

“La lira mi sia cara e l’arco ricurvo”: una trama di tensioni opposte

Nicola Russo

Università di Napoli “Federico II”

Dipartimento di Filosofia

nicrusso@unina.it

“Il primo compito del razionalismo
consiste nel non farsi nessuna illusione
riguardo al potere della ragione e alla sua
forza di persuasione”
Günther Anders, *Il mondo dopo l’uomo*

ABSTRACT

The opposition between tecnomania and technophobia has an ideological and fideistic character. This essay proposes a philosophical critique of that opposition, carried out through genealogy and anthropology of technology. On the guidelines of ontology, biology and paleoanthropology of machines, it is detected the fundamental difference between “apotelestatic” and “sympleromatic” machines, two dimensions that converged in ancient *techne*. On this basis it becomes evident that the era of technological civilization, in which only the apotelestatic size prevails, it is a time of impoverishment and anthropological erosion, insofar as humanity continues to make and to recognize itself in the mirror of its own machinations.

KEYWORDS

Ontology, genealogy, biology, paleoanthropology

1. *Prolegomena*

Ogni questione, prima ancora di chiedere una risposta, richiede alla filosofia di essere essa stessa posta in questione e così situata nella regione cui appartiene e definita dai termini che, più o meno esplicitamente, chiama in causa. La questione che viene qui posta è nella forma di una polarità: “tecnomania e tecnofobia”.

Le due espressioni nominano portamenti verso la tecnica, ma *di chi?* Del singolo, sia esso o meno un intellettuale o un filosofo; di “fasce dell’opinione pubblica”; di partiti, movimenti o congreghe varie, più o meno, e più o meno esplicitamente e consapevolmente, connotati da una qualche ideologia; del

“senso comune” o almeno della sua rappresentazione e produzione mediatica; di interi cosmi religiosi o culturali; forse dell’“Uomo”?

E inoltre che significa “verso la tecnica”? Verso le sue applicazioni, i suoi usi ed effetti, i suoi sviluppi, le sue regole, il suo predominio, verso la “Tecnica” stessa?

E di che genere di “portamenti” si tratta? Emozioni, opinioni, credenze, pregiudizi, fedi?

Le domande restano in sospenso perché non sono poste per ricevere subito la loro soluzione, o forse nient’affatto, ma solo per accennare ai tanti problemi, e vasti, che si celano in quella polarità: a nessuno, infatti, che si sia occupato per un po’ di simili argomenti, possono sfuggire le difficoltà, spesso inestricabili, cui è posta di fronte la riflessione, per fare un unico esempio, dalla semplice giustapposizione “l’uomo e la tecnica”. Di che “uomo” si parla? Con quale diritto? E chi è che parla così dell’“uomo”? E cosa è mai “la tecnica”? E che significa quella parolina così insignificante, quella congiunzione che mette l’uno di fronte all’altro, l’uno fuori dall’altro, l’uomo “e” la tecnica?

Rispetto a ciò che qui più da vicino ci interessa, tecnomania e tecnofobia, sarà quindi necessario un breve orientamento preliminare, che cercherò di articolare distinguendo la pubblicistica della questione, il senso, il fondo e i limiti.

Parlo di *pubblicistica* piuttosto specificamente come di quello spazio e modalità della discussione che, magari anche ammantandosi di scientificità, trova il suo luogo naturale nell’ambito delle mode intellettuali e della loro rappresentazione ammiccante al pubblico e capace di indirizzarne, polarizzarne o anche semplicemente rappresentarne certi “umori”, impressioni e punti di vista. È uno spazio in cui ci si nutre di polemiche più o meno consistenti, spesso decisamente inconsistenti e artefatte, o che tali divengono proprio entrandovi, come è anche qui il caso. In ambito pubblicistico, infatti, la polarità tra tecnomania e tecnofobia è interpretata e ridotta a *polemica tra opinioni divergenti*, opinioni più o meno nettamente marcate da un *atteggiamento* fobico o maniaco verso la tecnica. E risolta ogni volta con la presa di posizione, che però non si riconosce quasi mai in quanto tale, per uno dei due corni dell’opposizione.

Ma che di un’opposizione veramente si tratti, e come, ciò non è affatto posto in questione, poiché è proprio quel carattere che *istituisce* qui la questione, che innanzitutto l’ha istituita proprio *qui* come *questa* specifica questione: è vero che degli atteggiamenti tecnomaniaci o fobici si può anche scrivere a posteriori una lunga storia, scovandoli nei luoghi più lontani e improbabili del passato, è anche vero che più recentemente, diciamo approssimativamente da un secolo e mezzo, la messa in questione della

tecnica ha in qualche misura polarizzato la discussione tra fautori e critici, tuttavia è solo molto più recente, affare di questi ultimi decenni, l'entrata in scena delle due nozioni e di ciò che in esse è inscritto.

Ponendo il riferimento alla tecnica nei termini della fobia e della mania, infatti, e non in quelli di una riflessione critica, è già deciso che *solo di opinioni* si debba trattare, poiché è proprio delle opinioni l'esser mosse e condizionate da atteggiamenti ed emozioni, non del pensiero. Il che comporta, sia detto sin dall'inizio, che *a rigori* una filosofia (ossia una filosofia rigorosa) *non può essere* né tecnomaniaca, né il contrario, né tantomeno una via di mezzo; ma non ancora affatto, che per essa la questione sia perciò priva di interesse. Non si tratterà, però, di indagare le due posizioni opposte cercando una propria collocazione, bensì l'*opposizione stessa*, per capire innanzitutto di cosa sia indice, cosa metta in luce e cosa al contempo nasconda. Ed è proprio per tale ragione che va sottolineata la portata del suo istituirsi in ambito pubblicistico, in quello spazio nel quale la traduzione delle diverse esperienze di pensiero che hanno animato sin dal suo nascere la filosofia della tecnica, e certo non solo di esse, coincide con la loro decomposizione: presentare il dominio della questione come quello generico e generale delle opinioni, infatti, significa aver già uniformato e così cancellato differenze essenziali tra pensiero, poesia, letteratura, fede, dottrina, credenza, tradizione, ideologia, saggezza popolare, esperienza di vita, salda convinzione, presentimento *et caetera*. Ossia tra tutte le varie forme possibili dello spirito che, appunto in quanto ridotte a opinioni o a portatrici e generatrici di opinioni e atteggiamenti, sono così contrapposte a ciò che opinione non è: la scienza innanzitutto, e poi le varie forme del pensiero calcolante e della previsione matematicamente fondata, in modo surrettizio anche l'economia – che scienza non è – e certo ogni disciplina in senso ampio ingegneristica e produttiva, quindi ovviamente anche la tecnica stessa come insieme delle conoscenze e dei mezzi di ogni costruzione e produzione.

Si avrebbe a che fare, insomma, con un qualche credere opinativo, quale che sia la sua origine e ispirazione, intorno ad un sapere (almeno come saper fare) che opinativo non è: su questa relazione peculiare si regge in gran parte il gioco della pubblicistica, che per la sua stessa natura è *sempre* un gioco di opinioni. È tenendolo presente che non deve stupire che nell'elenco delle fonti opinative siano comprese pure la poesia o la fede, oltre alla filosofia, ovvero tenendo presente che non è affatto di esse che qui si parla, ma appunto della loro rappresentazione sul “mercato delle opinioni”, che è quello di un continuo accredito o addebito di atteggiamenti. Il nesso tra *atteggiamento e opinione* è talmente stretto, che qualsiasi *presunta espressione* di un atteggiamento, foss'anche poetica, può esser proprio per questo riportata ad un'opinione che ne sarebbe al fondo, così come analogamente

ogni espressione di una *presunta opinione* può essere “spiegata” a partire da un qualche atteggiamento¹. È in questo gioco di opposizioni e rimandi, inesauribile poiché rigidamente polarizzato in una dialettica sterile, che la questione intorno a tecnomania e tecnofobia, così come tutte le analoghe, rivela la sua natura sofisticata: ogni presa di posizione, pro o contro la tecnica – qualsiasi cosa possa poi questo significare –, può essere infatti ricondotta a un qualche atteggiamento, in ultima analisi fobico o maniaco, e così squalificata in quanto fondata su un dato emotivo e non scientifico, così come ogni atteggiamento può essere a sua volta spiegato come derivante da una *mera opinione*, in qualche modo sempre pregiudiziale, e quindi altrettanto squalificato e per le stesse ragioni.

Le strategie argomentative e critiche che movimentano il dibattito pubblicistico, quindi, sono in ogni caso speculari e corrispondenti, ciò che in esse muta è solo la pretesa di essere di volta in volta dal lato della scienza e non solo delle opinioni o delle emozioni. Nessuno degli interpreti della *querelle*, insomma, ammetterebbe di essere tecnofobico o viceversa, ritenendo piuttosto il proprio atteggiamento coerente e ben fondato, ossia derivante da una giusta comprensione del fenomeno tecnico². L’opposizione, così, è stranamente disimmetrica: vista da ognuno dei lati esiste solo quello opposto ed è per questo che prima si notava come la presa di posizione tra i due poli non si riconosca quasi mai in quanto tale. Eppure è tale nel momento stesso in cui stigmatizza l’altro polo, sia che lo faccia nel senso della mania che della fobia, o anche in entrambi.

È questo che la caratterizza, propriamente, come una disputa in ultima analisi di natura *ideologica*, poiché è in tale dimensione che si ha sempre bisogno, per cementare la propria posizione, di porsi in una contrapposizione speculare. E altresì poiché è tipico di ogni contrapposizione ideologica l’essere una messa in scena superficiale e strutturalmente ineffettuale, il cui compito è piuttosto velare e così custodire ciò che, più al fondo, procede indisturbato secondo la propria logica. Detto più esplicitamente: accapigliarsi sugli atteggiamenti verso la tecnica è un ottimo modo per non prendere in considerazione la tecnica.

¹ Per esempio: “Heidegger è tecnofobico, poiché ha un’opinione negativa della tecnica” – “Heidegger ha un’opinione negativa della tecnica, poiché è tecnofobico”... (Incidentalmente, è proprio dalla *Lettera sull’Umanismo* di Heidegger che prendo in prestito l’espressione “mercato delle opinioni”).

² Parrebbero fare eccezione autori, come Hans Jonas, che hanno riconosciuto un valore positivo alla paura, nel caso specifico all’“euristica della paura” (H. Jonas, *Il principio responsabilità*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993, pp. 34 ss.). Come si argomenterà meglio in conclusione, però, proprio tale riconoscimento è un segno della loro estraneità alla dimensione pubblicistica della *querelle*.

Questo primo *sensu*, che è tale almeno come funzione effettiva, se non anche come vero e proprio scopo della polarizzazione degli atteggiamenti verso la tecnica, è ciò di cui, con tutto quel che gli è connesso, *bisogna liberarsi preliminarmente* e a tal fine anche esporre nella sua vacuità, pena il ritrovarsi invischiati, anche proprio malgrado, in una discussione inconcludente dove ciò che è in causa non è più il suo oggetto, bensì la propria prevenzione verso l'oggetto, i propri pregiudizi e presentimenti (oscurantismo, fanatismo).

Tuttavia, anche se è quanto si presenta innanzitutto allo sguardo, non è a ciò che può integralmente ridursi il significato dell'opposizione tra tecnomania e tecnofobia, giacché andando più a fondo il carattere ideologico trascolora verso qualcosa di affatto differente e che ben più da vicino interessa la filosofia. È lecito ritenere che di quest'altro carattere, nonostante sia chiaramente inscritto nei nomi che designano la polarità, non si abbia consapevolezza alcuna, o lieve o distorta, proprio nello spazio pubblicistico della sua istituzione. Di certo non bastano i nomi a renderne ragione, ma ad essi possiamo provvisoriamente affidarci, enunciando a mo' di sospetto, se non di vera e propria ipotesi, ciò di cui poi andremo in cerca per tutt'altre vie. Ebbene, la mania e la fobia, la venerazione entusiastica e stupefatta da un lato, e l'orrore e disgusto dall'altro, non sono affatto, come sa ogni storico delle religioni, atteggiamenti o affetti opposti: essi sono anzi esattamente i due poli, entro la cui unità e inscindibilità si costituisce *l'esperienza del sacro*, sono anzi uno stesso e solo "sentimento ambivalente provocato costantemente dal sacro". E non solo sentimento, poiché "l'ambivalenza del sacro [...] ha anche carattere assiologico: il sacro è, nello stesso tempo, "sacro" e "contaminato"³.

Le *ierofanie tecniche*, invero, non sono nulla di singolare o di inedito: ogni tecnica è invece stata in un qualche momento anche una ierofania⁴, ma oggi, forse conformemente alla lunga educazione al monoteismo e all'astrazione, non sono le singole tecnologie, a suscitare il sentimento del sacro, neanche le più terribili o meravigliose, bensì la Tecnica stessa, ovvero la loro ipostasi in questo strano "soggetto", di cui non si riesce mai compiutamente a dire chi sia, che cosa o dove sia.

³ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. di V. Vacca, Boringhieri, Torino 1986, pp. 18 s.

⁴ *Ivi*, p. 16: Il che non vuol dire, come lo stesso Eliade ammette, che abbia immancabilmente "origine sacra". In effetti, possiamo tralasciare la questione del *primum*: se in generale andrebbe assunto che la primissima tecnica, da quella degli australantropi a quella dello *homo habilis*, è senz'altro precedente a qualunque manifestazione religiosa evidente, d'altro canto non possiamo avere alcuna comprensione, se non modernamente tecnica, della prima tecnica, tale da consentirci anche solo una simile distinzione.

Al riguardo sarebbe possibile una riflessione vastissima, che coinvolge integralmente la filosofia e in particolare quella contemporanea, che a dire il vero coinvolge proprio la contemporaneità stessa nel suo nucleo problematico più concreto e complessivo, ciò che non è azzardato declinare nei termini andersiani della “co-storicità” dell’uomo rispetto alla tecnica, questione strettamente connessa a quella del “soggetto della storia”: non più l’uomo moderno, come egli aveva ritenuto di poter essere una volta liberatosi dalla teologia della storia cristiana e dal concetto divino di provvidenza, ma appunto, o almeno così parrebbe, ciò che di quella divinità e provvidenza ha finito per ereditare, sfigurate, le funzioni e gli attributi⁵. Se la provvidenza ha una funzione soteriologica, se al Dio sono proprie l’onnipotenza, onniscienza e bontà, che può anche manifestarsi nell’ira e nel castigo, ebbene non è difficile vedere come, *mutatis mutandis*, sia una sorta di *monoteismo tecnoscientifico* a connotare la dimensione spirituale dell’uomo occidentale, che oscilli verso la fobia o piuttosto verso ciò che andrebbe meglio detto *tecnolatria*⁶.

Tutti termini tanto labili e più agevolmente decostruibili sul piano del discorso, quanto più inestricabili dalla nostra esperienza dell’oggi.

Accontentiamoci qui di aver accennato a questo *fondo sacro* dell’ipostasi “Tecnica”, che regge interamente e connette la coppia “tecnomania e tecnofobia”, anche laddove essa sia compresa solo sul suo terreno ideologico e

⁵ Sull’argomento si tornerà più avanti. Qui è opportuno un solo accenno, tangenziale, ad un tema che invece non si potrà trattare, ma che già intuitivamente è tuttavia indicativo della crucialità della relazione tra contemporaneità e tecnica: se non altro in ambito europeo, o almeno principalmente, il secolo in cui viviamo sembra essere sempre più decisamente quello della “coscienza tecnica”, nel senso in cui il precedente è stato quello della “coscienza politica” e l’Ottocento della “storica”.

⁶ Una testimonianza molto notevole circa il carattere fideistico delle due opzioni la ritroviamo nel paragrafo finale de *La megamacchina* di Serge Latouche, intitolato proprio *Né tecnolatria, né tecnofobia*. Notevole poiché l’autore, già allievo di Ellul, vi descrive molto apertamente, quasi a mo’ di confessione, il suo iter spirituale dalla tecnolatria intrinseca al mito sovietico del “Radioso avvenire”, ad una posizione molto più critica: “Quando si è stati così “tecnolatri”, il pericolo di diventare “tecnofobi” non è trascurabile. Nutrito dell’umanesimo dei Lumi, svezzato poi dal marxismo, devo confessare di essere stato un vero adoratore del Progresso, un credente nella Scienza, un adepto della Tecnica [...]. Grazie al fallimento dello sviluppo io ho perso la fede dei miei vent’anni in questi tre dogmi della modernità (nonché, naturalmente, nell’economia). Ora, in religione, l’indifferenza non è permessa. Il non credente è buono per il rogo proprio come l’eretico, l’apostata e il relapso. Forse, come reazione contro le mie illusioni perdute e di fronte alla credulità persistente e tenace della maggior parte dei miei contemporanei, a volte non ho potuto fare a meno di trasformare queste tre ipostasi in figure del Male, dopo averne fatto figure del Bene” (S. Latouche, *La megamacchina*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 184, ma interessante è l’intero paragrafo).

pubblicistico. È infatti proprio nel portato e residuo di quell'ipostatizzazione che emerge un altro tratto comune ai due poli e il loro *limite* specifico: che sia maniaco o fobico, l'atteggiamento rimane verso *uno stesso*, la tecnica, che è inteso e sentito magari sì diversamente dai due lati, ma comunque come un qualcosa di sostanzialmente unitario e, si può ben dire, monolitico.

Assertione che va ben specificata, affinché sia ben intesa: innanzitutto essa non comporta immediatamente il rifiuto di ammettere una qualsiasi sensatezza al termine "Tecnica", ma semmai la premura di sottrarlo ad un uso acritico e indifferenziato, a quell'immediatezza apparente della sua comprensione e pubblicità, che lo ha già da sempre svuotato e disciolto nella vaghezza di un universale generalmente noto, ma mai conosciuto. Per questa stessa ragione, riconoscere il limite concettuale e di pensiero nella "Tecnica" come ipostasi soggettivizzata, e quindi cercare di superarlo, non può risolversi nell'affidarsi, invece, ad una nozione indeterminatamente pluralistica come "le tecnologie".

È una strategia elementare e molto in auge, usata soprattutto in chiave apologetica, per quanto possa essere declinata anche inversamente, ma che a ogni modo non cambia veramente la posta in gioco, anzi la sottrae dal tavolo, traslocando la domanda altrove. Lo spezzettamento della tecnica nelle tecnologie, infatti, prelude immancabilmente a distinguo – ovvero articolazioni che non sono di per sé né tecniche, né tecnologiche, ma in ultima istanza *morali* – non più attinenti alla questione, che anzi eludono, lasciandola quindi ancora intatta e intangibile. È facile constatare, in effetti, che quando in ballo sono le "tecnologie" è proprio la tecnologia stessa, ossia nuovamente "la Tecnica", che non partecipa alla danza: ci si può premurare di distinguere le tecnologie *buone* da quelle *cattive* (in qualunque modo ciò possa essere detto: utili o dannose, desiderabili piacevoli indispensabili o superflue); oppure, come si preferisce fare, tra un *uso buono* e un *uso cattivo*. Nella prima versione non è comunque la "tecnologia in sé" – e quindi ancora declinata al singolare – ad essere buona o cattiva, ma solo certe sue realizzazioni e solo in riferimento a ciò rispetto a cui esse sono buone o cattive: a ben vedere già da questo punto di vista le armi stesse possono essere in fondo tecnologie ancipiti, poiché comunque ammettono un utilizzo "a fin di bene", se non altro nella forma della *potenza* di evitare un male maggiore. La *casistica delle tecnologie*, insomma, non può che mostrare come possibile, anzi logica e auspicabile, un'estensione sempre più vasta e capillare delle tecnologie buone, siano esse *hard* o *soft*, poiché si tratterebbe comunque di un incremento di potenza, della capacità di fare il bene ed evitare il male. E ciò avviene a maggior ragione nella seconda versione, che potremmo indicare come *casistica degli usi* delle tecnologie, poiché qui è l'*insieme* di tutte le tecnologie – di nuovo la tecnica – che rimane, in quanto mero

strumentario e armamentario eterodiretto, del tutto *neutro assiologicamente*: è solo all’uomo, così si dice, che compete farne un uso positivo o negativo, e poiché l’uso positivo è appunto tale, e di conseguenza desiderabile, da perseguirsi, è sempre auspicabile l’estensione delle potenzialità tecnologiche. In fondo, ed è facilissimo vederlo, si tratta in entrambi i casi ancora solo di una teodicea secolarizzata, di una *tecnodicea*.

Tuttavia questa interpretazione della tecnica, che Heidegger chiamava antropologico-strumentale e che forse potrebbe anche essere detta teologico-strumentale, come egli e poi ancor più radicalmente Anders hanno fin troppo ben visto è ingenua e non corrisponde in nulla alla storia della civiltà tecnologica, dove non si è *mai* data la possibilità di scelta tra tecnologie o usi delle tecnologie buoni o cattivi: l’“uomo” non è qui rimesso alla propria libertà di scegliere il bene o il male, come nelle teodicee classiche, innanzitutto poiché il progresso tecnico non è affare del singolo e della propria coscienza. In relazione a ciò salta anche agli occhi come non solo “la tecnica”, ma anche “l’uomo” che le viene contrapposto in quell’espressione così banale – “l’uomo e la tecnica” – sia poco più che un nome, qualcosa di cui altrettanto poco possiamo dire chi sia, che cosa o dove sia⁷.

⁷ Ciononostante, e poiché in effetti una considerazione simile si potrebbe fare circa ogni nozione di un certo spessore e storia, non possiamo certo impedirci di parlare dell’“uomo” e della “tecnica”, ma appunto solo di dimenticare che ci appoggiamo a termini ben più complessi di quanto non appaiano a prima vista. La decostruzione dei concetti, senz’altro utile e illuminante, deve però liberare il discorso, non ammutolirlo (faccio riferimento, in particolare, oltre che alla *Lettera sull’Umanismo* di Heidegger, a J. Derrida, *Fine dell’uomo*, in: *Margini della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 155 ss., da cui sono tratte le citazioni che seguono). Nel nostro caso, poi, l’ipocondria ermeneutica circa la nozione di uomo (così come di tecnica, storia, soggetto etc.), pur avendo le sue buone ragioni, finisce per fare il gioco di chi ha tutto l’interesse ad eludere ogni questione circa l’umanità dell’uomo a favore della sua manipolazione tecnica e genetica (come certi postumanisti). Insomma, è difficile, se non impossibile fare a meno del “noi uomini”, forse anche inutile o addirittura sbagliato, finché si voglia pensare in maniera concreta e aderente alla situazione contemporanea ciò che ci sta avvenendo: poiché è fin troppo chiaro che tutta una serie di cose avvengono non solo a me o qui, nello spazio ristretto di una comunità, anche quella estremamente ampia del “*milieu* delle lingue indoeuropee”, bensì avvengono ovunque e per tutti. Certo, Derrida scriveva in un’altra epoca e rivolto ad altre questioni, forse se avesse potuto vedere come la disputa sull’umanesimo sarebbe stata recepita e usata negli ultimi decenni, sarebbe stato più attento e restio a liquidare la nozione di “uomo” sulla base della sua archeologia linguistica e concettuale. Analogamente: è certo che la “dichiarazione dei diritti dell’uomo” ha già in sé, nella sua stessa concezione, tratti di violenza e usurpazione, nella misura in cui cala su tutte le forme di umanità lo stesso e univoco concetto di uomo (ancor peggio avviene nelle attuali teorie dello “sviluppo umano”), e tuttavia come potremmo e dovremmo altrimenti chiamare quegli animali parlanti che vivono ancora, se ne vivono ancora e per quanto ancora vi vivranno, nelle foreste amazzoniche, per porre un limite al loro genocidio?

La neutralità della tecnica è dunque un mito, un cattivo mito: considerarla alla stregua di un martello, tranquillamente depositato nella sua cassetta degli attrezzi finché il suo uso non ci risulti profittevole, è anzi ancor peggio che ingenuo, è proprio inglese. Che la tecnica non sia neutrale, però, non va neppure considerato in termini semplicemente assiologici: vale a dire sostenendo che, a prescindere dal suo uso, è di per sé più o meno, o più o meno integralmente, buona o invece cattiva, vantaggiosa o invece dannosa. Non sono affatto questi i termini, ancora troppo troppo ingenui, della sua parzialità: la tecnica non è neutrale innanzitutto da un punto di vista *antropologico* e, se non altro oggi (invero almeno da più di due secoli), anche da un punto di vista schiettamente *storico*⁸.

Va da sé che una cosa come la bomba atomica o un'arma batteriologica richiede una gran dose di buona volontà e cattiva coscienza per poter non essere sentita e definita come malvagia, così come va da sé che la sua progettazione, costruzione e uso abbiano *segnato un'epoca*, la nostra, e continueranno a segnare finché il livello di civiltà consentirà alla sua "idea", al suo "progetto" oramai immortalato come matrice tecnica sempre disponibile, di divenire il paradigma di ogni singola bomba concreta costruenda. Che oggi non abbiamo più la sensibilità, che non sentiamo più (o per il momento *non ancora di nuovo*) la minaccia e con essa l'urgenza che spingeva Anders a sacrificare il suo progetto teoretico e antropologico all'impegno antinuclearista, non cancella per nulla questo fatto, lo rende anzi

Semmai si tratta di allargare e differenziare nel modo più ampio possibile la nozione di uomo e di non rendere certi diritti, ovvi nelle società occidentali, doveri per forme di esistenza umana che ne verrebbero semplicemente distrutte. Allargare insomma al massimo l'estensione di ciò che riconosciamo umano, e tenersi, al contempo, entro la divisa dello *humani nil a me alienum puto*, ovvero in grado di tenere anche le forme che a noi possano apparire più aberranti e "disumane" come possibilità dell'umano, mai quindi del tutto aliene all'uomo che ogni volta io o tu siamo. Anche qui propongo, insomma, una nozione di umano tanto ampia, da comprendere in sé tutta la storia dell'uomo fin dagli australantropi, che ancora la paleontologia attuale, chiamandoli australopithecine, non vuole riconoscere come esseri *già* umani, e la propongo per la semplice ragione, che seppur non esiste qualcosa come il "veramente umano", è tuttavia proprio lungo quella storia inaugurata dai primi scheggiatori di pietre che nasce quell'essere capace di dire "noi uomini" e di intendere la comunità di questo noi in maniera così straordinariamente ampia. Bisognerebbe guardarsi dal perdere la capacità di una tale ampiezza, per non tornare a ragionare nei termini del noi qui, noi questi e solo questi, noi altri contro voi altri...

⁸ Per quanto non certo "storico-universale" nel senso dello storicismo dell'Ottocento: non è con un senso, un'idea, una dialettica o anche solo una tendenza o fisiologia della storia che abbiamo oggi a che fare, semmai con una mera *logica e meccanica storico-materiale* (non credo dialettica, ma una tale questione la si può qui tralasciare, poiché ci porterebbe troppo al di fuori del nostro tema).

forse ancora più inquietante. E, tuttavia, rispetto a ciò che vado discutendo non è questo il punto: si tratta piuttosto di comprendere che la “Tecnica” da un lato e le “tecnologie” dall’altro, rimangono comunque qui nomi comuni, astratti, il cui ambito semantico, per quanto differente, è talmente vasto da omologare e confondere ciò che, invece, vorrei distinguere, ritenendo tale distinzione decisiva in termini appunto antropologici e storici, se si vuole di un’antropologia storico-genealogica della tecnica⁹.

Questo, a sua volta, non significa che non siano sensati discorsi sulla tecnica o sulle tecnologie, ma semplicemente che a tale alternativa vorrei sottrarmi, proponendo una riflessione per molti versi interna allo stesso ambito racchiuso tra tecnica e tecnologie, ma orientata da un nesso costituito secondo una logica peculiare, non quella dell’uno-molti, bensì, per accennarvi in maniera estremamente semplificata e in un’unica espressione, quella tra dentro e fuori, o meglio verso dentro e verso fuori. Tale proposta richiede, però, una traduzione del discorso dall’ambito generico della tecnica a quello delle *macchine*, di un’ontologia, antropologia e storia delle macchine, al cui interno si dischiuderà appunto la differenza tra apotelestatico e simpleromatico, tra *l’arco e la lira*.

Una differenza di tale portata e significato antropologico, che nel contesto più particolare del discorso su tecnomania e tecnofobia non potrà certo essere indagata in tutte le sue determinazioni, ma solo appurata nei suoi elementi concettuali più generali, allo scopo di trovarvi una traccia sufficiente per trarre alcune conclusioni circa quella polarità.

2. Τέχνη e μηχανή

Βέλτιον ον ἡμῖν ἀιστέον διὰ τὰ παιδάριαί
ANASSIMANDRO, DK12A1

L’ontologia delle macchine, di cui qui riprendo solo alcuni elementi, ha come sua mossa iniziale la distinzione, all’interno della macchina stessa, *tra macchina e meccanismo*, potremmo dire tra macchinazione e funzionamento meccanico, una distinzione, e in effetti riunificazione, che guarda la macchina a partire dal complesso delle sue relazioni e non solo dalla sua meccanica: ogni macchina è sì, senza alcuno scarto o eccedenza, il suo proprio meccanismo e tuttavia ne è al tempo stesso il trascendimento. In termini

⁹ Di cui alcuni primi passi sono stati fatti in AA.VV., *L’uomo e le macchine. Per un’antropologia della tecnica*, a cura di N. Russo, Guida, Napoli 2007.

ancora antropologico-strumentali, ma che dovremo subito estendere ad una considerazione molto più vasta, tale eccedenza è data dallo *scopo* per cui la macchina è costruita, anzi dalla *modalità* tramite cui quello scopo è perseguito per il *medium* del meccanismo: *artificiosamente*, per una *via traversa*.

Tale modalità si mostra in tutta la sua peculiarità e valenza solo se riferita alle proprie condizioni, al proprio impulso, ossia passando dalla considerazione antropologico-strumentale ad una che potremmo chiamare in prima approssimazione *antropologico-vitale*. Un primo passaggio, che prelude ad altri ancora, per nulla arbitrario o originale, se consideriamo che è innanzitutto proprio da qui che già la *Meccanica* peripatetica prendeva le sue mosse:

“Ci si meraviglia da un lato di ciò che avviene per le vie della natura (κατὰ φύσιν) e di cui si ignora la causa, dall’altro di ciò che nasce per vie traverse alla natura (παρὰ φύσιν) tramite l’arte (τέχνη: tecnica, artificio, abilità, arte) in vista di ciò che conviene agli uomini (πρὸς τὸ συμφέρον τοῖς ἀνθρώποις). In molti casi, infatti, la natura opera in contrasto con ciò che ci è utile: dal canto suo essa ha infatti sempre lo stesso corso e semplice, mentre l’utile è in tanti modi mutevole. Così, quando bisogna fare qualcosa eludendo la natura (τι παρὰ φύσιν πράξαι), la difficoltà mette in imbarazzo e c’è bisogno di arte. Perciò chiamiamo quella parte dell’arte che ci aiuta rispetto a tali difficoltà μηχανή”¹⁰.

Perciò la chiamiamo μηχανή, ovvero proprio perché μηχανή significa innanzitutto il trucco, la soluzione ingegnosa, che mette in scacco la difficoltà eludendo lo scontro diretto delle forze: “Là dove siamo vinti dalla natura,

¹⁰ [Aristotele], *Meccanica* 847a11-19 (d’ora in poi *Mec.*). Nella sua eccellente cura dell’edizione critica italiana, Maria Fernanda Ferrini nota con gran precisione e puntualità: 1) che il nesso κατὰ φύσιν e παρὰ φύσιν “non indica in assoluto ciò che è ‘secondo natura’ in contrasto con ciò che è ‘contro natura’”, ma distingue piuttosto ciò che avviene “*sponte, sua natura*”, ovvero “secondo quanto è nell’ordine delle cose che si osservano accadere” e senza l’intervento di agenti esterni, da ciò che invece si realizza “per fattori o forze interagenti”, che *deviano* il corso spontaneo delle cose; 2) che τέχνη non è semplicemente tecnica, né anche solo arte, ma tutto il complesso di abilità, ingegnosità, operosità, che mediano l’intervento attivo dell’uomo sulla natura, il quale sopraggiunge “a cambiare un corso atteso, non a stravolgerlo”. Qui in particolare, poi, τέχνη è propriamente ciò “che permette di cavarsela quando non si sa che cosa fare in determinate circostanze”; 3) che μηχανή, proprio in correlazione diretta con questo significato di τέχνη, è ben più che il meccanismo. Citando Capelle, la Ferrini rimanda all’originario “valore del termine: “Vox autem μηχανή proprio et primario sensu non illud, quod Latini vocant *machinam*, se *consilium, artem, artificium* significat”. La μηχανή fa specificamente parte di quelle risorse che permettono all’uomo di affrontare e risolvere situazioni di difficoltà e di bisogno, di cavarsela in determinate circostanze” ([Aristotele], *Meccanica*, a cura di M. F. Ferrini, Bompiani, Milano 2010, pp. 232-236).

prevaliamo con l’arte”, cita il peripatetico da Antifonte¹¹, e chiarisce subito limpidamente: “Si tratta dei casi in cui, per esempio, ciò che è piccolo domina ciò che è grande, ciò che ha in sé poca forza muove grandi pesi, e quasi tutti quei problemi che definiamo di pertinenza della μηχανή (Mec. 847a 19-24). La macchina, qui, non indica insomma il meccanismo in quanto tale, ma solo in quanto è congegnato come via traversa per ottenere ingegnosamente effetti παρὰ φύσιν: “Gli artigiani, dunque, afferrando tale natura intrinseca al cerchio, costruiscono uno strumento (ὄργανον) nascondendo il principio, cosicché sia evidente solo ciò che meraviglia della macchinazione, celata invece la causa” (Mec. 848a 34-37). Ciò che noi nominiamo “meccanismo” è detto qui ὄργανον, lo strumento, il mezzo, il congegno, quell’interconnessione meccanica di cause che realizzano regolarmente un effetto, congegno che però, nella misura in cui questa sua effettualità diretta è messa al servizio di un’elusione della regolarità naturale, è altresì μηχανήμα, una macchinazione stupefacente.

Il nesso tra μηχανή e τέχνη è in greco strettissimo, giacché anche la τέχνη è sin dall’inizio insieme l’arte e l’artificio, l’abilità e l’inganno, l’esperienza pratica dell’artigiano e l’astuzia¹². Ciò che le differenzia, forse proprio a partire dal costituirsi della meccanica ad ambito problematico specifico, è il modo in cui il τέχνημα si realizza nella μηχανή come ordigno, nell’organo meccanico: essa non è un semplice ὄργανον, un’opera dell’arte come può essere per esempio una casa o una statua, ma incarna in sé e oggettiva la potenza elusiva della τέχνη, è come una τέχνη trasposta nelle sue stesse realizzazioni, una τέχνη di secondo grado. L’arte, insomma, come facoltà demiurgica, si può estrinsecare o producendo direttamente la sua opera, oppure, soprattutto laddove più pressante sia l’esigenza di vincere la forza prevalente della natura, tramite espedienti, producendo organi intermedi, strumenti complessi sempre più estrinseci al lavoro diretto dell’artigiano, che condividono con la τέχνη e oggettivano la sua stessa natura di *raggiro*.

Non appare dunque solo un caso che τὰ μηχανικὰ προβλήματα, sia da un punto di vista geometrico e matematico, che anche da un punto di vista metaforico, trovino in questo testo nel cerchio – “principio di tutte le cose stupefacenti (πάντων τῶν θαυμάτων ἀρχή)” – il loro simbolo: “di tutte queste cose è nel cerchio il principio della causa”. Ossia in quella via ricurva, λόγος di ogni ἄτοπον e paradosso, che tiene in sé gli opposti e continuamente li riproduce: ciò che si muove e ciò che sta fermo; e poi “il concavo e il

¹¹ Ma vedi già Museo, DK2B4: “Sempre l’arte è molto superiore alla forza”.

¹² In origine si avanza l’ipotesi che τέχνη indicasse l’abilità nella lavorazione dei metalli, quell’arte stupefacente che in ogni luogo ha reso i fabbri figure particolarmente affette dal sacro, nel bene e nel male.

convesso”, che appaiono sempre immediatamente nella sua “linea contenente, priva di larghezza (περιεχούση γραμμῆ πλάτος οὐθῶν ἐχούση)”; e ancora il suo movimento allo stesso tempo in avanti e all’indietro, che ritorna sempre al punto di partenza e scambia di continuo l’ultimo col primo (*ivi*, 847b 15-848a 11).

Il senso, se non altro allusivo, delle ultime annotazioni trasparirà più avanti, quando gli stessi termini che vi ricorrono o analoghi, per quanto traslati in dimensioni affatto eterogenee, ritorneranno quasi a dimostrare la propria potenza simbolica e metaforica. Per il momento limitiamoci a sottolineare come questo, che è il primo trattato di meccanica tramandatoci, il cui linguaggio prelude a quello euclideo e che ha esercitato una grande influenza sulla scienza medievale e protomoderna, pone insieme *il nesso e la distinzione* tra τέχνη e μηχανή e tra μηχανή e ὄργανον: le macchine sono gli artifici concreti tramite i quali l’abilità dell’uomo, la sua tecnicità e arte più chiaramente si esprime, si realizza concretamente, sui quali si sostiene, con i quali l’uomo aiuta se stesso ogni volta che si trova nello stupore, nel dubbio, inabile a dare soluzioni immediate a un problema, a rispondere in automatico a una situazione, ad affrontare direttamente una forza sovrastante. Ma questa, e non è difficile rendersene conto, è sempre e da sempre propriamente la sua *condotta specifica*: la macchinazione, l’interpolazione di una qualche μηχανή tra sé e il mondo, è in tal senso lo stigma della sua stessa umanità, della sua natura di πολυμηχανον ζῶν¹³.

Di una qualche μηχανή strumentale e non semplicemente di τεχνήματα: giacché è così, oggettivandosi, che si distingue propriamente e sempre di più la “tecnica umana”. Espressione quest’ultima il cui uso presuppone, ovviamente, l’aver già esteso di molto l’ambito semantico della nozione di tecnica, a partire dal suo significato più generico come “abilità”, fino a farvi rientrare quella che già Spengler chiamava “la tattica della vita”, quell’insieme di facoltà, modalità e stili tramite i quali il vivente si mantiene in relazione al proprio mondo. Un’estensione – peraltro usuale anche nelle

¹³ Certo non come essenza assicurata a sé una volta per tutte e innanzitutto, ma proprio come γένησις pura e semplice, lo schiudersi dell’uomo a se stesso, vale a dire non una qualche ἀρχὴ γενήσεως che in quanto αἴτιον (e quindi οὐσία) essenzialmente preceda e determini la sua nascita, ma essa stessa come incessante e sempre differente *macchinazione* di sé e del mondo. E che non è affatto immediatamente, ma su questo poi torneremo, una *macchinalizzazione del sé*: prima che qualcosa di distinto come il “sé” e ancor prima che qualcosa di oggettivo come un meccanismo sorgano, l’uomo deve aver già incessantemente macchinato per un numero impressionante di millenni. La macchinalizzazione, di sé e ancor prima del mondo, è solo un *riflusso della corrente*, invero già solo “storia”, ovvero qualcosa che avviene, per quel che ne sappiamo, in una fase peraltro già avanzata di quelle pochissime migliaia di anni di cui abbiamo una conoscenza un po’ meno vagamente approfondita della nostra avventura sulla Terra.

nostre lingue moderne, ove per esempio non vi è alcuna difficoltà a parlare della “tecnica di caccia” di un qualche predatore –, che non serve però a mescolare insieme e confondere fenomeni diversissimi, ma proprio a discriminarli con precisione a partire dal fondo comune che possiamo rintracciarvi. Qui il tentativo è, insomma, quello di cercare prospettive diverse nell’interpretazione della “tecnica”, operando una serie di spostamenti: dalla distinzione tra tecnica e macchine, alla distinzione tra la tecnica generalmente vitale a quella che ha innescato e accompagnato tutto il processo di ominazione. Ebbene, nella *μηχανή* abbiamo trovato un primo indice, che consente di evidenziare già entro la *τέχνη* il suo carattere di elusione delle forze maggiori, di soluzione indiretta alla sfida delle circostanze e, per estensione, dell’“ambiente”. Questo carattere ci permette sia di rilevare una linea di continuità rispetto alla dimensione più generalmente vitale, sia un elemento di rottura entro la regione antropica.

Un qualche *aggiramento dell’ambiente*, infatti, è proprio non solo all’uomo, ma a *qualsiasi vivente*, se è vero che anche una pianta, anche un qualunque batterio mette costantemente in atto la sua tattica di sopravvivenza e quindi sviluppa una sorta di tecnica, per il cui tramite elude le leggi fisiche e, in un certo senso, si sottrae alla *verità*, mente al mondo per poter vivere e lo inganna, rimanendone certo per primo sempre ingannato. Il significato di queste ultime affermazioni, sul cui argomento torneremo cercando di testarlo più a fondo e con maggior precisione, è alluso in alcuni folgoranti frammenti di Nietzsche, ove le riflessioni intorno alle facoltà di orientamento nel mondo dei viventi, al loro prospettivismo, sono portate alle ultime conseguenze: nel mondo inorganico “regna la “verità”! Con il mondo organico comincia l’*indeterminatezza* e la *parvenza*”¹⁴. Secondo Nietzsche, infatti, nella misura in cui ogni conoscenza, ma anche ogni comportamento istintivo e ogni reazione biochimica, si fondano su un *ricoscimento dell’identico*, per esempio nello stimolo specifico, ma non vi è in natura alcun identico; e nella misura in cui tale riconsoscimento deriva dall’estrema semplificazione e riduzione della

¹⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, tr. it. di S. Giametta in: *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 e ss., vol. VII, t. III, fr. 35 [53], p. 213: “Ammettere la *percezione* anche per il mondo inorganico, una percezione assolutamente esatta: qui regna la “verità”! Con il mondo organico comincia l’*indeterminatezza* e la *parvenza*”. E ancora Id., *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta in: *ivi*, Vol. VIII, t. I, fr. 1 [28], p. 10: “Tutti i movimenti sono da intendere come gesti, come una specie di linguaggio, attraverso cui le forze si capiscono. Nel mondo inorganico manca l’equivoco, la comunicazione sembra perfetta. In quello organico comincia l’*errore*. “Cose”, “Sostanze”, “proprietà”, attiv“ità” – tutto ciò non va trasferito nel mondo inorganico! Sono gli errori specifici grazie ai quali vivono gli organismi”.

materia percettiva ai soli tratti elementari che consentono l'identificazione e l'eguagliamento del non eguale, l'organico è sin dall'inizio il regno della falsificazione e dell'errore, ma anche della menzogna, della dissimulazione, della finzione e della trappola.

L'uomo, però, – e non si insisterà mai a sufficienza su tale funzione antropogonica della tecnica – non si limita a fingere, ma porta la *fictio* fino alla *artefactio*, ossia finge per l'appunto tecnicamente, macchinalmente, si finge un mondo *manipolandolo* e quindi *facendolo e facendosi* in esso tramite le proprie macchinazioni. Non perché abbia una natura sovranimale, ma semplicemente perché realizza la sua natura animata, sempre per quel che ne possiamo sapere, come non è ancora riuscito a qualche altro animale. Tuttavia la sua potenza, se queste considerazioni sulla “tecnica vitale” hanno un qualche valore, deve riposare nelle stesse potenzialità del vivente che anch'egli è, ed è dunque in ultima analisi lì che ne andranno ricercate le forme germinali, per poi risalire e riarticolare lo specifico delle sue macchinazioni, per provare insomma a comprendere più a fondo ciò che sinora ha appena cominciato a mostrarsi.

Quel che *a prima vista* emerge nella tecnica propriamente umana è appunto la sua capacità di *esternarsi* in macchine, di oggettivarsi in organi che non sono affatto semplicemente strumenti dotati di parti mobili e più o meno automatizzati, capaci di produrre lavoro trasformando energia, come vuole la fisica o la teoria ingegneristica delle macchine, e neppure metastrumenti, ovvero utensili costruiti per foggiare altri utensili, come in qualche modo suggerisce la paleoantropologia. Nel senso antico e proprio della *μηχανή*, infatti, e non solo, già la prima pietra scheggiata è una protomacchina, anche se non dovesse essere stata usata per costruire altri utensili in legno, sia perché il suo uso è sempre legato alla motilità del gesto manuale che ne fa uso (vale a dire che qui la macchina “fisica” comprende il braccio stesso, giacché la pietra è inseparabile dalla mano e dal suo gesto), sia perché la sua “struttura funzionale” *non è omologabile a quella di un organo biologico*¹⁵, sia perché non la possiamo affatto pensare senz'altro come un

¹⁵ Ciò che rende la pietra una macchina, e non semplicemente un “organo proiettato”, è la rifunzionalizzazione, spesso invenzione di funzioni non organiche, e, da un punto di vista strettamente meccanico, il manico. Ogni protostrumento è dotato di un'impugnatura, foss'anche adattata ad altre parti del corpo, come può essere la staffa ai piedi, comunque di una cerniera tra il corpo e l'utensile, che è ciò che lo rende mobile e quindi già immediatamente, nel suo uso, una macchina vera e propria. Aver dimenticato e trascurato il gesto della mano che impugna come elemento costitutivo della pietra scheggiata è la causa di gran parte delle confusioni che abbiamo fatto nell'interpretazione della prima tecnicità umana. E quando la mano si fa attrice, impugnando la pietra, attrice foss'anche di una funzione già organica, ma non sua, in quel momento già non ha nessun senso parlare di *Organprojection*: la pietra *non è una protesi* o un prolungamento o una

utensile, uno strumento, ossia un *mezzo*. Attribuire ai primi australantropi un pensiero capace di distinguere il mezzo dal fine, infatti, sarebbe davvero un umanismo molto poco sensato.

Prendere sul serio la funzione ominatrice della tecnica, pensare insomma nella sua radicalità e inscindibilità l’espressione “l’uomo e la tecnica”, pensarla genealogicamente, comporta un’inversione tipica della prospettiva: piuttosto che rendere conto della macchina a partire dallo strumento, come si è soliti fare, è proprio il percorso inverso che va provato, ovvero cercare nella *via traversa esternalizzata* il principio di ciò che, solo molto più tardi, sarebbe divenuta ogni strumentalità.

Che cosa però veramente avvenga nell’esternalizzazione delle macchinazioni e se possiamo accontentarci di quest’unico tratto, lo si può intravedere meglio forse solo osando qualche passo più indietro ancora, lasciando la considerazione antropologico-vitale alla ricerca di elementi minimi di quella “biologia della tecnica” che Leroi-Gourhan evocava e auspicava come complemento necessario della paleoantropologia¹⁶. Riprendiamo dunque il discorso, riprendiamolo da capo seguendo la traccia della *via traversa*, questa denominazione la più indeterminata e al tempo stesso precisa della *forma* della μηχανή, quel che essa è proprio in quanto meccanismo, nella cui oggettività di funzionamento non è esaurito però il suo senso; seguiamone alcune svolte, lasciandoci magari anche sviare dalle sue tortuosità, raccontando una storia di metafore dall’ultimo al primo e poi di nuovo all’ultimo, in quello che però non sarà necessariamente un circolo.

mera esternalizzazione, è tutto ciò ma già molto di più, è già un vero e proprio artificio, una trasposizione, una metafora e differenziazione compiutamente inorganica, germinalmente *spirituale*, senz’altro artistica, è già fantasia creatrice, apprensiva ed esplorativa, avventurata nel mondo. La teoria della *Organprojection*, così come tutti i suoi analoghi ed affini, fino alla comprensione meramente strumentale della tecnica, che non è altro che una sua generalizzazione, derivano da una doppia incomprendione, radicata su uno stesso terreno, che è già il terreno sul quale i filosofi greci classici pensano la τέχνη: la doppia incomprendione che si condensa proprio nelle due accezioni elementari del termine ὄργανον, che è tanto l’organo fisiologico, quanto ogni strumento e mezzo artificiale, entrambi in quanto funzionali a un certo τέλος. Giacché nessuna funzione si comprende a prescindere dal suo τέλος: il tagliare è solo a partire dal taglio. Vale a dire, che ogni comprensione strumentale della tecnica e dei protoutensili è teleologica e non genealogica. La genealogia, infatti, ha come suo primo principio la differenza tra origine e scopo, quindi è immancabilmente non teleologica, invero anche quando pensa la formazione degli organi fisiologici.

¹⁶ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977, p. 173.

3. *Macchine apotelestiche e simpleromatiche*

“La lira mi sia cara e l’arco ricurvo”

OMERO, *Inno ad Apollo*, v. 131

La “via” della μηχανή allude naturalmente a un percorso e a una *meta*, che però non va pensata immediatamente solo nei termini di un “fine”, ossia presupponendo già sempre una qualche razionalità strumentale o teleologica, giacché qualcosa di simile avviene solo molto tardi e paradigmaticamente nella nostra invenzione tecnica. Più corretto da un punto di vista antropologico, ma pur solo entro certi limiti, è parlare invece di “scopo”, intendendo la parola nel suo senso originario: ciò cui si *mira*, ciò che si ha *in vista* e verso cui indirizziamo la *freccia* al posto della mano, la *preda*, che irraggiungibile direttamente dalla mano, ma già *afferrata* dallo sguardo, colpiamo per la via traversa dell’arco, e in tal senso non direttamente, bensì obliquamente, *parabolicamente*¹⁷.

Non è affatto un caso che Apollo, il dio della luce e della vista, dello sguardo limpido e dardeggiante, il dio dell’arco e della lira sia anche un dio λοξός, obliquo, ambiguo, ingannatore, duplicità che gli appartiene non solo come il dio degli oracoli, ma anche come colui che ha insegnato a Esculapio la medicina e l’arte dei φάρμακα, dei rimedi e insieme dei veleni.

Il suo arco, invero ogni arco, è qui ovviamente solo un simbolo antico di qualcosa di più generale: nel prendere di mira, nello σκοπεύειν, più che una ragione strumentale può essere pensata attiva *l’immaginazione meccanica* dello sguardo che si protende nel mondo, nell’uomo congenere a quella della parola¹⁸; lo σκοπός qui non è un fine pensato in quanto tale e scelto

¹⁷ Un indizio circa l’originaria vicinanza dell’arco e della lira lo troviamo nell’*Inno a Ermes* di Omero (vs. 52-56), ove questi associa all’invenzione della lira e al primo canto del dio accompagnato dal “grazioso giocattolo”, l’imitazione dei lazzi e delle ingiurie che, scherzosamente, si scambiavano i giovani nei banchetti, παραβόλα: “ingannevolmente” traduce il Rocci, ossia con movenze oblique e con paragoni arditi e arguzie spesso licenziose. La παραβολή, prima di diventare una sezione conica e la traiettoria dei proiettili, è innanzitutto proprio il modo di dire trasverso, sinuoso e indiretto, il confronto e la giustapposizione, la metafora allusiva, il detto e la favola, e poi la giravolta e inoltre la ventura, l’audacia, l’arrischiarsi; tutte le movenze, insomma, e i lanci (βολαί) che non conducono direttamente all’obiettivo, ma solo παρὰ (vedi anche il verbo παραβάλλω, nei suoi significati “piego”, “torco”, “giro”, “volto”, e poi “mi volgo”, “approdo”, “inganno”...). La παραβολή, si potrebbe generalizzare anche riconnettendola al παρὰ φύσιν, è dunque il *tropo* di ogni μηχανή, di quelle dell’arco e di quelle della lira.

¹⁸ Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, pp. 204 ss., per un lucida fenomenologia dell’immagine e antropologia dello “homo pictor”, che nel paleolitico andava dipingendo sulle mura delle sue caverne proprio prede e uomini armati di arco!

arbitrariamente, ma un bersaglio già da sempre presente nell’*orizzonte* dello sguardo come *interesse vitale* elementare, invero sin dalla *nutrizione e riproduzione*.

Ambiti *metabolici* rispetto ai quali si può dire che in ogni vivente vi sia almeno un germe di quell’ambiguità apollinea e quindi la condizione di ogni macchinazione: la “lenza” della rana pescatrice e la coda del pavone ne sono solo esempi eclatanti. Ma se ciò è vero, se possiamo insomma metaforizzare l’armonia di contrasti eraclitea tra βίος e βιός (cfr. DK 22B48), quella corda d’arco che congiunge ai suoi estremi i nomi della vita e della morte, metaforizzarla all’intera *parabola* della ζωή, che ci appare così essa stessa una specie di via traversa e μηχανή della materia per sfuggire all’entropia; entro i limiti in cui ci è lecito far ciò emergono anche i limiti della posizione dell’immaginazione stocastica o scopeutica come condizione della macchinazione. Ovvero: ciò verso cui conduce la via traversa, da un punto di vista generalmente vitale prima che antropologico, non deve essere un fine, ma neppure più genericamente uno scopo, basta il solo *interesse vitale*, l’essere *tra*, immerso in un *frammento*, di ogni vivente, in quella *tensione* di contrasti e di incontri, entro l’arco di possibilità, invero di necessità, abbracciato da *Ananke Adrastea*, che è la sua vita. In quel frammento tra nascita e morte, nel pòletoj dei medesimi Dioniso e Ade (DK 22B15), che apre ed estende il suo spazio e il suo tempo e in generale ogni possibile orizzonte e scopo, ed entro cui egli segue le sue vie traverse, le rintraccia e reintreccia costantemente.

La tecnica come arte della μηχανή, dunque, in questo senso del tutto generale di cui parlano oggi, per esempio, i biologi evolucionisti chiamandola “strategia vitale” o “di sopravvivenza”, è coestensiva alla vita stessa, già alla vita di una singola cellula, è il suo modo di stare nel frammento, già sempre macchinandolo. Nell’interesse vitale, in questo *instare*, *trastare* e *contrastare*, proprio nella misura in cui più intimamente e capillarmente si intreccia al suo mondo, nella stessa misura il vivente se ne sottrae e ne viene sottratto: compare innanzitutto e si estende sempre di più la *differenza* dei due, prima grande menzogna e macchinazione che solo molto impropriamente e per derivazione si può chiamare differenza tra un interno e un esterno, quella differenza che è piuttosto proprio il gioco *in-tra-contro* dei viventi e del mondo.

Un gioco elusivo e collusivo che inizia forse sulla *membrana* della cellula, quel limite contenente, povero di estensione quasi come la circonferenza della *Meccanica* peripatetica, che a un tempo la isola ed espone, la rinchiude entro un confine che è poc’altro che il suo stesso esterno, il quale costantemente vi aderisce e preme, delimitando la sua pulsione metabolica, contrastandone osmoticamente la fame di mondo. Rinchiusa così, proprio dal suo frammento,

entro il proprio “mondo interno”, limitata entro uno spazio che *solo* in questo momento, *per la prima volta*, diviene uno “spazio delimitato”, circoscritto, che in un certo senso solo così diviene un vero e proprio luogo, contenuta al suo interno dal frammezzo, contenuta e detenuta *all'interno del frammezzo*, essa vi si aggira come nel suo proprio esterno, di cui innanzitutto va in caccia e in cui, non potendo uscire dalla sua membrana, né estenderla indefinitamente, si riproduce. Da questo punto di vista, infatti, che cos'è anche la riproduzione, se non una grande μηχανή di evasione dalla detenzione del frammezzo, una via traversa fuori da se stessa della vita?

Queste due μεταβολαί e movimenti elementari, resi possibili solo dal costituirsi del “punto di riferimento” rispetto a cui un qualsiasi movimento diviene orientabile, punto che non è un centro, ma proprio un estremo, la membrana, pelle e superficie della vita, il suo πέρας e πέρασμα, limite e passaggio oltre il limite, questi due movimenti di *inglobazione* del mondo ed *esglobazione* nel mondo che sono la nutrizione e la riproduzione – e che già Nietzsche cercava di intendere come espressione di un unico principio¹⁹ –, sembrano i primi passi di ogni tecnicità organica. E che non si tratti semplicemente o solo di un interno contro un esterno – il classico “organismo e il suo ambiente” – è evidente dal fatto che inglobazione ed esglobazione si giocano sempre insieme su entrambi i lati della pelle: se il vivente ingloba il mondo nutrendosene, il mondo lo ingloba detenendolo entro la sua pelle, premendovi e così equilibrandone la pressione; se il vivente elude la sua pelle esglobandosi tramite la riproduzione, tale elusione è appunto solo una via traversa, poiché a ben altra esglobazione e decomposizione egli è sempre consegnato proprio dal mondo. Dal frammezzo originario del βίος-βιός, della nascita-morte, il cui senso e le cui ragioni ci sfuggono e ci sfuggiranno sempre, ma che abbiamo davanti agli occhi come misura e armonia di ogni vita, il vivente non può davvero uscire, essendo quel medesimo frammezzo; o, che è lo stesso, quando *davvero* vi esce, torna appunto alla verità dell'inorganico, alla sua necessità inerte e retta, entro cui pure sempre e solo può scavarsi il proprio frammezzo, può tendersi la sua parabola metabolica.

L'obliquo, il curvo e ricurvo, il concavo-convesso che noi moderni con sorpresa vediamo comparire così di frequente insieme al “naso camuso” nella *Metafisica* di Aristotele, ogni ritorcersi e ritornare su se stesso del limite, che proprio cogliendosi si manca e manca, poiché inafferrabile nel suo principio o sulle sue due facce, l'interna e l'esterna essendo quell'una stessa del frammezzo né interna né esterna, che apre e chiude il dentro al fuori e il fuori al dentro: questa continua inter- e trasglobazione sono gioco della vita, quel gioco ristretto delle cerniere di Adrastea entro il quale la vita gioca le sue vie

¹⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1879-1881*, tr. it. di M. Montinari, in *Opere...*, cit., Vol. V, t. I, af. 6 [155], p. 459.

traverse. Ma se di un simile gioco si tratta – proprio nel senso meccanico dello spazio vuoto tra gli ingranaggi, della costitutiva imperfezione delle loro giunture, che proprio così però consente l’ingranarsi delle ruote dentate e il loro movimento –, il principio di ogni tecnicità e macchinazione non sembra affatto, per quanto possa apparire anche paradossale, la consequenzialità necessaria o almeno regolare tra causa ed effetto (che è solo condizione di funzionamento stabile di un mero “meccanismo”, che ontologicamente abbiamo detto essere qualcosa di differente e derivato rispetto alla μηχανή), ma proprio quello spazio di indeterminatezza, il gioco tra gli ingranaggi del necessario entro cui si possono esplorare, marcare, vedere e inventare tracce oblique, viventi.

Un gioco in cui quel che chiamiamo uomo è stato sin da subito gran virtuoso, elegante, appassionato, imprevedibile, audace, ostinato e spesso agonizzante. Il suo stile, infatti, è una variazione tanto semplice quanto gravida di efflorescenze spettacolari, l’una sull’altra, intorno a quegli stessi temi della macchinazione vitale, un altro giro di vite, un’altra e ancora altre *ritorsioni* sul frammezzo, contro il frammezzo, e poi sempre più intimamente verso se stesso, dentro se stesso. Se il camaleonte si è fermato alla convessità della sua pelle, l’uomo ha macchinato il concavo e poi sempre più dentro, ha colmato di vie traverse la sua cavità, quel che chiama il suo mondo interiore, tendendolo, estendendolo e intendendolo fino a perderne i confini, gli ψυχῆς πείρατα che, per quante siano le vie che vi rintracci, non è più capace di raggiungere, non raggiungerà mai, poiché non sono in nessun luogo (DK 22B45).

Tale *contesa* dell’uomo con se stesso e col mondo ha un’espressione chiara nelle sue macchinazioni, la cui obliquità e torsione è intensa come in nessun altro vivente egli abbia mai incontrato; ed è forse proprio per questo, per colmare la sua solitudine che ha dovuto anche inventarsi grandi macchinatori per tutto quel che egli non poteva pretendere di aver macchinato da sé, innanzitutto il frammezzo stesso: l’uomo teogonico e cosmogonico, Imir e Purusha, e poi tutti i demiurghi e creatori forgiati a propria immagine e somiglianza; macchine forse arcaiche, ma ancora istruttive, soprattutto in vista di quel che ci riguarda, della sua ultima invenzione, quel *Deus sive machina* che è oggi la tecnica.

Solo accenni sparsi in maniera estremamente rapsodica²⁰, neppure un mito, magari solo un gioco manierato di riflessi su pochi suoi frammenti

²⁰ Come si avvertiva, un’analisi compiuta, una vera e propria biologia della tecnica, comporterebbe ben altro lavoro e spazio di quello che vi si può dedicare qui, dov’è perciò sostituita da un breve gioco di metafore. Innanzitutto, andrebbe resa sistematica la connessione tra funzioni vitali e tecniche, qui limitata alla sola vita vegetativa e metabolica, con pochissimi accenni a quella motoria e percettiva. Sul piano antropologico,

arcaici, e tuttavia quando basta per posare sul piano strettamente fisiologico, biologico e zoologico che è loro proprio alcune determinazioni antropologiche elementari più nette, innanzitutto quella che mi sta a cuore sin dall'inizio: la differenza, sempre più marcata nella storia dell'ominazione, meglio ancora nella sua vicenda e avventura, tra quelle che propongo di chiamare *macchine apoteleastiche e simpleromatiche*.

Sin qui, infatti, abbiamo parlato solo dell'arco, in tanti modi abbiamo detto solo la sua obliquità, ma proprio chiamandone a testimone Apollo è già stata almeno nominata, insieme ai suoi primi effetti, anche la *lira*, invero già quella ermetica, scavata e tesa entro un guscio di tartaruga, nella membrana più sclerotica della vita. Se la via traversa del vivente, infatti, è innanzitutto quella che si gioca sulla convessità della sua pelle, se il suo scarto ed errare già metabolico è dal lato che possiamo continuare a dire per comodità esterno, nell'uomo essa si ritorce e torna su se stessa: l'arco scaglia indietro la sua freccia, fora in dentro la membrana, ferisce e così apre e sensibilizza la coscienza, inventa un "senso interno", un'anima che percepisce se stessa, la riempie di fantasmi, di mire e nostalgie, illimitate poiché la freccia non cade più da nessuna parte, ma affonda e così sprofonda l'anima in sé e l'approfondisce. Una volta aperta la ferita, essa va *colmata* di parole, danze, musica, riti, miti, leggi e l'uomo diviene preda di se stesso.

E tuttavia è proprio a partire da quella ferita, come ci mostra anche la paleoantropologia, che l'ominazione, sin dall'inizio tecnica e per la sua gran parte almeno in apparenza esotecnica, assume un registro inaudito, accelera e si differenzia in una miriade di forme ed esperienze diverse: la macchina si è sinora realizzata nel movimento nutritivo, riproduttivo, predatorio, un movimento sempre verso l'esterno innanzitutto, o se non altro di controtensione all'esterno e di orientamento nell'esterno, per quanto ovviamente ciò non ha potuto che essere decisivo anche per la conformazione dell'uomo stesso. A un certo punto, però, di cui nulla mai di preciso potremo sapere, l'uomo comincia a macchinare anche diversamente: troviamo i primi *strumenti musicali* e poi le prime tracce di quella che appare una forma elementare di notazione e scrittura, plausibilmente di natura ritmica. E la loro comparsa è coeva al disaccoppiamento compiuto tra evoluzione biologica e cerebrale, da un lato, e culturale dall'altro: per milioni di anni lo strumento apoteleastico e il cervello mutano insieme, con estrema lentezza, coevolvono, poi cambia tutto²¹.

poi, l'analisi diverrebbe ovviamente ancor più complessa e articolata. Valgano dunque questi pochi accenni solo come lo spunto per un lavoro ancora da compiersi.

²¹ Cfr. A. Leroi-Gourhan, cit., pp. 156 ss., 222 ss., 424 ss., 430. Sull'argomento nel suo complesso ritorneremo nel prossimo paragrafo, qui va solo annotato che la cronologia di Leroi-Gourhan circa i primi reperti di strumenti musicali (20.000 a.C.) è stata

Attenzione, però: da un punto di vista genealogico non ci è in alcun modo lecito, è anzi illogico, dedurre dalla presenza di uno strumento musicale qualcosa come una preesistente “sensibilità musicale”, così come non è possibile dedurre dalla prima pietra scheggiata una razionalità strumentale. La via è, in entrambi i casi, inversa: è la pietra che comincia da lontanissimo a rendere possibile qualcosa come il pensiero strumentale, così come è la lira che comincia a incidere nell’anima qualcosa come una sensibilità musicale.

Al di là di ciò, bisogna constatare che, giusta la determinazione della *μηχανή* come via traversa, così come l’arco è una *μηχανή* elevata a potenza rispetto alla tela del ragno, allo stesso modo lo è la lira rispetto all’arco²². Se nel primo caso, infatti, *macchinandola* l’uomo ha liberato ed esteriorizzato la macchina, e conseguentemente anche se stesso in quanto tale macchinatore, con la lira egli rivolge espressamente la macchina verso questo sé, al cui “interno” finalmente accede, sul cui interno finalmente può mettere le mani proprio per la via traversa di uno strumento esterno, che è, anche tecnicamente, una vera e propria macchina e non un mero attrezzo²³.

Naturalmente la lira nomina qui non solo gli strumenti musicali, ma così come l’arco è un simbolo per tutte le vie traverse, *oggettivate*, tramite le quali l’uomo mette le mani sul mondo, così lo è la lira di ogni macchina grazie a cui manipola direttamente se stesso. Termini rispetto ai quali l’*oggettivazione del medio*, quell’esternalizzazione che identificavamo a prima vista come tipica delle macchine umane, non è un dato accessorio, ma propriamente il modo, artificiale, con cui l’uomo realizza queste sue vie traverse. È pur vero che egli ha trovato anche altri modi, e certamente rimarrà da indagare a fondo il loro

abbondantemente rivista in seguito a nuovi ritrovamenti, cosa che è significativo menzionare, poiché le nuove date (35.000-50.000 a.C.) rendono quasi certo che già i Neanderthal suonassero. Cfr. N.J. Conard, M. Malina & S.C. Münzel. *New flutes document the earliest musical tradition in southwestern Germany*, Nature, June 26, 2009, Doi: 10.1038/nature08169. E C. Tuniz, F. Bernardini, I. Turk, L. Dimkaroski, L. Mancini, D. Dreossi, *Did Neanderthals play music? X-ray computed micro-tomography of the Divje Babe ‘Flute’*, Archaeometry, 54: 581–590 (2012). Doi: 10.1111/j.1475-4754.2011.00630.x

²² L’arco in particolare, e proprio insieme a leve e trappole, rappresenta per Leroi-Gourhan una vera e propria “tappa logica dell’evoluzione umana” (cit., pp. 287-289).

²³ Non si sa bene per quale ragione davvero plausibile, forse semplicemente perché sedotti dall’immaginario dell’uomo primitivo, gran parte degli antropologi considera quelli a percussione – di cui non abbiamo ovviamente alcun reperto paleontologico affidabile – i primi strumenti musicali. Può anche darsi che così sia, anche se non mi pare invece per nulla strano rilevare che i primi conosciuti sono flauti, ossia strumenti legati a quella rifunzionalizzazione della bocca che ha un peso così grande, per la nascita del linguaggio e la correlativa liberazione della mano tecnica, nell’antropogenesi. Come che sia, anche il più elementare strumento a percussione è già una macchina, sia perché articolata in parti in movimento, sia come trasformatore di energia dalla cinetica alle vibrazioni acustiche, sia per molto altro ancora...

nesso con la sfera della tecnicità, così come con quella del linguaggio: penso innanzitutto al cosmo estremamente complesso che si scandisce tra l'ascesi e l'estasi, dimensioni e anche "tecniche" i cui rapporti sono per molti versi analoghi a quelli tra arco e lira. In senso ampio, di certo si tratta anche qui di macchinazioni e vie traverse, da cui la possibilità di porle in relazione a quelle strettamente tecniche, che rimangono però distinte proprio grazie al medio oggettivo.

Un medio, la macchina, che ha nella differenza primaria del suo orientamento – quel "verso fuori" o "verso dentro" evocato all'inizio – il principio della distinzione ulteriore tra "apotelestico" e "simpleromatico", una distinzione che però non ha a che fare solo con il "verso", innanzitutto perché ogni macchina è, nel suo meccanismo, *anche sempre apotelestica*, ossia *produttrice di effetti e finalizzata esteriormente*, essendo anzi precisamente ciò che la costituisce, sin dall'inizio, come via traversa. Analogamente, in un certo senso si può dire anche il contrario, ossia che ogni macchina è anche sempre simpleromatica, proprio nella misura in cui anche le macchine che hanno in apparenza un fine il più esterno e indifferente lavorano sin dall'inizio e ancora alla costituzione di sé dell'uomo, al suo incessante lavoro su se stesso.

Tuttavia una differenza è possibile descriverla e anche sensato: ogni macchina apotelestica, il cui simbolo è l'arco, è tale nella misura in cui è volta ad uno scopo esterno o fine (tšloj) chiaramente determinato, che essa anzi *oggettiva in quanto tale*, è quella che realizza una differenza oggettiva concreta e definita, quella il cui "lavoro" fisico si rivolge ad un oggetto o ad un'operazione chiaramente situabili nell'orizzonte vitale, in cui essa termina, va a finire. È dunque la macchina poietica nel senso specifico di *produttiva, efficace, esecutiva*. Rispetto a tale efficacia ed efficienza, invece, pur condividendola nel proprio meccanismo, propriamente simpleromatica è la *poiesis* che non si riduce o consiste affatto nella produzione di un effetto oggettivabile, che si possa esibire come un lavoro esterno finito, e neppure come il *telos* rispetto a cui la macchina realizzerebbe la via traversa esonerando l'uomo dal confronto diretto: non vi è nulla di più diretto del confronto cui esse ci espongono proprio trasponendolo all'esterno. Anch'essa ha un proprio compimento, certo, è anzi proprio il *compimento, riempimento e pienezza*, la συμπλήρωσις che la caratterizza, laddove però il fine non è esterno e ulteriore rispetto al suo operatore, ma è lui stesso, il suo stesso riempimento. La macchina simpleromatica rimane certo anche così una via traversa, indiretta – che potremmo porre in analogia ad uno specchio –, la diviene anzi ancora più radicalmente, una via che non conduce però dall'uomo al suo scopo παρὰ φύσιν, bensì dall'uomo all'uomo stesso παρὰ φύσιν.

Macchinazione dell’uomo che certo *non* è volta a realizzare in lui scopi determinati, come pensa per esempio ancora qualche professore di estetica ponendo come fine dell’arte la produzione di un godimento o di un sentimento del bello: una concezione psicotropica che in fondo equipara l’arte a quell’altra grande macchinazione dell’uomo, in senso vasto chirurgica e diciamo autoapotelestica, che interviene sul suo corpo e la sua mente riparandoli o reintegrandoli tramite innesti, farmaci, protesi. Che non sia così non è solo una pretesa, e un’ovvietà genealogica, ma lo si può evidenziare già al livello strutturale del nesso tra macchina e meccanismo: se è vero, come si è detto, che tale nesso è costituito dallo scarto tra funzionamento e τέλος, se la macchina è una mediazione, tramite l’esteriorità del meccanismo, verso una certa “mira”, le macchine apotelestiche realizzano direttamente la mira nel prodotto oggettivo del proprio meccanismo, le simpleromatiche, invece, giusta la loro natura di mediazione della mediazione, realizzano anche come proprio effetto oggettivo immediato non un τέλος, ma solo ancora un altro *medium*, di cui peraltro è molto difficile, se non impossibile, dire la mira. La leva, grazie alla quale con un peso minore solleviamo un peso maggiore, raggiunge il proprio τέλος in ciò, è in ciò già interamente sensata, a prescindere da quali ulteriori scopi possa ancora avere quel peso sollevato, scopi molteplici e arbitrariamente disponibili a nuove macchinazioni che non riguardano più quella macchina, che le sono esterni e indifferenti: con un peso sollevato posso costruire un tempio o armare una catapulta, questo non fa alcuna differenza per la leva. Il pianoforte, invece, che è inequivocabilmente una grande macchina, con tutto il suo complesso di tasti, leve, martelli, corde e cassa armonica produce dei suoni che non sono affatto già il suo compimento e che neppure sono semplicemente nuovi mezzi per scopi arbitrari. È una macchina, per prendere in prestito un’espressione aristotelica sulla filosofia, non τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν (*Met.* 982a 16), non in vista di ciò che ne risulta e che se ne può tirar fuori, di cui anzi neppure la *ritorsione* è specificabile e scomponibile, né precisamente determinabile come un qualche “effetto interno”, come si pensa quando si trasferisce al simpleroma la logica apotelestica. Per il suo tramite, insomma, non viene affatto *effettuato* qualcosa: né semplicemente eseguito un pezzo, né – ancora esteriormente – suscitato nell’ascoltatore un qualche sentimento, ma è l’uomo stesso che *si macchina* nella sua completezza, che macchina la sua pienezza, riempiendola, e innanzitutto e propriamente *l’uomo che macchina*, in questo caso il pianista.

La logica del “sentimento musicale” dimentica precisamente che l’esteriorità della macchina non è, né qui né altrove, un dato secondario, che al di là della produzione di suoni e sentimenti la macchina simpleromatica è un dispositivo potentemente *ascetico*, che l’uomo al pianoforte è impegnato

integralmente, nella coordinazione motoria, percettiva, espressiva e quanti altri nomi possiamo qui aggiungere e sostituire ad altrettanti punti interrogativi. Il συν della συμπλήρωσις, insomma, è innanzitutto proprio il “con” dell’uomo e della macchina, un dato che non andrà dimenticato quando il discorso approssimerà la questione dell’automazione, tendenza tanto caratteristica delle macchine apoteleastiche, quanto perversa in quelle simpleromatiche.

Abbiamo già notato preliminarmente, però, che un discorso complessivo e compiuto non è qui possibile, e per questo non cercheremo di specificarlo oltre, accontentandoci di aver trovato alcuni modi per dire, anche tecnicamente, quel che era ancora del tutto percepibile nella parola antica “τέχνη”, che tiene insieme in un’unità coerente per i moderni oramai troppo poco trasparente, se non del tutto enigmatica, ciò che si è progressivamente separato nella “tecnica” e nell’“arte”. Ciò che, infatti, il moderno ancora intende nella τέχνη, in quell’unità di arte e tecnica per la quale non ha più parole, è solamente l’aspetto apoteleastico, esecutivo, produttivo: così si parla, per esempio, di “tecnica pianistica”. L’aspetto propriamente estetico, però, egli lo ripone altrove, non in quella tecnica, ma solo nel suo risultato, nel suo compimento in un prodotto artistico fruibile, nel brano eseguito e, in ultima analisi, registrato, riprodotto, venduto e ascoltato. L’estetica moderna, e non certo da oggi, è così dominata dal primato del *prodotto dell’arte*, che equivale al primato del giudizio estetico, ossia in ultima analisi dello spettatore.

E non si tratta, ovviamente, solo di questioni estetiche: in quel primato si esprime chiaramente, così come nella progressiva separazione di tecnica e arte e nel progressivo predominio della “Tecnica”, anche come tecnica riproduttiva, sull’arte, una sorta di riflusso, un nuovo appiattimento sulla sola dimensione apoteleastica ed esecutiva delle macchine. L’estetica dello spettatore, infatti, l’estetica dell’effetto artistico, per quanto apparentemente così concentrata sulla dimensione interna da non vedere neanche più la *macchina musicale* come tale, pone di nuovo solo all’esterno lo scopo cui si mira tramite la macchinazione e non si avvede che l’essenziale, da un punto di vista antropologico e ancora umano, non è l’opera, ma l’operazione, non è il giudizio sull’opera, ma il giudizio all’opera, non è il sentimento del fruitore, ma la creazione di forme dell’artista.

Naturalmente, nel momento in cui tutto ciò diviene questione di estetica, foss’anche di un’estetica per l’appunto dell’artista, i giochi sono già fatti: si parla già solo del passato, di quel che è stata la τέχνη come potenza ominatrice quando non esistevano ancora, così nette e infine professionalizzate, le distinzioni tra artigiano e artista, e tra artista e spettatore. Cerchiamo dunque di vedere cosa è avvenuto nel frattempo e se questo mutamento di prospettiva, per certi versi estremamente repentino,

può aiutarci a comprendere un po’ meglio il significato della latria e della fobia verso la tecnica.

Lo facciamo ancora seguendo le tracce della paleoantropologia, mischiandovi i pochi elementi di biologia della tecnica cui siamo riusciti più o meno a fare qualche accenno e qualche suggerimento dall’antropologia filosofica.

4. *Esternalizzazione e risomatizzazione delle macchine*

“Non comprendono come,
disgiungendosi, con se stesso si
accordi: una trama di tensioni
opposte, come quella dell’arco e
della lira”

ERACLITO, DK22B51

L’uomo *macchina*, dunque, e niente affatto nel senso che è una macchina, bensì verbalmente: è *macchinando*, si fa macchinando, come per certi versi ogni vivente. Nel mondo vegetale e animale tale macchinazione ha dato vita alle forme più stupefacenti di organi e comportamenti, che spesso faticiamo a distinguere in maniera chiara e compiutamente determinata dalle macchinazioni umane, forme che tuttavia non arrivano mai all’*esteriorità*, *arbitrarietà* e libera *disponibilità* che hanno le nostre vie traverse.

Un’analisi ampia e illuminante di questi caratteri è proprio nella paleontologia della tecnica e del linguaggio di Leroi-Gourhan, di cui seguiamo qui alcuni momenti. Egli, invero, estende le sue considerazioni genealogiche ben oltre, all’indietro ma anche in avanti, progettando un edificio maestoso che va dalla prima evoluzione dei vertebrati fino al futuro prossimo venturo dell’uomo. Il principio genealogico che lo guida è il concetto di “liberazione”: “L’evoluzione generale dei gruppi zoologici che hanno seguito la rotta dell’uomo implicava successive “liberazioni” di cui le due principali sono quella della testa nei rettili teromorfi dell’Era primaria e quella della mano negli Australantropi degli ultimi bagliori dell’Era terziaria. La parte che spetta agli antropiani nel corso della loro evoluzione corrisponde alla liberazione del cervello e, come corollario, alla liberazione di una parte importante dei legami zoologici”²⁴.

La liberazione della mano è, insieme, la *liberazione dell’utensile*, che deve coincidere, argomenta bene Leroi-Gourhan, con la liberazione della parola,

²⁴ A. Leroi-Gourhan, cit., p. 140.

con il *linguaggio*. L'utensile è liberato innanzitutto nella sua esteriorità, come oggetto *inorganico, disorganico e ultraorganico*. Esteriorità che mette in scena e realizza concretamente, letteralmente pietrifica ciò che, a livello cerebrale, ne è insieme causa ed effetto: “La facoltà di simboleggiamento o più in generale la capacità del cervello umano di mantenere una distanza tra la cosa vissuta e l'organismo che di questa è il supporto”. Una *distanza*, uno *iato* direbbe Gehlen, un gioco abbiamo detto prima, che è sia verso l'esterno, che verso l'interno: “Il prendere le distanze tra l'uomo e l'ambiente, tanto interno quanto esterno, in cui egli è immerso. Questo distacco, che si esprime nella separazione dell'utensile rispetto alla mano, in quella della parola rispetto all'oggetto, si esprime anche nella presa di distanza della società rispetto al gruppo zoologico. Tutta l'evoluzione umana contribuisce a porre al di fuori dell'uomo ciò che, nel resto del mondo animale, corrisponde all'adattamento specifico. Il fatto materiale che colpisce di più è certo la “liberazione” dell'utensile, ma in realtà il fatto fondamentale è la liberazione della parola e quella proprietà unica posseduta dall'uomo di collocare la propria memoria al di fuori di se stesso, nell'organismo sociale”²⁵.

Si tratta comunque di due movimenti contemporanei nel loro inizio e sempre interrelati, nei quali il principio della liberazione, come progressiva esternalizzazione e presa di distanza, segue una dinamica fatta di lenti accumulamenti e improvvise esplosioni. Innanzitutto Leroi-Gourhan esplicita il carattere macchinale dello strumento asserendo e ribadendo con forza che “l'utensile esiste realmente solo nel gesto che lo rende tecnicamente efficace” e dunque solo nel “ciclo operativo”. E questo è ciò che a un tempo lo lega e lo separa dalla tecnicità vitale: “La nozione stessa di utensile dev'essere ripresa a partire dal mondo animale in quanto l'azione tecnica è presente sia negli invertebrati che nell'uomo; né è possibile limitarla alle sole produzioni artificiali di cui abbiamo il privilegio”. *Privilegio dell'artificialità* che consiste innanzitutto proprio nello spezzare l'unità organica della macchina: “Nell'animale utensile e gesto sono fusi in un solo organo”, nell'uomo il processo di esternalizzazione si fa sempre più esteso, fino a ricomprendere il gesto stesso e poi anche la sua condizione, la memoria: “La sinergia operativa dell'utensile e del gesto presuppone l'esistenza di una memoria nella quale si registra il programma del comportamento. A livello animale questa memoria si confonde con tutto il comportamento organico e l'operazione tecnica appare, al senso comune, caratteristica dell'istinto. Abbiamo già visto che nell'uomo l'amovibilità dell'utensile e del linguaggio determinava un'esteriorizzazione dei programmi operazionali legati alla sopravvivenza del sistema collettivo; ora si tratta quindi di seguire le tappe

²⁵ *Ivi*, p. 277.

che contrassegnano una liberazione operativa così avanzata nelle società attuali da raggiungere non solo l’utensile ma il gesto nella macchina, la memoria delle operazioni nella macchina automatica, la programmazione stessa nell’apparecchiatura elettronica”²⁶.

Tappe che egli riassume in pochi momenti fondamentali: “Nel corso dell’evoluzione umana, la mano arricchisce i modi delle sue azioni nel processo operativo. *L’azione manipolatrice* dei primati, in cui gesto e utensile si fondono, è seguita presso i primi antropiani da quella della *mano in motilità diretta* in cui l’utensile manuale è diventato separabile dal gesto motore. Nella tappa successiva, superata forse prima del Neolitico, le macchine manuali si anettono il gesto e la *mano in motilità indiretta* apporta solo il primo impulso motore. In epoca storica la forza motrice abbandona a sua volta il braccio umano, *la mano dà l’avvio al processo motore* nelle macchine animali o in macchine semoventi come i mulini. Infine, durante l’ultimo stadio, *la mano dà l’avvio a un processo programmato* con le macchine automatiche che non solo esteriorizzano l’utensile, il gesto e la motilità, ma fanno presa anche sulla memoria e sul comportamento meccanico”²⁷.

Un processo che, però, ha nelle sue condizioni evolutive anche i suoi limiti: la liberazione dell’utensile raggiunge il suo grado propriamente macchinale, quello della mano in motilità indiretta, a seguito di un evento cruciale anche per la liberazione del cervello, l’evento che segna l’entrata in scena del *sapiens*: “Pare proprio che “l’avvenimento prefrontale” abbia interrotto la curva dell’evoluzione biologica che faceva dell’uomo un essere zoologico sottoposto alle normali leggi di comportamento delle specie. Nell’*homo sapiens* la tecnica non è più collegata al progresso cellulare, sembra invece esteriorizzarsi completamente e in un certo senso vivere di vita propria”²⁸. Si tratta di un mutamento radicale, che “si è verificato al momento dell’abolizione dello sbarramento prefrontale, quando si delinea, nelle curve del progresso industriale e del volume cerebrale, che ascendono con ritmo regolare, una spettacolare dissociazione: il cervello sembra aver raggiunto il volume massimo, l’utensile, invece, inizia una ascesa vertiginosa. Si può collocare a questo punto il passaggio da un’evoluzione culturale ancora dominata dai ritmi biologici a una evoluzione culturale dominata dai fenomeni sociali”²⁹.

E non solo da quelli sociali: come già si notava, questo evento è coevo e corrispondente a quello dell’integrazione delle macchine apoteleastiche con

²⁶ *Ivi*, pp. 278-279.

²⁷ *Ivi*, p. 284.

²⁸ *Ivi*, p. 164.

²⁹ *Ivi*, p. 168.

quelle simpleromatiche: il cervello, nel momento stesso in cui si stabilizza e smette di crescere, nel momento stesso in cui trova nelle regioni prefrontali non un luogo di espansione ulteriore della sua “corteccia della motilità tecnica”, che si era lentamente evoluta insieme agli utensili, ma un centro di integrazione e “di regolazione affettiva, di controllo e di giudizio”³⁰, nel momento in cui non è più evolutivamente dinamico da un punto di vista strettamente biologico, ovvero non più accoppiato rigidamente nella sequenza “memoria-gesto tecnico-sopravvivenza:selezione naturale”, *liberato* da tutto ciò diviene un nuovo campo di esplorazione, di manipolazione e coltivazione, di approfondimento e arricchimento. Tuttavia, le varie linee di sviluppo che si diramano da qui non hanno le stesse velocità: lo sviluppo etnico, sociale, morale, religioso, artistico, tecnico simpleromatico, per quanto spettacolari, si trovano infine ad arrancare e rimanere in ritardo rispetto a quello tecnico apotelestatico. Il che, se da un punto di vista biosomatico è vero sin da molto presto, da un punto di vista morale rappresenta una vera e propria crisi a partire dalla macchina a vapore, che innesca cambiamenti molto più difficili da *reintegrare* sul piano sociale, simbolico e mentale: “La realizzazione nel corso dei tempi di un organismo sociale in cui l’individuo interpreta sempre più la parte di cellula specializzata fa risaltare infatti via via con maggiore chiarezza l’insufficienza dell’uomo in carne ed ossa, vero e proprio fossile vivente, immobile su scala storica, perfettamente adeguato al tempo in cui trionfava sul mammut, ma già superato nell’epoca in cui i suoi muscoli spingevano le triremi. La continua ricerca di mezzi più potenti e più precisi avrebbe inevitabilmente portato al paradosso biologico del robot che, attraversi gli automi, ossessiona da secoli lo spirito umano”³¹.

Questa “antiquatezza”, per prendere qui in prestito l’analoga definizione andersiana, è tale innanzitutto rispetto a un ordine sociale non più, come si dice, “a misura d’uomo”, ammesso che a tale misura lo sia mai stato, ma oramai integralmente “a misura di macchina”. Un ordine sociale, l’unico in grado di sostenere l’apparato mondializzato della tecnica, che richiede all’uomo una specializzazione cui egli è sempre sfuggito, la cui mancanza lo ha anzi costituito in quanto tale: “Per l’uomo, la stabilizzazione e poi il superamento del cervello tecnico hanno assunto un significato fondamentale perché, se l’evoluzione fosse continuata nel senso di una corticalizzazione sempre più accentuata del sistema neuromotorio, l’evoluzione, per lui, si sarebbe conclusa con un essere paragonabile agli insetti più evoluti. Invece, le aree motorie sono state superate da zone di associazione, dalle

³⁰ *Ivi*, p. 155.

³¹ *Ivi*, pp. 291-292. Già a p. 270 si legge della “disparità tra evoluzione delle tecniche ed evoluzione del sistema morale della società”.

caratteristiche molto diverse che, invece di orientare il cervello verso una specializzazione tecnica sempre più accentuata, l’hanno aperto a possibilità di generalizzazione illimitate, almeno in confronto a quelle dell’evoluzione zoologica. Per tutto il corso della sua evoluzione, a partire dai Rettili, l’uomo appare l’erede di quelle creature che sono sfuggite alla specializzazione anatomica”³².

E tuttavia, se ciò può essere ancora vero per il singolo esemplare, a Leroi-Gourhan evidentemente pare non esserlo più per “l’organismo sociale”, la cui evoluzione sarebbe in qualche modo proseguita verso una specializzazione entomomorfica. Il germe della crisi, ad ogni modo, sarebbe così intrinseco ed estrinseco al tempo stesso: proprio la non specializzazione dell’uomo, della sua mano e parola e del suo cervello – “superspecializzato nella generalizzazione” –, è stata condizione e principio della liberazione della macchina, della liberazione ed esternalizzazione nella macchina del cervello tecnico; ma proprio la compiuta liberazione della macchina finirebbe per richiedere all’uomo una specializzazione che non può avere, che non vuole avere. Specializzazione che Leroi-Gourhan legge ancora nella direzione dell’esteriorizzazione: “A meno di un secolo dalla mutazione delle macchine automotrici [...] resta molto poco da esteriorizzare nell’essere umano”, che si ritrova ormai di fronte “non già l’immagine spirituale dell’angelo o del corpo glorioso, ma quella dell’uomo fabbricato alla perfezione, doppiamente meccanico dell’Antropoide, nella costellazione che fa gravitare, intorno all’uomo di carne, Tarzan, l’astronauta e il robot”³³.

È evidente, però, proprio in questa evocazione del doppiamente meccanico, nell’ossessione secolare dell’uomo prodotto *sub specie machinae* e in ciò che essa comporta, che la specializzazione della cellula sociale integrata e automatizzata nel mondo tecnico non prosegue, ma *capovolge* integralmente la dinamica dell’ominazione. Da un lato, infatti, essa richiede infine, nella forma della loro produzione industriale, un’esternalizzazione dell’intelligenza, della personalità e delle emozioni, ovvero di quello spazio, se vogliamo dell’anima, che l’uomo ha riempito con le sue macchinazioni simpleromatiche, sul quale ha lavorato non secondo la logica dell’ἀποτελεύτησις, del tirar fuori, produrre e realizzare, ma proprio dell’interiorizzazione, del metter dentro, per quanto mediato esternamente, e lasciar maturare. E dall’altro lato, correlativamente, spinge verso un’internalizzazione, in quello spazio lasciato sempre più vuoto, proprio del cervello tecnico esteriorizzato in cui culminava ogni sua efficienza. *Entrambe* le direzioni, apotelestica e simpleromatica, sembrano dunque invertite, cosa

³² *Ivi*, p. 141.

³³ *Ivi*, p. 292.

che in questo discorso di Leroi-Gourhan e soprattutto nel tenore delle sue previsioni per nulla rosee sul destino dell'uomo, non emerge con chiarezza, innanzitutto perché egli qui concentra gran parte della sua attenzione sui soli processi di esternalizzazione, mettendo in secondo piano la via traversa che dall'esterno riconduce sempre all'interno.

È vero che tale limite descrittivo ha a che fare qui con esigenze di carattere metodologico: la paleoantropologia della tecnica non può affidarsi innanzitutto che a reperti oggettivi e quindi ai prodotti apoteleistici, piano ancora parziale che Leroi-Gourhan stesso cerca poi di integrare con una "paleontologia dei simboli", analisi naturalmente molto più complessa, al cui interno rientra la dimensione più ampiamente simpleromatica, compresa quella propriamente artistica, che egli articola di nuovo a partire dagli strati più profondi del metabolismo, risalendo via via per la sensibilità verso l'immaginazione e oltre³⁴. Un discorso molto interessante, che dobbiamo però tralasciare, se non limitandoci a notare che anche al suo interno è prevalente la logica di una esternalizzazione che, oltrepassato un certo limite, assumerebbe una dinamica regressiva e in ultima analisi disumanizzante. Già in chiave programmatica, infatti, Leroi-Gourhan scrive: "Se l'utensile e la parola si sono liberati in direzione della macchina e della scrittura, attraverso le stesse tappe e quasi sincronicamente, lo stesso fenomeno avrebbe dovuto verificarsi per l'estetica: dalla soddisfazione delle esigenze alimentari all'utensile bello, alla musica danzata, alla danza osservata da una poltrona, ci sarebbe il medesimo fenomeno di esteriorizzazione. Si dovrebbero trovare nei tempi storici fasi estetiche paragonabili a quelle del passaggio dal mitogramma alla scrittura e dall'utensile manuale alla macchina automatica, un periodo "artigianale" o "preindustriale" dell'estetica e cioè quello in cui le arti, l'estetica sociale, il gusto tecnico avrebbero impregnato al massimo l'individuo, poi uno stadio di specializzazione in cui si sarebbe accentuata la

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 315 ss. Anche in vari altri contesti, a dimostrazione della pregnanza metodologica di tale principio, Leroi-Gourhan prende le mosse dal nesso tra nutrimento e generazione, per esempio proponendo i lineamenti elementari di una "biologia della società": "Generare e nutrire sono, dal punto di vista tecnico ed economico, inseparabili al livello degli antropiani, e i sistemi, spesso molto complessi, che umanizzano il comportamento del gruppo sotto questi due aspetti fondamentali non sono altro che il riflesso di un fatto che resta naturalmente biologico" (*ivi*, pp. 177-182). In questo, così come nell'estetica della sensibilità (*ivi*, pp. 328 ss.), per rimanere sul piano della paleontologia dei simboli, Leroi-Gourhan segue una via per molti versi analoga e spesso corrispondente a quella proposta già negli anni '50 da Hans Jonas (cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 81 ss. e N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004).

sproporzione tra i produttori di materia estetica e la massa sempre più numerosa dei consumatori d’arte prefabbricata o prepensata”³⁵.

È qui descritto, in qualche modo, proprio quel passaggio dalla τέχνη all’estetica che abbiamo stigmatizzato prima e la cui fenomenologia è poco discutibile. Tuttavia, la sua interpretazione e, se si vuole, eziologia, è forse troppo unidimensionale e deterministica, al limite da sembrare affetta da quella medesima cancellazione della dimensione simpleromatica che pure descrive: quel che, infatti, sembra essere avvenuto in ciò che non è esagerato chiamare “morte dell’arte”, è proprio il progressivo venir meno della valenza simpleromatica delle macchine, di tutte le macchine, e finanche della sua comprensione, piano sul quale quella cancellazione comporta la confusione tra macchina e meccanismo, la riduzione della macchina al suo meccanismo, all’esteriorità apotelestica del suo meccanismo. Che è sì un tratto caratteristico e, abbiamo detto, determinante, giacché l’esternalizzazione è la prima mossa anche nelle macchine simpleromatiche e rischia quindi di apparire l’unica, ma che, per l’appunto, non è il solo tratto determinante.

Lo si è visto: su entrambi i lati, nei termini di Leroi-Gourhan quello delle tecniche e quello dei simboli, l’uomo ha realizzato la propria umanità *esteriorizzando i meccanismi delle proprie macchinazioni* e facendosi proprio così signore delle sue macchine, o meglio *nelle* sue macchine. L’arco e la lira, la macchina a vapore e il pianoforte sono grandi artifici per la liberazione del corpo e l’estensione dell’anima, opere immense della tecnicità umana, della sua τέχνη, che proprio nel loro essere ultraorganiche recano il segno dell’umano. Ma proprio se è così, sembra almeno affrettato attribuire a quella stessa esteriorizzazione una dinamica automaticamente disumanizzante nei suoi esiti ultimi, troppo semplicistico insomma argomentare che il processo di esternalizzazione raggiungerebbe *di per sé*, seguendo la propria tendenza naturale, il proprio destino, un limite costitutivo nel momento in cui la distanza si facesse tale da divenire invalicabile, momento in cui l’uomo finirebbe per restare escluso dalla macchinazione attiva, passando così da soggetto delle macchine a soggetto ad esse. Un momento che Leroi-Gourhan legge poi soprattutto sul piano dell’integrazione sociale dell’uomo, ove gli si richiederebbe un’iperintegrazione che in effetti non appartiene innanzitutto alle sue dotazioni zoologiche e antropologiche³⁶. E sul quale, dunque, si realizzerebbe in qualche modo proprio il contrario che un’esternalizzazione, essendovi

³⁵ A. Leroi-Gourhan, cit., pp. 323-323. Cfr. anche *ivi*, pp. 418-420.

³⁶ In un’altra occasione, seguendo da vicino l’impostazione dell’antropologia filosofica di Anders, ho provato un’analisi di tale carattere di “dis-Integrazione” dell’uomo (cfr. N. Russo, *Polymechanos Anthropos*, Guida, Napoli 2008, pp. 145 ss.).

invece necessaria la sempre più assoluta prossimità e complicità funzionale, alvearia.

Se non una vera e propria spiegazione delle sue cause, compito molto più vasto e forse impossibile, appare dunque opportuno tentare almeno una descrizione più articolata di un plesso che è evidentemente critico, cercando innanzitutto di rimanere entro le dimensioni propriamente tecnica ed estetica, senza ricorrere subito alla sociologia. Già da questo punto di vista, infatti, la riduzione dell'arte ad estetica, la professionalizzazione dell'artista, e poi il suo inesorabile scomparire dal corpo sociale, sostituito dall'apparato orfico dei media, è un fenomeno che non sembra lineare e univocamente determinabile, ma almeno bifronte. E che più che un destino intrinseco alla τέχνη, pare al contrario come un suo rivolgimento e scadimento, lungo un processo storico secolare di *riduzione di tutto il simpleromatico all'apoteleistico*, che d'altro canto nella sua ultima fase coincide e si riflette nella tendenza, *inversa* rispetto alla sua storia antropologica, alla *risomatizzazione delle macchine*.

I due movimenti, certo differenziabili, appaiono comunque connessi e analoghi. Perdendo progressivamente il suo orientamento, la macchina simpleromatica diviene via via effettivamente solo psicotropica, ossia produttrice di effetti misurabili o almeno qualificabili e orientabili su una qualche interiorità, che a dispetto di ciò è solo *esterna* alla macchinazione: qui la via non è dall'operatore, tramite la via traversa esternalizzata della macchina, di nuovo a se stesso, al proprio compimento e integrazione, alla propria pienezza interiore; bensì dal mero meccanismo produttivo di stimoli ad una qualche sensibilità o facoltà sulla quale induce certi effetti, per esempio allo sguardo compiaciuto che lo spettatore dalla sua poltrona indirizza alla danza trasmessa in televisione. Dal canto suo, la macchina apoteleistica, che lungo la sua storia l'uomo aveva progressivamente espulso dal proprio corpo, inventandosi così una via alternativa all'adattamento per specializzazione organica ad un ambiente specifico, comincia sempre più a rientrarvi.

In entrambi i casi si passa da un rapporto a tre termini, che nonostante il numero maggiore è molto più integrato, ad un rapporto a due termini, a quel fronteggiamento tra "l'uomo e la tecnica", che, privo di un medio, è infine incompleto a dire sia l'uomo che la tecnica. E ancora in entrambi i casi l'uomo, da macchinatore, diviene sempre più solo materia dell'operazione, anche di quella artistica, e quindi in una certa misura prodotto come oggetto esterno a se stesso, eterofinalizzato rispetto a sé, funzionario e funzione di qualcos'altro. Che poi si veda in ciò qualcosa di stupefacente o di terribile, pieno di promesse o di minacce, la sostanza non cambia; il problema è piuttosto capire fino a che punto si veda a fondo e sia legittimo, nel

riconoscere che qualcosa è profondamente mutato, limitarsi a porre la questione in questi termini duali, nonostante o addirittura a dispetto della loro evidenza come fenomeno in atto, concreto. Quel che intendo dire, è che la distorsione ermeneutica, qui come altrove e invero meno di altrove, non pare affatto casuale, ma radicata in un effettivo processo di impoverimento, che coinvolge naturalmente anche la comprensione che l’uomo ha di sé e delle sue macchinazioni, la comprensione e quindi certo anche insieme, se non già da prima, la prassi. Il sospetto, insomma, è che si comprenda la tecnicità dell’uomo a partire da ciò che essa è effettivamente divenuta *non* compendosi, non al suo culmine e nella sua perfezione, bensì laddove è oramai avviata alla decomposizione, alla disarticolazione.

Il doppio movimento di tale disarticolazione non appare dunque come un esito naturale, bensì quasi come una revoca, che ovviamente non può cancellare i suoi presupposti, ma certo modificarli a fondo. Riprendendo e riassumendo in poche formule: l’esternalizzazione della macchina nella via traversa del meccanismo è il primo passo; la συμπλήρωσις il secondo, che poggia sul primo ma ne inverte la direzione, o meglio la devia e raddoppia, rifunzionalizza in una sorta di rispecchiamento e corto circuito tra soggetto, macchina e oggetto. Rispetto a ciò la macchina risomatizzata, anche quella che eredita il posto della lira, da un lato continua a tenere in vita il cortocircuito, ma non sa più realizzarlo se non apotelesmaticamente, ovvero cancellando progressivamente quanto in esso vi era di doppiamente traverso; dall’altro lato finisce per obliterare anche l’obliquità della prima via, poiché, fagocitato l’operatore nell’operazione, essa non è più il medio del rapporto: uomo-macchina-mondo, ma solo la linea retta tra meccanismo(uomo) ed effetto(ambiente). Poiché, d’altro canto, ogni macchina simpleromatica funziona, osservata esteriormente, come macchina apotelesistica, questo processo di erosione della tecnicità umana, che comincia già con il meccanicismo moderno, risulta a lungo inapparente, finché, oltre il declino delle arti, non produce delle vere e proprie aberrazioni.

Per esempio il mito-incubo del *cyborg*, cui pure Leroi-Gourhan fa riferimento nell’uomo raddoppiato in un duplicato artificiale, e che interpretato più a fondo abbiamo detto non incarnare affatto un culmine dell’esternalizzazione della macchina, ma anzi l’espressione ideale della sua completa internalizzazione e somatizzazione, del risomatizzarsi dell’uomo nella macchina, reincarnarsi *come* macchina, dopo che si era in qualche modo esosomatizzato proprio tramite essa e proprio ponendola fuori di sé. Ma al di là della mitologia più o meno fantasiosa e fantascientifica dei postumanisti, che portano la latria fino all’infimo della superstizione e che è interessante più da un punto di vista psicologico che altro, sono oggi le *élite*, i missionari e i soldati scelti della tecnoscienza che vanno sempre più sistematicamente

inventando le nuove, meravigliose e tremende *possibilità* di riumanizzazione e disumanizzazione, tra biotecnologie, ingegneria genetica e scienze convergenti. Possibilità – che non si sono mai potute scegliere –, grazie alle quali la “liberazione del cervello”, per fare solo un esempio ironico, arriva alla compiuta liberazione *dal* cervello degli esperti di *neuromarketing* e delle loro vittime: qui la scienza si fa talmente “convergente”, talmente integrata, utile e servizievole, da mettere in campo tutto il suo armamentario sperimentale e teorico al solo scopo di stabilire quali sono, neurologicamente, i principi di una “attivazione del desiderio di consumo” nelle aree del cervello “adibite” a tale funzione, così da garantire il successo nella pubblicità e vendita di un prodotto.

Rinunciando a tanti altri esempi possibili, sui quali è spesso molto più difficile ironizzare, può bastare questo, e poche domande, a suscitare il complesso di problemi di cui “tecnomania” e “tecnofobia” non sono nomi per soluzioni adeguate, neanche nella forma di imputazioni. Posto, infatti, che l'autocostituzione dell'umano avviene da sempre anche tramite l'autorispecchiamento che egli ottiene grazie alle macchine, lungo le due direttrici fondamentali apotelestica e simpleromatica, non è forse appariscente non solo che questa articolazione duplice sia oggi perversa in entrambi i sensi, ma anche quanto nocivo sia ciò? Se pensiamo che alle macchine apotelestiche dell'uomo appartengono dal neolitico le greggi³⁷ e in generale l'addomesticamento della natura animale e vegetale, non è oggi l'uomo stesso ad essere addomesticato in un armento da consumo? E se alle macchine simpleromatiche appartengono tutte le “arti”, dalla grande macchina del teatro, che è tra le più vaste, complesse e limpide poiché l'autorappresentazione vi è esplicita, al linguaggio stesso quando viene forgiato nel verso e nel concetto, cosa né è oggi di tutto ciò? Non è la nostra stessa vita sociale e politica un teatro? E che dire dell'odierna devastazione del linguaggio? Tramite cosa oggi l'uomo riconosce e compie se stesso e quale uomo viene così riconosciuto? La pubblicità, la neuro pubblicità...³⁸

³⁷ “Macchine viventi” le chiama anche Leroi-Gourhan e certo non nel senso degli automi cartesiani, ma proprio della *mhcan*”, della via traversa tramite cui la predazione si fa allevamento.

³⁸ Non è esagerato dire che in questa costellazione viene devastata l'esistenza stessa: una parte del mondo è adibita al consumo, macchine usuranti, in ogni loro organo ed esito, della Terra e delle anime. Un'altra parte non desidera che prendervi anch'essa parte. Il miserrimo non ha alcuna funzione, va eliminato: è la materia prima della guerra industriale, l'autentica grande macchina del consumo, in cui l'arco diviene il prodotto assoluto, che non ha altra funzione che la propria distruzione e la distruzione del suo obiettivo. La lira è quel grande apparato orfico dei media, che incanta e ammansisce le belve feroci e qualsiasi residuo di ferinità e incompiutezza ancora vivo nell'uomo. L'istituto biopolitico è la nuova Mecca di ogni speranza, che sostituisce le vecchie favole

È opportuno fermarsi qui: poiché i temi di cui stiamo trattando sono di tale vastità e importanza, che è già un acquisto non indifferente coglierne solo alcuni tratti, districarne pochi fili, pur se in sé insufficiente, e tuttavia già tirato fin troppo per le lunghe, *sia* questo sufficiente a trarre alcune conclusioni rispetto al nostro problema iniziale.

5. *Tecnandreia?*

“Se sono disperato, ciò non mi riguarda”

G. Anders, *Il mondo dopo l’uomo*

La paleoantropologia della tecnica, radicata nella zoologia e nella biologia, ci ha reso l’immagine di un uomo, che nella sua “natura” oramai stabile da diversi millenni, proprio in questi ultimi millenni ha creato il più impressionante fiorire di differenze, leggi, lingue, usanze, religioni, mentalità, culture, invenzioni, tecniche, arti, filosofie. L’uomo “stabile” ha saputo farsi di mille colori, razze, etnie, tipi, mestieri e stili di vita, ha inventato per sé mille forme e possibilità diverse, risultando di gran lunga il più variopinto, sorprendente, curioso, divertente e terribile tra gli animali della terra. Tutti i colori e minime sfumature di ogni pennacchio, coda, cresta, gozzo e barbiglio del mondo animale, per esempio, non sono nulla rispetto a ciò che l’uomo ha saputo scoprire e impegnare, a ciò che ha speso in inventiva e creatività per la propria “selezione sessuale”. E ancor meno di ciò che ne ha avuto in cambio: come il Dolce Stil Novo, che ovviamente con la selezione non ha più nulla a che spartire.

Pur se fissato nella sua forma naturale, insomma, l’uomo ha saputo crescere e mutare, accrescendo i suoi mezzi, certo, ma con essi ponendosi anche nuovi scopi, *creando* nuovi scopi, creando innanzitutto “lo scopo” e così anche se stesso come fonte di scopi, come βούλησις. Poco importa che dietro ogni scopo vi sia una struttura, dietro ogni libertà una necessità: vorrà

sulla Vita eterna con la nuova favola di una vita terrena liberata da ogni male e da ogni casualità, la cosiddetta crescente “aspettativa di vita”, di una vita lunga e serena, non più esposta ed irrequieta, ma ben arrotondata e priva di sorprese, una vita progettata per nascere ben fatta e anodinamente, e per finire lontano dagli sguardi e senza traumi, né per il morente, né per gli altri... Viene così depresso il carattere esplorativo dell’uomo, la sua curiosità, la passione profonda e impavida del nuovo e dello sconosciuto. Il pericolo stesso diviene un prodotto, edulcorato, dell’industria dei *divertimenti*, grande *pharmakon* per “sentirsi vivi”. Ed è proprio questa esigenza, il desiderio di sentirsi vivi, a mostrare che non lo siamo più. E nel frattempo abbiamo pure perso il coraggio e l’onestà della decadenza...

solamente dire che l'uomo si è *necessariamente* reso, ed altrettanto necessariamente è, un animale dotato di intenzioni, capace di un agire mirato, il cui fine non è sempre riconducibile alle funzioni vegetative del nutrimento e della riproduzione o al *conatus* animale verso la propria sopravvivenza. Potrà non esservi neppure una goccia di "libertà metafisica" nel suicidio teologico del nichilista Kirillov, vi sono anzi tutte le ragioni per ritenere che *quella* libertà sia solo un antico fraintendimento, – e tuttavia la potenza tutta umana del suicidio è in natura qualcosa di così eclatante che vi si potrebbe costruire sopra un'intera antropologia filosofica, qualcosa di talmente contrario a ogni logica della selezione, il signoreggiamento così compiuto di ogni *conatus sese conservandi*, che l'animale che ha saputo e sa permetterselo già solo per questo avrebbe tutto il diritto di porre tra sé e gli altri un limite invalicabile e di dargli il nome che preferisce, foss'anche quello pieno di orgoglio di "libertà".

Un accenno, al povero e tremante Kirillov, meno estemporaneo di quanto appaia, se è in fondo ancora la sfida della *sopravvivenza*, e in una sottile vicinanza a qualcosa che evoca il *suicidio* e con esso il problema della *libertà*, quella intorno a cui si anima la questione tecnomania-tecnofobia.

Innanzitutto perché essa può essere posta nei termini ambigui del "soggetto della tecnica": la vecchia alternativa se è l'uomo il signore delle macchine – e quindi capace tramite esse di salvarsi, ma anche libero di non farlo – o non piuttosto la tecnica il nuovo soggetto della storia. Alternativa in cui già traluce il residuo problema teologico che incarnano e che può essere esposto notando come quelle posizioni, se così si può chiamarle, in quanto rivolte al futuro e ispirate da un occulto residuo di sentimento del sacro, hanno per questo ancora una sostanza escatologica e quindi apocalittica e soteriologica, rilevabile in entrambi i membri dell'opposizione.

Da un lato c'è chi sposa la soteriologia, non troppo implicita, del mito del progresso, assicurando il carattere positivo della tecnicizzazione della società, fonte di benessere e di opportunità; poi chi esplicita tale soteriologia sbandierando la cosiddetta "speranza tecnologica", che si affida allo sviluppo tecnico come soluzione di ogni problema, ambientale ed esistenziale, indotto da quello stesso sviluppo; infine chi va ancora oltre verso il limite escatologico, celebrando il culto della tecnica come destino (sovrumano) dell'umano, così come avviene, in forme più o meno estreme, nel post- e transumanismo, laddove la fine dell'uomo si fa annuncio della sua rinascita e trasfigurazione nel *cyborg*.

Dall'altro lato, nello spazio che entro la filosofia della tecnica può essere compreso tra le due posizioni reciprocamente estreme che potremmo indicare nei nomi di Heidegger ed Ellul, la tecnofobia vera o presunta rimane ancora nell'ambito soteriologico, nella misura in cui ciò che è in gioco è propriamente

la salvezza nel o dal pericolo della tecnica, salvezza che per Heidegger alberga nella sua stessa essenza come disvelamento, mentre per Ellul, nel passaggio dal “rischio del secolo”, come “sistema tecnico”, al suo compimento nel “Regno tecnico”, richiede sempre più radicalmente una conversione e fuoriuscita dal *saeculum* nella forma di un’opposizione e resistenza frontale, una vera e propria guerriglia e sovversione, sempre più disperata. Al suo limite, infatti, vi è la dimensione propriamente escatologica e negativamente apocalittica, la profezia di una fine del mondo (dell’uomo) senza resurrezione, come in certe riflessioni sulla bomba atomica di Anders³⁹.

E, tuttavia, forse proprio nella radicalità con la quale certi autori come Jonas, lo stesso Heidegger e appunto Anders hanno *rivendicato* la paura⁴⁰, non limitandosi quindi affatto, e anzi per nulla, a prendere solo posizione contro la latria, c’è un indice, giusto quel che si diceva all’inizio sulla dimensione ideologica della questione, della loro estraneità ad essa. Non si tratterà certo, qui, di impegnarsi in un’apologia, non ne hanno alcun bisogno, ma di cercare tramite pochi esempi e alcune considerazioni, di capire in che modo, come pure si diceva all’inizio, la filosofia può guardare altrimenti, pur senza rinunciare a indicare il pericolo e la paura.

“Tutto funziona. Questo è appunto l’aspetto inquietante: che tutto funziona e che il funzionare spinge sempre a un ulteriore funzionare, e che la tecnica strappa e sradica sempre più l’uomo dalla Terra. Non so se lei sia spaventato: io, in ogni caso, lo sono, dopo che ho visto le fotografie della Terra scattate dalla Luna. Non c’è affatto bisogno di una bomba atomica: lo sradicamento dell’uomo esiste già. Non ci rimangono che rapporti puramente tecnici. Non è più la Terra quella su cui oggi l’uomo vive”⁴¹.

Una specie di testamento, dall’intervista che Heidegger richiese fosse rigorosamente pubblicata postuma e registrata dieci anni prima della sua morte. Anni in cui l’inquietudine non deve essere affatto calata in lui, se ancora nel 1974, in occasione del Simposio di Beirut, l’ottantacinquenne filosofo mandava, quasi come in una lettera d’intenti postuma, queste righe:

³⁹ Giacché ritengo di potervi trovare qualcosa di differente, preferisco qui riferirmi subito a riflessioni che abbiano una tradizione filosofica, giacché altrove la mera pubblicistica riconducibile alla tecnofobia è solo una forma aggiornata della geremiade e di ogni scandalo morale di fronte alla corruzione dei costumi. Se si tiene a mente che dall’altro lato vi è invece un’autentica forma di latria, venerazione che secolarizza il momento messianico complementare al primo, quello della promessa in una salvezza dalla decadenza, risulta evidente che ciò che è così rappresentato in un’opposizione, se non altro apparente, è proprio quel che nei profeti era unito.

⁴⁰ Vedi *infra*, note 2 e 41; cfr. inoltre G. Anders, *Il mondo dopo l’uomo. Tecnica e violenza*, a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano 2008, pp. 84 ss.

⁴¹ M. Heidegger, *Risposta a colloquio con Martin Heidegger*, tr. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1992, pp. 122-123.

“L’età della civilizzazione tecnologico-industriale racchiude in sé un pericolo crescente, sui cui fondamenti non si è ancora riflettuto abbastanza: che l’elemento portante e vivificatore della poesia, delle arti, del pensiero meditante non è più riconosciuto nella sua verità, che in essi si esprime. I suddetti campi sono stati falsati trasformandoli in un mero strumento dell’impresa di civilizzazione”⁴².

Ancora l’arte, la tecnica, la poesia e la filosofia. Che significa il ritornare di questi nessi, già vivissimi in Baudelaire, Dostoevskij e Tolstoj? E che vuol dire poi l’appello alla Terra e ad una sorta di “riumanizzazione”, come si esprimeva Leroi-Gourhan⁴³, rievocando in qualche modo il “*Rimanete fedeli alla Terra*” di Zarathustra? Certo i testimoni sono quasi tutti artisti o filosofi, forse un po’ preoccupati, borghesemente preoccupati della loro situazione nel mondo. Magari anche ognuno con la sua privata tentazione da Grande Inquisitore. Gente pericolosa, lo si sa, illuminati e oscurantisti insieme, nutriti in mondi e di passati metafisici, grevi di livore antiscientifico o di odio verso la tecnica o ancora, del tutto in generale, di un risentimento verso il futuro e verso tutti gli spazi reali del progresso e del benessere, verso tutte le retoriche di assicurazione delle umane sorti. Cultori dell’irreale solo perché espulsi da tempo dal flusso della realtà, privi di ogni buon senso e sano realismo.

Lo si diceva sin dall’inizio: non è questo un buon gioco a cui giocare e neanche rispetto al quale prestarsi ad una difensiva inappropriata e distorta, a tutto ciò ci si deve sottrarre addirittura pregiudizialmente, ossia rifiutandosi anche al giudizio sterile intorno ai suoi giocolieri. E, in fondo, tutto quel che si è scritto nel frattempo non serve che a giustificare compiutamente tale asserzione: sfuggire all’*uso* della contrapposizione tra

⁴² *Ivi*, p. 297. Nell’intervista televisiva del ’69 troviamo altri passi interessanti: “Innanzitutto va detto che io *non* sono *contro* la tecnica. Non mi sono mai espresso *contro* la tecnica e nemmeno contro il cosiddetto aspetto demoniaco della tecnica. Io cerco piuttosto di comprendere l’*essenza* della tecnica. Quando lei ricorda l’idea della pericolosità della bomba atomica e di una pericolosità ancora maggiore della tecnica, io penso a quello che è oggi lo sviluppo della biofisica, al fatto che noi, in un prossimo futuro, saremo in grado di *fare* l’uomo, cioè di costruirlo nel suo puro essere organico così come se ne avrà bisogno: abile o non abile, intelligente o stupido [...]. Nella tecnica, vale a dire nella sua *essenza*, io vedo che l’uomo è assoggettato a una potenza che lo provoca (*herausfordert*) e di fronte alla quale egli non è più libero – vedo che qui si annuncia qualcosa, ossia un riferimento dell’essere all’uomo e che questo riferimento, che si nasconde nell’*essenza* della tecnica, un giorno verrà forse alla luce nella sua disvelatezza. Non so se questo accadrà. Io tuttavia vedo nell’*essenza* della tecnica il primo apparire di un mistero molto più profondo, che chiamo l’“evento” – e da ciò lei potrebbe desumere che proprio non si può parlare di opposizione o di condanna nei confronti della tecnica” (*ivi*, pp. 56-57).

⁴³ A. Leroi-Gourhan, cit., p. 420.

tecnomania e tecnofobia a scopi polemici, rifiutarsi in tutti i modi una presa di posizione tra i due poli, sempre inconsistente, vuol dire anche rivendicare così ogni diritto alla comprensione *critica* della tecnicità come *fatto fondamentale dell’uomo*, se non già della vita, e certo della storia, fatto fondamentale che non per questo, nella configurazione del mondo tecnico-industriale contemporaneo, non si configura come un pericolo che spaventa. Da questo punto di vista, però, non è “la Tecnica” ciò che suscita paura – e ancor più disprezzo! –, ma proprio la *situazione* dell’uomo in un mondo sempre più macchinato e in cui è sempre più malamente macchinato.

Certo, anche qui bisognerebbe rispondere alle domande: di quale “uomo” si tratta e chi ne parla così? Ma sono domande alle quali si è già risposto, fin troppo a lungo e in vari modi: è proprio di quello strano animale che parliamo, ricco di ingegno, che per le vie le più elusive ha teso la propria membrana vitale fino ad essere tanto dipendente dal “mondo” quanto il “mondo” è dipendente da lui, e che oggi si trova di fronte al rischio, il più concreto, rotto l’equilibrio barodinamico sia all’infuori che all’indietro, di veder strappata la membrana, svanito il frammezzo, di passare talmente al di là del suo limite e *pšraj*, proprio macchinando l’interno senza più distinguerlo dall’esterno, da rendersi incapace di ogni altro passaggio e *pšrasma*. E chi ne parla non è, in fondo, che quello stesso οὐδείς.

Tutt’altro sarà così il modo, il gesto, l’apprensione della questione: per nessun verso schiacciata sulla “tecnica dell’uomo” come *antropotecnica* – e dunque ridotta al “sì o no” del sentimento e dell’opinione ad essa, fossero pure ben fondati nel pensiero o nella scienza –, ma anzi ripresa da capo a partire dalla *πολυμηχανία* dell’uomo, che è tutt’altra cosa e, si ritiene, molto più antica e vasta. L’antropotecnica, invero, soprattutto quando è puramente volta alla produzione tecnica dell’uomo, è indice di una fase antropologica peculiare, che prelude minacciosa a un mutamento profondo, ad un impoverimento tale da intaccare la sua stessa natura, voglio dire la sua fisiologica apertura e dinamicità, riducendola al grado infimo di un quasi perfetto adattamento a condizioni ambientali costituite anch’esse tecnicamente e quindi ad un’effettiva abdicazione alla sua umanità a favore di un’autocostituzione a macchina, tanto spettacolare, quanto spaventosa, che è di fatto una sorta di *neoistintività*, un’animalità di secondo grado o forse anche assoluta⁴⁴, che lo espone fatalmente al rischio di estinzione, consegnato, predatore com’è, ad una natura ferita e ansimante.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 303: “La memoria meccanica presenta una certa somiglianza con la memoria animale; in ogni tipo di macchina esiste una specie di preconditionamento specifico, ma il programma operativo è dettato in modo del tutto istintivo poiché preesiste materialmente all’azione e ne traccia in anticipo tutte le fasi. Sotto questo aspetto la macchina è nettamente più vicina dell’animale stesso alla definizione classica dell’istinto”.

Per questo, rispetto alla posizione tipica che si raffigura, quella già tante volte evocata dell’“Uomo e la Tecnica”, appare tanto importante disarticolare la congiunzione e gli articoli stessi e tornare all’elementare “uomo tecnico”, all’uomo che macchina, apotelestaticamente e simpleromaticamente.

Tecnomania e tecnofobia, se possiamo ancora legare questi nomi a semplici tipi ideali, rimangono entrambe *del tutto all’oscuro* di queste grandi macchinazioni che hanno *fatto* l’uomo, innanzitutto della loro originaria unità, del συμφέρον di cui sono διαφέροντα: entrambe pensano la tecnica solo nella sua dimensione apotelestatica e, tutt’al più, autoapotelestatica e protesica, gli uni inorridendo di fronte a questa meccanizzazione dell’uomo, gli altri ritrovandovi un nuovo mito e una nuova speranza. Ma che così avvenga è proprio l’indice chiaro di un processo che è già quasi del tutto consumato, un processo di cui è appariscente solo questo lato – il predominio della tecnica nella civilizzazione contemporanea –, proprio perché il suo esito deriva dalla cancellazione dell’altro: forse stupirebbe molto sia gli uni che gli altri, richiamarli al fatto che la Tecnica che suscita in loro le tipiche reazioni ambigue di fronte al sacro, non è affatto, pur apparendo dominante e signora dei nostri destini, la tecnicità nel suo compimento, nella sua realizzazione più piena e potente, ma al contrario un enorme impoverimento, quasi una disarticolazione in se stessa, la rottura della corda che lega l’arco e la lira.

Da questo punto di vista, non solo la polarizzazione, ma anche l’ambito concreto su cui si polarizza, il nostro tempo presente, già da tempo presente, mostra tutti i caratteri di un movimento di recessione rispetto alla via umana di macchinarsi e macchinare: viviamo un *atavismo* – e il terrore o la venerazione che suscita assomigliano a quelli dell’uomo del neolitico di fronte alla fucina del fabbro, non certo al *pathos* dei greci che celebrano la tragedia, i suoi uomini e il *Deus ex machina* che essa mette in scena.

È un passo molto notevole, sotto vari riguardi: non solo poiché vi sono articolate alcune delle differenze tra macchina e meccanismo (distinzione che Leroi-Gourhan peraltro riconosce esplicitamente a p. 295), ma anche perché vi è chiaramente leggibile, nel suo esito solo apparentemente paradossale, il canone della *comprensione macchinale del vivente* (che non è tipica solo del meccanicismo moderno, ove trova solo una sua riformulazione). Che la macchina sia *più istintiva dell’animale*, che realizzi e incarni molto più fedelmente il concetto di istinto, è un indice evidente del fatto che lo stesso “istinto animale” sia sin dall’inizio pensato macchinamente, sia un concetto propriamente meccanico, ed è questa una delle ragioni per le quali non siamo capaci di intendere a fondo le nostre radici animali. L’animalità postcartesiana, invero, ha tanto poco a che vedere con gli animali, che con “neostintività” o “neanimalità” non possiamo indicare affatto un *ritorno* alla dimensione zoologica, ma qualcosa di integralmente nuovo, un farsi dell’uomo a immagine e somiglianza di ciò che egli antropotecnicamente ha inteso dell’animale, ossia ben poco.

Il diritto alla critica, anzi la necessità e imprescindibilità della critica – innanzitutto come κρίσις: giudizio, comprensione e scelta – si fonda così su una critica e giudizio ancora preliminare, quella circa la comprensione e *realtà* incompleta, mutila della tecnica e delle macchine – che è tuttavia sotto gli occhi, che è la nostra quotidianità in crisi. Una κρίσις quella propriamente filosofica che è dunque richiamata a cercare altrove o anche reinventarsi risorse non solamente teoriche, se in una qualsiasi misura tiene a ciò che guarda e non solo al proprio guardare, se in qualche modo ci pensa davvero e non solo *pour penser*.

Né nella mania, né nella fobia, certamente, per quanto la tecnica, come uno dei modi di quel δεινότατον ζῶον che è l’uomo, sia in grado di suscitare sia meraviglia che terrore. Forse piuttosto in qualcosa di indipendente da entrambe e sovraordinato, *specificamente*, ad esse. Aristotele, dedicandovi proprio la prima trattazione tematica dell’*Etica Nicomachea*, la chiamava ἀνδρεία, la virtù necessaria esattamente “nel dominio delle paure e degli ardentimenti”, un *temperamento e habitus*, quello del coraggio, che non consiste nell’esser privi di paura, né pieni di entusiasmo e θάρρος, che non ha nulla a che vedere col volersi mostrare valorosi e impavidi, sulla prima linea del progresso o sull’ultima prima del baratro, bensì con qualcosa di molto più umile e valido: tenere la posizione, tenersi in posizione, l’uno affianco all’altro, a dispetto di ogni sentimento, che sia di timore o di impeto, poiché a una simile προαίρεσις induce la βουλῶν, il consiglio interno, quello che si regola sulla vista, su ciò che ha visto e inteso, e solo così prescelto e maturato, educato mettendolo costantemente alla prova, esercitandolo⁴⁵. Di certo un temperamento, in ultima analisi ascetico, descritto molto filosoficamente: in realtà molto vicino al temperamento della filosofia stessa, che ha sin dall’inizio deciso per l’evidenza, si è decisa all’esercizio dell’evidenza, senza curarsi troppo del sé. Ma come potrebbe rispondere altrimenti la filosofia se non entro la propria misura?

Che cosa sia poi in particolare l’esercizio di una simile *tecnandreia* – giacché essa non può consistere che in un qualche esercizio e coltivazione, non essendo certo affetto, opinione o dottrina –, lo si può cercare di dire, riassumendo ancora un’ultima volta a partire dalla polarità iniziale.

Nei nomi “tecnomania” e “tecnofobia” la relazione tra “uomo e tecnica” è pensata da un lato in maniera estrinseca, come se si avesse a che fare qui con termini separabili, e dall’altro, per la stessa ragione, anche monolitica se non propriamente monoteistica, ossia senza grandi capacità di differenziazione né da un lato, né dall’altro. Spostando il discorso dalla tecnica alle macchine, emergono invece almeno quelle due interazioni fondamentali e costitutive

⁴⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1115a4-1115b24, ma cfr. anche 1112a18-1113a12.

della tecnicità, grazie alle quali si può intendere sul suo fondamento vitale l'unità di tecnica e arte che ci parla nell'antica τέχνη. Dal primo punto di vista ed egemone, che pone l'uomo di fronte alla tecnica e non invece a se stesso come macchinatore del mondo e di sé, il problema diviene ben presto quello ad un tempo banale e insolubile, tanto immediatamente comprensibile quanto privo di ogni senso, dell'alternativa tra l'essere signori o schiavi della tecnica⁴⁶. Quel che in tale problema fittizio non è per nulla fittizio, però, è che grazie ad esso viene celato, anzi non si vede affatto, che si può essere “signori delle macchine” – ammesso che ciò abbia anche un qualunque senso: prima si diceva piuttosto *nelle* macchine –, solo se si è innanzitutto signori! E non è certo questa, per quanto pullulante di potenti, un'epoca capace di educare signori di sé, né i potenti di oggi sono più minimamente in grado di educare se stessi contro l'epoca su cui paiono signoreggiare: il risultato è che, in un tempo di potenza e prepotenza raramente così virulente e distruttive, nel mondo non si vedono, se non si distrae lo sguardo proprio dai potenti e dai loro famigli e succubi, che servi o vittime. Questo è forse il senso più estremo del cosiddetto *dominio* della tecnica: anche i sedicenti signori, anzi proprio loro a maggior ragione, sono integralmente asserviti ai propri mezzi, che siano il teatro pubblico o la finanza, il cui signoreggiamento impone un'adeguazione perfetta alla logica della “Megamacchina”, di quello ὑποκείμενον ultrastorico ed escatologico che diviene così la Tecnica. Un soggetto certo per nulla individuo e, a dispetto di ogni presunzione, anzi del tutto storico e pur sempre umano e troppo umano, in effetti già troppo subumano.

La questione pare ritradursi così, e così tornare anche vera, da quella del padroneggiamento della tecnica, o della soggettività della storia, che è la stessa questione, a quella della signoria *sic et simpliciter*, ciò cui già Nietzsche alludeva parlando di “individuo sovrano”⁴⁷. La lunga educazione dell'uomo, seguita per infinite vie traverse ed epoche innumerabili, se non altro porta in sé questo appello, lo *rimembra*. L'appello a quello strano οὐδείς, mai visto e sempre cercato, fatto di memoria e di tradizione oltreché di ogni macchinazione, che anima ancora e inquieta certe anime filosofiche. Un Odisseo che sa fin troppo bene quanto le sue macchine, così come gli appartengono, anche gli sfuggano; quanto tramite esse e in esse non siano in gioco solo la sua vita e sopravvivenza, o non sopravvivenza, ma troppo

⁴⁶ Si noti al riguardo, che l'asserzione heideggeriana prima citata (*supra*, nota 42), in cui l'uomo era posto come non “più libero” in quanto provocato da una potenza che si annuncia, ma non disvela, nell'essenza della tecnica, è di natura completamente differente da quella circa la signoria della o sulla tecnica.

⁴⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, in *Opere*, cit., Vol. VI, t. II, p. 257.

spesso o anche sempre la sua anima e il νόστος, ciò rispetto a cui si rimane appunto sempre οὐδέεις.

In queste sue macchine e inganni, nelle trappole in cui rischia sempre di cadere egli stesso, gli pare così che valga ancora la pena esercitarsi, coraggiosamente, finché è in grado di tenere la sua posizione, e magari anche di cadere sulla sua posizione. Che non è però certo, verso la tecnica ovvero le sue stesse macchine, una posizione di *servizio*, in nessun senso: coraggioso è un atteggiamento che non concede alla macchina l’onore della sua compiuta ipostatizzazione apotelestica, né tantomeno si accontenta e pacifica nell’intenderla al contrario, certo banalmente, nei consunti termini antropologico-strumentali, ovvero come apparato al *servizio* dell’uomo, ciò che non è *mai* stata.

L’esercizio di una tecnandrea filosofica, insomma, ovvero il tenere testa teorico ed etico alla questione della tecnica, quale questione decisiva dell’oggi e del “noi”, di te e me, rievoca e rimembra, rimane determinato e fedele innanzitutto proprio alla dimensione antropologica delle macchine, articolata e differenziata *almeno* così com’era nella τέχνη. Che certo non esaurisce e ricomprende in sé tutto lo spazio umano, neppure oggi, ma ne rappresenta da sempre, sin dal primo inizio, un elemento originario.

È possibile tale esercizio?

Senz’altro è pensabile; per altri versi è necessario, imprescindibile, impellente; e quindi da predicarsi, da provarsi, e non appena lo si sia visto anche da *viversi*; il che, almeno per il singolo, è effettivamente *possibile*, purché egli sappia e voglia ancora educare se stesso.