e prometeica della nostra specie. Vitruviana in quanto tende a consacrare la propria centralità umanistica nel cosmo. Prometeica poiché intende farlo con l'ausilio della dimensione tecnica che all'umano è connaturata. Il transumanesimo è invece una forma di *iperumanesimo*, del tentativo di riaffermare il potere delle tecnologie umane sull'essente.

Si tratta dunque da un lato dell'accentuazione di alcuni caratteri dell'umanesimo classico-rinascimentale, in particolare l'antropocentrismo che diventa tecnocentrismo e ritiene che l'umano possa garantirsi ancora il dominio sul pianeta soltanto tramite una tecnicizzazione della propria identità, tramite l'oltrepassamento dei limiti biologici attraverso una sostituzione del corpo con delle tecnologie digitali quanto più avanzate, pervasive e potenti possibile, sino all'ibridazione tra μ e $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ o – prospettiva ultima – sino alla completa sostituzione della corporeità con la potenza numerica del software. Anche questo è un progetto che non sarebbe possibile concepire senza la lunga tradizione dualistica delle culture e delle filosofie mediterranee e non solo, una tradizione che separa più o meno nettamente il $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ dalla $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$.

È dunque necessario analizzare con rigore le forme di questo progetto, di questo sogno, di questa distopia.

Una delle sue principali espressioni è la diffusione di un nuovo paradigma ontologico per il quale l'essere è *informazione* ed *esistere* significa *essere connessi*, non fisicamente connessi ma digitalmente connessi. Una connessione privata che trasforma le relazioni, come abbiamo visto, in una espansione dell'individuo e

del suo gioco con il mondo, un paradigma ontologico-esistenziale che ha come condizione e insieme come conseguenza la dissoluzione del *politico*, la cancellazione delle comunità. “Come recita un obiettivo dell’Agenda 2030 Europea: *il governo deve diventare una piattaforma digitale*. [...] L’IA ne prende il posto e da strumento di ordinamento ed organizzazione diviene principio di *auctoritas* e *governance* postpolitica”²².

L’iperconnessione opera sui corpimenti in modo da riprogettarli e artificializzarli quanto più possibile, rendendoli pienamente compatibili con il virtuale, con le tecnologie digitali. A essere automatizzato non è in primo luogo il flusso di informazioni ma il flusso biologico e relazionale della nostra specie, che viene trasformato anch’esso in un insieme di informazioni identificabili, estrapolabili, scambiabili. Si tratta di una metamorfosi algoritmica del biologico e del sociale.

Alla base di tali processi sta anche e specialmente la tendenza delle tecnologie umane a far sì che tutto ciò che diventa tecnicamente possibile venga prima o poi implementato nella vita quotidiana, al di là dei rischi e delle riserve etiche che si possono nutrire. Anzi, la fattibilità tecnologica diventa spesso ragione di accettabilità etica e politica. In questo caso si tratta della trasformazione dell’umano in un dispositivo informatico e virtuale, dissolvendo in questo modo la struttura protoplasmatica, biologica, somaticamente situata della nostra specie. Facendola diventare altro insomma.

Le forme della dissoluzione riguardano anzitutto la *πρᾶξις*, l’agire, il lavoro, le attività lavorative umane, tramite la definitiva eliminazione di ciò che nel Novecento è stato denominato con l’espressione “classe lavoratrice”, in modo che i soggetti sociali diventino, nel caso migliore, degli assistiti passivi, incapaci persino di concepire azioni e pratiche collettive.

Espressione ulteriore e centrale del transumanesimo è lo smarrimento dell’identità anche sessuale, sostituita da una *ontologia flussica*, che vede nella corporeità un abito volontaristico e non una necessità materica. Da qui l’invenzione e l’imposizione di una bizzarra neolingua che partorisce di continuo nuove categorie LGBTQ, LGBTQ2S, LGBTTQQAAPP, lingua che affianca a termini più tradizionali – come lesbiche, gay, omosessuali – formule sempre nuove quali transgender, queer, asessuali, pansessuali, intersezionali, non binari, a due spiriti, intersessuali.

Si tratta anche in questo caso di un primato della volontà individuale sulla potenza del *σῶμα*, prospettiva che fa parte del più generale primato del velleitarismo teorico sulle strutture del reale, degli algoritmi sul materico, di una percezione completamente deformata rispetto al principio di realtà, rispetto a un’ontologia realistica che non ritiene il mondo frutto della percezione umana, della conoscenza umana, dello spirito umano, della volontà umana.

Di fronte a processi di questa natura e peso, credere che bastino “comitati etici” e “appelli morali” per fermarne la potenza, non è soltanto velleitario ma è anche

22 S. Isola, *A fin di bene: il nuovo potere della ragione artificiale*, Asterios Editore, Trieste 2023, pp. 123-124.

una parte necessaria del racconto, in modo da poter proseguire con buona coscienza e nell'illusione che le tecniche umane siano degli strumenti neutri, il cui risultato dipende dall'uso che se ne fa.

Una più matura consapevolezza teoretica sa invece che gli strumenti umani sono sempre stati veicolo di mutamenti profondi delle strutture collettive, che prescindono in gran parte dalla nostra volontà di controllo. In questo caso alcune potenti tecnologie digitali costituiscono il mezzo e la forma di un mutamento che conduce l'umano al transumano, vale a dire al progressivo dominio di una ragione artificiale.

A guardare bene, i fenomeni più 'all'avanguardia' della nostra ipermodernità, le tecnologie più avanzate e innovative, conservano, presentano e manifestano in realtà dei tratti arcaici. Il progetto del *Metaverso* intende trasformare Facebook in ciò che esso è in realtà stato sin dai suoi inizi. Non soltanto una piattaforma di incontri e interazioni; non un semplice e immenso database di parole, nomi, immagini, suoni; non solo un'impresa commerciale ma anche e specialmente il tentativo di creare una nuova realtà, il sogno di essere dio.

Il fondamento di Facebook e Metaverso è "un *animismo digitale*"²³ di forte impronta numerica ("digitale" appunto) e dunque galileiana e platonica che disprezza la realtà dei corpi, della materia e della presenza per sostituirla con una "dimensione vitale, relazionale, sociale e comunicativa, lavorativa ed economica vista, agita e proposta come frutto di una continua interazione tra la realtà materiale e analogica e la realtà virtuale e interattiva. Dove l'effetto gorgo, il buco nero dell'online fagocita sempre più la realtà *offline*, la vita come tale", sradicando in questo modo "la nostra vita, il nostro *esserci*, dall'*essere-nel-mondo di presenza* fin qui abitato"²⁴.

7. Corpotempo e presenza

A questa potente forma di alienazione che scambia le forme di controllo più pervasive mai concepite con i sogni di transumanisti visionari, con il paradiso del non dolore e dell'immortalità; a questa tecnologia certamente potente ma anche altrettanto pericolosa, bisogna opporre un imperativo che è insieme politico, antropologico e ontologico, quello di "*salvare la presenza*, che è il più generale imperativo del presente"²⁵.

L'intelligenza, infatti, – intesa come comprensione semantica, autocorrezione operativa, consapevolezza dell'agire mentre si agisce – è un processo assai complesso che ha a che fare con la presenza nello spaziotempo, con la dimensione biologica della corporeità, con la relazione espressiva del linguaggio e

23 E. Mazzarella, *Contro Metaverso. Salvare la presenza*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 102.

24 Ivi, pp. 11 e 15.

25 Ivi, p. 49.

con la struttura temporale dell'esistere, una struttura che intesse di sé ogni processo intenzionale, ogni fenomeno qualitativo della vita, ogni interpretazione comprensiva della realtà che fa scaturire il mondo dalla mente e in essa, quindi, gli dà senso. L'esserci, il vivere, il pensare, non consistono in un insieme di algoritmi, di regole e di protocolli ma piuttosto in un incessante sforzo di attribuire significato agli eventi che si susseguono, alle cose che ci sono, allo stare al mondo del soggetto e dei gruppi. L'esistenza finita ha una dimensione intrinsecamente semantica e comunitaria.

Se è vero che l'umanità contemporanea sembra correre verso l'obiettivo di riprodurre tecnologicamente se stessa in forme sia biologiche sia computazionali, il presupposto riduzionistico di tali pretese mostra in realtà contraddizioni profonde e un limite costitutivo: la corporeità umana, infatti, non è mai semplice organismo-inanimato ma è sempre corpo vivente e autoconsapevole. Aver abbandonato i significati, gli scopi, il limite, come semplici zavorre ha condannato gran parte dell'esperienza contemporanea a non sapere più quale sia il posto dell'umano nel mondo e quindi a non saperne più *stare*.

Una delle differenze fondamentali tra l'organico e il macchinico è la possibilità del primo di essere attraversato dall'alterità e dal tempo come una fenditura, una ferita, l'apertura di una nuova via, di prospettive inedite e continuamente cangianti, dove la morte dell'ora è la condizione per l'avvento del non ancora. La consapevolezza dello spessore biologico e materico della mente contribuisce a far comprendere la dimensione molteplice della coscienza, oltre le rigidità sintattiche della *matrice* computazionale.

L'esistere è costituito da una pluralità di livelli fisici e semantici, i quali consentono all'interiorità umana che si rappresenta il mondo di interagire con il mondo rappresentato, coniugando l'esistenza oggettiva e non antropica degli enti con la loro pensabilità mentale e con la costante relazione che intercorre fra gli enti, i processi e gli eventi. Vita umana e significato sono infatti sinonimi e si esplicano nel tempo che essi stessi sono.

L'umanità contemporanea è un'entità nomade, che si muove fra diverse dimensioni dell'essere e del conoscere, che sposta di continuo i confini fra l'umano, il naturale e l'artificiale. È una soggettività che *diviene* assai più di quanto non sia, che ha abbandonato la centralità vitruviana a favore di una dislocazione diffusa, che può essere sia frammentaria e caotica sia reticolare e ordinata. La domanda cruciale è se il transumano sia ancora una *chance* che ci viene offerta o se costituisca poco meno che una catastrofe senza precedenti per la nostra identità, se la transizione da *Homo sapiens* all'umanità cibernetica rappresenti una ulteriore e feconda tappa nel nostro cammino o disegni solo un lungo crepuscolo destinato a sostituire la specie umana con qualcos'altro, seppur nato da essa. La risposta, una possibile e plausibile risposta, non può che partire ancora una volta dal duplice e coerente fondamento della sostanza umana: il Corpo e il Tempo, il corpo come macchina temporale e dunque finita.

8. Natura, cultura, tecnica

L'osso utilizzato dalla scimmia e poi scagliato fra le stelle a diventare astronave che solca gli spazi – celebre scena di apertura di *2001. A Space Odyssey* – è forse la rappresentazione più chiara della *arcaicità* filogenetica e insieme storica delle protesi, della loro natura consustanziale rispetto a quella del corpo, dell'essere fin dall'inizio la corporeità umana un insieme inseparabile di *natura, cultura e tecnica*.

La dimensione naturale fa del corpo un organismo che si pone in continuità con la struttura atomica, molecolare, biologica della Terra, delle piante, degli altri animali. Come essi, il corpo è sottomesso alle leggi fisiche di gravitazione, impenetrabilità, unicità spaziale; è sottoposto alle leggi chimiche dello scambio energetico e termico, alla regola universale dell'entropia; è soggetto alle leggi biologiche del metabolismo, della crescita, maturazione e decadenza, è ostaggio sin dall'inizio della morte.

Come cultura, il corpo è segnato dai simboli cosmici e politici, dai tatuaggi che riproducono le forze degli altri animali e degli dèi, dagli abiti che lo coprono, difendono, modellano e immergono nei gusti estetici e nei modi di fare quotidiani di un'epoca, un popolo, una società. Come cultura, il corpo è desiderato in sembianze anche estetiche e non soltanto sessuali e riproduttive; diventa modello per le forme nello spazio, per i colori sulle tele, per le narrazioni letterarie. Come cultura, il corpo è esibito nelle piccole e grandi occasioni sociali e nelle forme rituali collettive. Come cultura, il corpo inventa le forme che percepisce nello spazio e le loro regolarità; elabora i colori – veri e propri significati virtuali del nostro cervello – e in generale le immagini che danno spessore e profondità alla nostra percezione. Come cultura, il corpo *parla* e il suo dire, il suono fisico capace di esprimere il processo immateriale del pensare, incide a fondo, produce eventi, sconvolge luoghi, trasforma le esistenze, plasma la storia. Come cultura, persino i prodotti organici del corpo – saliva, lacrime, sudore – sono irriducibili alla dimensione soltanto biologica e indicano, invece, un intero mondo di emozioni e di significati.

Come tecnica, il corpo è forza-lavoro; macchina per costruire templi e piramidi, per produrre grano e per allevare altri corpi non umani; è cadavere dissezionato; è movimento di conquista; è strumento formidabile di morte – morte che dà, morte che riceve – in battaglia. Come tecnica, è invasivo da occhiali, arti sostitutivi, *pace-maker*, sistemi di amplificazione dei suoni, caschi per guidare, auricolari per telefoni, guanti e tute interattive.

Comprendere la ricchezza del corpo *naturale* pervaso di *significato*, linguaggio esso stesso del mondo, è impossibile per ogni prospettiva tendente a ridurre la tecnica a manipolazione e quindi a tecnologia. Stare alla scuola del corpo significa, al contrario, imparare la finitudine ma anche la centralità della vita. Si tratta di riconoscere e finalmente accettare senza riserve la corporalità integrale dell'essere che siamo, una “tradizione biologica che va tradita e non

tradita”²⁶, la vita della mente essendo prima di tutto *vita* che sa riconoscere se stessa.

La finitudine che siamo va accolta consapevolmente come limite, certo, ma anche come possibilità e soprattutto come condizione ontologica della specie. La perdita di questa consapevolezza sta conducendo l’umanità ad abbracciare il paradigma di un’evoluzione senza corpo, un modello in realtà del tutto astratto proprio perché non tiene conto dell’ancoraggio biologico di ogni nostra conquista e conoscenza. Bisogna, quindi, “*mantenersi divenendo in ciò che si è*”²⁷. La sostanza temporale dell’umano non può cessare di trasformarsi purché, però, tale trasformazione mantenga la riconoscibilità dell’umano a se stesso, al corpotempo finito che egli è.

9. Infine, il tempo

Nei suoi singoli e nell’intero l’umanità è soprattutto una *macchina temporale*. Il tempo dell’esserci umano è assai diverso sia da quello oggettivo della natura e indagato dalla fisica sia dalla percezione soggettiva della durata che declina il trascorrere degli attimi come pura percezione dell’attesa. Il tempo dell’esserci è temporalità, vale a dire struttura volta al futuro come apertura che dà senso all’attimo e come possibilità sempre presente del morire. Quest’ultimo non è un evento soltanto biologico ma è ciò che intessendo di sé fin dall’inizio la vita umana la rende intrinsecamente finita. Il senso del tempo è quindi per l’uomo la propria radicale finitudine. Il ritrarsi, impaurito o infastidito, dalla finitudine colloca gli umani nel ripetuto e sempre fallito tentativo di esorcizzare il proprio declino nelle forme della banalità quotidiana, nella ripetizione dei gesti meccanici della vita, nella dismisura del potere accumulato come se dalla sua crescita materiale potesse derivarne per il soggetto una qualche forma di garanzia dalla furia del dissolvimento. L’accettazione, invece, della struttura temporale e finita dell’esserci è uno dei principali significati e obiettivi del lavoro filosofico, il quale da millenni costituisce il vero dispositivo transumano della nostra specie, quello volto a raggiungere i limiti ultimi della comprensione e quindi dell’essere.

26 Id., *Vie d’uscita. L’identità umana come programma stazionario metafisico*, il melangolo, Genova 2004, p. 143.

27 Ivi, p. 19.

Aldo Pisano

Does the AI need a genealogy?

The 'PAIA' model and the question concerning technology for the AI regulation

Abstract: This paper explores AI's role through the lens of philosophical anthropology, examining its impact on cultural spaces and values. Technology, as Arnold Gehlen argues, is integral to human evolution, shaping culture as a 'second nature'. Ivan Illich's concept of the critical threshold warns that beyond certain limits, technology distorts rather than supports human and cultural systems. To avoid alarmism, AI should be understood within this continuum of technological development, familiarizing society with its potential without overlooking risks. The *PAIA model* (Pervasiveness, Autonomy, Invisibility, Adaptivity) provides a framework to assess these risks, ensuring AI does not replace human agency but enhances cultural resilience. The paper will try to provide an example on how intelligent technologies could generate a culture of Distrust in Generative AI Era. Nevertheless, the main objective of this paper remains to show a possible non-catastrophic perspective of a co-living culture between humans and AI.

1. Main Frame: The AI Ethics Tree

As many of the technologies which have been developed during the last centuries – especially from the industrial revolution onwards¹ – AI is turning more pervasive, deeply changing human life, and social spaces. If this means to change human condition *tout court*, then we assume that technical life is a “second nature” for human species. In order to avoid false alert, this paper will move from Gehlen's perspective² on anthropological philosophy to normalize the impact of AI and from Ivan Illich³ theory of critical threshold to understand the limits of AI application⁴.

1 About the impact technology in Ethics, an interesting perspective can be found in Bioethics. For more details see: M. Mori, *Manuale di Bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze 2010.

2 Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Frankfurt a. M. 1978; eng. tr. by Clare McMillan and Karl Pillemer, *Man, His Nature and Place in the World*, Columbia University Press, 1988; A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Rowohlt, Reinbek 1961; tr. it. di S. Cremaschi, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, Il Mulino, Bologna, 1987.

3 Cfr. I. Illich, *Tools of Conviviality*, Harper&Row, New York, NY, 1973. The author wants to thank his colleague, Enrico Orsenigo, who helped him to discover Illich's theory.

4 For obvious reasons we cannot propose the whole arguments of Gehlen and Illich's works, but we will use three specific concepts: 'relieving function' of technology, that can be

The wide concept “culture”, will be used here in a double meaning: (a) culture as artificial nature and technology, as shown in Gehlen’s argument; (b) as attitude of human species in building new form of co-living strategies and principles, according to technological changes and revolution.

Another clarification is about the use of “genealogy”⁵. In the philosophical sense, it is developed by Nietzsche⁶ and later expanded by Foucault⁷, as a method of inquiry that rather than searching for an absolute or essential origin, explores how these cultural constructions emerge from specific historical contexts, power relations, and contingencies.

Applying a genealogical approach to Artificial Intelligence from an anthropological perspective means different things:

- Deconstructing the dominant technological narrative: critically examining discourses that present AI as inevitable and neutral progress, revealing instead the cultural visions, values, and ideologies that have shaped its development.

- Studying the cultural roots of AI: Analyzing how concepts of ‘intelligence’, ‘autonomy’, and ‘consciousness’ that inform AI are rooted in specific Western philosophical traditions, potentially ignoring other epistemologies and ontologies.

- Examining power relations: investigating which social actors (technology companies, academic institutions, governments) have defined AI development and which economic and political interests guide its implementation.

- Socially contextualizing AI: considering how AI does not emerge in a *vacuum* but is deeply intertwined with existing social structures, often replicating systemic inequalities and biases.

The anthropological perspective allows us to recognize AI not as a neutral technological entity, but as a cultural artifact that incorporates specific worldviews, power relations, and epistemological assumptions that deserve to be critically explored. We are supposed to co-live in a world where invisible forces are involved, considering different social actors and different levels of involvement – and that is why we will focus on agency assuming the ethical perspective. In order to understand what could be the new cultural and ethical risks (critical threshold) with the AI, the *PAIA model* will frame the discrimination between state of facts and normative level.

Before introducing the main argumentation tracing an AI genealogy within the main issue of “the question concerning technology”, it is necessary to understand

found in Gehlen’s main work *Der mensch* (1978); technology as second nature or artificial nature, which finds a deeper analysis in Gehlen’s works; the concept of ‘critical threshold’ as introduced by Ivan Illich.

5 For more references see also: A. Orsucci, *La genealogia della morale di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001; R. Mordacci, *La genealogia come metodo di ricerca in etica*, in P. Donatelli (a cura di), *Le storie dell’etica. Tradizioni e problemi*, Carocci, Roma 2022;

6 Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrif*, C.G. Nauman, Leipzig 1887; tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2017.

7 Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, in D.F. Bouchard (a cura di), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca 1977.

how AI Ethics is organized in different branches. The ethical framework of AI can be analyzed through three key lines of inquiry, each addressing distinct and interconnected aspects of ethical reflection and governance.

1. The *Theoretical Ethics* examines AI ethics across different cultural and philosophical traditions, highlighting how ethics engages (a) the idea that AI could be an autonomous moral agent (i.e. machine ethics) and (b) the collocation of new technologies in an anthropological perspective. This approach helps to distinguish between false problems, often rooted in fears or misconceptions, and real ethical challenges that require critical attention. We support the point (b) which is linked to the following points.

2. The *Policy and Guidelines Line* focuses on the development of regulatory frameworks and ethical guidelines at institutional, national, and international levels. It seeks to establish principles that balance innovation with societal values, ensuring that AI's deployment aligns with fundamental human rights and ethical standards.

3. The *Applied Ethics Line* addresses the practical implementation of ethical principles in AI development and use. It explores the cultural impact of AI, recognizing that its integration into society raises new ethical dilemmas and risk scenarios. A key question in this domain concerns the limits of AI pervasiveness: at what point does AI cease to be a tool for human enhancement and instead begin to reshape cultural norms and agency.

Together, these three lines provide a comprehensive structure for assessing AI Ethics (i.e. cultural and practical implications in human life and condition), ensuring that discussions remain grounded in both theoretical rigor and practical applicability.

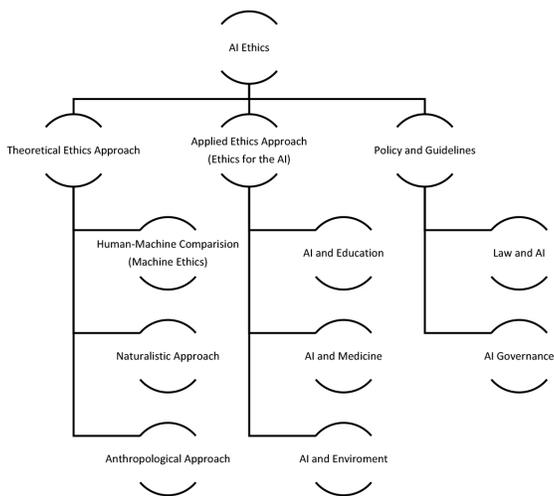


Figure 1. Tree of AI Ethics

Organizing better the different approach of AI Ethics is fundamental to put order in a moment when many principles are derived from different approaches and different fields. As said above, this first design can help to understand which should be considered a true problem and what kind of perspective we adopt to resolve them. For instance, the theoretical-ethical approach introduces a comparative strategy, which can help in case of philosophical anthropology where we discuss about genealogy of technologies. It is also linked to the branch of applied ethics, because it does not only describe the state of fact of technologies, but it tries to build new ethical framework, even if we assume that human species is properly “technical”. The point is to analyze where the critical threshold could be overcome, changing the role of humans as mere spectators and not actors in producing action. That is why is necessary to underline the main risks raised by AI – pervasivity, autonomy, invisibility, adaptivity (PAIA) – so they are not assumed as natural development of technology but as possible threats for human values.

Philosophical anthropology can help in familiarization process, but ethics of the critical threshold can help to design AI technologies human-driven; and not technologies which drive humans.

2. The AI Genealogy: an anthropological approach

The philosophical critique of technology has long been concerned with the tension between instrumental utility and the unintended consequences of technological overreach. In this context, both Arnold Gehlen and Ivan Illich offer valuable insights into the structural and cultural implications of technological development. Gehlen⁸, by characterizing the human being as a “deficient” or “unspecialized” creature (*Mängelwesen*), emphasizes the necessity of institutional and technological mediation for human stability. This dependence renders humans particularly vulnerable to the transformations brought about by technological systems. Illich, in a complementary critical direction, introduces the concept of a “critical threshold” – a point beyond which technology ceases to be a neutral tool and becomes a deforming force, reshaping human experience, social relations, and cultural norms. This notion of a threshold is particularly relevant when considering contemporary developments in artificial intelligence⁹. The *PAIA model*, which will be discussed below, can be understood as a conceptual response to this threshold. It aims to demonstrate how AI, once it surpasses certain functional and social limits, begins to generate not only technical but also cultural and ethical challenges.

If we assume Gehlen’s anthropological philosophy, we see that agency, through technology, is what distinguish humans from other species. Technology also helps in implementation and building living spaces tailed for human kind. They also

8 Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, cit.

9 Cfr. I. Illich, *op. cit.*

contribute to the relieving function process as they exonerate humans from specific tasks. This means that humans can use their energy for other processes and this “speeds up” evolution¹⁰. As Gehlen writes:

All of man’s higher functions in every realm of intellectual and moral life, as well as of refinement of movement and action, are developed because the formation of a base of habits *relieves and shifts upward* the energy for motivation, experimentation, and control previously expended in the habitual action.¹¹

The actions that human beings can perform with their own organs are limited and circumscribed – insufficient, ultimately, for survival. Thus, humans need to enhance the potential of their organs, creating tools through which act more effectively upon reality. This is how technology arises: as one of the most important achievements of the human species. In fact, Gehlen’s theory of the human being as a “*deficient being*”, unable to survive in any natural environment due to the lack of specialized organs and instincts, finds in technical ability the necessary support for adaptation to the environment:

In terms of morphology, man is, in contrast to all other higher mammals, primarily characterized by deficiencies, which, in an exact, biological sense, qualify as lack of adaptation, lack of specialization, primitive states, and failure to develop, and which are therefore essentially negative features. Humans have no natural protection against inclement weather; we have no natural organs for defense and attack but yet neither are our bodies designed for flight. Most animals surpass man as far as acuity of the senses is concerned. Man has what could even be termed a dangerous lack of true instincts and needs an unusually long period of protection and care during his infancy and childhood. In other words, under natural conditions, among dangerous predators, man would long ago have died out.¹²

According to Gehlen, the tools and instruments devised by humans fulfill three main functions: they substitute (replacing organs we lack and thus enabling new kinds of work), they enhance (amplifying the action of existing organs), and they ease human labor. Lastly, there are “facilitation techniques” that reduce the workload of various organs, allowing for energy and effort savings. Technology can therefore be described as ‘artificial nature’¹³. Over the course of history, we have moved from the use of natural materials to artificial ones. Metals, for instance, have replaced stones; candles have been replaced by electricity. The advent of technology has not followed a slow and linear progression, but has rather been marked by significant turning points and sometimes abrupt accelerations.

10 Cfr. S. Russell, *Human Compatible. Artificial Intelligence and the Problem of Control*, Penguin, London 2020.

11 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, cit., p. 58.

12 Ivi, p. 26.

13 Cfr. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, cit.

The problem that humanity is facing with the AI is that not only working-practical skills are delegated to machines, but also cognitive and decision making. When we move to this level of complexity of the machine¹⁴, which can replicate human cognitive and decision-making skills, the main problem is not about the substitution as the machine would degrade human dignity, but the undue assignment of responsibility without considering human supervision. So, the “critical threshold” can be found in both these processes:

- a. cognitive offloading which can compromise the development of future and more complex skills;
- b. ethical offloading in decision making about human agency and cultural environment where other humans are involved:

To formulate a theory about a future society both very modern and not dominated by industry, it will be necessary to recognize natural scales and limits. We must come to admit that only within limits can machines take the place of slaves; beyond these limits they lead to a new kind of serfdom. Only within limits can education fit people into a man-made environment: beyond these limits lies the universal schoolhouse, hospital ward, or prison. Only within limits ought politics to be concerned with the distribution of maximum industrial outputs, rather than with equal inputs of either energy or information. Once these limits are recognized, it becomes possible to articulate the triadic relationship between persons, tools, and a new collectivity. Such a society, in which modern technologies serve politically interrelated individuals rather than managers, I will call ‘convivial’.¹⁵

These two offloading risks are linked to the particular position of AI technology which is more pervasive, autonomous, invisible and adaptive. That is what we called the *PAIA model*, based on Illich’s perspective, useful to frame the main risks raised by AI.

Any technology brings new challenges and risks that need to be faced. Many might distance themselves from this perspective, believing that AI is fundamentally different from other technologies. Such a perspective risks to deviate from the real question producing negligence. Undoubtedly, AI introduces new ethical challenges differently from previous technologies; but those technologies were also considered unpredictable and dangerous, especially in the last fifty years¹⁶. With reference to the history of technology, AI shows a double connection: (a) general collocations in the timeline of technology development; (b) opening of specific

14 We have already discussed the different level of complexity in: A. Pisano, *Il perturbante artificiale. Livelli di complessità e interfacce possibili fra umano e IA*, in “Kaiak. A Philosophical Journey”, 8 (1), 2021, pp. 223-250.; A. Pisano, *La macchina e le forme dell’azione: deficit fronetico e autonomia artificiale*, in *Mimesis Journal, Mechané*, 1 (1), 2021, pp. 37-53.

15 I. Illich, *op. cit.*, p. 12.

16 Cfr. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. C.H. Beck, München 1956; tr. it. di L. Dallapiccola, *L’uomo è antiquato*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2007.

paths and ethical challenges. Not only AI raises new challenges, but these challenges are growing in space and time (fig. 2).

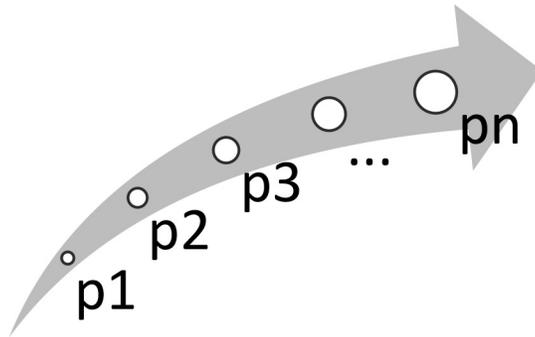


Fig. 2. The arrow represents the path of technology; the single point represents the new challenges and paths (p1, p2, p3, ... pn) opened during centuries by different technologies.

3. The 'PAIA' model and culture of Distrust

Building on these premises, the *PAIA model* serves as a conceptual bridge between theoretical and practical analysis. While Gehlen and Illich offer critical frameworks for understanding the existential and cultural consequences of technological saturation, the *PAIA model* operationalizes these insights by providing a structured lens through which examine current transformations driven by artificial intelligence. In particular, it allows us to identify and interpret phenomena that exemplify the very thresholds Illich warned against. For instance, two defining features of contemporary AI – its *invisibility* and *autonomy* – echo Illich's concerns about the erosion of human control and the rise of systems that operate beyond public comprehension or democratic oversight¹⁷. These characteristics signal a shift from tools that extend human capacities to infrastructures that substitute and, in some cases, displace human judgment and participation. The *PAIA model* captures this shift by mapping how AI systems increasingly mediate decision-making processes, shape cultural expectations, and reorganize social practices in ways that shows a lack of transparency, to those affected by them. Thus, the model not only illustrates the relevance of classical critiques of technology, but also rearticulates them in a form that is attuned to the specific challenges of intelligent systems. It provides a framework for ethical and philosophical reflection that is grounded

17 See also: S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for the Human Future at the new Frontier of Power*, Public Affairs, New York 2018.

in concrete technological realities, and thereby contributes to a critical literacy capable of responding to the social and cultural consequences of artificial agency.

According to this idea, four main risks¹⁸ will be considered, even if these new risks are considered “state of facts”¹⁹:

i. Risk 1 – *Pervasiveness*. Here pervasiveness is not merely assumed as a descriptive trait but as a risk factor because if unchecked, it allows AI systems to infiltrate highly sensitive aspects of daily life (fig. 2). This kind of pervasiveness escalates the potential harm (e.g., loss of privacy, manipulation of behavior), thereby transforming a characteristic of technology into a source of risk and shaping a ‘culture of surveillance’.

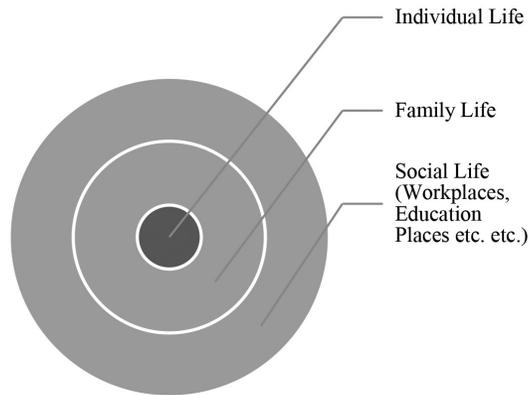


Fig. 3. Three levels of pervasiveness

i. Risk 2 – *Autonomy*. Autonomy is not an issue merely because AI “works by itself”²⁰, but it turns into a risk due to the possibility of unintended consequences and the potential harm in absence of appropriate oversight. This issue can be approached: (a) from a futuristic point of view, and so it deals with the idea of a super intelligence that will dominate human life; (b) from a present point of view

18 A risk involves two components: the probability of an event occurring and the harm caused by that event. Only *prima facie* pervasiveness, autonomy, invisibility, and adaptivity may imply risks, but they are not risks in and of themselves.

19 See also the issue about “technological determinism” in: A. Dafoe, *On Technological Determinism: A Typology, Scope Conditions, and a Mechanism*, in “Science, Technology, & Human Values”, a. XL, n. 6, 2015, pp. 1047-1076.

20 Cfr. É. Sadin, *La Vie algorithmique: Critique de la raison numérique*, L’Échappée, Paris 2015.

considering the Human Computer Interaction model, which means: (b1) preserving human autonomy in co-work and co-living experiences with machines, (b2) limiting AI agency in decision making processes, (b3) thinking a sustainable model of AI, so it cannot reach a level of autonomy as in point (a).

ii. Risk 3 – *Invisibility*. Often seen as a lack of transparency, it constitutes a real ethical risk factor. When AI systems operate with decision-making processes obscured from public understanding, the ethical risk intensifies. Hence, the probability of unethical use and the degree of harm due to hidden biases or exploitative practices reinforce invisibility as more than a technological trait but as a central risk variable. That is why information and education²¹ are necessary today and that is why this paper's aim is to design the LEM.

iii. Risk 4 – *Adaptivity*. Adaptivity allows AI to modify its responses based on inputs and context, increasing efficiency. However, this characteristic presents risks when applied in human-centered environments. Adaptive AI, left unchecked, may shape user behavior or decision-making processes without their awareness.

PAIA model is intended to illustrate how seemingly descriptive features of AI function as risk-enhancing characteristics. The risk-based approach usually recalls consequentialist theory. The problem is that when new technologies are considered, it is difficult to adopt a consequentialist approach because not all the results can be foreseen, especially with the AI systems that are increasingly getting more performative in a longer time and in a wider space (fig.1). So, consequentialism can be adopted to program machines as a moral theory apparently based on precise predictions.

To understand this, we can analyze the new cultural environment produced by generative AI in the virtual space (i.e. another extension of human agency according to Gehlen). From the very beginning of social media communication systems, ethical and legal issues have been witnessed in creating potentially deceptive accounts. Users usually interact with entities of unknown origins. This is not only about other people, but also about news and data that are our new cultural environment. The new digital world is where people share private and public life. Virtuality is a new system of relationship with the others, where Trust is fully compromised because there is no physical interaction. As long as individuals interact in a physical world, they share their true identities because they show each other: physical presence supports Trust process. This cannot happen in the culture imposed by AI systems, now implemented by the use of Generative AI. The virtual reality is found to be increasingly falsified both in reference to people and information (deepfake). This uncontrolled situation puts the basis for a systemic Distrust which is assumed on normative level. This awareness structurally alters moral subject's interaction with the world, with truth and with others

21 On the topic about AI and Education see also: C. De la Higuera, *A report about Education, Training Teachers and Learning Artificial Intelligence: Overview of key issues*. Université de Nantes, 2018, pp. 1-12; C. Panciroli, P.C. Rivoltella P.C., *Pedagogia algoritmica*, Morcelliana, Brescia 2023.

generating a culture of Distrust. Individuals live immersed in a Turing test²² that forces them into a systemic Distrust caused by AI-induced falsification in the cultural environment. This originates a potentially hypertrophic skeptical attitude by distorting relationship with others, the world and ourselves generating a culture of Distrust caused by technology development. This model of systemic Distrust also compromises the possibility of a genuine approach to the world. AI is more pervasive, autonomous and adaptive in human imitation, especially when we talk about Generative AI as Large Language Model (e.g. Chat GPT, Bard or systems used in Customer Care Services) or models that generate pictures of people and events. Paradoxically, Distrust becomes an ethical tool to face these new challenges and as a moral reasoning strategy for the epistemological process involving the subject in the virtual space. The transformation of the unknown-environment to a known-world through the process of familiarization could not be applied to virtual world. Moral agents could adopt strategies to verify people, news and data. However, they cannot build a system of Trust where they are completely free to believe that they are interacting with a fake profile or an AI system, even considering that manipulation happens unconsciously with algorithms.

This means that moral agents build two models of interaction for these two dimensions: the physical one is Trust-based, the virtual one is Distrust-based.

Three sub-issues about deepfake, Generative AI and Distrust can be found:

a) Distrust awareness is for those who know that AI is generating new contents, but the problem remains for those who do not know about AI misuse, i.e. children, early adolescents and seniors. If not informed and educated, the technological improvements impose in loop a culture of trivial Trust or skepticism.

b) A Distrust attitude towards the Generative AI systems is not about the AI itself, but it is about those ones who program it. Nevertheless, the AI as a machine can be distrusted because it is programmed in order to reach a goal, but usually it is not clear *how it works* (i.e. the ethical principle of explainability). For instance, the *Libratus* system programmed to win at poker has learned how to bluff to win the game – and bluff is a form of lying. Even the European White Paper in 2019 theorized a model of ‘trustworthy’ AI. The problem is that individuals as moral agents cannot fully trust specific AI systems as far as they cannot apply the accountability principle through a falsification question: ‘Who am I interacting with?’

c) If new generations are growing up as “digital natives” and if Education does not provide a critical approach as Distrust, the ethical risk could be an exchanged approach to the different ontological *status*. They could completely distrust the physical world and this generates paranoid attitudes provoking anxiety; but they also could trust the virtual world implementing manipulation systems and false beliefs²³.

22 Cfr. A.M. Turing, *Computing machinery and intelligence*, in “*Mind*”, a. LIX, n. 236, 1950, pp. 433-460.

23 Cfr. T. Haynes, *Dopamine, Smartphones and You: A Battle for Your Time*, Harvard University, Harvard 2018. Available on: <https://sitn.hms.harvard.edu/flash/2018/dopamine-smart->

According to Simona Tiribelli²⁴, arguing about algorithms means arguing about personal identity. Algorithms have an unconscious interference on people and their identity. For instance, Recommendation Systems (RS) can provide users values, ideas, interactions that can confirm bias or induce to purchase products they don't really need.

In order to obtain the confirmation bias, algorithms create echo chambers²⁵ reducing the possibility of individual to know and share heterogeneous ideas, values, people, events or products. This means that the algorithms reduce users' knowledge of complexity. This is a first important topic where epistemology of complexity, moral knowledge and a theory of agency interact. The confirmation bias can compromise moral experience and reasoning of individuals as moral agents, reducing the possibility of criticism and pluralism.

The effect of purchasing of products is not related to epistemology of complexity but to the unconscious interference of algorithms used to push people in buying things they don't need, steering them towards specific political, cultural, ethical choices.

Confirmation bias and creation of echo chambers can lead individuals to make social, ethical and political choices they might not make if they were exposed to heterogeneous contents and values. So, algorithms' effect is to create a golden cage where users think to be free and respected in their dignity to choose, when in fact they are in a "bubble" and they do not even know that they can escape. Therefore, "users are used" by algorithms. This means that the systems they use to build social interactions, to buy and to inform themselves are deeply compromised, not respecting personal freedom and personal dignity, as long as personal identity is reduced to a user (this is also a bioethical issue).

This scenario leads to a wider ethical framework, because it includes both best practices in education and in programming. Here, the problem is not only about principles, but how to educate people's moral reasoning in the use of algorithms, supporting strategy to booster our cultural perception of new technologies and how they change our life. An ethical use could be addressed by fostering critical thinking, lateral reading and looking for heteronomous values, principles and experiences when the algorithms create echo chambers.

Such a moral reasoning works as far as individuals know that they are prisoners in an epistemic bubble. If the user is unconscious of this process, then it cannot escape the bubble. An epistemic bubble compromises autonomy because it reduces the free research of the users, then – in conclusion – it compromises human autonomy, which means compromising human dignity. That is why awareness about algorithms and critical use of Distrust can help individuals as moral agent: they both support new forms of moral reasoning.

phones-battle-time/; J. Haidt, *The Anxious Generation. How the Great Rewiring of Childhood Is Causing an Epidemic of Mental Illness*, Penguin, New York 2024.

24 Cfr. S. Tiribelli, *Identità personale e algoritmi. Una questione di filosofia morale*, Roma, Carocci 2023.

25 Cfr. W. Munroe, *Echo chambers, polarization, and "Post-truth"*. In *search of a connection*, in "Philosophical Psychology", a. XXXVII, n. 8, 2023, pp. 2647-2678.

4. Partial Conclusions

Artificial Intelligence, as both a technical system and cultural force, urges us to move beyond simplistic binaries of optimism and alarmism. Drawing on Gehlen's anthropology, we understand technology not as an external prosthesis but as a constitutive element of human culture—an “artificial nature” that actively shapes our environment and social structures. Yet, the positive potential of this relationship hinges on recognizing limits. Here, Illich's concept of the “critical threshold” is essential: when technologies surpass certain thresholds, they risk deforming rather than supporting human culture, turning tools into systems of dependence and alienation. In both authors we find this need to analyze such threshold, according to the history of technology and revolutions in human's life, as Maria Teresa Pansera writes:

With the transition to the industrial era, humanity crossed a “new cultural threshold.” According to Gehlen, there are in fact two “ruptures”, two truly decisive “revolutionary turning points” in the history of civilization: the first in prehistoric times, marked by the shift from a nomadic, hunting-based life to a sedentary, agricultural one; the second in the modern age, with the advent of industrialized society. In both cases, a “stabilization of the external world” takes place, which involves not only the satisfaction of primary needs, but transforms the entire mode of human existence – not only at the economic-productive and organizational levels, but also culturally, morally, and spiritually.²⁶

To normalize the effect of AI impact, analyzing real risks and improving human approach to this new technology, it was essential to draw a draft of AI genealogy (fig. 2). The first step is to promote a culture of trustworthiness about AI, providing a clear collocation in history of technology; the second step is to provide a clear ethical framework human-centered and based on human supervision in order to protect the thresholds.

The *PAIA model* – Pervasiveness, Autonomy, Invisibility, Adaptivity – offers a framework to measure when and how AI crosses the thresholds, enabling a normative shift from factual acceptance to cultural and ethical regulation. It serves not only as a diagnostic tool but also as a safeguard: a way to monitor AI's presence in our lives so that it does not substitute human judgment, relationality, or agency.

In this sense, cultivating a convivial relationship with AI requires rethinking culture not as resistance to technology, but as the active shaping of a shared space where the human and the machine can coexist without erasing each other. Culture, in its original meaning of *colere* – to cultivate – invites us to tend to both the soil and the soul, to align external transformation with inner development. The aim is not to reject AI, but to foster a positive culture of cohabitation, one that defuses the catastrophic tension between technology and culture that defined much of modern critique.

26 M.T. Pansera, *La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*, Inschibboleth, Roma 2019, p. 118. My translation from italian.

Against the backdrop of this historical opposition – now challenged by the rise of “technical culture” or even “cultivated technology” – this perspective suggests that what is needed today is neither resignation to techno-determinism nor nostalgic resistance, but the construction of a critical, normative, and practical ethics of coexistence, grounded in human dignity, cultural resilience, and institutional awareness.

A main framework of Anthropological Philosophy is today essential to understand limitations and development of new intelligent technologies within human world and culture. In this paper the most important idea is to assume the difference between false and real problem, avoiding catastrophic perspective and analyzing how it is possible to think a new cultural understanding of AI, addressing its possible risks. This means that we are already involved in a deep transformation and that a strong use of AI has already taken place in our daily life. It is our new “artificial nature”, so the best way is to work in order to design co-living and co-working cultural with AI technology. That is why is really essential to analyze the main risk categories, as we cannot merely assume that every technology is equal to the previous. The more it is pervasive, the more we need to discriminate the difference between state of facts and normative level. AI technology imposes a new way of looking at human culture: it should be assumed as a culture of conviviality between human and artificial intelligence. This means that the ethical regulation cannot be taken into account separately from AI development and previous genealogy with other technologies. The narrative on AI should be written not in the catastrophic sense of a super-intelligence which will takes over the world. It should be critically assumed as a natural development of artificial tools which help humans in their mutual relationships, in generating new and realistic values and principles. The main idea is that AI remains human-centered as we are always ready to recognize the role of supervision, underlying which is the critical threshold to imagine new form of conviviality and human culture, even assuming the possibility of a co-existence with AI.

Bibliografia

Anders G.,
1956 *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution.* C.H. Beck, München; tr. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Dafoe, A.
2015 *On Technological Determinism: A Typology, Scope Conditions, and a Mechanism*, in “Science, Technology, & Human Values”, 40, pp. 1047-1076.

De la Higuera, C.
2018 *A report about Education, Training Teachers and Learning Artificial Intelligence: Overview of key issues.* Université de Nantes, pp. 1-12.

- Foucault M.,
1977 *Nietzsche, Genealogy, History*, in D.F. Bouchard (a cura di), *Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca.
- Gehlen, A.,
1961 *Anthropologische Forschung*, Rowohlt, Reinbek, 1961; tr. it. di S. Cremaschi, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Gehlen, A.
1978 *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Frankfurt a. M.; eng. tr. by Clare McMillan and Karl Pillemer, *Man, His Nature and Place in the World*, Columbia University Press, 1988.
- Haidt J.,
2024 *The Anxious Generation. How the Great Rewiring of Childhood Is Causing an Epidemic of Mental Illness*, Penguin, New York.
- Haynes, T.
2018 *Dopamine, Smartphones and You: A Battle for Your Time*, Harvard University, Harvard.
- Available on: <https://sitn.hms.harvard.edu/flash/2018/dopamine-smartphones-battle-time/>.
- Illich, I.
1973 *Tools of Conviviality*, Harper&Row, New York, NY, 1973.
- Mordacci R.,
2022 *La genealogia come metodo di ricerca in etica*, in P. Donatelli (a cura di), *Le storie dell'etica. Tradizioni e problemi*, Carocci, Roma 2022.
- Mori, M.
2010 *Manuale di Bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze.
- Munroe, W.
2023 *Echo chambers, polarization, and "Post-truth"*, *In search of a connection*, in "Philosophical Psychology", a. XXXVII, n. 8.
- Nietzsche F.,
1887 *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, C.G. Nauman, Leipzig; tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2017.
- Orsucci, A.
2001 *La genealogia della morale di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.
- Panciroli C., Rivoltella P.C.,
2023 *Pedagogia algoritmica*, Morcelliana, Brescia.

Pansera, M.T.

2019 *La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*, Inschibboleth, Roma 2019.

Pisano A.,

2021 *Il perturbante artificiale. Livelli di complessità e interfacce possibili fra umano e IA*, in "Kaiak. A Philosophical Journey", a. VIII, n.1

Pisano A.,

2021 *La macchina e le forme dell'azione: deficit fonetico e autonomia artificiale*, in *Mimesis Journal, Mechané*, 1 (1), 2021, pp. 37-53.

Russell, S.

2020 *Human Compatible. Artificial Intelligence and the Problem of Control*, Penguin, London.

Sadin É.,

2015 *La Vie algorithmique: Critique de la raison numérique*, L'Échappée, Paris 2015.

Tiribelli S.,

2023 *Identità personale e algoritmi. Una questione di filosofia morale*, Roma, Carocci 2023.

Turing, A.M.

1950 *Computing machinery and intelligence*, in "Mind", a. LIX, n. 236.

Zuboff, S.

2018 *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for the Human Future at the new Frontier of Power*, Public Affairs, New York.

Readings

Fiorella Giaculli

Asservimento e liberazione.

Nietzsche e la consacrazione della cultura

Abstract: This article aims to outline Nietzsche's conception of culture as developed during his early "Basel years", with particular attention to his critical engagement with the cultural landscape of his time. It further proposes that Nietzsche's perspective may offer a hermeneutic key for rethinking and defending the meaning and function of culture even today.

1. "Come eravamo inutili!"

Nei primi giorni del gennaio 1872, il ventisettenne Nietzsche dona ai suoi amici i primi esemplari della *Nascita della tragedia* – il 2 invia una copia a Richard Wagner, salutando quello scritto "inattuale", come lo avrebbe definito in quell'autobiografia peculiare che è *Ecce homo*, e continuando a pensare nel segno dell'*unzeitgemäß*.

Per incarico della Società Accademica di Basilea, il 16 gennaio di quello stesso anno, il giovane professore inaugura il ciclo di conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*, precisando subito il significato del tempo *die Zukunft* e il suo spazio storico-interpretativo: è nel senso di una speranza a partire dalle "viscere del presente", che Nietzsche si pronuncia, di una speranza propria dei "combattenti", ovvero di coloro che né si arrendono dinanzi a quel presente, né si accordano alle due correnti principali, che secondo il filosofo tedesco lo attraversano: la tendenza verso la massima estensione della cultura e la tendenza a indebolirla. Rispetto a queste due direzioni, il compito da proporsi risiederebbe nel movimento opposto, "ossia aiutare l'impulso verso la restrizione e concentrazione della cultura [*Vereinerung und Konzentration der Bildung*], in antitesi alla sua massima estensione [*Erweiterung*] possibile, e aiutare l'impulso al rafforzamento e all'autosufficienza della cultura [*Stärkung und Selbstgenugsamkeit*], in antitesi al suo indebolimento [*Verminderung*]"¹. È questa la tesi principale delle conferenze basileesi ed è at-

1 F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2006, p. 8. *Bildung*, sovente tradotta in italiano con *formazione*, è resa nella traduzione delle conferenze come *cultura*, in virtù della convergenza concettuale nella lingua tedesca tra *Bildung* e *Kultur*. Sul significato dello *sperare*, quale agire che cerca di commisurarsi alla sua idea, e del *disperare*, cfr. N. Russo, *Cultura avvenire e retorica dell'attualità*, in N. Russo, G. Giannini (a cura di), *Dialoghi eretici. Sulla filosofia, la cultura, l'arte e altre inattualità*, Il Melangolo, Genova 2014, pp. 67-69: "La capacità che l'uomo ha di sperare è poco altro – o niente meno – che la riflessione nell'animo

torno a questi movimenti e contromovimenti che si sviluppa l'interpretazione e la proposta culturale nietzscheana – *inattuale* allora e ora, che si completa in particolare nelle *Unzeitgemäße Betrachtungen*; soprattutto questi scritti saranno interrogati per far emergere il valore che Nietzsche attribuisce all'autentica *Bildung*, in un momento storico in cui era in pericolo, e a distanza di oltre un secolo, in cui la cultura comunque non sembra essere salva, la lettura nietzscheana potrebbe configurarsi come una possibilità per concepire e difendere una certa idea di cultura e di filosofia.

Paradigma dell'indebolimento e della sottomissione della cultura a forme e fini altri dai suoi propri è il concetto di utile, cifra caratteristica dell'economia politica dell'epoca – e del nostro tempo, in contrapposizione all'*inutile* proprio della vera cultura, che non mira all'acquisizione di un guadagno e all'accumulazione di denaro quale suo obiettivo connaturato, ma che è *ricchezza* essa stessa.

Conoscenza e cultura nella massima quantità possibile – produzione e bisogni nella massima quantità possibile – felicità nella massima quantità possibile: tale è pressappoco la formula. In questo caso noi troviamo che lo scopo ultimo della cultura è costituito dall'utilità [*Nutzen als Ziel und Zweck der Bildung*], o più precisamente dal guadagno, da un lucro in denaro che sia il più grande possibile. In base a questa tendenza, la cultura sarebbe pressappoco da definire come l'abilità con cui ci si mantiene 'all'altezza del nostro tempo', con cui si conoscono tutte le strade che facciano arricchire nel modo più facile, con cui si dominano tutti i mezzi utili al commercio tra uomini e tra popoli. Il vero problema della cultura consisterebbe perciò nell'educare uomini quanto più possibile 'correnti', nel senso in cui si chiama 'corrente' una moneta. Quanto più numerosi saranno tali uomini correnti, tanto più felice sarà un popolo. E il fine delle scuole moderne dovrà essere proprio questo: far progredire ogni individuo nella misura in cui la sua natura gli permette di diventare 'corrente' [*'courant'*], [...].²

della sua capacità di *intendere*, prima ancora che di *attendere*, il futuro, e così di tendere a esso, di coltivare intenzioni e progetti, di porsi scopi. Ogni intrapresa, ogni avventura, sono animati da proiezioni ideali, che si riverberano in un'attesa e una speranza, che a sua volta alimenta la determinazione, anche la determinazione più disperata. [...] 'Questo è il mio mattino, la mia giornata comincia: su, vieni su, grande meriggio': così le ultime parole dello Zarathustra. L'avvenire è nascita, inizio, principio; il futuro, invece, ci riserva solo la morte. Forse è qui l'indice più chiaro della loro differenza e così della differenza tra quella che Nietzsche intende come speranza *combattente*, una speranza costantemente *inattuale* e proprio così costantemente *in atto*, e quella che stigmatizza, invece, come speranza dell'attesa, dell'inazione, della consolazione e della rassegnazione, propria di chi ha poco avvenire e poco futuro”.

2 Ivi, pp. 31-32. Si tratta propriamente di uno dei “dogmi” preferiti di quel presente, e si potrebbe dire del nostro, a cui il giovane professore contrappone tutt'altra *formula*, condensata nell'esclamazione “*Wie unnütz waren wir!*”, che sintetizza l'afflato contemplativo, e non economico, sotteso all'autentica *Bildung*: “Lo sfruttamento quasi sistematico di questi anni a opera dello Stato, che vuole allevarsi quanto prima possibile utili impiegati, e assicurarsi della loro incondizionata arrendevolezza, con esami oltremodo faticosi, tutto ciò era rimasto mille miglia lontano dalla nostra formazione. E quanto poco fossimo stati determinati da un qualche istinto utilitaristico [*Nützlichkeitsinn*], da una qualche intenzione di ottenere rapidi avanzamenti e di percorrere una veloce carriera, era dimostrato, per ciascuno di noi, dal fatto assai consolante

Il valore della cultura è dunque calcolato con misure economiche a lei estranee, e di riflesso, una cultura che non si ponga come fine il guadagno è misconosciuta in quel presente, come pure è tacciato di “egoismo superiore” o “epicureismo immorale” quell’atteggiamento conoscitivo che richiama tempo e che non abbia come obiettivo la produzione di denaro. L’utile è sbrigativo, rapido, produttivo, l’inutile è accurato, lento, contemplativo. “1) Fretta e il non diventare maturi”, si legge in un’annotazione del ’72, quale prima prerogativa della cultura odierna, a cui seguono l’elemento storico, il mondo cartaceo, il marciare in fila, l’uomo corrente, lo specialista, la mancanza di una filosofia seria, l’intristirsi dell’arte³. Al contrario, la calma è la prima qualità che Nietzsche ricerca nei suoi discenti, congiuntamente al non valutare in base alla perdita e al risparmio di tempo⁴; sono infatti i contem-

che entrambi ancora non sapevamo con precisione che cosa saremmo diventati, anzi, non ci preoccupavamo affatto di questo problema. [...] Ho già detto una volta che un siffatto godere dell’istante, senza alcuno scopo, un siffatto cullarsi sulla sedia a dondolo dell’attimo deve sembrare quasi incredibile – e in ogni caso, biasimevole – alla nostra epoca, ostile a tutto ciò che è inutile. Come eravamo inutili! Ciascuno di noi avrebbe potuto contendere all’altro l’onore di essere il più inutile”. Ivi, p. 27. Un affine sedersi sulla soglia dell’attimo, in questo caso sospendendo il passato, contrariamente alla tendenza dell’epoca, sarà lodato nella seconda *Inattuale*, in cui alla necessità di ricordare, Nietzsche affianca quella di dimenticare, dunque la possibilità di ricominciare daccapo, *liberamente*, rompendo la necessità del passato: “Chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell’attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità, e ancor peggio, non farà mai alcunché che renda felici gli altri”. F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2009, p. 8.

3 F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Inverno 1870-1871 – Primavera 1872*, v. II, a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, Adelphi, Milano 2004, p. 58.

4 Cfr. la seconda delle *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti, Pensieri sull’avvenire delle nostre scuole*, “per la signora Cosima Wagner, con sincera ammirazione, e in risposta a domande dirette ed epistolari. Scritte con animo lieto nei giorni natalizi del 1872”: “Questo libro è destinato a lettori tranquilli, a uomini che ancora non sono trascinati dalla fretta vertiginosa della nostra epoca rimbombante e ancora non provano un piacere idolatra nel gettarsi sotto le sue ruote; è destinato cioè a uomini che non si sono ancora abituati a stabilire il valore di ogni cosa in base al risparmio e alla perdita di tempo. Ciò significa che questo libro è destinato a pochissimi uomini. [...] Un tale uomo non ha ancora disimparato a pensare quando legge, conosce ancora il segreto di leggere tra le righe, anzi ha una natura così prodiga, da riflettere ancora su ciò che ha letto, forse molto tempo dopo di aver depresso il libro. E tutto ciò, non per scrivere una recensione o un altro libro, ma semplicemente per riflettere. [...] L’autore non pretende di possedere null’altro che lo distingue dai rimanenti autori, se non un sentimento esasperato per l’elemento specifico della nostra attuale barbarie, [...]. L’autore va cercando coloro che sono sospinti in varie direzioni da un sentimento simile. Lasciatevi trovare, o isolati, nella cui esistenza io credo! Voi disinteressati, che vi addossate i dolori per la corruzione dello spirito tedesco! Voi contemplativi, il cui occhio è incapace di scivolare, con curiosità frettolosa, da una superficie a un’altra”. F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci. E scritti 1870-1873*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2014, pp. 91-93. La necessità della calma e la sua lode, in contrapposizione alla fretta sbrigativa e superficiale, è riaffermata anche nella prefazione di *Aurora*, in cui Nietzsche dichiara che lui e il suo libro sono amici del *lento* (in italiano nel testo) e nella definizione stessa di filologia è racchiuso un elogio della lentezza. Filologia è “quella onorevole arte che esige dal suo cultore soprattutto una cosa, trarsi da parte, lasciarsi tempo, divenire silen-

plativi e i disinteressati, non di certo gli uomini correnti, i seguaci che il giovane professore invoca e ai quali può promettere non un nuovo prospetto scolastico, non orari per i licei, bensì una lunga strada e una vista più aperta, dopo aver scalato, ansimando, una discreta montagna. Si tratta di un sentiero lungo il quale non si va di fretta, né è un sentiero facile, da qui l'ansimare di cui dice Nietzsche, né è un percorso breve: è una lunga strada al termine della quale ci si può rallegrare di una vista più pura, che dirada, decifra, non le parti soltanto, i tecnicismi, gli specialismi, ma l'intero. Questo cammino in altezza, verso le vette, conduce “nella pura gelida aria alpina”, aggiungerà il Nietzsche della terza *Inattuale*, “là dove non sono più nebbie né veli e dove la costituzione fondamentale delle cose si esprime rudemente e rigidamente, ma con intelligibilità inevitabile!”⁵, e quest'aria pura sarà respirata anche dallo spirito libero durante le sue peregrinazioni, lungo il cammino della guarigione, della convalescenza.

Il paradigma dell'estensione e dell'indebolimento culturale insieme è costituito invece dal giornalismo, che si occupa, *alla giornata*, di questioni che meriterebbero per Nietzsche tutt'altra serietà e temporalità. Non è il presente il modello di riferimento, né può esserlo chi ne è servitore insieme alle sue mode, lo è piuttosto ciò che di eterno vi è nel culturale e dunque colui che è in grado di coglierlo e di rappresentarlo; al giornalistico Nietzsche contrappone il geniale, al presente la greccità: “Il giornale si presenta addirittura in luogo della cultura, e chiunque coltivi ancora pretese culturali, anche come studioso, si appoggia abitualmente a quel vischioso tessuto connettivo, che stabilisce le giunture tra tutte le forme della vita, tutte le classi, tutte le arti, tutte le scienze, e che è solido e resistente come suole esserlo appunto la carta da giornale. Nel giornale culmina il vero indirizzo culturale della nostra epoca, allo stesso modo che il giornalista – schiavo del momento presente – è venuto a sostituire il grande genio, la guida per tutte le epoche, colui che libera dal momento presente. [...]”⁶.

zioso, divenire lento, essendo un'arte e una perizia di orafi della parola, che deve compiere un finissimo attento lavoro e non raggiunge nulla se non lo raggiunge lento. Ma proprio per questo fatto è oggi più necessaria che mai; è proprio per questo mezzo che essa ci attira e ci incanta quanto mai fortemente, nel cuore di un'epoca del 'lavoro', intendo dire della fretta, della precipitazione indecorosa e sudaticcia, che vuol 'sbrigare' immediatamente ogni cosa, anche ogni libro antico e nuovo: per una tale arte non è tanto facile sbrigare una qualsiasi cosa, essa insegna a leggere bene, cioè a leggere lentamente, in profondità, (guardandosi avanti e indietro, non senza secondi fini lasciando porte aperte, con dita ed occhi delicati...)”. F. Nietzsche, *Aurora*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 2017, pp. 8-9.

5 F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 2009, p. 51.

6 F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, cit., pp. 35-36. La figura del genio rappresenta l'educatore e l'inattuale per eccellenza; sul valore cosmico del genio, si veda E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, tr. it. P. R. Traverso, Mondadori, Milano 1977, in particolare p. 38 ss., di cui si riporta un passaggio esplicativo: “Non è il grande uomo che è tenuto lontano dal prossimo da una distanza nella quale ci sono molti gradi e scalini intermedi; non è puramente il tipo meglio riuscito; non è il massimo modello, ma molto di più: egli è l'uomo che è determinato da un qualcosa di sovrumano, investito di una missione cosmica: un uomo che è un destino. Il concetto

Il dilagare del giornalismo incide sull'impoverimento della cultura anche dal punto di vista linguistico, nella misura in cui incarna e propone un utilizzo poco disciplinato della lingua madre, contrariamente a uno dei fini principali del liceo (grado scolastico che per Nietzsche rappresenta il "centro motore" della cultura), ovvero l'educazione rigorosa alla propria lingua, momento aurorale e ineludibile per la costituzione della vera cultura. Non è dunque il modello giornalistico, bensì quello classico a dover fungere da esempio di formazione linguistica, per la serietà e la disciplina con cui il Greco e il Romano si rapportavano alla loro lingua e per aver colto l'intimo nesso tra il parlare rettamente e l'agire rettamente, dunque per l'insito valore *pratico* del linguaggio – che l'educazione odierna, agli occhi di Nietzsche, non solo non mette in luce, ma finanche deturpa attraverso le vivisezioni del metodo storico e le micrologie delle tendenze erudite⁷. Oltre a essere il "terreno naturale e fecondo" su cui si radica e cresce la vera cultura, l'"oggetto primo e immediato" che si riverbera nell'azione, lo studio della lingua declinato classicamente è indispensabile anche per l'acquisizione e l'affinamento del giudizio estetico, che richiede un'autodisciplina severa e costante, affinché si possano sop-

del genio nelle prime opere di Nietzsche è un abbozzo del superuomo. 'Grandezza' è inizialmente un modo della verità, è essere accessibile all'azione del gioco dionisiaco ed è il suo fissarsi in parole, figura, musica. L'uomo, nel modo dell'essere della 'grandezza', può venir compreso soltanto da ciò che opera attraverso lui. Il genio è uno strumento del principio di vita creativo, che nella creazione artistica vede rispecchiata la sua stessa essenza. Senza questa fondamentale collocazione del genio in una tendenza cosmica, la concezione nietzschiana della cultura sarebbe inumana e assurda"; sul culto del genio come riflessione costante in Nietzsche, di cui Schopenhauer e Wagner sono "due statue erette con traboccante entusiasmo in onore del genio", si rinvia a L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, a cura di E. Donaggio e D. M. Fazio, SE, Milano 2009, p. 65: "Quattro sono i problemi della prima fase filosofica di Nietzsche con cui egli, seppure in forma sempre differente, si è confrontato fino all'ultimo: il dionisiaco, la decadenza, l'inattuale, il culto del genio. Li ritroveremo sempre, e insieme ritroveremo Nietzsche: come egli infatti esprime sempre se stesso nella sua filosofia, così anche modella in modo caratteristico questi pensieri. Considerati nel loro mutare e nella loro varietà, essi paiono quasi impercettibili ed eccessivamente complessi, se si tenta al contrario di giungere al nucleo di ciò che, in ogni mutamento, permane identico, si rimarrà allora sorpresi dalla semplicità e dalla costanza dei suoi problemi. 'Sempre un altro e sempre lo stesso', avrebbe potuto dire Nietzsche di sé".

7 Sul valore pratico del linguaggio, oltre a quello teoretico e fondativo della cultura, si veda *ivi*, pp. 42-43: "In luogo di quella istruzione puramente pratica, con cui l'insegnante dovrebbe aiutare i suoi scolari a educarsi severamente riguardo alla lingua, noi troviamo ovunque la tendenza a trattare in modo storico-erudito la lingua materna, e come se non esistesse alcun obbligo riguardo al presente e all'avvenire di questa lingua. Il metodo storico è diffuso a tal punto, nella nostra epoca, che persino il corpo vivo della lingua viene dato in preda agli studi anatomici della storia. La cultura, tuttavia, comincia proprio dal punto in cui si sa trattare ciò che è vivo come qualcosa di vivo, e il compito di colui che avvia alla cultura ha inizio con il reprimere l'interesse storico', ovunque incalzante, quando occorra prima di tutto agire rettamente, e non già conoscere. La nostra lingua madre, d'altronde, è una sfera in cui lo scolaro deve imparare ad agire rettamente: ed è solo secondo questa prospettiva pratica che l'insegnamento del tedesco nelle nostre scuole risulta necessario". In termini più laconici ma essenziali, "imparare a parlare e scrivere significa diventare liberi", si legge in un frammento del '74, F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Estate autunno 1873-fine 1874*, vol. IV, a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, Adelphi, Milano 2005, p. 289.

pesare l'eleganza e la volgarità di uno stile, di un pensiero, di un atto, e ci si possa esprimere con rigore ed arte, nelle parole e nei comportamenti⁸. Una tale disciplina richiede tempo, non è compito alla giornata, né è utile, giacché non genera guadagni, è sommamente inutile: crea *eleganza*.

2. “[...] Non soltanto recepire e imparare, ma vivere”

La “terra della nostalgia”, la Grecia, assurge a modello educativo non soltanto rispetto allo studio della lingua, è paradigma *toto coelo* per la rinascita culturale tedesca, per l'uscita dalla barbarie; è patria e guida, nel tempo di quella (pseudo) autonomia e libertà che Nietzsche critica in modo circolare, dalla prima all'ultima conferenza, annoverandola tra i sintomi della pseudocultura imperante, che spinge verso il pensiero autonomo, originale (e il tema richiesto al liceo ne è un esempio chiave), senza aver prima fornito un modello da seguire con devozione, che consentirebbe di realizzare quell'autonomia e liberazione proprie della vera cultura: anche l'antitesi autonomia-*obbedienza*, insieme alle coppie utile-inutile, produttività-contemplazione, rapidità-lentezza, costituisce un altro fulcro teorico attorno a cui si sviluppa l'interpretazione nietzscheana, che in particolare nella cultura greca scorge la possibilità di risanamento dello spirito tedesco e la guida in grado di arginare le tendenze pseudoculturali – una possibilità che per il Nietzsche della *Geburt* risuona anche nella musica wagneriana, e che invece tentenna, è in dissidio, nell'*Inattuale* dedicata al “drammaturgo ditirambico”, in cui il filosofo tedesco sembra già “diviso in due”⁹.

8 Il giovane professore paragona le difficoltà insite nella disciplina linguistica a quelle proprie del camminare correttamente, sottolineando come in entrambi i casi, dopo aver appreso la giusta postura, linguistica e di andamento, si scopra essere stati dei dilettanti. Inoltre, come a partire dalla giusta postura segue il camminare bene, così dal saper parlare segue il saper pensare e agire, nel segno di quella profonda tessitura teoretico-*etica* incarnata dai Greci: “Chiunque voglia sforzarsi seriamente in questo campo passerà attraverso le stesse esperienze di colui che, come un uomo adulto, per esempio come soldato, è costretto a imparare a camminare, dopo di essere stato sino a quel momento, su tale punto, un rozzo dilettante e un empirico. Sono mesi faticosi: si ha il timore che i tendini si spezzino; si perde ogni speranza di poter mai eseguire comodamente e facilmente i movimenti e fissare le posizioni dei piedi, imparate coscientemente e ad arte; si vede con terrore con quale goffaggine e rozzezza un piede venga posto dinanzi all'altro, e si teme di aver disimparato completamente a camminare e di non poter imparare mai a camminare bene. Poi all'improvviso ci si accorge che i movimenti imparati ad arte si sono già trasformati in una nuova abitudine e in una seconda natura, e che l'antica sicurezza e l'antica forza del passo ritornano ormai rinvigorite, e accompagnate persino da una certa grazia: ora si sa anche quanto sia difficile camminare, e ci si può prendere gioco di chi nel camminare è un rozzo empirico, oppure un dilettante che creda di muoversi elegantemente. [...] Ma assieme all'andatura corretta del linguaggio, comincia altresì la cultura; [...]”. Ivi, p. 51.

9 Sulla coesistenza tumultuosa di stati d'animo contrastanti, nella quarta *Inattuale*, ma soprattutto nei frammenti postumi anteriori, si rinvia a G. Colli, *Richard Wagner a Bayreuth*, in G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 2008, pp. 63-69.

Nondimeno, non basta volgersi ai greci – come pure già accadeva, per Nietzsche è necessario ammirarli con uno sguardo diverso da quello a lui contemporaneo: prevale un atteggiamento spiccatamente micrologico, genetico, erudito e storico nei confronti della grecità, pervaso da “manie moderne”, per cui la classicità non è contemplata per se stessa e nella sua natura esemplare, non è letta con cura “per proprio piacere”, è piuttosto frugata con “imperizia sgraziata”, per cercare contraddizioni in Omero e nella questione omerica, per fare calcoli sui versi greci e romani, per smussare modernamente aspetti mistici e orgiastici, per avanzare congetture, per sostenere parallelismi; insomma, per lavori moderni ben lontani dal cogliere la natura greca, che può essere sfiorata solo con mani antiche. Già nella prolusione inaugurale del '69, *Omero e la filologia classica*, Nietzsche critica la dilagante filologia erudita, che sembra aver smarrito il senso dell'intero, protesa a dissezionare, rivolta alle parti, anziché essere portavoce di quella *composizione* che le appartiene e che si realizza se la filologia è animata dal *pathos filosofico*, che prova a interrogare il tutto: “ogni attività filologica dev'essere racchiusa e circondata da una concezione filosofica del mondo, in cui ogni elemento singolo e isolato si volatilizza come qualcosa di riprovevole, finché rimane solo il tutto, quel che è unitario”¹⁰. Questo è un altro nucleo interpretativo cruciale, che ritorna con forza rispetto alla definizione della cultura: non è il settoriale, il particolare, il parziale, ciò a cui la vera cultura mira, ma è il contrario, l'unità delle parti, perché unitaria seppur nelle sue correlazioni è la vita, a cui la cultura deve volgersi. E viceversa, la vita irrorà e nutre la cultura, che è arida, morta, se solo libresca, erudita. Sull'intimo nesso tra *Cultur e Leben*, Nietzsche è laconico ma preciso in un'annotazione del '72, in cui scrive che il compito della cultura è “non soltanto recepire e imparare, ma vivere”¹¹, e ancora una volta i greci sono esemplari anche a riguardo, per aver concepito “il concetto della cultura come una nuova e migliorata *physis*, senza interno ed esterno, senza dissimulazione e convenzione, della cultura come unanimità fra vivere, pensare, apparire e volere”¹².

È questo il concetto guida in cui *spera* il giovane professore, in una situazione storico-politica molto lontana da quella visione, come del resto molto distante, tra grecità e modernità, è anche il rapporto tra lo stato e la cultura, che in un caso si dispiega come elogio dell'utile entro cui si confina e costringe il culturale, e in un altro quale inno alla libertà della cultura, che non è arginata dallo stato, ma anzi ne è sostenuta per fini connaturati alla cultura stessa¹³.

10 F. Nietzsche, *Appunti filosofici 1867-1869, Omero e la filologia classica*, a cura di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano 1993, pp. 245-246.

11 F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Inverno 1870-1871 – Primavera 1872*, v. II, cit., p. 57.

12 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 99.

13 Emblematico di questa differenza radicale è la seguente considerazione della terza conferenza, da cui si comprende anche perché, per Nietzsche, la cultura risulta indebolita e ostacolata dallo stato moderno, e perché l'unico modello statale di riferimento per il filosofo tedesco, rimarrà quello greco: “Lo stato antico è rimasto lontanissimo proprio da questa mira utilitaria, che consiste nell'ammettere la cultura, solo in quanto giovi direttamente allo Stato, e

È dunque l'antitesi utile-inutile, unitamente alle sue molteplici articolazioni e ripercussioni, che determina il tratto fondamentale della differenza tra la pseudo-cultura e la cultura, e tra i cosiddetti istituti per i bisogni della vita, che formano tecnici e che prospettano compensi, e gli istituti di cultura, che formano la persona in vista di se stessa e non di impieghi redditizi: ancora una volta, Nietzsche riafferma che l'orientamento verso il guadagno non inerisce alla vera cultura, ma solo a un suo surrogato, che più esattamente dovrebbe definirsi come lecito bisogno di sopravvivere, il quale nondimeno è tutt'altro rispetto al bisogno culturale¹⁴. Per chiarire la distanza incolumabile tra la "dea eterea" e l'"utile domestica", Nietzsche riporta come esempio iconico il diverso sguardo che l'uomo colto e quello *incolto* rivolgono alla natura, e con esso il diverso rapportarsi a essa, che assurge a paradigma di una profonda discrepanza su come intendere e praticare la cultura.

Se volete guidare un giovane sulla retta strada della cultura, guardatevi bene dal turbare il suo atteggiamento ingenuo, pieno di fiducia verso la natura: si tratta quasi di un immediato rapporto personale. A lui dovranno parlare, nelle loro diverse lingue, la foresta e la roccia, la tempesta, l'avvoltoio, il singolo fiore, la farfalla, il prato, i dirupi montani;

nell'annientare gli impulsi che non si rivelino senz'altro utilizzabili ai suoi fini. L'animo profondo dei Greci nutrivava per lo Stato quel forte sentimento – quasi scandaloso per l'uomo moderno – di ammirazione e di riconoscenza, proprio perché riconosceva che senza una siffatta istituzione, la quale provvede ai bisogni e alla difesa, non può svilupparsi nessun germe di cultura, e sapeva che l'intera cultura greca – inimitabile e unica in tutto il corso del tempo – è cresciuta così rigogliosa proprio sotto la protezione accurata e saggia delle istituzioni politiche destinate ai bisogni e alla difesa. Lo Stato non era per la sua cultura un guardiano di frontiera, un regolatore, un soprintendente, bensì un compagno di viaggio, un camerata solido, muscoloso, equipaggiato per combattere, che accompagnava attraverso rudi realtà l'amico più nobile, quasi divino, raccogliendo in cambio la sua ammirazione e la sua riconoscenza". F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, cit., pp. 78-79.

14 Con la metafora adoperata da Nietzsche: "La vera cultura disdegna contaminarsi con un individuo bisognoso e pieno di desideri: essa sa sgusciare accortamente dalle mani di colui che vorrebbe impossessarsi della cultura come di un mezzo per i suoi fini egoistici. E quando qualcuno crede di averla afferrata, per ricavarne in qualche modo un guadagno, e sfruttandola per placare i bisogni della sua vita, essa allora corre via subitaneamente, a passi impercettibili e con atteggiamento di disdegno. Di conseguenza, amici miei, non scambiate questa cultura, questa dea eterea, raffinata, dal piede leggero, con quell'utile domestica che talvolta viene anche chiamata 'la cultura', ma non è altro se non la serva e la consigliera intellettuale delle necessità della vita, del guadagno e della miseria. Un'educazione, peraltro, che faccia intravedere alla fine del suo corso un impiego, o un guadagno materiale, non è affatto un'educazione in vista di quella cultura che noi intendiamo, ma semplicemente un'indicazione delle strade che si possono percorrere per salvare e difendere la propria persona, nella lotta per l'esistenza. [...] Nessuno però deve credere che gli istituti, i quali lo spronano in questa lotta e lo rendono capace di combattere, possano in qualche modo venir considerati seriamente come istituti di cultura. Si tratta di istituzioni che si propongono di vincere le necessità della vita: essi possono dunque promettere di formare impiegati, o commercianti, o ufficiali, o grossisti, o agricoltori, o medici, o tecnici. A tali istituzioni, in ogni caso, si applicano però leggi e criteri diversi da quelli occorrenti per fondare un istituto di cultura: ciò che nel primo caso è permesso, potrebbe essere nel secondo caso un errore delittuoso". Ivi, pp. 86-87.

egli dovrà in certo modo riconoscersi in tutto ciò, in queste immagini e in questi riflessi, dispersi e innumerevoli, in questo tumulto variopinto di apparenze mutevoli: sentirà allora inconsciamente, attraverso il grande simbolo della natura, l'unità metafisica di tutte le cose [*das metaphysische Einssein aller Dinge*], e al tempo stesso si acquieterà, ispirato dall'eterna permanenza e necessità della natura. Ma quanti sono i giovani cui può essere concesso di crescere così vicino alla natura, in un rapporto quasi personale con essa? Gli altri devono imparare per tempo un'altra verità, ossia come si può soggiogare la natura [*wie man die Natur sich unterjocht*]. Qui si mette da parte quell'ingenua metafisica: la fisiologia delle piante e degli animali, la geologia, la chimica organica costringono gli scolari a considerare la natura in un modo totalmente mutato. Ciò che è andato perduto, attraverso questa considerazione nuova e imposta, non è certo una fantasmagoria poetica, bensì la comprensione istintiva, vera e incomparabile della natura: al suo posto è intervenuto ora un atteggiamento accorto, calcolatore, che cerca di abbindolare la natura. Così, a chi è veramente colto viene concesso il bene inestimabile di poter rimanere fedele, senza alcuna trasgressione, agli istinti contemplativi [*beschaulichen Instinkten*] della fanciullezza, giungendo in tal modo a una tranquillità, a un'unità, a una coerenza e a un'armonia, di cui un uomo educato alla lotta per la vita non potrà neppure avere il presentimento.¹⁵

È dunque l'istinto contemplativo ad animare la vera cultura, in contrapposizione all'atteggiamento accorto, calcolante, quantificante, volto all'utile, proprio della pseudocultura, configurandosi come *metron* attraverso cui sondare la profondità o l'inconsistenza del culturale. È questo il criterio generale che permea la valutazione nietzscheana della *Bildung* a lui contemporanea, unitamente ad altre tre unità di misura: il bisogno di filosofia, l'istinto per l'arte e l'imperativo categorico dell'antichità greca e romana, commisurata ai quali, la cultura odierna appare al giovane professore come volgare e vuota, perché povera di quegli elementi contemplativi, istintuali, necessari.

La condizione esistenziale di un liceale è già naturalmente predisposta verso la filosofia, per le esperienze che vive, le quali si presentano come singolari e universali insieme, come “esemplificazioni di una realtà quotidiana e al tempo stesso come esemplificazioni di un problema eterno, stupefacente e degno di essere spiegato”¹⁶. Nondimeno, nell'epoca dell'autonomia, tale impulso filosofico conforme a natura è ostacolato e messo a tacere soprattutto mediante la cultura storica; così, “al posto di una profonda interpretazione dei problemi eternamente uguali, è intervenuta lentamente una valutazione storica, anzi addirittura una ricerca filologica: si tratta ormai di stabilire che cosa abbia pensato o non abbia pensato questo o quel filosofo, di vedere se questo o quello scritto possa essergli attribuito con ragione, oppure se questa o quella variante meriti di essere preferita. A un siffatto interesse neutrale per la filosofia vengono oggi stimolati i nostri studenti, [...] ora quindi la filosofia come tale è senza dubbio bandita dall'università”¹⁷.

15 Ivi, pp. 87-88.

16 Ivi, p. 116.

17 Ivi, pp. 117-118.

Un destino analogo tocca anche alla classicità, ridotta a esercizio filologico ed erudito, mentre dell'istinto artistico, per Nietzsche, sembra non esservi traccia alcuna. Una cultura povera del filosofico, dell'artistico e del classico non può che essere inconsistente, ed è tale anche perché priva di guide, propugnando sin dal liceo il modello dell'autonomia, anziché condurre a esso dopo aver fornito prima modelli solidi – tale tendenza è severamente criticata da Nietzsche, ritenendo che la cultura sorga dal contrario della sedicente libertà liceale e accademica, ovvero “dalla subordinazione, dalla disciplina, dalla soggezione”, a partire da cui si costituisce la vera libertà e autonomia.

Se nelle conferenze basileesi la guida per eccellenza è rappresentata dalla classicità, nella terza inattuale, colui che assurge a paradigma culturale e filosofico è Arthur Schopenhauer, anche spunto per discorrere di *Nietzsche als Erzieher* e del suo modo di concepire la filosofia.

3. Trasfigurare e liberare

[...] in “Schopenhauer come educatore”, invece, è iscritta la mia storia più intima, il mio *divenire*. Innanzitutto il mio *voto solenne!*... Oh quanto lontano io ero *da ciò* che sono oggi, *dal luogo* in cui oggi mi trovo – a un'altezza che mi fa parlare non più con parole, ma con fulmini! – Però *avevo avvistato* terra – non mi ero ingannato un momento sulla via, sul mare, sul pericolo – *e* sul successo! La grande pace del promettere, quello sguardo felice verso un futuro che non resterà una mera promessa! – Qui ogni parola è vissuta, profonda, intima; non vi manca il dolore, il più forte, certe parole sanguinano addirittura. Ma un vento di libertà, della *grande* libertà, spazza via tutto; la ferita stessa *non* è un'obiezione. – Anche ammettendo che non tratti, in fondo, di “Schopenhauer come educatore”, ma del suo *opposto*, “Nietzsche come educatore”, pure questo scritto offre un insegnamento inestimabile sulla mia maniera di concepire il filosofo, come uno spaventoso materiale esplosivo, davanti a cui tutto è in pericolo [*als einen furchtbaren Explosionsstoff, vor dem Alles in Gefahr ist*], [...].¹⁸

18 F. Nietzsche, *Ecce homo*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 2010, pp. 78-79. Attraverso Schopenhauer, Nietzsche esplicita il suo modo di intendere il filosofo e la filosofia, come “uno spaventoso materiale esplosivo”, una metafora ripresa dopo la pubblicazione di *Al di là di bene e male*, quando in una recensione sul Bund di Berna appare il paragone tra quello scritto e la dinamite usata per aprire il traforo del San Gottardo. Esplosivo, nel distruggere e ricostruire, sembra essere anche l'atteggiamento nietzscheano stesso, che ben esplica il doppio movimento di demolizione critica e creazione nelle *Unzeitgemäße Betrachtungen*: le prime due sono infatti dedicate alla critica del *Bildungsphilister* e dell'avvizzimento della vita a causa della malattia storica, in una sorta di *pars destruens*; la terza e la quarta propongono invece un modello, rappresentando la *pars costruens*. Inoltre, nella *Vorrede* scritta nell'86 per il secondo volume di *Menschliches, Allzumenschliches*, Nietzsche confessa che l'inattualità è stata l'espletarsi di un'insofferenza provata fin dai tempi scolastici, verso la teutomania e la modernità erudita, configurandosi così come una disposizione spirituale antica, che si sarebbe conservata e articolata nel tempo.

Far esplodere per riportare alla radice, al semplice, nel tempo del contorto; esplosione come messa in discussione critica e liberazione da tutto ciò che ostacola e incatena la formazione della propria natura e della cultura. Sin dalle prime pagine della terza *Inattuale*, la questione dell'educazione è affrontata nel segno di tale radicalità, attraverso la chiave dell'*inattualità*, la quale è il *non conforme al tempo*, *un-zeit-gemäß*, ed è anche il *fuor di tempo*, in quanto capacità di valutarlo alla radice: “Se infatti ha in generale un senso l'occuparsi del proprio tempo, è in ogni caso una fortuna occuparsene il più radicalmente possibile [*so gründlich*], sicché su di esso non rimanga alcun dubbio: e proprio questo Schopenhauer ci garantisce”. *Ungewöhnlich* è un altro aggettivo per dire *unzeitgemäß*, giacché inconsueto, inusuale, non abituale (*Gewohnheit* è l'abitudine, il “si fa”, il “si dice”), diversamente dal *courant*, conforme al tempo economico.

Oltre a questo elemento dinamitardo, l'altra caratteristica fondamentale del filosofare e più in generale della *Bildung*, che Nietzsche ritrova in Schopenhauer, risiede nella capacità di condurre verso il comprendere e plasmare se stessi – ancora una volta entro la tessitura cultura vita, in cui la prima irroro e nutre la seconda; una formazione soltanto libresca, che seziona e disseziona, è erudizione, conoscenza che non vivifica e che molto spesso nemmeno attinge alla vita, alla natura, al mondo.

In un frammento pubblicato postumo della primavera del '74, di un insieme di annotazioni intitolato *Schopenhauer come educatore e correttore dei tedeschi*, Nietzsche così appunta:

34 [13] Io sono ben lungi dal credere di aver compreso rettamente Schopenhauer: è soltanto me stesso, piuttosto, che attraverso Schopenhauer, ho imparato a comprendere un po' meglio; questa è la ragione per cui io gli debbo la più grande riconoscenza. E in generale non mi sembra poi così importante – come oggi si crede – che riguardo ad un qualsiasi filosofo si debba indagare con esattezza e si debba portare alla luce ciò che propriamente ha insegnato, nel più rigoroso senso della parola, e ciò che non ha insegnato: una tale conoscenza, per lo meno, non è adatta per uomini che cercano una filosofia per la loro vita, e non già una nuova erudizione per la loro memoria'.¹⁹

Questo elemento della comprensione di sé attraverso la filosofia ritorna nella terza *inattuale* come cifra costitutiva dell'educazione. Il processo di conoscenza di se stessi sembra costituirsi di un movimento composito, di liberazione-rimozione (delle erbacce, delle sette pelli, delle catene), di decifrazione e di modellamento. Infatti, gli altri termini che Nietzsche adopera per dire educatore sono liberatore, *Befreier*, e plasmatore, *Bildner*. Il liberare è insieme un liberare da, nel senso del recidere, dello spezzare, e un rendere liberi, portando all'espressione, alla manifestazione della propria natura. L'educatore è un “mezzo per trovarsi [*Mittel sich zu finden*]”.

Ma come possiamo ritrovare noi stessi? Come può l'uomo conoscersi? Egli è una cosa oscura e velata: e se la lepre ha sette pelli, l'uomo può trarsene settanta volte sette e non

19 F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Estate-autunno 1873 – Fine 1874*, v. IV, cit., pp. 231-232.

potrà dire: ‘ecco, questo tu sei realmente, questa non è più corteccia’. [...] Ma c’è un mezzo per imbastire l’interrogatorio più importante: guardi la giovane anima, indietro nella sua vita, e chiedi: che cosa finora hai amato veramente, che cosa ti ha attratto, che cosa ti ha dominato e in pari tempo ti ha reso felice? Metti davanti a te la serie di questi oggetti venerati e forse essi ti mostreranno, con la loro essenza e la loro successione, una legge, la legge fondamentale del tuo te stesso vero e proprio. Confronta questi oggetti, guarda in che modo l’uno completa, allarga, supera, trasfigura l’altro, in che modo essi formano una scala sulla quale fino ad allora ti sei arrampicato verso te stesso; [...]. I tuoi veri educatori e plasmatori ti rivelano quale è il vero senso originario e la materia fondamentale del tuo essere [*die wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens*], qualche cosa di assolutamente ineducabile e implasmabile [*Unerziehbares*], [...], i tuoi educatori non possono essere niente altro che i tuoi liberatori [*deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier*].²⁰

In queste parole risuona un significato di libertà completamente diverso dalla presunta libera autonomia promossa dal liceo e dall’accademia, che il Nietzsche delle *Vorträge* si è visto criticare. Non è il compito della scrittura del tema originale a rendere liberi, né il metodo storico, né l’erudizione, né la filologia pedante: spetta prima di tutto ai veri educatori questa possibilità di rimuovere e portare alla luce, di liberare, affinché la natura del discente possa emergere e così diventare *libera*; va da sé, come ricorderà Nietzsche nel *Crepuscolo*, “il bisogno di educatori che siano essi stessi educati”, affinché possa compiersi la formazione-liberazione fine a se stessa e non funzionale a qualcosa di estraneo da sé²¹.

L’elemento del recidere è ribadito anche nell’inattuale coeva *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, in cui Nietzsche sostiene che bisognerebbe liberarsi dalla “febbre storica”, che rischia di danneggiare la vita nel porla al servizio della storia e non viceversa, e spezzare le catene del passato, che si trascinano con necessità nel presente, impedendo all’ora di darsi diversamente e indipendentemente dall’allogora. Daccapo. Ogni sapere, dunque anche quello storico, deve nutrire la vita, non indebolirla né mummificarla²².

20 F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 6-7. L’educazione deve liberare da ciò che impedisce di far crescere quella che è stata definita la “pianta-uomo”, in riferimento alle erbacce da rimuovere e al non essere più corteccia, ma natura che si esprime, pianta rigogliosa, animale selvatico, libero e non ammansito. Su questo, vd. A. Negri, *Nietzsche e/o l’innocenza del divenire*, Liguori editore, Napoli 1986, p. 201: “Solo così liberando, o così educando, si può avere l’uomo di Nietzsche”, ‘in quanto tipo di superiore valore, più degno di vivere, più certo dell’avvenire’, il rovescio dell’“animale domestico (*Haustier*)”, dell’“animale d’armento (*Herdentier*)”. Questi animali sono il prodotto di una falsa educazione o di un’educazione che non è, appunto, liberazione, se è, piuttosto, ‘ammansimento (*Zähmung*)’, ‘allevamento (*Züchtung*)’, termini zoologici che destano subito in Nietzsche il ricordo di una morale, la morale dell’*allevamento* e quella dell’*ammansimento*”.

21 F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2008, p. 76. Si veda anche ivi, pp. 78 ss. per alcuni compiti dell’educatore, tra cui l’insegnare a *vedere*, e per la necessità di saper *danzare* con la penna.

22 Sin dalla prefazione alla seconda *Inattuale*, Nietzsche esplicita come intendere il legame storia-vita: “Certo, noi abbiamo bisogno di storia, ma ne abbiamo bisogno in modo

È pertanto necessario liberarsi di quel grado di insonnia, di ruminazione, di ipertrofia non funzionale al vivente, che si può stabilire in base alla forza plastica che si possiede, dunque in base alla “forza di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate”.²³ È altrettanto necessario che accanto all’oblio, si dia anche la memoria, sempre in una misura rivolta alla vita, discernendo quando è opportuno dimenticare e quando ricordare – giacché ciò che Nietzsche critica non è il sentire storico *tout court*, ma l’eccesso di memoria, che inibisce l’agire e il vivere, e invece proprio l’azione e la vita sono ciò a cui l’*Historie* deve rivolgersi²⁴.

Oltre alla ricaduta nell’esistenziale, l’altro danno legato alla malattia storica è di natura culturale: per Nietzsche il sapere storico molto spesso non è in grado di cogliere i problemi eterni che invece la filosofia si propone di sondare; se “antistorico” è la possibilità di dimenticare, per vivere, “sovrastorico” è lo sguardo che scruta l’immutabile nel divenire. Già prima della seconda *Inattuale*, nella prefazione inviata a Cosima Wagner nel ‘72 su *Il rapporto della filosofia schopenhaueriana con una cultura tedesca*, Nietzsche contrappone allo storico la figura del vero pensatore, che in altri termini è una contrapposizione tra il sapere *inessenziale* e il sapere *essenziale*, e dunque una notevole differenza tra un’azione politica, il rendiconto di un’ambasciata, una data, un’etimologia, una “ragnatela di fatti”, cioè una sorta di somma operata dall’educazione matematica degli storici, e i grandi problemi eterni e *antistorici* – comunque provenienti dalle stesse epoche vivisezionate dagli storici, tuttavia scrutate con sguardi differenti. Rispetto all’antitesi storico-non storico,

diverso da come ne ha bisogno l’ozioso raffinato nel giardino del sapere, sebbene costui guardi sdegnosamente alle nostre dure e sgraziate occorrenze e necessità. Ossia ne abbiamo bisogno per la vita e per l’azione [*wir brauchen sie zum Leben und zur That*], non per il comodo ritrarsi dalla vita e dall’azione, o addirittura per l’abbellimento della vita egoistica e dell’azione vile e cattiva. Solo in quanto la storia serve la vita, noi vogliamo servire la storia [*Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen*]: ma c’è un modo di coltivare la storia e una valutazione di essa, in cui la vita intristisce e degenera”. F. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 3.

23 Ivi, p. 9.

24 Cfr. ivi, pp. 9-11: “La serenità, la buona coscienza, la lieta azione, la fiducia nel futuro – tutto ciò dipende, nell’individuo come nel popolo, dal fatto che ci sia una linea che divide ciò che si può abbracciare con lo sguardo, ciò che è chiaro, da ciò che è non rischiarabile e oscuro; dal fatto che si sappia tanto bene dimenticare al tempo giusto, quanto ricordare al tempo giusto, dal fatto che si discerna immediatamente con forte istinto quando è necessario sentire in modo storico e quando in modo non storico. È proprio questa la proposizione alla cui considerazione il lettore è invitato: *ciò che è non storico e ciò che è storico sono ugualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo, di una civiltà*. [...] È vero, solo per il fatto che l’uomo pensando, ripensando, paragonando, separando, unendo, limita quell’elemento non storico, solo per il fatto che dentro quella avvolgente nuvola di vapore nasce un chiaro e lampeggiante raggio di luce – cioè solo per la forza di usare il passato per la vita e di trasformare la storia passata in storia presente, l’uomo diventa uomo: ma in un eccesso di storia l’uomo viene nuovamente meno, e senza quell’involucro del non storico non avrebbe mai incominciato e non oserebbe mai incominciare”.

Schopenhauer è presentato addirittura come l'unico filosofo del secolo e come liberatore e purificatore dei tedeschi – risanatore al pari dei Greci: ciò da cui libera è non solo la febbre storica, ma anche l'erudizione, la scienza che non conosce dolore e nostalgia, l'uso utilitaristico e affaristico del sapere. In questo purificare, si ha insieme un liberare da e un rendere liberi, plasmando, trasformando, attraverso alcune qualità che Nietzsche riconosce in Schopenhauer e che assurgono a tratti essenziali del filosofo autentico. Schopenhauer si configura dunque come *exemplum* attraverso cui pensare e difendere i tratti fondamentali della filosofia e della cultura, specialmente in un momento storico in cui la cultura si stava snaturando, barbarizzando, e ancora oggi i suoi tratti virtuosi possono suggerire un esemplare riferimento filosofico.

Tra le qualità che il filosofo di Rökken ravvisa nel suo educatore, figurano l'“onestà”, nel pensare e nello scrivere, in altri termini, l'assenza di inganno, nei propri riguardi e verso i lettori; il pensare da sé che attinge dalla vita e non dalle sole letture, meno che mai dai giornali; il “non voler sembrare mai”; l'essere di una “serenità rasserenante”; la semplicità; il consacrare la vita e la ricerca filosofica al vero, tutte qualità inattuali non conformi a un'epoca consacrata all'utile, al complicato, al non vero: “Era perciò davvero un abbandonarsi ai propri desideri, quando mi figuravo che avrei potuto trovare come educatore un vero filosofo, che potesse strappare un uomo all'insoddisfazione dovuta all'epoca e gli insegnasse di nuovo ad essere, nel pensiero e nella vita, *semplice e schietto* [*einfach und ehrlich*], quindi inattuale nel senso più profondo della parola; infatti gli uomini oggi sono diventati così molteplici e complicati [*so vielfach und complicirt*] che debbono diventare insinceri [*unherlich*] tutte le volte che parlano, sostengono delle opinioni e secondo esse vogliono agire. Tra questi affanni, bisogni e desideri conobbi Schopenhauer”²⁵.

Il senso profondo dell'inattuale è espresso dalla *semplicità* e dalla *schiettezza* che solo un uomo libero, fermo e onesto fino all'insolenza come Schopenhauer (e Montaigne) può permettersi, contrariamente al falso sereno (David Strauss) o al filosofo d'accademia (Kant). Leggere Schopenhauer fu allora “come entrare in un bosco e respirare”, poiché mentre Kant “si sottomise ai governi, rimase nella parvenza di una fede religiosa, si adattò ai suoi colleghi e studenti”, Schopenhauer “fa pochi complimenti con la casta accademica, si separa, aspira all'indipendenza dallo Stato e dalla società”. Egli sembra quasi assumere su di sé i tratti del filosofo presocratico durante la modernità, un esempio vivo e non libresco come fu in Grecia, dove filosofia significò “condotta di vita” e non “storia della filosofia”, un esempio invisibile a ogni istituzione o economia politica volte all'utile. Schopenhauer rappresenta così un modello di “vita eroica”, caratterizzata dal battersi per qualcosa che giova a tutti, nondimeno essendo “male o niente affatto ricompensati”, perché non in linea con la cultura economica ed istituzionale.

25 F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 12-13.

Un'altra qualità che Nietzsche sottolinea di Schopenhauer, e dunque del filosofare, è il possedere uno sguardo capace di interrogare e cogliere l'intero, non la parte soltanto, diversamente dagli uomini di scienza e dai dotti, che per Nietzsche contemplanò il microscopico, il dettaglio, il singolo scisso dall'insieme, allontanandosi in tal modo dalla vera conoscenza e dalla vita: "La sua grandezza è di essersi messo di fronte al quadro della vita come di fronte a un tutto, per interpretarla come un tutto", mentre l'errore più diffuso risiede nel credere di interpretare correttamente il quadro se si indagano attentamente i dettagli, cioè i colori, i materiali, e invece Schopenhauer ha insegnato che "bisogna indovinare il pittore per comprendere il quadro"²⁶. Questo tutto a cui Nietzsche fa riferimento è cosmico e antropomorfo insieme, concerne l'essenza del mondo e la propria natura, riguarda ciò che è *eternamente uguale* pur nel mutamento, e del resto per Schopenhauer microcosmo e macrocosmo si corrispondono, si chiariscono e si dicono vicendevolmente; compito sommo della filosofia risiede nel provare a decifrare l'uno e l'altro. La decifrazione è tutt'uno con quel movimento di liberazione, che è insieme rompere, plasmare, interpretare, rendere libero anche nel senso di portare a espressione, portare a conoscere. Se stessi e il mondo.

4. Contemplazione e lotta. In difesa della cultura

Le caratteristiche che Nietzsche individua in Schopenhauer (e più estesamente in una certa idea di cultura) hanno una portata duplice, non solo teoretica, relativa a come concepire il filosofo e la *Bildung*, ma anche pratica, relata all'azione in difesa della cultura.

Duplice è anche quella che Nietzsche definisce "consacrazione della cultura [*die Weihe der Kultur*]"²⁷. La prima è descritta nei termini del riconoscimento di qualcosa di superiore a sé, a cui tendere e aspirare, per *rinascere*; la seconda concerne il piano dell'agire e dunque la traduzione dell'esperienza vissuta in "lotta

26 Ivi, p. 24.

27 La prima intende il culturale come uno strumento rivolto alla formazione e all'elevazione dell'uomo, alla sua rinascita, a partire dal riconoscimento di qualcosa di superiore a sé: la cultura "[...] è la figlia dell'autoconoscenza del singolo e dell'insoddisfazione di sé. Colui che prende partito per essa dice: 'io vedo qualche cosa di più alto e di più umano di quello che io stesso sono, al di sopra di me; aiutatemi voi tutti a raggiungerlo, così come io voglio aiutare chiunque conosca la stessa cosa e soffra per la stessa cosa: affinché finalmente rinasca l'uomo che si senta pieno e infinito nel conoscere e nell'amare, nel contemplare e nel potere, e con tutto se stesso ami la natura e sia nella natura, come giudice e misuratore del valore delle cose'". F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 55-56. La seconda riguarda la dimensione dell'agire e dunque il movimento dalla contemplazione all'azione: "Ma anche qui non deve fermarsi, da questo gradino deve passare a quello superiore; la cultura pretende da lui non soltanto quell'intima esperienza, non soltanto che sia giudicato il mondo che lo circonda, ma, infine e principalmente, l'azione, vale a dire la lotta per la cultura e l'ostilità contro le influenze, abitudini, leggi, istituzioni nelle quali egli non riconosce il suo fine, la generazione del genio". Ivi, 57.

per cultura [*Kampf für die Kultur*]” e in difesa dal suo uso improprio, “giacché vi è un tipo di cultura di cui si fa cattivo uso e che è asservita [*es gibt eine Art von missbrauchter und in Dienste genommener Kultur*]: basta guardarsi attorno! E proprio le potenze, che adesso favoriscono la cultura nel modo più attivo, lo fanno con secondi fini e non la praticano con sentimenti puri e disinteressati”²⁸. Tra i cattivi usi della cultura, Nietzsche ne individua in particolare quattro, l’“egoismo” degli affaristi [*die Selbstsucht der Erwerbenden*], dello Stato, della bella forma e degli scienziati, accomunati dallo stesso atteggiamento: nel promuovere la cultura, promuovono invero se stessi²⁹.

Nella terza *Inattuale* numerose pagine sono dedicate a una sentita diagnosi della degenerazione culturale, pagine che proseguono sulla scia delle prime due *Inattuali* e che, sommate alle tante presenti nel *Nachlaß*, rappresentano un sintomo evidente del malessere vissuto da Nietzsche lungo il suo percorso formativo. All’alba di un movimento storico europeo che ha poi condotto al nostro presente, Nietzsche è fin da subito contrario al culto dello Stato moderno industriale, nel quale “l’uso dei pensieri della Rivoluzione al servizio di un’egoistica e apolide aristocrazia del denaro”, unito all’“ottimismo liberale” dell’economia moderna, avrebbe condotto a una barbarie culturale, e anche in questo caso egli si rivolge ai Greci e alla loro idea di Stato per un *rispecchiamento inattuale* da contrapporre a questo pericolo. Lo Stato nazione che si è accaparrato l’istruzione pubblica e la promozione culturale, insieme all’egoismo degli affaristi, sono la fabbrica di produzione dei *courante*

28 Ivi, p. 58.

29 Se è vero, come si diceva in apertura, che *La nascita della tragedia* ha un’“aria molto inattuale”, giacché “nessuno si sognerebbe di pensare che fu cominciata mentre tuonavano i cannoni della battaglia di Wörth” (F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 67) – e certamente non solo per questo, è parimenti vero che le *Unzeitgemäße Betrachtungen*, pur ponendosi contro il loro tempo, ne erano pregne di consapevolezza, e anche in virtù dell’acuta conoscenza dell’attuale, hanno potuto proporre il non conforme a esso. Per una ricostruzione cursoria di come Nietzsche abbia recepito e considerato quel tempo, si veda M. Montinari, *Schopenhauer come educatore nell’opera di Nietzsche*, in F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 114-115: “Quando Nietzsche, alcuni anni dopo (estate 1878) e da una prospettiva di rovesciamento radicale degli ‘ideali’ passati, reinterpretava le vicende del proprio noviziato filosofico all’ombra metafisica di Schopenhauer e della musica di Wagner, egli finiva in realtà per raccontare una storia non solo sua, bensì anche quella di tutta una generazione. Questa generazione era cresciuta nei plumbei anni ‘50 seguiti a rivoluzione e controrivoluzione in Germania; si era quindi trovata nel pieno della giovinezza ad assistere a quell’atto di sovversione politica, o ‘rivoluzione dall’alto’, che fu la fondazione del Reich a opera di Bismarck. Se i figli del 1813, della battaglia di Lipsia e delle ‘guerre di liberazione’, insomma la generazione di Wagner, erano stati gli attori del 1848, i figli del 1848, la generazione di Nietzsche, furono invece destinati al ruolo di spettatori, [...]. Sullo sfondo del cataclisma europeo, prima ancora che tedesco, del 1870-71, Nietzsche interpreta i suoi scritti di quell’epoca, conferendo a essi un significato paradigmatico. Quel bilancio retrospettivo si può così riassumere: la guerra franco-prussiana e la Comune di Parigi hanno tragicamente messo in evidenza l’inconsistenza della civiltà moderna e i pericoli che la cultura corre a causa del nazionalismo e del militarismo e per la sempre di nuovo possibile insurrezione delle masse contro tutta la civiltà del passato, [...], ma la civiltà stessa è debilitata dai filistei della cultura e dalla malattia storica”.

Menschen, la cui *correntezza* serve a renderli pigri, pavidì, comodi, come gli animali di un gregge, interessati al guadagno e alla verità che non turba, quindi anche al non vero, se questo serve al mestiere e allo Stato. All'opposto di tale affarismo si situa la figura di Schopenhauer, quale uomo libero e liberatore, insieme a ciò di cui è simbolo: una filosofia libera e liberatrice nel tempo dell'asservimento; una filosofia rivolta al vero e non all'utile, al semplice e non al complicato, alla contemplazione lenta e non alla fretta indecorosa, all'intero e non alla parte scissa dall'insieme, al sovrastorico e non alla febbre storica, al libro del mondo e non all'erudizione libresco, una filosofia che si manifesta e si incarna in un *agire* esemplare, dove pensiero e prassi sono annodati l'un l'altro. *Schopenhauer als Erzieher* compie e condensa la riflessione nietzscheana sulla *Bildung* e sul valore della filosofia iniziata diversi anni prima, profilandosi altresì come *Nietzsche als Erzieher*.

Per gli affaristi la cultura è concepita ai fini del guadagno, della produzione, della generazione di uomini "correnti", nel senso letterale di moneta corrente (come già evidenziava il Nietzsche delle conferenze basileesi); in altri termini, la cultura è asservita al guadagno, è funzionale solo ad esso. La "formula seducente" che riecheggia la prima conferenza basileese è infatti: "un'istruzione rapida per diventare presto un essere che guadagna denaro e un'istruzione approfondita tanto quanto basta per diventare un essere che guadagna moltissimo denaro"³⁰. Secondo l'uso egoistico dello Stato, la cultura deve servire le istituzioni, pertanto in un modo guidato, arginato, *controllato*, alterando l'autonomia della cultura in subordinazione e con ciò snaturandola, privandola del suo essere *legge a se stessa e fine a se stessa* – l'unica obbedienza necessaria concerne il seguire un modello educativo, come i Greci e Schopenhauer. Nietzsche critica severamente soprattutto questa forma di cattivo uso della cultura, nella misura in cui le aspirazioni statali sono radicalmente diverse da quelle culturali. Su tutte, se la filosofia si rivolge al vero e all'intero, e Schopenhauer simboleggia anche che "l'amore per la verità è qualcosa di terribile e di violento", lo Stato al contrario sembra promuovere la iper specializzazione del sapere, i tecnici e i tecnicismi, né sembra essere interessato alla verità, se non nella declinazione di utile – ed è soprattutto per questo che Nietzsche si batte per l'autosufficienza della filosofia: "Allo Stato non interessa mai la verità, bensì sempre e soltanto la verità che gli è utile, sia verità, mezza verità o errore. Una alleanza tra lo Stato e la filosofia ha dunque senso, soltanto se la filosofia è in grado di promettere di essere incondizionatamente utile allo Stato. E certo per lo stato sarebbe magnifico avere al suo servizio e al suo stipendio anche la verità; soltanto esso sa molto bene che la verità, per la sua essenza, non renderà mai servigi, né accetterà mai stipendi"³¹. L'egoismo della "bella forma" adopera la cultura per nascondere un contenuto "brutto o noioso" (e sul rapporto tra la pseudo-cultura e la noia Nietzsche tornerà, ad esempio in relazione al festival wagneriano di Bayreuth), per cui essere colto vuol dire "non far notare quanto si è miserabili e

30 Ivi, p. 59.

31 Ivi, p. 96.

cattivi”. L’“egoismo della scienza” considera la cultura come uno strumento per il suo incremento, ed è ben lontano da quel “pathos della verità”, di cui partecipano anche nostalgia e dolore, proprio della vera filosofia e della vera cultura. Inoltre, l’uomo di scienza non solo ha uno sguardo freddo, che gli permette di osservare il dolore come qualcosa di inopportuno nel suo mondo e dunque come un ulteriore problema della conoscenza, ma ha anche uno sguardo miope, come il dotto, che gli impedisce di osservare in lontananza e il tutto³². Il vero uomo di cultura mira invece all’intero, dell’oggetto studiato e della sua persona, non disseziona la sua natura in parti slegate e nemmeno le questioni da affrontare, si rivolge ai problemi eterni non con fare erudito, filologico o febbrilmente storico, ma prova a comprendere e nutrire il legame cultura-vita, il nesso pensiero-azione, non considera il sapere come uno strumento funzionale al guadagno, all’interesse economico contrappone il disinteresse contemplativo e il bisogno di conoscere se stessi, che si rende possibile grazie al liberare e trasfigurare dei veri educatori, grazie a una precisa idea di cultura a cui si è dediti, un tale uomo sostituisce la fretta della produttività culturale con la calma della riflessione, che genera pensieri e non uomini correnti. Un simile paradigma *inattuale* sembra offrirsi come una possibilità di pensare e difendere la cultura anche oggi.

32 Si veda un’annotazione del ’73, intitolata proprio *Il dotto*, al cui secondo punto si legge: “Acutezza di sguardo da vicino, con una grande miopia per la lontananza e per ciò che è generale. La visuale è molto ristretta, e gli occhi sono tenuti molto vicini all’oggetto. Se lo scienziato vuol passare da un punto appena indagato ad un altro, trasferisce l’intero apparato visivo verso quel punto: seziona un quadro in tante particelle, come se adoperasse un binocolo da teatro. Ma non le vede mai tutte collegate, calcola solo la loro connessione, per questo non gli fa grande impressione tutto ciò che è generale. Per esempio, giudica uno scritto che non riesce a dominare complessivamente secondo una particella dell’ambito dei suoi studi: secondo il suo modo di vedere, egli dovrebbe senz’altro sostenere che un quadro a olio è un barbaro ammasso di sgorbi”. F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Estate-autunno 1873 – Fine 1874*, v. IV, cit., p. 21; viceversa, il filosofo autentico contempla e prova a interpretare un quadro nella sua interezza.

Salvatore Spina

*Mito tecnicizzato, macchina mitologica e cultura di destra.
Attraversamenti nel pensiero di Furio Jesi*

Abstract: In this paper I will analyze the relationship among technicalised myth, mythological machine and Right-Wing Culture in Furio Jesi's Thought.

The first part of the paper is dedicated to a short analysis of *Germania segreta*. The aim of this enquiry is to underline the difference between "genuine myth" and "technicalised myth", that Jesi borrows from Kerényi's works.

The second part aims to explore the gnoseological model of the 'mythological machine', that permits Jesi to overcome the difference proposed by Kerényi and to promote his specific theory of myth and mythology.

At the end of the paper I will connect the notion of the mythological machine to the idea of Right-Wing Culture. The aim is to show how the gnoseological model of the mythological machine finds in the analysis of the Right-Wing Culture a special proving ground.

1. Nell'estate del 1979, un anno prima della sua tragica morte, Furio Jesi (1941-1980)¹, in concomitanza con l'uscita del volume *Cultura di destra*, rilascia una breve intervista al settimanale *L'Espresso*. Alla domanda diretta su cosa volesse dire cultura di destra, Jesi risponde:

La cultura entro la quale il passato è una sorta di pappa omogenizzata che si può modellare e mantenere in forma nel modo più utile. La cultura in cui prevale una religione della morte o anche una religione dei morti esemplari. La cultura in cui si dichiara che esistono valori non discutibili, indicati con l'iniziale maiuscola, innanzitutto Tradizione e Cultura ma anche Giustizia, Libertà e Rivoluzione. Una cultura, insomma, fatta di autorità, di sicurezza mitologica circa le norme del sapere, dell'insegnare, del comandare e dell'obbedire. La maggior parte del patrimonio culturale, anche di chi oggi non vuole affatto essere di destra, è residuo culturale di destra.²

In questa descrizione della cultura di destra, in cui, *mutatis mutandis*, risuona l'eco nietzscheana della *Seconda Inattuale* quando si parla di storia monumenta-

1 Una panoramica generale dell'opera di Jesi è possibile trovarla in E. Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carrocci, Roma 2012

2 F. Jesi, *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, a cura di A. Cavalletti, Notte-tempo, Roma 2021, p. 285.

le³, è possibile individuare una connessione profonda con *Germania segreta*⁴, il cui titolo rimanda espressamente alla lirica di Stefan George *Geheimen Deutschland*. Dopo i primi studi giovanili dedicati all'egittologia e alla papirologia, in questo testo del 1967 Jesi, in un indefesso lavoro di scavo archeologico, si confronta con la grande tradizione letteraria e culturale tedesca del Novecento, proponendone un'interpretazione sorprendente e innovativa. Il *fil rouge* che tiene unite le due prospettive, quella di *Germania segreta* e quella di *Cultura di destra*, seppur partendo da un angolo visuale differente e da una prospettiva mutata nel corso del tempo, è la questione del mito e della mitologia. Questione che, per molti versi, costituisce lo sfondo di tutta la produzione jesiana.

Com'è noto, le ricerche di Jesi sul mito hanno la propria origine nel confronto diretto che egli intrattenne con il mitologo di origini ungheresi Károly Kerényi. È soprattutto in un articolo di quest'ultimo dal titolo programmatico "Dal mito genuino al mito tecnicizzato"⁵ che il giovane Jesi individua le coordinate teoriche per rielaborare la propria analisi sul mito e sulla mitologia. Scrive Jesi:

Il Kerényi tuttavia ha sempre insistito, proprio per affermare la qualità benefica della mitologia, sulla distinzione tra mito genuino e mito tecnicizzato: fra mitologia genuina, dunque spontanea e disinteressata elaborazione di 'contenuti' affioranti spontaneamente dalla psiche, e la mitologia tecnicizzata, evocazione ed elaborazione interessate di materiali che possono servire a un determinato scopo.⁶

Sebbene Kerényi fosse stato sempre restio a pronunciare la parola mito – circostanza molto particolare per chi di professione fa il mitologo – e avesse sempre preferito riferirsi alla mitologia e ai mitologemi, in questo epocale articolo scopre le carte in tavola e orchestra una fenomenologia del mito che costituirà un punto di riferimento per gli autori a venire.

Nell'ottica di Kerényi, che in un primo momento è condivisa anche da Jesi, il mito genuino, in quanto *Urphänomen* secondo l'espressione di Goethe, ha la propria scaturigine dalla vitalità dell'inconscio; non è un qualcosa di sostanziale, ma ciò che, attingendo alla fonte originaria della tradizione, funziona come cassa di risonanza della comunità storica permettendone la fondazione. Scrive Kerényi: "Il mito non sarebbe una spiegazione per soddisfare una curiosità scientifica, bensì il rivivere, in forma di racconto, di una realtà dei tempi primordiali"⁷. Proprio in virtù di ciò il mito, considerato nella sua genuinità, non ha carattere meramente

3 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2006, in part. pp. 16-24.

4 F. Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Nottetempo, Roma 2018.

5 K. Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in *Scritti italiani (1955-1972)*, a cura di G. Moretti, Guida, Napoli 1993, pp. 113-126.

6 F. Jesi, *Mito*, Quodlibet, Macerata 2023, p. 92.

7 K. Kerényi, *Introduzione: Origine e fondazione della mitologia*, in C.G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 2023, p. 20.

particolare, infatti nel suo dispiegarsi e ‘mostrarsi’ si riferisce sempre all’umanità tutta, assurgendo al ruolo di universale; un evento di ‘verità’ ogni volta singolare e al contempo assoluto. In maniera incidentale è utile sottolineare come in questa elaborazione dell’idea di mito genuino elaborata da Kerényi ebbe un peso rilevante il confronto critico che il mitologo ungherese ebbe con il pensiero di Carl Gustav Jung, ed in particolare con la sua teoria degli archetipi e dell’inconscio collettivo⁸.

Il mito tecnicizzato, invece, è il nome di una costruzione artificiale, frutto di un calcolo strumentale finalizzato alla manipolazione delle masse. O meglio, la tecnicizzazione del mito consiste in una manipolazione di materiali mitologici orientata a raggiungere determinati scopi estrinseci alla mitologia stessa. Ripercorrendo il pensiero di Kerényi, scrive Jesi:

Tecnicizzazione del mito [...] è il presupposto dottrinale per un uso della mitologia sociale e politico, mirante a bloccare e a soggiogare l’uomo dinanzi a forza extra-umane incombenti (di fatto, dinanzi ai manipolatori), dunque mirante – per precisi interessi – all’esatto opposto di un ‘ampliamento della coscienza’. Tecnicizzato, il mito non soltanto esclude ogni ampliamento di coscienza non visionario, ma permette ai suoi manipolatori di atteggiarsi efficacemente a veggenti.⁹

Proprio sotto l’egida della distinzione kerenyiana si aprono le pagine di *Germania segreta*. Qui Jesi compie uno straordinario lavoro di montaggio critico, ermeneutico e filosofico; le opere dei grandi scrittori e artisti tedeschi della seconda metà dell’Ottocento e del Novecento vengono analizzate dall’angolo visuale del mito e della mitologia. “Nella cultura tedesca degli ultimi cent’anni il mito sembra essere di volta in volta medicina e veleno, sorgente di rinnovato umanesimo e strumento di barbarie e delitto”¹⁰.

All’opposizione tra sorgente di rinnovato umanesimo e strumento di barbarie e delitto, tra mito genuino e mito tecnicizzato, in *Germania segreta* vengono associati, da un lato, l’opera di Thomas Mann e, dall’altro lato, le vicende storico-politiche del nazismo.

L’opera di Mann rappresenta nella produzione di Furio Jesi un punto di riferimento centrale¹¹. Sebbene fino alle *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918)

8 È possibile trovare un confronto diretto tra Kerényi e Jung in C.G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, cit.. Furio Jesi illustra la propria relazione teorica con Jung e Kerényi e la triangolazione tra il proprio pensiero e quello di questi due autori in una breve e intensa intervista contenuta in *Il tempo della festa*; cfr. F. Jesi, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung*, in *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma 2019, pp. 224-231.

9 F. Jesi, *Mito*, cit., p. 92.

10 F. Jesi, *Germania segreta*, cit., p. 37.

11 Oltre a un consistente numero di pagine di *Germania segreta*, Jesi orchestra un confronto serrato con l’opera di Mann anche in questi testi: F. Jesi, *Thomas Mann*, La Nuova Italia, Firenze 1972; Id., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, pp. 183-271. Sull’argomento cfr. E. Manera, «Togliere il mito al fascismo intellettuale». *Furio Jesi lettore di Thomas Mann*, in “Polemos” 2022/1, pp. 141-161.

la visione di Mann sia accostabile, per molti versi, a posizioni conservatrici e antidemocratiche, conformemente all'orientamento di quella che viene definita Rivoluzione Conservatrice, a partire dagli anni Venti del Novecento e dalle vicende storiche della Repubblica di Weimar vi è un deciso mutamento di prospettiva. I romanzi principali di Mann – *La montagna incantata* e *Doctor Faustus* in primis, ma anche *Morte a Venezia* e *Giuseppe e i suoi fratelli* – contengono, secondo Jesi, i presupposti per pensare *ex negativo*, al di là del suono inquietante dell'*Ur*, forme di mito genuino. Descrivendo e analizzando la decadenza fisica e morale dei personaggi dei propri romanzi, Mann denuncierebbe la condizione tipica della borghesia tedesca del Novecento, legata a forze telluriche e ctonie che trovano in una particolare forma di *religio mortis* il fondo oscuro del proprio essere. In altre parole, la forma del romanzo costituirebbe il mezzo attraverso cui segnalare la tecnicizzazione del mito a cui si va incontro quando viene meno lo sfondo umanistico entro cui pensare il mito stesso. È solo attraverso un atto di demitologizzazione, operato attraverso la forma dell'ironia e della parodia¹², che il demoniaco può essere individuato e superato, prospettando così la possibilità per l'uomo di attingere alla fonte genuina del mito.

Nella tetralogia [di *Giuseppe*], scrive Thomas Mann, 'il mito venne tolto dalle mani al fascismo e umanizzato perfino nel più riposto cantuccio della lingua, e se i posteri troveranno qualcosa di notevole in quest'opera sarà appunto questo'. A nome dell'umanità Thomas Mann agiva innanzitutto contro la mistificazione fascista che si serviva del mito per rendere credibile la presenza di orridi beniamini degli dei, trivializzazioni dell'*Übermensch* nietzschiano.¹³

Se, da un lato, l'opera di Mann viene considerata nella prospettiva della possibilità di attingere, attraverso la forma sublimata del romanzo e della letteratura, alla fonte originaria del mito genuino, dall'altro lato, una parte importante di *Germania segreta* ripercorre le vicende storiche e politiche del nazismo dall'angolo visuale del mito, mostrando come esso fu, tra le altre cose, un'espressione parossistica di quel processo di tecnicizzazione del mito a cui faceva riferimento Kerényi¹⁴.

12 In *Germania segreta* Jesi è esplicito circa l'uso in Mann dell'ironia e della parodia come mezzo per attingere alla qualità guaritrice del mito: "Che tuttavia egli abbia fatto ricorso all'ironia e alla parodia sembra testimoniare la presenza fra le sue esperienze e le sue visioni di elementi orridi e pericolosi, poiché l'ironia nelle mani di un'artista e di un umanista è innanzitutto arma contro la morte, e la parodia è amore per realtà di cui si riconosce il declino e l'inattualità: amore che può eliminare la sterilità di tale declino e consentire di riattingere un'ultima volta alla purezza e alla vitalità guaritrice del mito" (F. Jesi, *Germania segreta*, cit., p. 271). Sull'argomento cfr. F. Raimondi, *De-mitizzazione e parodia. La lotta di Furio Jesi contro il mito tecnicizzato*, in "Storia del pensiero politico", 2018/3, pp. 495-498.

13 F. Jesi, *Thomas Mann, «Giuseppe e i suoi fratelli»*, in *Materiali mitologici*, cit., pp. 257-58.

14 Un'analisi critica dell'interpretazione del nazismo elaborata da Jesi in *Germania segreta* è possibile trovarla in G. Guerra, "Fingere di infangarsi". *Aporie e prospettive critiche in Germania segreta di Furio Jesi*, in "Polemos" 2022/1, pp.163-181 (in part. 171-176).

Nonostante il continuo riferimento a miti originari e fondativi, nonostante l'incessante ricerca di un passato immemorabile che desse legittimità alla fondazione storica e politica del bimillenario Terzo Reich, secondo Jesi nel nazismo non si dà alcuno spazio per l'estrinsecazione di miti genuini. Nessuno spazio remoto originario capace di fondare nel presente una comunità storica.

I nazisti, a cominciare da Rosenberg, parlarono continuamente di 'miti' e certo si proposero di dar vita a una mitologia che costituisse il 'precedente' e la giustificazione metafisica dei loro delitti. Ma già questo proposito, questa intenzione di evocare miti al fine di giustificare un'azione politica e di trascinarvi le masse, basterebbe a escludere che i nazisti abbiano mai conosciuto, evocato e propagandato autentici miti. La sedicente mitologia nazista non fu altro che un orrido frutto di volontà politica conforme all'insegnamento di Georges Sorel, la cui dottrina della tecnicizzazione del mito è condannata da Thomas Mann nel XXXIV capitolo del *Doktor Faustus*.¹⁵

Anche quando la distinzione kerenyiana tra mito genuino e mito tecnicizzato verrà, per alcuni versi, superata grazie all'elaborazione dell'ipotesi della macchina mitologica – su cui torneremo più avanti –, Jesi rimane fermo nella convinzione che i miti su cui si fonda il nazismo non abbiano niente di originario e genuino, ma affondino le loro radici nella volontà di manipolazione e dominio¹⁶. Ne *L'accusa del sangue*, testo del 1973 in cui Jesi si confronta con uno dei miti antisemiti che più ha caratterizzato la storia occidentale – ovvero l'idea che gli ebrei si servissero del sangue dei cristiani per i loro sacrifici rituali, ragion per cui bisognava immolare gli stessi ebrei per inaugurare un ordine nuovo –, egli espressamente scrive: “La mistica del sangue prenazista e nazista è solo un volgare miscuglio di materiali mitologici, manipolati in vista di un obiettivo preciso”¹⁷.

2. L'indagine sul mito allestita da Furio Jesi nella prima parte della sua produzione si dispiega, come già detto, sotto l'influenza del mitologo Kerényi. Ne è testimonianza un intenso volume che raccoglie lo scambio epistolare tra i due che dura dal 1964 al 1968, intervallato anche da un incontro avvenuto a Torino nel 1965¹⁸.

15 F. Jesi, *Germania segreta*, cit., p. 283.

16 Sebbene non vi sia sorprendentemente nessun riferimento all'opera di Jesi, anche in un breve e coinvolgente testo del 1980 di Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy la dimensione mitica del nazismo viene pensata a partire da un progetto di tecnicizzazione e manipolazione. Scrivono i due autori: “L'ideologia razzista s'è confusa con la *costruzione* di un mito (intendiamo il mito ariano, in quanto proprio questo è stato deliberatamente, volontariamente e tecnicamente elaborato *come tale*), poiché il mito può essere definito come un mezzo di identificazione” (P. Lacoue-Labarthe-J.L. Nancy, *Il mito nazi*, a cura di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1992, p. 33).

17 F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 62. Uno dei romanzi più straordinari di Umberto Eco mette in scena, tra le altre cose, racconti leggendari che si fondano su una mistica del sangue nel mondo ebraico, cfr., ad esempio, U. Eco, *Il cimitero di Praga*, La nave di Teseo, Milano 2020, pp. 86-87.

18 Cfr. F. Jesi, K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, a cura di M. Kerényi e

L'anno 1968 rappresenta, in questo contesto, un punto di svolta decisivo, in quanto in esso si intrecciano tanto le vicende politiche dell'epoca quanto alcuni episodi significativi della biografia e della produzione filosofica di Jesi. Attratto dalle notizie che giungono d'Oltralpe, Jesi si reca a Parigi per prendere parte alla rivolta studentesca che infiamma tra le strade della capitale francese. La sua permanenza in Francia tuttavia sarà breve anche a causa della delusione che egli prova nei confronti della strada imboccata dalla rivolta parigina. Ritorna in Italia e inizia la stesura di un testo 'mitologico', *Spartakus. Simbologia della rivolta*¹⁹, che tuttavia non verrà pubblicato in vita dallo stesso Jesi e vedrà la luce solo nel 2000 grazie al lavoro di scavo nei materiali jesiani realizzato da Andrea Cavalletti.

Tuttavia il 1968 è un anno decisivo anche per un altro motivo fondamentale nella biografia jesiana, che per molti versi è legato a quello che fin qui è stato detto. Infatti in quell'anno avviene la definitiva rottura tra Jesi e Kerényi. Leggendo *Letteratura e mito* Kerényi comprende come la propria posizione sia ormai inconciliabile con quella di Jesi, che ha oramai imboccato un'altra strada che lo porta lontano da lui; i rapporti cominciano a incrinarsi fino alla definitiva rottura.

Innanzitutto le motivazioni di tale allontanamento vanno cercate nel posizionamento politico dei due autori: uno, Jesi, è schierato con l'ala più estrema della sinistra, tanto da recarsi a Parigi per prendere parte alle vicende del Maggio francese, l'altro, Kerényi, rappresenta, invece, il prototipo dell'umanista borghese, assorto nei propri studi e assestato su posizioni più conservatrici.

Tuttavia il punto di maggior distanza tra i due è da individuare nell'elaborazione da parte di Jesi di una teoria del mito – o meglio, della mitologia – che rivisita, e per molti versi supera, l'opposizione kerényiana tra mito genuino e mito tecnicizzato. Scrive Jesi:

La dottrina del Kerényi ci sembra un adeguato fondamento alle ricerche attuali sulla "scienza del mito", a patto che si riesca ad usufruirne senza necessariamente accettare come vera in assoluto la contrapposizione kerényiana umanesimo/ideologia, che ha il grande merito di spezzare la sicurezza ideologica – di "destra" e di "sinistra" – circa le scelte di affermazione o di negazione della sostanza del mito, ma che, se appunto la si accetta come vera in assoluto, può anche tradursi nell'ovvio sostegno di una *respublica humanistarum*, cuore puro della società borghese.²⁰

In un saggio pubblicato su *Comunità* nel 1972, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, oggi contenuto in *Il tempo della festa*²¹, Jesi presenta la sua prima teorizzazione del modello della macchina mitologica. La posta in gioco nell'elaborazione di

A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1999; sull'argomento cfr. P. Rosso, *Il "maestro scomparso" nel rapporto epistolare tra Furio Jesi e Károly Kerényi*, in "Mythos. Rivista di Storia delle Religioni", 2019/13 [Online].

19 F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2022.

20 F. Jesi, *Mito*, cit., p. 122.

21 F. Jesi, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, in *Il tempo della festa*, cit., pp. 29-58.

questo strumento teorico è, da un lato, il tentativo di superare la rigida separazione kerényiana tra mito genuino e mito tecnicizzato e, dall'altro, quella di trovare una via inedita, uno strumento metodologico innovativo, per mostrare come la mitologia, al di là di ogni visione essenzialistica e metafisica, sia una scienza fondata essenzialmente su un'assenza e su un vuoto.

Con queste parole, presenti nel testo su Rimabaud, Jesi avanza la sua prima descrizione della macchina mitologica:

È qui in funzione una vera e propria macchina mitologica, *la* macchina, che produce mitologie e induce a credere, pressante, che essa stessa celi il mito entro le proprie pareti non penetrabili. Se i luoghi comuni posseggono esistenza ed essenza oggettive, autonome, essi provengono da un "altro mondo", poiché solo così possiamo designare un mondo che non è il nostro essendo abitato da loro di fianco a noi, autonomamente da noi, senza che in alcun modo interagiscano con noi: per toccarci, devono *giungere*. Credere a ciò equivale a credere che il mito esista autonomamente entro la macchina mitologica, situata – come essa stessa suggerisce di credere – al confine dei due mondi.²²

Se Kerényi, mosso da profondo spirito umanista, crede che l'accesso al mito genuino, come mezzo di 'guarigione', sia ancora possibile, sebbene questo privilegio sia riservato a pochi eletti – quelli che il mitologo ungherese chiama i 'veri maestri' –, per Jesi la scienza del mito è scienza di ciò che non c'è. Anche la posizione di Kerényi risulta essere soltanto una 'mascheratura ideologica', incapace di mostrare il funzionamento fattuale del processo di generazione di mitologie a partire da un nucleo che potrebbe non esistere. Utilizzando una metafora gastronomica, Jesi ritiene che il mito sia come un cibo animale che possa essere gustato soltanto se cucinato e rielaborato; un qualcosa che era vivo, ma che può essere consumato solo da morto, a patto che la rielaborazione lo faccia sembrare vivo e appetitoso:

La 'macchina mitologica' è la ricetta per preparare i materiali mitologici affinché compaiano sulla nostra tavola ben morti, ma anche molto appetitosi. [...] questi materiali mitologici, ben lavati, castrati, e tuffati immediatamente nell'acqua bollente sul fornello: loro che, certo, non erano vivi, ma che avevano ancora colore di fango e ora, immersi nell'ardore della cerca, avrebbero assunto il colore bello, appetitoso, della vita. O, almeno, della vita commestibile.²³

Così come nell'interpretazione della genealogia nietzscheana proposta da Foucault l'origine è qualcosa che si presenta sempre nella forma del passo indietro all'infinito rimandando a un nucleo irraggiungibile²⁴, allo stesso modo il mito costituisce per Jesi il centro vuoto della macchina mitologica; un nucleo circondato

22 Ivi, pp. 51-52.

23 F. Jesi, *Gastronomia mitologica. Come adoperare in cucina l'animale di un Bestiario*, in *Materiali mitologici*, cit., pp. 177-181.

24 Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54.

da pareti spesse e impenetrabili, che, paradossalmente, potrebbero nascondere un vuoto d'essere. Riprendendo la definizione di Rousseau dello stato di natura, Jesi ritiene che il mito sia qualcosa che “non esiste più, che forse non è mai esistito e che probabilmente non esisterà nemmeno in futuro, su cui però è necessario avere giuste nozioni per ben giudicare il nostro stato presente”²⁵.

Il carattere euristico dell'ipotesi della macchina mitologica permette a Jesi di sfuggire ai rischi di una considerazione ipostatizzata e sostanzialistica del mito come, ad esempio, avviene nelle riflessioni di Otto ed Eliade, anch'essi considerati nell'interpretazione jesiana discepoli di quella *religio mortis* che caratterizza, come vedremo, gran parte di quella che verrà definita ‘cultura di destra’. L'impossibilità di cogliere *in flagranti* il mito delimita lo spazio metodologico entro cui pensare e considerare la mitologia. Qui, in altre parole, non si tratta di domandarsi ‘cos'è il mito?’, quale sia la sua essenza, ma piuttosto compito della mitologia e del mitologo è quello di chiedersi come il mito stesso funzioni, quale sia la ‘volontà di potenza’ che ne muove le fila.

Dunque per Jesi l'unica possibile scienza del mito, al di là di quella *religio mortis* che ne ipostatizza la rappresentazione e che, per alcuni versi, coinvolge anche il maestro Kerényi, è la storia della storiografia relativa al mito²⁶.

Grazie alla teorizzazione del modello della macchina mitologica Jesi mette in luce i rischi insiti alla scienza del mito e alla sua conseguenziale tecnicizzazione. Scopo dell'indagine di Jesi è mostrare come la macchina funzioni, quale sia la logica interna che ne implica il sistema produttivo. Sistema che viene declinato come un girare a vuoto su se stesso senza un orizzonte ultimo e fondativo a cui far riferimento.

Proprio in virtù di questo modo di esistenza della macchina si comprendono le ragioni per cui il mito, pensato come grande assente, finisce per divenire materiale mitologico tecnicizzato e manipolato a scopi funzionali al potere. L'elaborazione del modello della macchina mitologica ha, nell'economia del pensiero jesiano, una duplice funzione: mostrare il funzionamento ‘tecnico’ di produzione dei materiali mitologici e al contempo denunciare il carattere manipolatorio di questi stessi materiali, fornendo così gli strumenti teorici per non rimanere inghiottiti dagli ingranaggi della macchina²⁷.

25 Citazione di Rousseau riportata in F. Jesi, *Károly Kerényi I*, in *Materiali mitologici*, cit., p. 49.

26 Sull'argomento cfr. E. Manera, *Di ciò che non c'è. «Scienza del mito» e «cultura di destra»* in Furio Jesi, in “Studi e materiali di storia delle religioni”, 2018/84 (1), pp. 234-253.

27 In questo contesto è interessante notare come il nesso tra macchina, manipolazione e tecnica sia presente nello spettro semantico di un termine tedesco, *Machenschaft*, che viene utilizzato da Martin Heidegger a partire dagli anni Trenta, nei cosiddetti ‘trattati inediti’, per indicare l'essenza della tecnica. Naturalmente Jesi non poteva essere a conoscenza di questo uso del termine da parte di Heidegger, in quanto questi testi furono pubblicati solo a partire dalla fine degli anni Ottanta, ma a un profondo conoscitore della lingua tedesca quale era Jesi molto probabilmente non sarà sfuggito il nesso semantico che nella lingua tedesca risuona tra la macchina (mitologica) e la macchinazione, intesa come intrigo e manipolazione. Per il riferimen-

Ma c'è di più. In un processo metacritico Jesi mette in guardia dal rischio che l'ipotesi della macchina mitologica, quando viene considerata al di là del suo essere un modello euristico, divenga essa stessa un 'mito', assurgendo a una posizione sostanzialistica circondata da un'aura fascinatória.

La macchina mitologica, non appena cessa di essere considerata un puro modello funzionale e provvisorio, tende a divenire un centro fascinatorio e ad esigere prese di posizione, petizioni di principio, circa il suo presunto contenuto (per affermarne o negarne l'esistenza), esso si distoglie dalle modalità di funzionamento dei meccanismi della macchina. Ma proprio quella modalità, più ancora che il problema dell'essere o del non essere del nucleo enigmatico della macchina, sono il punto focale obbligato di un'indagine che voglia tentare sia di approfondire in sé e per sé la conoscenza del fenomeno "mitologia", sia – e insieme – di rispondere alla necessità politica di cautelarsi dinanzi alle tecnicizzazioni, alle manipolazioni, alle rischiose apologie, del mito. La macchina mitologica diviene un congegno pericoloso sul piano ideologico e politico, anziché soltanto un modello gnoseologico provvisoriamente utile, quando ci si lasci ipnotizzare da essa.²⁸

Se, dunque, l'accesso al mito genuino è impossibile, se, d'altro canto, anche il modello conoscitivo della macchina mitologica reca con sé l'ombra riflessa di una sostanzializzazione e di una deriva 'fascinatória', quale sarà la via che una scienza della mitologia dovrà imboccare per non arenarsi nelle sabbie mobili della tecnicizzazione e di una 'metafisica del mito'?

Innanzitutto, debitore in questo contesto del materialismo storico, Jesi ritiene necessario rivolgere attenzione alla storicità entro cui si dispiega la mitologia stessa; si tratterà, in altre parole, di comprendere le condizioni storico-materiali che determinano il sorgere di alcuni mitologemi rispetto ad altri. In secondo luogo, ma altrettanto fondamentalmente, sarà necessario cogliere il darsi frammentario e sempre 'manchevole' dell'esperienza mitologica; nessun rapporto con miti fondativi originari, ma un pensare per frammenti e composizione di benjaminiana memoria.

Se la macchina mitologica è, foucaultianamente, un dispositivo di sapere-potere, compito del mitologo non sarà quello di distruggere la macchina stessa, in quanto essa risorgerebbe dalle sue stesse ceneri, quanto piuttosto di disattivare le condizioni storiche e materiali che l'hanno resa funzionale e operativa. Disattivazione che nell'ottica di Jesi può avvenire solo in maniera collettiva e comunitaria²⁹; mo-

to a Heidegger, cfr., almeno, M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, trad. it. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007.

28 F. Jesi, *Mito*, cit., p. 123. Sull'argomento cfr. E. Manera, *L'officina mitologica di Furio Jesi. Sulle prefazioni non pubblicate a Materiali mitologici*, in "Mythos. Rivista di Storia delle Religioni", 2019/13 [Online]

29 Nelle pagine di *Spartakus*, in cui non è ancora avvenuta la completa presa di distanza da Kerényi, Jesi pensa che la rivolta possa aprire lo spazio per l'affiorare del mito genuino; è lì dove si dispiega l'incontro con il mito genuino una collettività autentica può liberarsi: "Giocare la propria persona sul limite della morte mentre le vie del quartiere dei giornali di Berlino erano

tivo per cui il discorso di Jesi sul mito e sulla mitologia presenta al contempo una riflessione metodologica e filosofica, da un lato, e l'indicazione di una radicale pratica politica, dall'altro.

3. Il modello gnoseologico della macchina mitologica trova nell'analisi della cultura di destra un campo di prova privilegiato.

Già in *Germania segreta* Jesi aveva scandagliato in maniera dettagliata la messe di miti che fanno da sfondo alla cultura reazionaria tra Ottocento e Novecento, tanto nell'ambito della letteratura quanto in quello dell'arte tedesca. Adesso, grazie alla nuova posizione teorica guadagnata per mezzo dell'elaborazione del modello della macchina mitologica, Jesi può ritornare sulle medesime questioni, osservandole tuttavia da un angolo visuale differente.

Se in *Germania segreta*, fedelmente alle premesse kerényiane del suo pensiero, il mito viene considerato da Jesi ancora come un *quid* in qualche modo conoscibile, in *Cultura di destra* egli ha abbandonato qualsiasi visione sostanzialistica e metafisica del mito, mostrando come ogni mitologema e ogni mitologia siano il frutto di un determinato progetto politico orientato a precisi scopi, che oltrepassano l'ambito ristretto della scienza del mito.

Il mito, considerato nella sua forma tecnicizzata, è un qualcosa che affiora nel presente da un passato immemorabile, da un'origine avvolta dalla nebbia, a cui però si fa riferimento come pietra di paragone per il presente. Proprio in virtù di questa relazione privilegiata con il passato esso diviene, nel presente, forma ideologica e propagandistica finalizzata alla mobilitazione delle masse.

La cultura di destra, che di questo rapporto con il mito è la massima concretizzazione, diviene espressione paradigmatica della *religio mortis*. Qui il passato, un passato mai realmente esistito eppur perfettamente performativo, viene digerito, reso omogeneo e innalzato a simulacro utile per scatenare forme di 'commozione' [*Ergriffenheit*] che, se nell'accezione originaria di Frobenius avevano lo scopo di

campo di battagli, significò allora compiere la sutura tra mito genuino, affiorato spontaneamente e disinteressatamente dalle profondità della psiche, e autentica propaganda politica. In questo modo la propaganda fu manifestazione della verità, o almeno di quella verità in cui credevano le vittime della sua epifania" (F. Jesi, *Spartakus*, cit., p. 16). Il fallimento della rivolta spartachista è da ricercare, secondo Jesi, nella tecnicizzazione del mito comunitario che la rivolta aveva recato con sé; quando prevale la logica della 'disumanizzazione' del nemico, eredità dei campi di battaglia della Grande Guerra, la spontaneità della rivolta finisce per piegarsi alla logica contro cui vuole opporsi finendo per implodere. Allora, per sfuggire a quella logica, "si tratta di trovare scampo dal vincolo chiuso dei grandi sacrificatori o delle grandi vittime: e, per trovare scampo, non bastano i grandi sapienti, giacché la storia ci insegna quanto breve sia il passo dalla gnosi al manicheismo" (ivi, p. 54). Sull'argomento cfr. F. Raimondi, *Dal mito alla macchina mitologica: politica e intelligenza collettiva in Furio Jesi (1964-1972)*, in "Mythos. Rivista di Storia delle Religioni", 2019/13 [Online]; Id., *Scienza della mitologia e politica in Furio Jesi: 1974-1975*, in M. Basso, M. Farnesi Camellone, C. Mogno (a cura di), *La società e le sue discipline. Scritti in onore di Mario Piccinini*, Padova University Press, Padova 2024, pp. 301-324.

pensare l'ambito di congiungimento dell'uomo con lo spazio del mito, ora nell'ottica della tecnicizzazione dei materiali mitologici servono come pungolo per innescare i sentimenti più ancestrali nella psiche delle folle³⁰. Così Jesi descrive il nesso tra mito tecnicizzato, cultura di destra e manipolazione politica:

Tutto l'apparato culturale posto in atto (indipendentemente dalle sue contraddizioni interne o quanto meno dai suoi stili diversi) è tecnicizzato affinché si possa dire di avere una cultura, cioè è trasformato in un feticcio-cultura, sacrale ed *essoterico*. Gli elementi culturali sono per così dire omogenizzati: in questa pappa, dichiarata preziosa, ma anche ben digeribile da tutta la classe mediamente istruita, non ci sono più veri contrasti, vere punte, spigoli e durezza. Il suo veicolo linguistico è composto di luoghi comuni, ma non di luoghi comuni del parlare profano quotidiano, bensì di luoghi comuni decantati dal parlare letterario. Questo linguaggio per luoghi comuni di provenienza aulica è dichiarato *modello di chiarezza*, si dice che *tutti lo capiscono*, e di fatto (sebbene si debba molto esitare qui sull'uso della parola *capire*) non provoca sconcerto, tutti vi sono abituati. Non ha rapporto con la ragione, né con la storia: nasce da roba di valore che viene chiamata il passato, ma che è così storicamente indifferenziata da poter circolare nel presente. È sfruttabile, ed è generalmente sfruttato, come veicolo dell'ideologia della classe dominante; ma serve a difendere quell'ideologia anche quando non mostra apparenti contenuti ideologici. È già di per sé, per quanto vuoti restino in certi casi i suoi *topoi* ricorrenti, strumento efficiente di quell'ideologia. È l'elemento più caratteristico e diffuso della cultura di destra: possiede tutta la sua oscurità che è dichiarata chiarezza, tutta la sua ripugnanza per la storia che è camuffata da venerazione del passato glorioso, tutto il suo immobilismo veramente cadaverico che si finge forza viva perenne.³¹

Nella cultura di destra la macchina mitologica si dispiega nella forma di macchina linguistica; attraverso il proprio girare a vuoto su se stessa, essa genera una serie di nomi e concetti scritti con la lettera maiuscola che, con un'efficace espressione di Ernesto Laclau, potremmo definire 'significanti vuoti'³². Cultura, Libertà, Rivoluzione, Tradizione, Giustizia, Popolo, sono tutti termini che, generati dalla produzione della macchina, richiamano un passato mitico immemorabile, un tempo eterno fuori dalla storia, che tuttavia esige che a esso si obbedisca come avviene

30 Il riferimento è, naturalmente, a G. Le Bon, *Psicologia delle folle. Un'analisi del comportamento delle masse*, trad. it. di L. Morpurgo, Tea, Milano 2004.

31 F. Jesi, *Cultura di destra*, cit., pp. 162-163. Una panoramica generale delle tematiche inerenti alla cosiddetta cultura di destra in Europa è presente in M. Cangiano, *Cultura di destra e società di massa. Europa 1870-1939*, Nottetempo, Roma 2022. L'analisi della cultura di destra nel pensiero di Jesi viene analizzata in questi testi: A. Toscano, *Ideas Without Words. Rereading Right-Wing Culture*, in "Polemos", 2022/1, pp. 39-57; I.D. Rowland, *Furio Jesi and the Culture of the Right*, in R. Bod, T. Weststeijn, J. Maat (ed.), *The Making of the Humanities (Vol. III)*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2014, pp. 283-298; G. Rametta, *Mitologia politica e cultura di destra tra Weimar e Drittes Reich. A partire da Furio Jesi*, in M. Basso, M. Farnesi Camellone, C. Mogno (a cura di), *La società e le sue discipline. Scritti in onore di Mario Piccinini*, cit., pp. 325-344.

32 Cfr. E. Laclau, *La ragion populista*, a cura di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2019.

nei confronti di una fede rivelata³³. Essi, in quanto “retaggio dei nostri padri che abbiamo nel sangue” secondo l’efficace espressione di Spengler³⁴, rimandano al passato come mezzo di legittimazione delle azioni compiute nel presente e progettate per il futuro.

Con la cultura di destra ci troviamo, dunque, di fronte a una mascheratura trascendentale, di fronte a quelle ‘idee senza parole’, che hanno la capacità di saturare la distanza con il passato, offrendo così una sostanzializzazione del mito che si dispiega in una serie di atteggiamenti e codici comportamentali che informano l’azione nel presente.

Nell’intervista del 1979 con cui avevamo dato avvio a questo nostro lavoro, Jesi rispondendo alla domanda su cosa fosse la cultura di destra, accennava al fatto che “la maggior parte del patrimonio culturale, anche di chi oggi non vuole affatto essere di destra, è residuo culturale di destra”³⁵.

L’indagine di Jesi è volta a mostrare come la tecnicizzazione del mito finisca per coinvolgere in maniera trasversale ogni ideologia, ogni visione politica che, aggrappandosi a valori eterni, immutabili e a-storici, finisce per ricalcare quell’atto di mitologizzazione che opera attraverso ‘idee senza parole’ a cui si aderisce in maniera fideistica e acritica. Anche la cultura borghese, operando secondo un universalismo astratto, ricalca le movenze tipiche della cultura di destra. E, paradossalmente, come accennato rapidamente, persino la rivolta spartachista, intesa come nome estremo di una politica anti-reazionaria, fallì nel momento in cui i rivoltosi finirono per aderire a una visione del nemico considerato come il mostro disumano da combattere e distruggere nell’ottica di un sacrificio redentore³⁶.

Se l’accesso al mito genuino è sbarrato, in quanto spazio contenuto entro pareti impenetrabili che potrebbero nascondere addirittura un vuoto, se, al contempo, risulta impossibile arrestare l’immane potenza della macchina mitologica, che finirebbe per risorgere dalle sue stesse ceneri ancor più potente e performativa, quale sarà il compito del mitologo di fronte all’affermarsi di un’ideologia che, sebbene inconsapevolmente, finisce per essere espressione della cultura di destra?

Il compito del mitologo, per Jesi, consiste in un’operazione che si rivela al contempo critica e autocritica. Innanzitutto, attraverso gli strumenti dell’ironia e del-

33 A tal proposito scrive Jesi: “La materia su cui opera il lusso spirituale è sempre la stessa: un passato che non c’è. Tutto quello che il passato è stato, è divenuto una pasta che si può modellare e cuocere come si vuole: la materia per eccellenza dei miti tecnicizzati, l’autentico ‘eterno presente’ di cui Mircea Eliade ha scritto l’apologia, dichiarandolo ciò che ha salvato gli uomini dal suicidio o dalla sterilità ‘spirituale’ per troppo soffrire. E indubbiamente, come in ogni manipolazione di materiali mitologici, ha avuto un notevole peso la componente religiosa” (F. Jesi, *Cultura di destra*, cit., p. 186)

34 Sul rapporto ermeneutico di Jesi con Spengler cfr. F. Jesi, *Una grandiosa profezia. Il tramonto dell’Occidente di Spengler*, a cura di D. Bidussa e E. Manera, Feltrinelli, Milano 2023.

35 Id., *Cultura di destra*, cit., p. 285.

36 Sull’argomento cfr. M. Tabacchini, *Lo scacco mitologico della rivolta. Soggezione ai simboli e fatalità del sacrificio nello Spartakus di Furio Jesi*, in “K. Revue trans-européenne de philosophie et arts”, 2019/2, pp. 78-93.

la parodia, sarà necessario mostrare il carattere artificiale della produzione delle macchine mitologiche. In tal modo, ironia e parodia nominano la possibilità di una messa in mora del linguaggio altisonante della destra, che si esprime sempre e soltanto con lettere maiuscole. Scrive Jesi:

L'umanizzazione del mito grazie all'ironia apre talvolta nell'amalgama spazi in cui risuonano voci balbettanti o barbare. La moglie di Putifarre, nel tentativo di sedurre Giuseppe, è costretta ad esprimersi in un linguaggio balbettante, infantile, perché si è morsa a sangue la lingua [...] Grazie a quel balbettio, il mito diveniva «umano» e dicibile in termini umani, senza pericolo di deformazioni antiumane come quelle fasciste.³⁷

In secondo luogo, il balbettio, come forma di linguaggio destituente di fronte ai materiali mitologici, al di qua di ogni possibile manipolazione fascinosa, deve essere la forma di espressione del mitologo di fronte al suo stesso compito, altrimenti anche la sua ipotesi finisce per trincerarsi dietro la certezza di un passato immemorabile eterno, una forma universale autoreferente. Il modello della macchina mitologica rappresenta, allora, 'solamente' un'ipotesi di lavoro, un metodo d'indagine, che si muove costantemente contro se stessa, al fine di evitare di diventare essa stessa mito.

Forse a partire da queste considerazioni è comprensibile, da ultimo, lo stile compositivo di Furio Jesi. Nei suoi testi non ci troviamo mai di fronte a trattati conclusi e speculativamente lineari. Siamo, invece, calati nel mezzo di un procedere per frammenti, citazioni e composizioni che, rimandando allo stile di Benjamin, configura, nel balbettio della parola, un *patois* mitologico – e non mitico – che lavora sempre nella direzione di una de-mitologizzazione.

37 F. Jesi, *Thomas Mann, «Giuseppe e i suoi fratelli»*, in *Materiali mitologici*, cit., p. 265. Sull'argomento cfr. E.E. Pelilli, *Ci non-è. Furio Jesi, dalla «doppia Sophia» alle macchine*, in "Po-lemos" 2022/1, pp. 77-97.

Roberto Revello

Una tecno-estasi.

Tecnicità, magia e simbolismo analogico in Simondon

Abstract: The essay explores the relationship between technology, culture, and symbolism in the thought of Gilbert Simondon, highlighting how technology is not alien to the human, but rather an inventive moment of the *imago*, rooted in the original magical relation between organism and environment. Against the stereotyped opposition between culture and technology, Simondon proposes an ontogenetic and symbolic vision of technicity, where the analogy between technology and sacredness reveals a shared network structure and a common symbolic function. By contextualizing the meaning of magic, the essay advances the hypothesis that Simondon harbors the utopia of a regulating unity capable of restoring soul and beauty to our diverse ways of being in the world—without being able to foresee what now unfolds: the crisis of analogical symbolism.

“Se ammettiamo che gli uomini sono animali che costruiscono macchine, dobbiamo anche riconoscere che essi sono ancor più esseri che creano metafore”¹. Ma le guerre, il cambiamento climatico, le trasformazioni sociali causate dalle innovazioni tecnologiche ci interrogano pressantemente su cosa ci spinga a costruire macchine e metafore, se vi sia una pulsione di vita o una pulsione di morte. A quest’ultima è stata spesso associata la tecnica; a una “cultura”, isola di umanismo, la difesa della vita. Il fatto tuttavia che dai giornali si apprenda che un certo generale israeliano avrebbe tradotto le “eterotopie” di Foucault e la “nomadologia” di Deleuze in tecniche di guerra rende ancora una volta urgente chiedersi se tale orrore non ci sia più vicino di quanto siamo disposti a pensare. Ossia, ci si dovrebbe domandare se il simbolismo dell’*homo sapiens*, in ultima analisi, resti intrinsecamente fedele al compito di costruire sistemi di cattura, di predazione e di dominazione. Allora il fatto di essere ancor più creatori di metafore che di macchine, come dice Sloterdijk, non costituirebbe una speranza di poter essere migliori, ma un motivo profondo della nostra pericolosità. Risuona il monito di Leroi-Gourhan: proprio per via di tutto ciò che chiamiamo progresso, si tratta ora più che mai di “smettere di imitare il comportamento di una cultura microbica per vedere la gestione del globo come qualcosa di diverso da un gioco d’azzardo”².

1 P. Sloterdijk, *Non siamo stati ancora salvati*, trad. it. a cura di A. Caligaris, S. Crosara, Tlon, Roma 2024, p. 385.

2 A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. 2, *La memoria e i ritmi*, trad. it. di F. Zanni, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2018, p. 471.

Per un pensatore a quest'ultimo non distante, Gilbert Simondon, la tecnica non si configura certamente come un fattore di estraneità letale rispetto all'umano, o all'essere, e avremo anzi modo di insistere sulla sua intrinseca simbolicità, essendo momento altamente inventivo della vita di quell'*imago* che è l'anima di ogni creazione, tecnologica o culturale. Si possono avanzare critiche in merito al fatto che, a differenza di Heidegger, Simondon non metta in questione la configurazione storica della tecnica per come essa si dia nella cultura occidentale come senso di un "fondo"³ da cui prelevare, illimitatamente. Altrettanto lecito, se non urgente, è il sospetto circa la sua fiducia nel disinteresse teoretico-estetico della "mentalità tecnica", rispetto ai condizionamenti economici-sociali, e la sottostima dunque di istanze marxiane⁴. Tuttavia, con il suo pensiero sull'individuazione e la vita organica⁵, Simondon può se non altro aiutare a superare quei pensieri letali che opponendo psicoticamente la vita alla morte, condannano a morte la vita. Per questo in lui si ritrova invece addirittura un ribaltamento: sarebbe la tecnica, nella sua "tecnicità" (individuazione), più vicina alla vita di una "cultura" che, in quanto conservazione, omeostasi, all'interno di gruppi umani, impedirebbe la formazione

3 Cfr. in particolare M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 15-17. Con l'avvertenza sempre necessaria che "è palese che in Heidegger la tecnica moderna è un 'modo del disvelamento' e certo non della comprensione" (N. Russo, *Filosofia ed ecologia*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2025, p. 257), ma forse non è necessario sottoscrivere la sua storia dell'essere, e una storia dell'essere, per mettere a frutto le sue diverse suggestioni sulla tecnica, a partire da una *Gelassenheit* che darebbe all'uomo – ma simondonianamente anche agli stessi oggetti tecnici – la *chance* di vivere più poeticamente.

4 Sul rapporto problematico tra Simondon e Marx, cfr. il terzo capitolo di P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, Vrin, Paris 2003, pp. 39-52. "Se per Marx il lavoratore è alienato dal capitale, per Simondon capitale e lavoro sono ciascuno alienati in rapporto alla mediazione tecnica" (ivi, p. 44). Non sarebbe (solo) la condizione economico-sociale imposta dal possesso dei mezzi di produzione a produrre l'alienazione, ma capitalisti, operai e dirigenti sarebbero accomunati dall'incapacità di sviluppare una più concreta strutturazione tecnica nei differenti e reciproci campi implicati dall'organizzazione industriale della produzione. Altrettanto alienati e sfruttati sarebbero gli oggetti tecnici. Simondon sconfessa esplicitamente una ideologia tecnocratica, poiché al contrario le sue osservazioni mettono in questione la più piena realizzazione dell'uomo (economica, fisica, psichica, emotiva, intellettuale, politica, ecc.) nell'organizzazione del lavoro. Al di là della critica simondoniana al quanto sbrigativa nei riguardi della complessità delle analisi marxiane, il punto centrale è ovviamente la questione della individuazione del fattore determinante in "ultima istanza". Per il filosofo francese la "tecnicità" può e deve normare l'economia politica. In specifico sul tema del transindividuale, Étienne Balibar ha lungamente lavorato per una integrazione tra il marxismo althusseriano e il pensiero di Simondon, cfr. tra le pubblicazioni più recenti E. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2020 e anche V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità*, manifestolibri, Roma 2022, in particolare pp. 56-79 sulle critiche a Marx di Simondon.

5 "Il vivente conserva in se stesso un'attività d'individuazione permanente. Esso non consiste strettamente nel risultato di un'individuazione, come nel caso del cristallo o della molecola, bensì in un teatro d'individuazioni", G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, trad. it. a cura di G. Carrozzini, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2020, pp. 37-38.

di una “Cultura”, con la maiuscola, più progettuale, più aperta alle sfide dei continui processi di individuazione.

Per rappresentare una tensione profondamente unitaria (per quanto dinamica e sfasata) tra cultura e tecnica, Simondon attribuisce un ruolo chiave a uno specifico concetto di “magia”. Tuttavia, ci chiederemo se in una soluzione del genere non alberghi la romantica utopia di un’unità regolatrice. L’incapacità⁶ del pensiero tecnico di colmare lo sfasamento da cui prende origine come separazione dalla fase magica originaria, la necessità di un polo a esso opposto, il religioso, continuerebbero allora ad alimentare il sogno di una civiltà “magica”, una nuova magia che sappia ridare anima e bellezza ai nostri modi diversi di essere al mondo⁷.

La scissione tra tecnica e cultura viene denunciata e sconfessata con enfasi dall’attacco della tesi complementare di dottorato di Simondon, pubblicata nel 1958: “L’opposizione delineata tra la cultura e la tecnica, tra l’uomo e la macchina, è falsa e senza fondamento, risultando soltanto da ignoranza o risentimento. Essa nasconde dietro un facile umanesimo una realtà ricca di sforzi umani e di forze naturali e che costituisce il mondo degli oggetti tecnici, mediatori tra la natura e l’uomo”⁸. Nel corso tenuto tra il 1960 e il 1961 sulla *Psicosociologia della tecnica* ritorna ampiamente sulla questione provando a offrire una comprensione storica e “psicosociale” al diffuso sentimento della separazione tra cultura e civiltà tecnica. Non in tutte le società e tempi essa si dà, ma accadrebbe nei momenti di trasformazione e accelerazione tecnologica, per via di una propensione più prettamente omeostatica degli apparati culturali. Si verrebbe dunque a generare un’“opposizione stereotipata” tra la cultura “nel senso minore del termine”, in quanto “è soltanto un simbolo”⁹ di quella cultura più ampia, “Cultura”, da cui non si può separare la civiltà stessa, e le tecniche, ridotte a mera strumentalità.

6 Come dice Stiegler, “Lo sfasamento produce delle strutture incapaci di colmare questo difetto, che esse possono soltanto rappresentare – e queste figure sono delle potenze d’affermazione della differenza tra le forze, le tendenze e i potenziali”, B. Stiegler. *Tempo e individuazione tecnica, psichica e collettiva nell’opera di Simondon*, in “Philosophy Kitchen”, n.1, 2014, p. 240. <https://doi.org/10.13135/2385-1945/3768>.

7 In linea, del resto, con una riserva già espressa da Latour: “Simondon, tuttavia, resta ancora classico, ossessionato dall’unità originale e dall’unità futura, deducendo i suoi modi gli uni dagli altri, in una maniera che in realtà poteva far ricordare piuttosto Hegel. Avrebbe contato fino a sette solo per giungere, in fin dei conti, all’uno... Il multirealismo non sarebbe che un lunga deviazione per tornare alla filosofia dell’essere, il settimo dei modi di cui ha tracciato lo schizzo”, B. Latour, *Prendre le pli des techniques*, in “Réseaux: communication, technologie, société”, n. 5 (163), 2010, p. 16. DOI: 10.3917/res.163.0013.

8 G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, trad. it. di A.S. Caridi, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 11. D’ora in poi in riferimento a quest’opera useremo la sigla *MEOT*.

9 Id., *Psicosociologia della tecnicità (1960-1961)*, in Id., *Sulla tecnica*, trad. it. a cura di A.S. Caridi, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 30.

In un articolo del 1965, *Cultura e tecnica*¹⁰, ricordando che il significato originario della parola “cultura” si richiama alle tecniche di coltivazione, afferma che lo scontro tra cultura e tecnica, palesatosi drammaticamente con la rivoluzione industriale, è pur sempre uno scontro tra “due tecniche”: una tecnica (la cultura), con le sue istituzioni quali l’istruzione, il diritto, i riti religiosi, ecc., rimasta interna a un grande gruppo sociale poiché volta a garantirne la stabilità, e un’altra tecnica (quella che così abitualmente viene chiamata) volta al superamento dell’ordine intra-gruppale. Questo perché “la cultura è una tecnica di sopravvivenza, uno strumento di conservazione. Al contrario, il gesto tecnico maggiore è un *atto di cultura* nel vero senso del termine, in quanto modifica l’ambiente di vita delle specie viventi, innescando un processo evolutivo”¹¹. Entrambe “sono attività di gestione umana, dunque delle tecniche”¹² ma, paradossalmente, quella che più combacia con la coltura non è ciò che noi chiamiamo “cultura”: quest’ultima sarebbe una tecnica più simile all’allevamento, o al giardinaggio, che “coltivano” organismi sempre più separati dal loro ambiente naturale, funzionali ai bisogni umani, ma disfunzionali rispetto a quello che sarebbe il loro spontaneo e libero adattamento. La cultura, infatti, agendo direttamente sugli elementi umani, non opera per il tramite dell’ambiente, come invece fa la tecnica, che è azione sull’ambiente vivente, prima di essere azione sul vivente. Tale differenza fa sì che la cultura resti dipendente dai limiti gruppali, dai condizionamenti etnoculturali, storici, e non abbia quella potenzialità emancipatrice propria della tecnica, che si avvale della leva ambientale ampliando e accelerando sempre più la portata delle sue ricadute trasformatrici.

A seconda degli scritti, delle tipologie di interventi e di insegnamento, si potrebbero riscontrare diversi cambiamenti terminologici, sfumature dissimili e “soluzioni” non perfettamente combacianti nel modo in cui Simondon pone il problema della unità e separazione tra cultura e tecnica. Ma non si tratta tanto di incoerenze, quanto di una magmaticità che appartiene a un’attività riflessiva che prova a togliersi da sotto i piedi l’appoggio di ogni sostanzialismo ileomorfo. I suoi concetti vanno presi, dunque, come strumenti diagnostici non generalizzabili e da riferirsi ai contesti specifici di analisi. Per rimanere all’ultimo scritto citato, il modo con cui parla della *tecnica* non può farci di certo pensare che Simondon ritenga *le tecniche* umane immuni dalle chiusure dei condizionamenti storico-sociali. C’è però una

10 Ivi, pp. 271-283.

11 Ivi, p. 276.

12 Ivi, p. 273. L’originale francese è leggermente differente: “La ‘culture’ et la ‘technique’ sont l’une et l’autre des activités de maniement, donc des techniques: elles sont même des techniques de maniement humain”, Id., *Sur la technique (1953-1983)*, PUF, Paris 2014, p. 318. L’originale *maniement* significa letteralmente “manipolazione”. Viene da pensare facilmente all’“antropotecnica” di Sloterdijk, ma ovviamente in Simondon è costitutivo il lungo e importantissimo filone francese che da Leroi-Gourhan e Canguilhem risale almeno al seminale Mauss de *Le tecniche del corpo*: “Il corpo è il primo e più naturale oggetto tecnico e, nello stesso tempo, oggetto tecnico dell’uomo”, M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965, p. 392. Per una ricostruzione di questa linea di pensiero, si veda E. Clarizio, *La vita tecnica. Una filosofia biologica della tecnica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2024.

tecnicità della tecnica che eccede l'omeostasi sociale e si sarebbe tentati di dire *per sua* essenza, fatta salva, appunto, ogni ricaduta sostanzialistica del pensiero. Perché la *tecnicità* va pensata come una *fase*, e una fase si descrive relazionandola a ciò da cui si sfasa secondo un processo ontogenetico e polifasico¹³. Ecco perché

La centralità della tecnica rimane sempre problematica, così come risulta sospesa la possibilità di determinare con precisione la relazione asimmetrica che legherebbe la “fase” tecnica alle altre fasi dell'agire umano [...]. La ricerca di uno schema utile a definire la sfasatura “primaria” è infatti una costante del lavoro di Simondon, che passa attraverso ipotesi che vanno dalla considerazione della sfasatura biologica tra produzione di organi di strumenti, all'ipotesi della sfasatura tra tecnica e cultura (*Nota complementare*), tra tecnica e religione (*Du mode*), tra tecnica e sacralità (*Psychosociologie de la technicité*), tra azione e produzione simbolica nella relazione tra organismi e *milieu* (*Imagination et invention*).¹⁴

Infatti nella terza parte del *MEOT*, dedicato all'“essenza della *tecnicità*”, troviamo una spiegazione ontogenetica della tecnica a partire da un modo d'essere più primitivo, un rapporto organico, biologico, psichico, in fusione tra l'uomo e il suo ambiente e che Simondon definisce magico. La “magia” per Simondon è ciò che *après coup* definiamo relazione tra organismo e ambiente, quando ancora non vi è però separazione di un polo soggettivo da uno oggettivo. Si tratta, più propriamente, di una rete dove anziché essere strutturata e resa operativa la distinzione tra figura e sfondo, operano invece “punti privilegiati di scambio tra l'essere e l'ambiente”¹⁵. Questa condizione magica è dunque una strutturazione i cui potenziali vengono attivati attraverso non la separazione, ma la *legatura* di figura e sfondo. La cima di una montagna, il punto più interno di un bosco, sono magici in tal senso: “luoghi e momenti privilegiati, come se tutto il potere d'agire dell'uomo e tutta la capacità del mondo di influenzare l'uomo si concentrassero in questi luoghi e in quei momenti”¹⁶. Vestigia di un'arcaica ricerca del magico si riverberano nella passione dell'alpinismo per la “conquista della vetta” e nel fascino della “meta” ricercata da viaggiatori ed escursionisti: sono il “luogo da cui passa lo scambio tra il mondo e l'uomo”¹⁷.

Si cerca in generale nella superstizione un esempio degli schemi del pensiero magico, quando si tenta di ritrovarlo a partire dalle condizioni di vita attuale. In effetti, le superstizioni sono delle vestigia degradate del pensiero magico e necessariamente si

13 “Non si coglie una fase che in rapporto a un'altra o più fasi; c'è dunque in un sistema di fasi un rapporto di equilibrio e di tensioni reciproche; è il sistema attuale di tutte le fasi prese insieme a costituire la realtà completa” (*MEOT*, p. 179).

14 A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali.*, Edizioni Fuoriregistro, Valdagno (VI) 2010, p. 262.

15 *MEOT*, p. 184.

16 Ivi, p. 185.

17 *Ibidem*.

smarriscono in una ricerca della sua vera essenza. Conviene al contrario fare appello a forme alte, nobili e sante del pensiero, che necessitano di uno sforzo in piena luce, per comprendere il senso del pensiero magico. Tale è, per esempio, la base affettiva, rappresentativa e volontaria che sostiene una scalata o un' esplorazione.¹⁸

In questa relazione magmatica dell'uomo col mondo si annida la potenzialità, ancora non individuata, di ritagliare dal fondo gli schemi figurali, separarli, scinderli dal loro contesto, trasportarli secondo procedure operative e funzionali. Si individua il pensiero e agire tecnico dell'uomo, nel momento stesso in cui si individua il suo pensiero e agire religioso, in cui è invece il fondo a "giudicare" gli elementi, la totalità a definire le parti. L'unità è però rotta, modo tecnico e modo religioso ora si scomunicano vicendevolmente ora ricercano una fusione: immediatamente nell'estetica, in una soluzione contingente, mediamente attraverso il pensiero riflessivo, la filosofia, cui spetta di ripristinare una superiorità finale e complessificata dalle successivi fasi che si sviluppano ulteriormente dal pensiero religioso (etica e teologia) e dal pensiero tecnico (scienza e tecniche). "Il mezzo di questa riconciliazione – che non è un semplice ritorno all'unità primitiva del pensiero magico – è la genealogia, vale a dire la riappropriazione attraverso il pensiero della genesi delle dissociazioni. La simbolizzazione speculativa [...] non identificandosi con nessuna delle fasi simboliche parziali (pensiero tecnico, pensiero religioso, etica, scienza...), accede ai loro specifici significati sempre complementari e allusivi di una unità perduta"¹⁹.

Al posto di ciò che in *MEOT* viene chiamato "pensiero religioso", nella *Psicosociologia della tecnicità* troviamo il *sacro* e la *sacralità*. Ma è solo una sostituzione di termini tra loro analoghi o è una differenza significativa? Più che rilevare una fondamentale discontinuità tra le due opere, è utile analizzare la strategia particolare adottata da Simondon in questo suo altro lavoro. *Psicosociologia della tecnicità* a differenza di *MEOT* non si sofferma sulla realtà *oggettiva* dell'oggetto tecnico ma su quella *oggettuale*²⁰, ossia non considera il modo di esistenza degli oggetti tecnici in sé, ma il modo di rappresentarli, di viverli, di usarli, di percepirla psicosocialmente. È in questione, dunque, una loro fenomenologia sociale, ciò che egli chiama "tecnofania". Si tratta di un tipo di analisi evidentemente indispensabile per poter fondare una nuova cultura capace di comprendere la vita tecnica. Analogamente, a proposito del modo di esistenza "religioso", il riferimento a una totalità, a una trascendenza, si sposta ora sul "sacro" in quanto è la sua manifestazione psicosociale.

Ci si potrebbe aspettare, però, un ricorso al sacro e all'"effervescenza sociale" di Durkheim²¹, mentre ricorre un riferimento importante ed esclusivo nei riguardi

18 *Ibidem*.

19 G. Hottois, *Simondon e la philosophie de la "culture technique"*, De Boeck, Bruxelles 1993, pp. 65-66.

20 Cfr. la *Postfazione* di J.-Y. Chateau a G. Simondon, *Sulla tecnica*, cit., pp. 395-412.

21 "Effervescenza sociale" che in effetti può essere interessante rileggere alla luce del concetto di preindividuale simondoniano, al fine di mitigare il binarismo dell'*homo duplex* e

di Mircea Eliade, soprattutto della sua opera *Images et symboles*²². Per quanto apparentemente strano²³, ciò diviene ben comprensibile alla luce della strategia antiriduzionista in opera: come la sacralità, la tecnicità nella sua essenza (fasica) non va ridotta ai condizionamenti sociali. Al contrario, la tecnicità come fondamento di una mentalità tecnica, e la sacralità come fondamento di una mentalità religiosa, devono costituire i poli di una unità culturale superiore cara a Simondon:

Al di là dell'utilità che farebbe di questi oggetti degli utensili (termine impiegato da Heidegger), al di là di un simbolismo facile e superficiale di appartenenza ad una casta o a un luogo, bisogna sforzarsi di scoprire un senso della tecnicità, come Mircea Eliade si sforza di scoprire, sotto le immagini e i simboli, un senso di sacralità. Niente prova – ed è precisamente l'ipotesi che noi presenteremo – che la tecnicità non possa costituire il sostrato di una cultura.²⁴

Quando Simondon parla di luoghi sacri, di punti di incontro tra convergenze ambientali, opere e ritualità umane, si rende evidente come ricorra in lui l'immagine di questi punti nodali di irradiazione, in quanto “carica energetica che persiste come *milieu* associato preindividuale”²⁵, “originario campo di forze la cui possibilità non è mai esaurita”²⁶. Ciò che spiega l'infatuazione per la nozione di ierofania eliadiana piuttosto che per il sacro di Durkheim. Gli oggetti tecnici sono certamente influenzati dagli usi e dai tempi storici, ma c'è una irriducibilità che Simondon chiama “struttura profonda della tecnicità”²⁷, un “isomorfismo” tra *sacralità* e *tecnica*, un *isomorfismo magico*, insomma un “sostrato” magico che è poi quanto si dà come intensamente percepito da ciò che chiamerà “teco-estetica”²⁸, a suo modo anche una *teco-estasi*.

Come pensare questa originarietà della magia? Non certo come una fase storica della civiltà e del “progresso” umano. Nemmeno come un rigido e lineare processo parallelo di filogenesi sociale e ontogenesi individuale. L'arcaicità della magia, e la tensione rilasciata dal suo sfasamento in tutte le altre modalità transindividuali di relazione dell'uomo col mondo, vanno pensate come interne al processo di indivi-

ripenzare ben più dinamicamente il simbolismo circolante. Per una operazione del genere, cfr. L. Bruni, M. Santarelli, *Figure del preindividuale. Una lettura di Émile Durkheim attraverso Gilbert Simondon*, in “SocietàMutamentoPolitica”, vol. 8, n. 16, 2017, pp. 273-300. Doi 10.13128/SMP-21291

22 M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952.

23 Si veda in realtà il confronto anche con Jung, G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 335; Id., *Immaginazione e invenzione*, trad. it. di R. Revello, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2022, pp. 46, 132, 160. Cfr. A. Bardi, *op. cit.*, pp. 299-301.

24 G. Simondon, *Sulla tecnica*, cit., pp. 26-27.

25 A. Bardin, *op. cit.*, p. 249.

26 *Ibidem*.

27 G. Simondon, *Sulla tecnica*, cit., p. 24.

28 Cfr. Id., “Riflessioni sulla tecno-estetica”, in *ivi*, pp. 329-344.

duazione psichica e collettiva. Tale centralità della magia va letta come centralità della funzione simbolica, centralità della funzione dell'*imago* che a sua volta, come esplicita esaurientemente il corso *Immaginazione invenzione*, è da Simondon inquadrata nei ranghi di un paradigma di tipo biologico²⁹. Peraltro la magia è tale in quanto precede ed eccede l'umano. Vi è certo un forte lascito della Gestalt ed è particolarmente incidente il riferimento alla "biologia teoretica" di Jakob von Uexküll che, per l'appunto, in totale sintonia con quanto dirà Simondon, parla di "ambienti magici"³⁰ riferiti a esseri umani e *altri* animali. Già nell'azione di quell'"immagine di ricerca" che disattiva "l'immagine percettiva", il biologo estone afferma che chi ne viene disorientato può "avere la sensazione di essere vittima di una stregoneria"³¹.

Più ci addentriamo negli ambienti animali, più ci convinciamo che su di essi agiscono fattori sui quali non si può attribuire alcuna realtà oggettiva, a cominciare da quel mosaico di luoghi che l'occhio sovrappone agli oggetti e dagli assi direzionali che organizzano lo spazio ambientale. In entrambi i casi, si tratta di strutture che, di per sé, non sono presenti nei dintorni dell'animale... Le realtà oggettive dei dintorni non fanno parte come tali dell'ambiente: sono costantemente trasformate in marche e immagini percettive dotate di una tonalità operative che le trasforma in oggetti effettivi.³²

Immaginazione e invenzione (1965-1966), infatti, per quanto sia "solo" un ciclo di lezioni è un'opera imprescindibile per comprendere la dimensione del simbolico in Simondon³³, e non vi mancano elementi proficui per una riflessione psicobiologica della magia come vita e cattura dell'*imago*, dal momento che tutto il ciclo genetico delle immagini – i processi che portano da un "fascio di tendenze motorie anticipatore a lungo termine dell'esperienza dell'oggetto" ai processi di invenzione più tecnologicamente complessi – si basa ancora una volta sulla presupposizione di una matrice che è "realtà intermediaria tra oggetto e soggetto, concreto e astratto,

29 "Simondon sembra muoversi infatti nella direzione indicata dal progetto di un'organologia generale evocato da Canguilhem in *L'essere vivente e il suo ambiente*: progetto già abbozzato da Espinas, che prosegue nell'*Evoluzione creatrice* e continua lungo la strada aperta da Leroi-Gourhan" (A. Bardin, *op. cit.*, pp. 240-241).

30 J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 141-150.

31 Ivi, p. 136. Von Uexküll cita questo ricordo personale: essendo ospite a casa di un amico da diverso tempo, a tavola era abituato a utilizzare una brocca di terracotta. Quando un giorno essa venne sostituita da una caraffa di vetro, egli non riusciva a vederla, finché il commensale non lo rassicurò sul fatto che l'acqua si trovasse in realtà al solito posto. Magicamente apparve ai suoi occhi.

32 Ivi, pp. 148-149.

33 Lo studio dottorale di Bardin, già citato, ha tra i suoi meriti quello di riuscire a ricostruire un quadro il più chiaro possibile del simbolico in Simondon, in mancanza del qual si possono commettere gravi errori di interpretazione del modo radicalmente originale con cui il pensatore francese relaziona individuo, tecnica, cultura e società. Cfr. A Bardin, *op. cit.*, in particolare pp. 224-268.

passato e avvenire”³⁴. Prendiamo un esempio nel corso, analogo a quanto citato da von Uexküll, anche se in questo caso c’è un’immagine, fuori dal controllo del soggetto, che non disattiva ma iperattiva il quadro percettivo: per accorgersi che manca una pecora del suo gregge a un pastore basta un solo colpo d’occhio. Questa magia, infatti, è spiegata dal ruolo che ricoprono le “immagini infrapercettive”³⁵, schemi inconsci che agiscono efficacemente tuttavia nella genesi delle nostre azioni e dei nostri pensieri e che disvelano intrecci e fatticità che spodestano ogni immagine ingenua di un soggetto sovrano o di nette separazioni tra soggetti e oggetti, agenti e agiti, tra uomo, animale e natura. Anche se nel caso specifico Simondon non parli esplicitamente di magia, siamo in quell’ambito di intuizioni e premonizioni rese possibili dall’agire di un’*imago* che è il medium più basilico tra l’uomo e il suo ambiente.

La parte del corso *Immaginazione e invenzione* in cui Simondon parla più esplicitamente di magia è in realtà quella dedicata all’“immaginario come mondo organizzato”, ai feticci magici e agli “oggetti simbolo”³⁶, cioè fondamentalmente al simbolico. I simboli sono

le immagini-ricordo che risultano da uno scambio intenso tra il soggetto e una situazione. Il soggetto, avendo partecipato con forza a un’azione, a una situazione, ha dato qualcosa di sé a questa realtà; d’altro canto, conserva una immagine che è abbastanza intensa da essere un frammento della realtà della situazione e permette, in una certa misura, di riattivarla.³⁷

Il simbolico, per quanto fluttuante possa essere, è dunque “mondo organizzato”, un ambiente nell’ambiente:

[I simboli] traducono sia la forza delle cose che le virtualità dell’azione del soggetto e sono poteri senza supporto, senza un soggetto e senza un ambiente esterno in cui inserirli. Il mondo dei simboli è una specie di *pandemonium* che fluttua tra la situazione di oggetto e quella di soggetto, interponendosi tra il vivente e l’ambiente.³⁸

34 Cfr. G. Simondon, *Immaginazione e invenzione*, cit., pp. 15-26.

35 Cfr. *ivi*, pp. 95-104. “Un appassionato di montagna è più capace di un profano di percepire lo stato che precede una bufera, una nevicata; a volte anche il presentimento di una slavina può precedere l’evento che appare aleatorio e imprevedibile. Questo genere di percezione di stato richiede una conoscenza singolare del luogo in tutti i suoi dettagli. È necessario che il luogo sia divenuto un territorio e non solamente un campo di attività. Per questo gli animali che abitano un territorio definito sono spesso i primi a percepire un cambiamento irreversibile, uno stato di pericolo. Prima dell’eruzione del Monte Pelée, si sono visti i serpenti abbandonare il luogo in cui si stava per svolgere il cataclisma e andare ad annegare nel mare. Le reazioni degli uccelli o degli insetti sono talvolta utilizzati per predire il tempo da parte delle persone che li hanno lungamente osservati. Queste reazioni sono appropriate allo stato percepito dall’insieme dell’atmosfera, dell’umidità, della luce” (*ivi*, p. 99).

36 *Ivi.*, pp. 157-170.

37 *Ivi.*, p. 11.

38 *Ivi.*, p. 169.

In questo senso, la magia nel suo significato più comune e svalutativo si dà per interruzione del ciclo dell'immagine, impedendo quel passaggio che, da immagini ricordo e poi a simboli, ha il suo esito nelle reinvenzioni continue. Il magico-superstizioso può essere allora inteso come momento in cui il simbolo si accartocchia su di sé, divenendo un automa: "Il simbolo è un misto di soggetto e oggetto che ha valore strumentale per l'invenzione. Nella magia, nel sogno, nella fantasia, può solo degradare e costruire illusoriamente un falso concreto, un mondo artificiale di apparenza"³⁹, perché non dà seguito a invenzioni capaci di strutturarsi, di rinnovarsi, di dare vita a ulteriori trasformazioni ed evoluzioni. Il ciclo dell'immagine conduce infatti a una progressiva astrazione, che è una vera "decantazione" che, se impoverisce l'immagine rispetto al puro ricordo, consente di sfronarne gli elementi inessenziali che impedirebbero a essa di divenire la base di un processo inventivo. In questo senso si capisce come in *MEOT* e in *Psicosociologia della tecnicità*, l'aspetto inventivo viene attribuito fondamentalmente alla tecnica mentre alla cultura e alla religione spettò un ruolo decisamente più conservativo. Così il lancio del primo satellite nello spazio, nel 1957⁴⁰, è stato un evento ierofanico nella misura in cui ha suscitato l'orgoglio di un gruppo nazionale per la vantata superiorità tecnica rispetto al rivale, o nella misura in cui ha mosso tutta una serie di rituali corporativi degli esperti di scienza, di tecnica, di comunicazione che si sono messi in mostra come caste sacerdotali. Ma lo stesso evento è stato anche una tecnofania epocale, per un gesto di tecnicità percepibile non solo dagli esperti, ma da ogni uomo, tecnicità che ha rigettato "nella volgarità e nell'assurdità tutti i beni di consumo"⁴¹.

L'isomorfismo tra sacralità e tecnicità può essere compreso bene nella loro reciproca forma di degradazione, cioè nel feticcio e nella superstizione che non risparmia affatto il mondo tecnico, anzi: "i costruttori e i venditori sono in grado di cogliere la *fame di magia* che esiste in un gruppo umano"⁴². Non si tratta del rapporto esistenziale magico che lega naturalmente l'individuo col suo ambiente, un rapporto vivo e che produce diverse concretizzazioni nelle linee di sviluppo, ma di una *magia* aggiunta, posticcia, regressiva, che significa rapportarsi agli oggetti tecnici senza sensibilità nei confronti della loro tecnicità. Il non rapporto alla tecnicità, cioè l'assenza della capacità di cogliere gli schemi di interazione, di comportamento tecnico degli oggetti stessi, l'interazione delle componenti di un oggetto e l'interazione dell'oggetto stesso verso un ambiente tecnico più esteso, è tipico soprattutto del feticcio dell'automatismo, dell'oggetto che magicamente fa tutto da solo. Si tratta di "schemi arcaici di pensiero" ai quali si dovrebbe dedicare una vera e propria "paleopsicologia"⁴³.

39 Ivi, p. 170.

40 Id., *Sulla tecnica*, cit., p. 100.

41 Ivi, p. 101.

42 Ivi, p. 64.

43 Ivi, p. 65.

Ma questa degradazione “religiosa” della tecnicità degli oggetti tecnici esiste perché c’è parallelamente una stessa possibilità di degradare la religiosità stessa, la sacralità: “La degradazione della sacralità consiste in una frammentazione della *rete intera del sacro*, che perde la sua relazione organica e cosmica di totalità per ridursi a questa o quella cosa, trasportabile come uno strumento [...]: *la sacralità, che è come un universo*, si rompe e si dissocia da se stessa”⁴⁴. Non è la reliquia in sé a fare problema, se essa svolge il suo ruolo di connettore, di nodo all’interno di una rete che come totalità mette in circolo la sacralità. Il problema sorge quando la reliquia da simbolo diviene feticcio, cioè, divenendo automatismo dispensatore di pseudomagia, perde in realtà la sua funzione di punto-chiave, cioè di connettore all’interno di una maglia, di una tessitura. “Il tempo del sacro stesso è reticolare”⁴⁵, lo dimostra la ritualità con la sua iterazione, dove ogni momento fa parte di una maglia in cui il presente è cucito al passato e al futuro. La stessa tessitura si dà per lo spazio: “il sacro è presso se stesso nella rete di sacralità”⁴⁶, il che spiega l’espontabilità e contestualizzazione ovunque dei riti e dei momenti religiosi, in mare, in volo, come ovunque sulla terraferma.

Ciò che dunque in Simondon rende isomorfe tecnicità e sacralità è il loro essere rete, un universo a sé nell’universo in sé. Ciò che accomuna entrambe è una dimensione di simbolicità, poiché anche nei mondi tecnologici la tecnicità di un’automobile consiste nel suo essere simbolo di un’autostrada e un’autostrada di una rete autostradale. Perciò si deve stare attenti a non “commettere l’ingiustizia intellettuale, che sarebbe una colpa metodologica e che consisterebbe nel considerare rappresentativo, nell’ordine tecnico, un oggetto psicosociale isolato e, nell’ordine della sacralità, il livello essenziale della sua esistenza, cioè l’intera dimensione della rete”⁴⁷.

La tecnicità, per Simondon, è dunque ben lungi dall’essere un fattore di secolarizzazione, al contrario. Un passo molto esplicito del *MEOT* lascia intendere un ideale di cultura (“Cultura”) che, comprendendo la normatività della tecnicità, possa essere effettivamente espressione di una “totalità vissuta”:

Non è la realtà umana, ed in particolare ciò che della realtà umana può essere modificato, cioè la cultura, mediatrice attiva tra le generazioni successive, i gruppi umani simultanei e gli individui successivi o simultanei, che deve essere incorporata nelle tecniche come una materia sulla quale il lavoro è possibile. È la cultura, considerata come totalità vissuta, che deve incorporare gli insiemi tecnici conoscendone la natura, per poter regolare la vita umana in base agli insiemi tecnici. La cultura deve restare al di sopra di ogni tecnica, ma deve incorporare nel proprio contenuto la conoscenza e l’intuizione dei veri schemi delle tecniche. La cultura è ciò tramite cui l’uomo regola la relazione

44 Ivi, p. 68.

45 Ivi, p. 69.

46 *Ibidem*.

47 Ivi, p. 73.

col mondo e la relazione con sé stesso; ma se la cultura non incorporasse la tecnologia, essa comporterebbe una zona oscura e non potrebbe apportare la propria normatività regolatrice all'abbinamento dell'uomo e del mondo.⁴⁸

La tecnicità in Simondon è quell'“elemento mercuriale” al cui tentativo di presa dovrebbe prestarsi una formazione di pensiero meditativo e sistemico diversamente appellato lungo le sue opere: “tecnologia generale”, “antropo-tecnologia”, “allagmatica”, “prasseologia”, variazioni per nominare sempre una sorta di teoria analogica delle operazioni dell'essere (inteso come ontogenesi), in quanto l'analogia è intrinsecamente connessa alla capacità di configurare corrispondenze operative a più livelli:

Occorre dunque notare che il pensiero analogico consiste in un pensiero che rileva identità di rapporti e non piuttosto rapporti di identità, ma occorre precisare che queste identità di rapporti sono identità di rapporti operatori e non piuttosto identità di rapporti strutturali. Ne segue l'opposizione fra rassomiglianza ed analogia: la rassomiglianza è costituita da rapporti strutturali. Il pensiero pseudo-scientifico fa largo uso della rassomiglianza e a volte anche della rassomiglianza dei termini, ma non impiega mai l'analogia.⁴⁹

L'analogia è operativa soprattutto nell'estetica che, se da una parte è definita nel suo senso di *aisthesis* “come la maniera in cui gli esseri appaiono, si manifestano, cioè diventano sdoppiandosi in figura e sfondo”⁵⁰, dall'altra, come attività – come “tecnoestetica” dirà poi Simondon – è quel fare che immette in una realtà data le funzioni figurali (tecniche) e di sfondo (religione). L'estetica è intrinsecamente analogica perché, pur limitatamente, riprende quella struttura reticolare che la magia estendeva all'universo e “l'analogia è il fondamento della possibilità di passaggio da un termine ad un altro senza negazione di un termine da parte dell'altro”⁵¹. Se la somiglianza è un rapporto di identità parziale,

l'analogia completa è più di un'identità dei rapporti interni che caratterizzano due realtà; essa è l'identità di strutture figurali, ma è anche un'identità degli sfondi delle due realtà; è anche, più profondamente ancora, l'identità dei modi secondo i quali, all'interno di due esseri, si scambiano e comunicano la struttura figurale e lo sfondo di realtà; è l'identità dell'abbinamento della figura e dello sfondo nelle due realtà.⁵²

L'appello di Simondon a un simbolismo analogico per ristrutturare con continuo movimento gli sfasamenti dei modi di esistenza, per poter gettare le fondamenta di una nuova cultura a suo modo ancora “magica”, è affascinante ma chia-

48 MEOT, p. 244.

49 Id., *L'individuazione*, cit., p. 774.

50 MEOT, p. 209.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

ramente non privo di criticità. Soprattutto oggi alla luce delle rivoluzioni in corso ad opera delle tecnologie e delle culture digitali. Senza infatti nulla togliere ai suoi correttivi pedagogici⁵³ e politici importanti e più che mai attuali, l'appello a un tipo di pensiero riflessivo applicato su di un simbolismo analogico che possa costituire, in qualche modo, una teoria generale rischia di apparire una *magia*, con significato però prettamente immaginario e illusionistico. Una “amara vittoria” sembra doversi assegnare a coloro che, come Lévi-Strauss e Lacan, hanno significativamente posto una cesura tra l'*imago* e il simbolico⁵⁴, quest'ultimo soggetto a una matematizzazione combinatoria e statistica che sembra spodestare le funzioni regolative di un pensiero e una immaginazione che sappiano danzare al ritmo delle analogie del vivente. Vittoria nei fatti e non di principio, imposta da un dispiegamento tecnologico capace di misurare lo smisurato senza più dover fornire una teoria.

53 Cfr. E. Binda, *Per un'educazione tecno-estetica. Pratiche e riflessioni*, in “Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale”, I.2, 2020, pp. 261-272. DOI: 10.48247/P2020-2-015.

54 Si veda lo specifico paragrafo di G. Simondon, “Nozione di Imago; in che senso l'Imago è un simbolo”, in *Immaginazione e invenzione*, cit., pp. 158-163.

