

Matteo Ciastellardi

PROVOCAZIONI DELLA TECNICA



Il problema della tecnica rappresenta una questione che fin dal secolo scorso venne ampiamente affrontata e dibattuta nei più distanti e differenti ambiti disciplinari, risultando trasversale a campi del sapere e del mercato che trovavano proprio in tale dibattito il momento più fertile del loro dialogo. Muovendosi sull'asse di questa tematica risulta quindi imprescindibile l'affrontare gli apparati culturali, economici e sociali che si intramano nel polimorfico processo di globalizzazione che investe i modelli del nostro mondo contemporaneo.

Tale questione, che iscrive le popolazioni occidentali nel medesimo orizzonte di una realtà omogenea, caratterizzata dalla costante del progresso scientifico e delle logiche di mercato, arriva così a costruire e a costituire un preciso schema di demarcazione sociale, in cui il confine geografico è gradualmente sostituito dal patrimonio culturale ed economico delle società che vanno confrontandosi.

In questo panorama, in cui la deterritorializzazione diviene il primo inevitabile processo di trasformazione, la rivoluzione scientifica occupa un posto di primissimo piano, diventando il principio post-industriale di cambiamento che investe tutte le sfere della vita quotidiana, dall'approccio ai sistemi emancipativi di lavoro fino all'ingresso di nuovi apparati nei nuclei familiari e all'irruzione di stilemi alternativi nelle più semplici e ripetitive pratiche quotidiane.

Dando forma alla provocazione di McLuhan secondo cui «il mezzo è il massaggio»¹, la scienza odierna viene così orientata dalla tecnica e dai

¹ È opportuno non confondere il noto enunciato di McLuhan «Il medium è il messaggio», presente in Marshall McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Est, 1997, p.15, con la frase qui citata che richiama volutamente tale affermazione, caricandola però di un senso di provocazione e di lucida valutazione del sistema della tecnica; cfr. Marshall McLuhan, Quentin Fiore, *Il mezzo è il massaggio*, Milano, Feltrinelli, 1978.

suoi *instrumenta* a divenire il primo e ineludibile *dispositivo di piacere*² e di sublimazione sociale dell'uomo.

La pervasione mediatica si spinge dunque, oggi più che mai, a creare quasi una 'seconda pelle'³ per la società, ove le forme disseminate di sapere e di conoscenza divengono telecontrollabili e l'identità dei soggetti si confonde e si confronta con i dispositivi protesici e suggestionanti della tecnica.

La cognizione estensiva e olistica del nostro *in-essere* viene così a dipendere da una *visione del mondo* specifica, marcatamente occidentale, secondo la quale la relazione reciproca uomo-mondo oscilla nella mediazione di un sistema che ci appartiene e ci comprende allo stesso tempo, impedendoci tanto la sovranità incontrollata sulla natura, quanto la soccombenza incondizionata.

Il taglio di tale argomento ha visto declinata la discussione su fronti diametralmente opposti, partendo dalle posizioni assunte da Adorno e dalla scuola di Francoforte, per arrivare alle considerazioni bio-politiche di Sloterdijk. Il vasto spettro di risonanza della questione sembra però trovare un caposaldo nella lettura che parte proprio dal confronto tra l'uomo e la (sua) natura, per giungere a considerazioni teoretiche sulla sostanzialità stessa dell'essere umano calato nel mondo.

1. VERSO UN'ONTOLOGIA DELLA TECNICA

Una disanima su tale problematica si può ascrivere a numerosi osservatori del panorama antropologico e sociale, ma si è qui ritenuto di particolar interesse analizzare la visione di Martin Heidegger, che orienta lo studio sul tema della tecnica nel suo *La questione della tecnica*⁴, conducendo un'indagine con i caratteri propri del nostro scorcio sociale e culturale. Infatti nella sua analisi è presente la considerazione latente, implicata nel discorso sulla

² Si rimanda qui al tema più volte affrontato da Michel Foucault nella sua analisi sui dispositivi sociali nella società occidentale, in cui l'uso del piacere è una costante di leva tipica della società odierna (cfr. Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978).

³ La *seconda pelle* è una forma di proiezione della personalità umana inserita in un contesto di pervasione mediatica che porta a osservare come si tenda, nell'epoca contemporanea, a 'indossare' la propria umanità come una seconda pelle. Per un approfondimento di tale tematica si rimanda a Derrick De Kerckhove, *La pelle della cultura*, Milano, Costa & Nolan, 1996.

⁴ Il saggio *Die Frage nach der Technik*, relativo a una conferenza tenuta nel 1953, in traduzione italiana è presente in Martin Heidegger, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e Discorsi*, Milano, Mursia, 1991, pp. 5-27; per una lettura sul problema dell'ontologia della tecnica in Heidegger si rimanda a Paolo D'Alessandro, *Critica della ragion telematica*, Milano, LED, 2002, pp. 17-53.

tecnica, della determinatezza del sistema-mondo che il pensatore mutua dalla stigmatizzazione che compie il suo maestro Husserl⁵: il mondo è quello avanzato e industrializzato del sistema europeo, con ridotte disuguaglianze sociali e aderente a un processo di globalizzazione che tende a inserire le popolazioni nel medesimo orizzonte e ad accomunarle in forza degli strumenti tipici della realtà occidentale. S'impone quindi il citato progresso scientifico che, abbracciando proprie logiche di mercato, e determinati assi culturali, manifesta le direttrici di una specifica *Weltanschauung*. La lettura che si tenterà di condurre affronterà anche le contaminazioni che si sono sviluppate nel sistema di relazione *uomo-media-mondo*, soffermandosi, quando possibile, sui rapporti di co-implicazione, coercizione, rovesciamento e *pro-vocazione*⁶ che l'intramarsi di questi e di altri dispositivi di relazione hanno fatto emergere.

Per affrontare la dimensione filosofica della questione bisogna partire dal presupposto culturale che l'esposizione del pensiero heideggeriano radica la sua impostazione in una fondamentale matrice fenomenologica dell'analitica esistenziale e trova in essa non solo i contenuti ma anche la forma del suo procedere. Inoltre è decisivo sottolineare anche il valore teoretico della lettura heideggeriana: per arrivare a comprendere la tecnica secondo Heidegger, e per demarcare il ruolo fondamentale che tale impostazione offrirà nella rilettura dei rapporti che si instaurano tra l'uomo e i *media* che lo relazionano al mondo, è indispensabile un'analisi alla luce del concetto di essere-al-mondo più volte esplicitato dal pensatore tedesco.

Riguardo questo ultimo punto già in *Essere e Tempo*⁷ Heidegger definisce l'*in-der-Welt-sein*, come essenza propria del *Dasein*, cioè l'essere qui e ora, ben lungi però dall'idea dell'essere-presente, ossia collocato o sistemato in un dispositivo-contenitore che incorpora in sé un ente: *in-der-Welt-sein* non svolge insomma la funzione di correlare due enti dati, ma piuttosto di coimplicarli, per cui ogni entità determinerà l'atto di costituzione del proprio essere soltanto nella relazione. A tal riguardo maggior aderenza filologica a questa impostazione ermeneutica può essere ascritta alla lettura che compie Merleau-Ponty, traducendo l'espressione del filosofo tedesco con *être-au-monde*, cioè essere-al-mondo⁸.

⁵ Si rimanda in particolare all'opera di E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1987.

⁶ Il termine *pro-vocazione* tornerà spesso nella lettura heideggeriana, e avrà la duplice accezione sia di incitamento, stimolo a reagire, sia di sistema atto a estrarre, a portare alla produzione.

⁷ Cfr. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1971, pp. 76 e ss.

⁸ Scrive Merleau-Ponty: «l'essere al mondo può distinguersi da ogni processo in terza persona e da ogni modalità della *res extensa*, così come da ogni *cogitatio* e da ogni conoscenza in prima persona, proprio perché è una veduta pre-oggettiva e, sempre per questo motivo potrà

È su questo presupposto che nasce la considerazione secondo cui l'*essenzialità* della tecnica deve scavare per trovare una via di darsi al mondo. Leggendo lo stesso Heidegger ci si può rendere conto quale sia allora la modalità di inserire nel rapporto uomo-mondo la questione della tecnica:

noi poniamo una domanda circa la tecnica. Il domandare lavora a costruire una via. [...] La via è una via del pensiero. Quasi tutte le vie del pensiero, in modo quasi impercettibile, conducono a muoversi attraverso il linguaggio. Noi poniamo la domanda circa la tecnica e intendiamo con ciò procurarci un rapporto libero con essa. Tale rapporto è libero quando apre il nostro esserci all'essenza della tecnica.⁹

Tale domandare non agevola però la costruzione di una via univoca. Il rapporto di libertà dell'uomo non trova la risposta sull'essenza della tecnica cercando una soluzione 'tecnica': non conduce infatti a nessun tipo di risultato *di fondo* rappresentarsi la 'tecnicità' e praticarla, come risulta pure fuorviante un atteggiamento di mero abbandono o di tenace negazione verso la stessa:

la tecnica non s'identifica con l'essenza della tecnica. Quando cerchiamo l'essenza dell'albero non possiamo non accorgerci che ciò che governa ogni albero in quanto albero non è a sua volta un albero che si possa incontrare tra gli altri alberi come uno di essi. Allo stesso modo anche l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico. Non possiamo quindi esperire il nostro rapporto con l'essenza della tecnica finché ci limitiamo a rappresentarci la tecnicità e a praticarla, a rassegnarci a essa o a fuggirla.¹⁰

Una prospettiva analoga, posta su binari complementari di risposta, è la demarcazione divenuta celebre negli anni '60 tra i cosiddetti *apocalittici* e gli *integrati*¹¹: i primi, preoccupati per la diffusione di una cultura di massa, conformista e definita dalle leggi di mercato, gli altri invece convinti dell'avvento di una società eterogenea e popolare in cui inserirsi perfettamente. L'oscillazione tra queste due posizioni, determinata dal fiorire della scienza e dal progresso della tecnica, con ripercussioni sulle comunicazioni di massa e le modalità politico-economiche di gestione del patrimonio sociale comune, è la traduzione esplicita della metafora heideggeriana proposta per disarticolare il primo approccio all'essenza della tecnica stessa, offrendo uno spaccato tra chi rifugge in maniera apocalittica le suggestioni destinali

realizzare l'unione dello *psichico* e del *fisiologico*» (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Saggiatore, 1972, p.128).

⁹ Martin Heidegger, *La questione della tecnica* cit. p. 5.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Il tema degli *apocalittici e integrati* prende forma da un testo di Umberto Eco del 1964 (cfr. Umberto Eco, *Apocalittici e integrati*, Milano, Bompiani, 1964), che ha consacrato involontariamente questo binomio, quasi a espressione proverbiale legata alla comunicazione di massa e alle valutazioni sul progresso tecnologico della società contemporanea.

della tecnica, e chi invece si abbandona a essa, integrandosi nei suoi apparati in modo quasi rassegnato.

Si potrebbe però offrire anche un terzo e più gravoso scenario. Proseguendo con Heidegger, si scopre che ancor più pericoloso è arrivare a valutare la tecnica come un dispositivo neutro, verso cui un atteggiamento acritico e distaccato ne lascia completamente inindagato l'oggetto, facendone sfuggire ogni possibile rappresentazione ontologica non solo alla comprensione ma anche al giudizio: «ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale; infatti questa rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica»¹².

Bisogna allora far sì che l'uomo consegua l'equilibrio nel porre in giusto rapporto mezzi e scopi da conseguire: si tratta di «dominare la tecnica»¹³, con una volontà che deve diventare più urgente quanto più «la tecnica minaccia di sfuggire al controllo dell'uomo»¹⁴. Di conseguenza nasce il dubbio su cosa potrebbe divenire la tecnica se, per sua stessa essenza, non fosse più un puro mezzo: come potrebbe essere controllata dall'uomo, e soprattutto, come farebbe decadere il ruolo dell'uomo a puro strumento? L'interrogativo troverà risposta in Heidegger stesso con la distinzione tra *esatto* e *vero*, e con la conseguente considerazione che la *verità* dell'essenza della tecnica non coincide con la sua definizione *esatta* di essenza.

Il senso di questa intuizione sarà rinvenibile mediante un opportuno riesame che affronterà la questione partendo dall'analisi della tecnica come mezzo in vista di fini e, nello stesso tempo, attività umana, 'pratica', nell'accezione già incontrata di quel fare specifico capace di produrre degli effetti in base a scopi.

Prima però di tale puntualizzazione, è doveroso un chiarimento che tracci una distinzione tra gli strumenti impiegati in qualità di mezzi o dispositivi, e gli oggetti d'uso, che diverranno perno dialettico nella valutazione heideggeriana e per tutta quella larga fascia di pensatori e osservatori sociali che dovranno affrontare il dispositivo della tecnica in relazione agli apparati che la costituiscono e la tramutano.

¹² Martin Heidegger, *La questione della tecnica*, cit. p. 5.

¹³ *Ivi*, p. 6.

¹⁴ *Ibidem*.

2. OGGETTI PRO-CURANTI E PRO-VOCANTI: DALL'INTERAZIONE ALLA TELENSIONE

L'ente prossimo con cui si ha a che fare quotidianamente all'interno del mondo che ci circonda non è l'oggetto di una conoscenza teoretica o concettuale del mondo stesso, ma è quello che viene utilizzato, prodotto. La realtà mondana si mostra quindi come l'insieme di oggetti d'uso, che rappresentano gli enti *pre*-tematici e *pre*-concettuali, ossia gli enti pragmatici o semplicemente i *mezzi*.

L'intelligibilità dell'ente/mezzo si palesa proprio nel momento in cui una disposizione volitiva ne richiama la pratica: nell'atto della sua *pro-vocazione*, precedendo la sfera concettuale, l'ente mondano si mostra all'esserci esclusivamente nell'agire o nel vivere come dotato di una comprensione propria accessibile nella sfera pragmatica, cioè nel *pro-curare* (*das Besorgen*) circostanziale.

Bisogna osservare che gli stessi oggetti e le 'cose' utilizzate nella pratica quotidiana erano chiamate già dai Greci *ta pragmata*: ciò con cui si ha a che fare nella *praxis*, nella pratica *pro-curante*. Il loro carattere assurge nella lettura heideggeriana al senso di *uso-per* (*das Zeug*) e gli enti circostanziali *oggetti d'uso-per*, rivelando così nelle azioni di *routine* la modalità d'accesso privilegiata all'ente mondano circostanziale: *pro-curare*, appunto, cioè perseguire uno scopo sulla base del proprio bisogno e vantaggio. La stessa 'cura' diventa parte della tecnica, una forma di cura che trasforma gli apparati mondani in tasselli di ricomposizione dell'individualità e della soggettività.

Affrontato il ruolo proiettivo degli oggetti, resta da chiarire la loro disposizione, cioè la naturale condizione di essere *pro-vocati* e iscritti in una teleologia circostanziale.

Anzitutto un oggetto *d'uso-per* non è dato, se non viene collocato all'interno di una totalità di oggetti *d'uso-per*. La sua forma è essenzialmente un *qualcosa a-(far sì)-che* (*Um-zu*), ossia rivela un carattere implicito di rimando e di appartenenza alla totalità. Ne deriva che la prassi delimita il mondo circostanziale dell'esserci: ciò con cui la pratica quotidiana ha a che fare non sono i singoli oggetti *destinali*, bensì l'opera complessiva (*Werk*) che viene prodotta. L'opera infatti porta in sé la totalità dei rimandi entro cui si incontra ciò che si *usa-per*, e la pratica di tali oggetti caratterizza l'ente del mondo circostanziale, della dimensione della quotidianità, impiegabile come ciò il cui essere può trovarsi *alla-mano* (*Zubandenheit*) o *sotto-mano* (*Vorhandenheit*), ossia usabile o non usabile. L'essere *alla-mano* e l'essere *sotto-mano* diventano così le dimensioni privilegiate in grado di provare a descrivere la struttura ontologico-categoriale dell'ente che si incontra per primo nel mondo-circostante (*die Umwelt*). Nell'era della tecnica e delle rivoluzioni tecnologiche tale

circostanzialità viene spesso ‘virtualizzata’¹⁵, e anche i più radicali processi di questo tipo, tesi a riprodurre senza limiti di spazio e di tempo l’esperienza di oggetti e di pratiche contingenti a realtà decostruite e telematizzate, preludono all’utilizzo di specifici dispositivi che diventano meta-enti, cioè dei mezzi di relazione e *pro*-vocazione, in grado di richiamare, mediante suggestione di similarità e riduzione mnestica il prodotto originario della rappresentazione. Ciò avviene direttamente per i prodotti, per riprodurre a grande distanza i principi della loro effettualità, consentendo un’usabilità attuale, capace di diventare ‘concreta’ anche solo sviluppando un potenziale di applicazione e di impiego su un’altra rappresentazione virtuale¹⁶.

Ma l’esserci non trasforma il mondo per ricavarci dei mezzi, si trova invece fin dall’inizio ad avere a che fare con dei mezzi con cui la stessa analisi fenomenologica dell’esistenza deve iniziare: *oggetti d’uso-per (die Zeuge)*, cioè enti, cose. E la totalità di tali mezzi o dispositivi viene sempre configurata come tecnica. Si evince quindi che la tecnica stessa sia da considerarsi come un dispositivo, un *instrumentum*.

È da osservare come questi *oggetti* mantengano nella cultura contemporanea, politecnica e polisemantica, una certa funzionalità che si reinscrive nella loro natura fenomenica: l’investitura emozionale e culturale che subiscono gli apparati è proporzionale solo al livello di conoscenza tecnica effettivamente raggiunto dalla società che li *pro-duce* e li *pro-voca*. Questo carico funzionale lega l’uomo ai suoi *instrumenta*, alle protesi del suo rapporto con il mondo, e finché l’oggetto non si libera da questa formalità intrinseca che ne determina l’introiezione causale nel soggetto fruitore, lo stesso soggetto resta vincolato e responsabile della cifra significativa del dispositivo.

Si creano così degli interstizi di funzionalità tra i vari enti della pratica quotidiana e il loro rapporto di co-implicazione con il soggetto che li richiama all’uso. In queste «crasi tra spazio psicologico integrato e spazio funzionale frantumato»¹⁷ si collocano gli oggetti di serie, che spesso diventano modelli di vuoto emozionale in cui sono subimate aspettative, forme e pro-

¹⁵ Il problema dell’esperienza meta-riprodotta e meta-fruita legata al sistema della traduzione virtuale e al cambio di prospettiva che l’ingresso di questi apparati ha prodotto è affrontato in Benjamin Woolley, *Mondi virtuali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

¹⁶ Si pensi in questo caso ai sistemi *groupware* per la condivisione del lavoro *online* e a tutte le teleapplicazioni che prevedono l’accesso differito ai prodotti per il loro sviluppo e la loro revisione; benché un modello di questo tipo consenta un ventaglio molto più ampio di progettualità e un notevole innalzamento della soglia qualitativa delle funzionalità di un prodotto (artefatto o intellettuale), spesso il risultato raggiunto si trova a collidere con il *design* emozionale che ne dovrebbe permettere un coerente e trasparente inserimento nelle pratiche di vita quotidiana; si tratta quindi di un problema che riaffronta il prodotto come oggetto destinale e il suo carattere implicito di rimando alla circostanzialità in cui dovrebbe inserirsi.

¹⁷ Jean Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani, 2004, p. 23.

iezioni che derivano dallo scarto di senso tra la ripetitività vacua del loro *usoper*, snaturato e massificato, e la loro investitura 'tecnica', cioè il luogo ontologicamente destinale cui sarebbero chiamati, e che portano inevitabilmente a forme di isteria e di sudditanza psicologica nei confronti degli apparati stessi. Si pensi ai casi di telecontrollabilità delle azioni imposte dall'abitudine di alcuni media di uso quotidiano (telecomando, televisore, telefono...) e alle forme di affezione, di reazione patologica che riescono a innestare quando assurgono a tale ruolo nella pratica *pro-curante* del quotidiano. In tale direzione, che si avvicina molto alla *sociologia dell'asestamento* proposta da Baudrillard, si muove anche Roland Barthes, che suggerisce un esempio estremamente semplice ma chiaro utilizzando l'oggetto-automobile:

sembra perfino che l'uniformità dei modelli condanni l'idea di prestazioni tecniche: la guida 'normale' diventa allora la sola sfera che possa essere investita di fantasmi di potenza e di invenzione. L'automobile trasmette il suo potere fantasmatico e un insieme di pratiche. E poiché non possiamo fare piccole operazioni manuali sull'oggetto stesso, è alla guida che tali operazioni vengono devolute... non sono più le forme e le funzioni dell'automobile che sollecitano la fantasia sognatrice umana, è il suo mantenimento, e forse presto non dovremo più scrivere una mitologia dell'automobile, ma una mitologia della guida.¹⁸

Si potrebbe parlare di uno spostamento cognitivo del rapporto tra l'uomo e i suoi oggetti destinali, che mantenendo inalterato il livello partecipativo offerto dalle forme di reciprocità e scambievolezza a cui la stessa natura proiettiva si presta, porta questo rapporto dal luogo dell'interazione a quello che si potrebbe definire della *telensione*, che ben rappresenta, mediante la crasi dei termini 'tele(controllo)' e 'tensione', la forma propulsiva decentrata e deferita di interesse e di appropriazione di un oggetto pro-vocante e procurante, in cui la spinta emotiva e subliminale resta declinata verso la proiezione dell'uso dell'oggetto, verso il suo *fantasma* e la sua emozione rappresentativa, cioè verso un controllo a distanza che innalza la soglia di potenza del soggetto rendendolo al contempo vittima dell'apparato di cui fruisce a cui si affida; il *pro-curare* degli oggetti diviene quindi una forma di cura del gesto stesso dell'uomo, un'affezione da cui non è facile liberarsi.

Si torna così alla disanima degli aspetti speculativi del pensatore tedesco, che iniziano a coincidere con un più diffuso senso della tecnica, teso a inquadrarsi nuovamente quale attività dell'uomo, che si propone come mezzo in vista di fini.

La definizione iniziale «strumentale e antropologica»¹⁹ amplia la portata della questione eliminando la demarcazione temporale caratteristica

¹⁸ Roland Barthes, *Réalités*, 213, ottobre 1963.

¹⁹ Martin Heidegger, *La questione della tecnica* cit. p. 5.

delle differenti e susseguenti forme di tecnica, e getta le basi concettuali per entrare nello specifico dell'esperienza della tecnologia, dove ogni nuovo dispositivo nasce incorporando in sé una sorta di *quidditas* del suo antecedente, per potenziarlo, estenderlo o semplicemente ridurne l'impatto tra l'uomo e la destinazione del suo utilizzo. Ed è proprio sulla base di questa *co(n)fusione* tra media protesici e obiettivi che ne muovono le pratiche, che si crea una corposa *querelle* etica e morale contemporanea sull'ecologia dei dispositivi della tecnica.

Questo primo tassello del mosaico heideggeriano riapre intanto il cruciale problema del rapporto tra l'uomo e i suoi fini, il cui *medium*, inteso come punto di equidistanza tra le sue pulsioni e il raggiungimento delle stesse, diventa un dispositivo aleatorio e controllabile, o presumibilmente tale. Infatti la tecnica suscita un naturale atteggiamento di asservimento che sposta il *focus* biologico sulle forme del controllo e del dominio: è stato illustrato che la tecnica si avvale di protesi, di *instrumenta* che siano di mediazione tra l'uomo e l'oggetto, nel senso destinale del termine, delle sue tensioni, di veri e propri *mezzi* da controllare. Proprio per tale definizione, come è stato osservato precedentemente, i mezzi non hanno un carattere indipendente da chi li usa, ma nascono nella pratica dell'uomo con gli oggetti empirici di relazione, mediante *interazione* e *telensione*: chi utilizza una cosa fa di essa un mezzo, uno strumento per i propri scopi, trasformandola nel citato ente di *uso-per*, in un dispositivo che si pone come la stessa emanazione volitiva del soggetto che lo co-implica.

In questa rete di contaminazioni reciproche, alla cui base sta sempre l'idea di natura (*physis*) che si incontrerà più avanti nell'analisi heideggeriana, si crea un ordine di scambi reciproci, nei limiti e nelle possibilità in cui l'uomo, imponendo una forma che è cultura, si colloca come meta-artefice dell'oggetto e diventa 'transustanziatore' della natura stessa; dalla filiazione delle sostanze, di età in età, di forma in forma, si istituisce lo schema originale di una creatività, «creazione *ab utero*, con tutto il simbolismo poetico e metaforico che l'accompagna»²⁰.

Se ci si sposta da un'analisi ergonomico-cognitiva del problema, verso una ricerca sul campo ermeneutico ed epistemologico, si potrebbe dire con Heidegger che «gli oggetti d'uso non derivano da un particolare atteggiamento umano nei confronti della natura, bensì costituiscono la determinazione ontologico-categoriale fondamentale dell'essere dell'ente»²¹: si perviene così a delineare una nuova forma del paradigma della tecnica, molto differente dalla considerazione che tradizionalmente storici e teorici dell'im-

²⁰ Jean Baudrillard, *Il sistema degli oggetti* cit. p. 35.

²¹ Martin Heidegger, *La questione della tecnica* cit. p. 6.

presa scientifica designano con questo termine. Sempre che naturalmente si possa e si riesca a giustificare la possibilità di un *paradigma*.

3. OLTRE L'ESATTO, IL VERO

Lo spostamento dell'accento implica però anche un notevole problema in termini ermeneutici, tanto più attuale e cruciale, quanto più l'evoluzione dei dispositivi diviene pressante e disordinata. La domanda allora che si pone lo stesso filosofo tedesco è se la tecnica non sia un semplice mezzo, come si potrebbe pensare di poterla controllare e dominare per i propri fini?

La risposta arriva con una rivoluzione della stessa definizione di tecnica, introdotta però da una precisazione metodologica e precategoriale, quasi Heidegger dovesse avvalersi di uno strumento teoretico di mediazione per giustificare lo sbilanciamento nella *Weltanscaung* descritta e corroborata dal senso comune: una soluzione 'tecnica' per rivoluzionare lo stesso apparato messo in gioco.

Per Heidegger il primo passo consiste nel cercare «oltre l'esatto, il vero»²², cioè nel dimostrare che non sempre ciò che appare esatto è anche vero, e nello specifico, che la *verità* dell'essenza della tecnica non coincide con la sua definizione *esatta*.

Sebbene si sia costruita e giustificata una definizione strumentale della tecnica, tale modello potrebbe anche risultare imperfetto, in quanto lascia inindagata l'essenza stessa della strumentalità. Postulando infatti l'esattezza della definizione a cui si è pervenuti, non si può allo stesso modo giustificare il carattere di verità:

ciò che è esatto constata sempre qualcosa di giusto a proposito di ciò che gli sta di fronte. La constatazione, tuttavia, per essere esatta non deve necessariamente svelare ciò che le sta di fronte nella sua essenza. Ora, solo dove un tale svelamento si dà accade il vero. Perciò quello che è puramente esatto non è ancora senz'altro il vero. Solo quest'ultimo ci conduce in un rapporto libero con quello che ci concerne a partire dalla sua essenza. L'esatta definizione strumentale della tecnica non ci mostra ancora, perciò, la sua essenza.²³

Si apre così una questione intrinseca al problema stesso della tecnica, cioè la dimensione del concetto di strumentalità: ogni strumento, *pro-vocato* all'adempimento di uno specifico fine, cioè 'richiamato all'uso' come termine medio per il conseguimento di una volontà iniziale, si *confonde* con le circo-

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

stanze stesse dell'azione in cui è implicato, e diviene esso stesso causa di quell'effetto che è in grado di *pro-durre*²⁴. Da questa prospettiva emergerà anche la natura delle considerazioni che il sociologo canadese Marshall McLuhan muoverà verso i *media*, intesi non solo come mezzi di comunicazione e di scambio di informazioni, ma come dispositivi chiave co-implicati nello stesso messaggio che rappresentano, sostenendo che la forma coincide con il contenuto e, in quanto sua preponderante condizione di rappresentabilità, finisce per determinarlo²⁵.

La lettura heideggeriana, partendo dal binomio causa/effetto e dalla reciproca intersezione e sostituzione di elementi come mezzo e fine, si apre così a una sorta di fenomenologia della causalità, che trova fondamento e spazio in una rilettura della originaria teoria aristotelica.

Anzitutto Heidegger dice che ciò che ha come conseguenza un effetto (*Wirkung*) è chiamato causa, ma causa risulta anche il fine conformemente al quale si determina la natura del mezzo; le cause intramate in un polivoco gioco di interconnessioni e rimandi che giustificano la tensione al prodotto, cioè il frutto stesso dell'agire umano, sono quattro: *causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis*, *causa efficiens*. Ed è proprio da quest'ultima che il pensatore tedesco muove una via di pensiero che si distacca da quella aristotelica, chiarendo con un esempio la sua posizione:

l'argento è ciò di cui il calice è fatto. In quanto materia (*yle*) di esso, è corresponsabile del calice. Questo deve all'argento ciò in cui consiste. [...] In quanto calice, ciò che è debitore dell'argento appare nell'aspetto di calice e non di fibbia o di anello. L'oggetto sacrificale è quindi anche debitore dell'aspetto (*eidōs*) di calice. L'argento, in cui l'aspetto di calice è fatto entrare, e l'aspetto in cui l'argento appare, sono entrambi a loro modo corresponsabili dell'oggetto sacrificale.

Responsabile di esso rimane però, anzitutto, un terzo. Questo è ciò che preliminarmente racchiude il calice nel dominio della consacrazione e dell'offerta. Da questo esso è circoscritto come oggetto sacrificale. Ciò che circoscrive de-finisce (*beendet*) la cosa. Ma con tale fine la cosa non cessa, anzi a partire da essa comincia ad essere ciò che sarà dopo la produzione. Ciò che de-finisce e compie (*das Vollendende*), in questo senso, si chiama in greco *telos*, termine che troppo spesso si traduce con 'fine' o 'scopo' travisandone il senso. Il *telos* risponde di ciò che, come materia e come aspetto, è corresponsabile dell'oggetto sacrificale. C'è infine un quarto corresponsabile della presenza e dell'esser disponibile dell'oggetto sacrificale compiuto: è l'orafo; ma non in quanto egli, operando, causi (*bewirkt*) il calice compiuto come effetto di un fare, cioè non in quanto *causa efficiens*.²⁶

²⁴ Si anticipa qui il binomio *pro-vocazione/pro-duzione* che mantiene legati indissolubilmente i dispositivi di causalità ed effettualità in un modello di indagine e di ricerca scientifica del paradigma tecnologico moderno e contemporaneo (cfr. Alan Cromer, *L'eresia della scienza*, Milano, Cortina, 1996).

²⁵ Cfr. Marshall McLuhan, *Gli strumenti del comunicare* cit. pp. 15 e ss.

²⁶ Martin Heidegger, *La questione della tecnica* cit. p.6.

Con questa precisazione è Heidegger stesso che prende le distanze da Aristotele e da una concezione strumentale della tecnica²⁷. La quarta causa in gioco, la *causa efficiens*, ovvero l'orafo dell'esempio, considera e raccoglie i tre modi (materia, forma e finalità) dell'esser-responsabile, e tali modi devono necessariamente a essa la possibilità del loro apparire e la capacità di entrare nel gioco della *pro-duzione* (del calice stesso, a esempio).

Non bisogna cadere nell'errore, assai diffuso nell'epoca moderna, di considerare questa forma di responsabilità dell'essere come una valutazione morale, né tanto meno un giudizio relativo a un'azione. Si tratta piuttosto di comprendere l'essere-responsabile come il carattere fondamentale del far avvenire, del lasciar ac-cadere nell'evento; il termine stesso *causa/casus* è connesso al verbo *cadere*, e significa ciò che fa sì che qualcosa, nel suo risultato, riesca, ac-cada in questo o quel modo, esca dalla latenza per manifestarsi apertamente.

Ogni far-avvenire (*veranlassen*) dalla non-presenza alla presenza è una produzione, cioè una *poiesis*. *Pro-durre* (*das Hervor-bringen*) vuol dire portar-fuori, estrarre. La produzione diviene così il passaggio intimo dalla verità della latenza alla non-latenza, dall'essere all'ente entro l'illuminazione di un fenomeno. In questo senso la produzione è uno dei concetti della fenomenologia heideggeriana che descrive in termini tecnici l'evento/avvento dell'essere.

In tale orizzonte ermeneutico con *pro-duzione* non si intende solo l'agire umano, sia esso la lirica di un poeta, l'opera di un artista o il lavoro di un artigiano, ma il carattere fondamentale del darsi dell'essere, la capacità del portar-fuori nella presenza della rappresentazione, porre nella *dis-velatezza*, cioè nell'*aletheia* dei greci:

questo venire si fonda e prende avvio (*beruht und schwingt*) in ciò che chiamiamo il disvelamento (*das Entbergen*). I greci usano per questo la parola *aletheia*. I romani la traducono con *veritas*. Noi tedeschi diciamo *Wahrheit* (verità), e la intendiamo comunemente come esattezza (*Richtigkeit*) della rappresentazione.²⁸

Tale disvelatezza si colloca al di là dell'agire umano, comprendendolo nei termini delle sue forme di responsabilità, e superandolo quando si pone come espressione poetica della natura, come quella produzione dell'essere che i Greci indicarono con il nome di *physis*, 'natura', o per meglio dire, 'il sorgere da sé'.

Il carattere fondamentale del *phyein* della *physis* consiste infatti nel dispiegarsi che si schiude e in tale dispiegamento viene all'apparenza e in essa

²⁷ Come afferma lo stesso Heidegger «Aristotele non conosce né la causa che si indica con tale nome, né usa un termine greco corrispondente» (ivi, p. 8).

²⁸ Ivi, p. 9.

si mantiene e permane, provocando quella sostanziale esperienza poetico-pensante dell'essere dell'ente fatta dai Greci. In questa dimensione si trovano inclusi tanto *l'essere*, nel senso stretto del permanere, del rimaner fermo, quanto *il divenire*. E proprio grazie alla *physis* accade il *pro-dursi* (*das Ent-stehen*) ossia il portarsi fuori dalla latenza e il recare ciò che è latente in posizione. La traduzione di *physis* in 'natura' indica lo smarrirsi del concetto fondamentale di dinamicità della produzione. La produzione è il farsi, il donarsi dell'essere all'ente, ossia l'evento dell'essere²⁹.

La *physis* è *poiesis* nel senso più alto, in essa avviene quell'irrompere dell'essere, quell'iniziale processo di manifestazione, come lo schiudersi di un fiore nella fioritura. Ciò che invece è oggetto dell'arte (umana) non trova il movimento iniziale della produzione in se stesso, ma in un altro (nell'artigiano).

La *poiesis*, portando fuori dal nascondimento pone nella dis-velatezza, un venire che si fonda e prende avvio nel disvelamento: la dinamicità dell'evento porta l'essere a manifestarsi nell'ente, schiude la latenza (*lethe*) aprendola nella non-latenza della verità (*aletheia*).

Pro-durre (*her-stellen*) significa uscir fuori alla luce nella verità. Così il senso della produzione appartiene alla verità, alla verità intesa fenomenologicamente come schiarita e illuminazione (*die Heitere und die Lichtung*). Il fare umano (*machen*) ha senso solo nel dominare e fare dell'essere (*walten*) come il lasciar venire all'illuminazione³⁰.

In tale moto, che porta a compiersi nella presenza ciò che non è ancora presente, – conclude Heidegger – si ritrova anche l'idea greca di *poiesis*, cioè di una produzione che non è solo la fabbricazione artigianale, né esclusivamente il portare all'apparire e all'immagine dell'artista e del poeta: si tratta di delineare ciò che ha in sé stesso il movimento iniziale (*Aufbruch*) della produzione.³¹

In questo senso il contrario della verità, la cui radice tedesca *wahr-* rimanda a *Wahrnis*, salvaguardia o custodia e a *gewähren*, concedere o consentire, non è la falsità, bensì la non-verità. Heidegger usa il significato originario della radice di *aletheia*; *lethe* infatti vuol dire nascondimento, *Verborgenheit* in tedesco, mentre l'*alfa* privativo nega il nascondimento. Così la verità per i Greci e per

²⁹ Proprio da tale dinamica di senso nasce il concetto heideggeriano di *Seinsvergessenheit*, oblio dell'essere, che posto accanto alla fondante domanda (*Frage*) sul perché si dia in generale l'ente e non piuttosto il nulla, ne fa emergere un'altra, precedente (pre-domanda, *Vor-Frage*): cosa ne è dell'essere? Allora l'oblio viene a sua volta obliato, la dimenticanza cresce a dismisura su se stessa: la dimenticanza della dimenticanza, l'oblio sull'oblio.

³⁰ Cfr. Martin Heidegger, *Dell'essenza della verità in Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987.

³¹ Heidegger porta a tal riguardo l'esempio dello schiudersi di un fiore nella fioritura (cfr. Martin Heidegger, *La questione della tecnica* cit. p. 12).

Heidegger è *a-letheia*, ossia non-nascondimento (*Un-Verborgenheit*). L'esporsi nella svelatezza dell'ente (*Entborgenheit*) è la manifestazione dell'essere, in questa manifestazione riposa il senso della produzione in generale e di ogni produzione in particolare.

Su questa struttura della produzione si inserisce la struttura della tecnica come sapiente edificare umano. I Greci non compresero lo 'storico', ossia il sapere che guida la produzione umana regolata da leggi, come contrapposto al 'fisico', bensì concepirono tale 'storico' come parte del significato di *physis*, sfera d'essere generale omnicomprensiva.

Non è un caso che tutti i poemi rimasti della primissima riflessione umana non ancora classificabile come filosofia ma per Heidegger più filosofica della stessa filosofia, abbiano come titolo *perì physeos* (*sulla natura*), come i frammenti di Parmenide, Eraclito, Anassimandro e di tutti i presocratici o preplatonici. 'Sapere' significa poter stare nella verità della manifestazione dell'ente: avere delle conoscenze su un aspetto dell'ente non è ancora sapere, ma lo presuppone. Anche se tali cognizioni risultano più prossime alla vita, più opportune alla sfera del quotidiano, più utili ai bisogni fondamentali, esse presuppongono sempre lo stare, l'abitare nella verità. Il sapere infatti precede ogni conoscenza nella misura in cui è essenzialmente un *saper imparare* (*lernen können*), ben più difficile che possedere conoscenze. Il poter-imparare presuppone il poter-domandare che viene guidato dal voler-sapere, possibile solo nella vista che vede alla luce della verità. E tutto questo diviene un dire (*sagen*) come esplicitazione del circolo ermeneutico costruito.

Nell'indagine sull'essere della produzione emerge così che l'elemento decisivo e caratterizzante della tecnica non risieda nel maneggiare gli enti in vista della loro trasformazione, quanto piuttosto nella loro *aletheia*, «nell'ambito in cui accade il disvelamento e la disvelatezza (*Unverborgenheit*)»³².

Il percorso di riflessione heideggeriano riconduce dunque l'essenza dell'agire umano nella stessa storia dell'essere. L'ente che si svela, *pro-vo-cato* dalla catena delle quattro cause aristoteliche, è la verità dell'essere stesso. Emerge così il carattere ontologico della riflessione sulla tecnica, che gradualmente si allontana dalla prima risposta, strumentale e antropologica, che lo stesso Heidegger aveva tracciato nella parte iniziale della sua disanima.

³² Ivi, p.10.

4. ACCUMULO

Se l'ontologia della tecnica si sviluppa lungo la direttrice della stessa storia dell'essere, resta implicita la domanda su quali siano le differenti connotazioni che assume nel suo progredire diacronico, soprattutto in considerazione del fatto che la riflessione heideggeriana muove i suoi passi da elementi e modelli della grecoità classica, per proseguire in una lettura che circoscrive la questione fino alle forme di società arcaiche fondate su una dimensione 'artigianale' di *techné*. Resta così aperto un passaggio che traduca il sistema ontologico del pensatore tedesco nella questione della tecnica moderna, in cui apparati protesici e strumenti di mediazione amplificano i termini del dispositivo dialettico di demarcazione.

La grande differenza che evidenzia Heidegger consiste soprattutto nella trasvalutazione del disvelamento che caratterizzava la fenomenologia della tecnica precedentemente considerata, cambiando il ruolo che lega l'uomo alla natura e l'atteggiamento strumentale che lo stesso applica nel perseguire i suoi scopi.

Mentre nell'antica *techné* si parlava di una *pro-vocazione* derivante dalle quattro cause, che richiamava il ruolo dell'uomo a una strumentalità responsabile della natura, cioè a un ruolo della tecnica come *pro-duzione*, ora la medesima forma di *pro-vocazione* muta la sua cifra ontologica e diventa un dispositivo di sfruttamento e accumulo della natura stessa; la tecnica diventa un sistema impiegante ed estraniante.

Il passaggio a questa diversa visione del disvelamento avviene e si manifesta quando l'uomo si sente 'provocato (*herausgefordert ist*) a provocare (*herausfordern*)' le energie stesse della natura, marcando un richiedere (*stellen*) che 'invoca' le risorse della *physis*, le fa emergere e le immagazzina in vista del loro successivo impiego (*Bestellung*).

Tale impiego trova in Heidegger una collocazione particolare, che si articola nel concetto di *Bestand*:

il termine dice qui qualcosa di più e di più essenziale che la semplice nozione di «scorta, provvista» (*Vorrat*). La parola 'fondo' prende qui il significato di un termine-chiave. Esso caratterizza niente meno che il modo in cui è presente (*anwes*) tutto ciò che ha rapporto al disvelamento pro-vocante. Ciò che sta (*steht*) nel senso del 'fondo' (*Bestand*), non ci sta più di fronte come oggetto (*Gegenstand*).³³

La costituzione di questo *fondo* si attua mediante una violenza verso la natura, tramite l'imposizione di un accadere che deve esser dato. L'attività provocatoria della produzione è un richiedere (*stellen*) che provoca le energie

³³ Ivi, p.12.

della natura, immagazzinandole in vista del loro impiego (*Bestellung*)³⁴. Tale modalità di impiego, connotata come *Bestand*, identifica il modo in cui è presente tutto ciò che ha rapporto al disvelamento provocante: come dice Heidegger ciò che sta (*stehet*) nel senso di *fondo* (*Bestand*) e non è più dato come oggetto presente (*Gegenstand*).

La chiave di lettura teoretica cambia davanti a questa provocazione del fondo: cade il ruolo di un oggetto contrapposto a un soggetto e ciò che *pro*-voca nella tecnica diviene l'*in*-visibile, il *lethe* dell'*aletheia*, il rapporto interno tra le cose stesse come loro (s)fondo che le costituisce in una trama destinandole all'impiego.

Una declinazione del tutto simile sarà trasposta da Foucault nella considerazione di alcuni particolari aspetti del sistema sociale, prendendo forma nello specifico *topos* delle 'eterotopie', i non-luoghi carichi di contenuto emotivo derivante dalla provocazione emozionale degli individui e dal dispositivo sociale animato dai pregiudizi della loro mente collettiva³⁵.

La tecnica heideggeriana trasvaluta così un approccio fenomenico agli oggetti implicati, sovraccaricandoli di senso e di funzioni, al fine di determinarne una plausibile trasformazione in un fondo provocabile e impiegabile. Più complesso è l'atteggiamento nei confronti dell'uomo che non si ritrova a essere autore del richiedere *pro-vocante*, o almeno non *in toto*, poiché mediante il rovesciamento che ha condotto il reale dell'essente-presente a svelarsi come fondo, e la disvelatezza entro cui tale reale si mostra o si sottrae, l'uomo non può ostentare alcun potere. Resta così palese un'ambiguità che vede l'essere umano simultaneamente *impiegato* e *impiegante*:

chi compie il richiedere *pro-vocante* mediante il quale ciò che si chiama il reale viene disvelato come 'fondo'? Evidentemente l'uomo. In che misura egli è capace di un tale disvelamento? L'uomo può bensì rappresentarsi questa o quella cosa in un modo o in un altro, e così pure in vari modi foggiarla e operare con essa. Ma sulla disvelatezza (*Unverbor-genheit*) entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae, l'uomo non ha alcun potere. [...] Solo nella misura in cui l'uomo è già, da parte sua, *pro-vocato* a mettere allo scoperto (*herausfördern*) le energie della natura, questo disvelamento impiegante può verificarsi. Se però l'uomo è in tal modo *pro-vocato* e impiegato, non farà parte anche lui, in modo ancor più originario che la natura, del 'fondo'?³⁶

Ne deriva una concezione ontologica di marca a-umanistica, in cui l'uomo perde il suo ruolo predominante nel mondo della tecnica moderna: ogni in-

³⁴ Un eclatante esempio di questo metodo postindustriale di provocare la natura è rappresentato dalla gestione commerciale delle derrate alimentari, coltivate o allevate con una chiara forzatura dell'ecosistema, per poi venir immagazzinate al fine di un consumo differito.

³⁵ Cfr. Michel Foucault, *Eterotopia*, Milano, Mimesis, 1994, p.12.

³⁶ Ivi, p.13.

dividuo è chiamato a rispondere a ciò che lo interpella e lo *pro-voca*, che si tratti di una parola, di un gesto o di una rappresentazione allucinatoria; è il disvelamento stesso che parla dal luogo del suo nascondimento, quale invisibile latente nella trama del visibile, a cui l'uomo è chiamato a rispondere.

È per questo che la tecnica moderna, assorta a forma di dis-velatezza impiegante, non si limita più a essere un operare puramente umano, in quanto in essa l'uomo viene provocato da un dispositivo coercitivo, che non riesce a controllare e dal quale è addirittura sopraffatto.

Questo tipo di dominio, entro cui si colloca la stessa attività impiegata/impiegante dell'uomo, prende il nome di *Ge-stell*, cioè *impianto*³⁷. Il termine è composto dal verbo *stellen* (porre) e dal prefisso *Ge-*, che suggerisce la costituzione di un nome collettivo. La parola *Ge-stell*, pertanto, non indica un singolo oggetto isolato, e neppure qualcosa di stabile e circoscrivibile della risorsa ordinata. Heidegger ne offre una lettura precisa:

chiamiamo ora *Ge-Stell*, 'impianto', la riunione da sé raccolta dello *stellen*, in cui tutto ciò che è ordinabile è essenzialmente nel suo essere risorsa sussistente. [...] *Ge-Stell*, 'impianto', nomina il *da sé raccolto universale ordinare la completa ordinabilità* di ciò che è presente nella sua interezza. Il corso circolare dell'ordinare avviene nell'impianto e in quanto impianto. Nell'impianto l'essere presente di tutto ciò che è presente si trasforma in risorsa. L'impianto attrae costantemente l'ordinabile entro il corso circolare dell'ordinare, ve lo pone stabilmente e lo depone tra le risorse come ciò che, in tal modo, è stabile. [...] L'impianto pone. Esso trascina insieme tutto nell'ordinabilità, accumula tutto ciò che è presente nell'ordinabilità, ed è in tal modo la riunione di tale accumulare (*raffen*). L'impianto è accumulo (*Geraff*). [...] Ciò che pensiamo in tal modo come *l'impianto è l'essenza della tecnica*.³⁸

Pare così emergere un'altra definizione della tecnica, costruita in una dimensione più ontologica che antropologica e strumentale, e basata a sua volta su un *impianto*³⁹ capillare che intrama *Bestellung*, *Bestand*, *bestellen* e *Ge-stell*, portando il *disvelamento* proprio della tecnica moderna, caratterizzato dalla *pro-vocazione* della natura più che dalla sua *pro-duzione*, a non poter

³⁷ Nelle traduzioni del termine *Ge-stell* è sovente utilizzata anche la parola 'imposizione', soprattutto nella traduzione operata da Gianni Vattimo sul testo *La questione della tecnica*. Si preferisce qui utilizzare il termine *impianto*, presente a esempio nella traduzione delle conferenze di Brema e Friburgo curate da Franco Volpi, in quanto si pone come suggestivo ed esplicito richiamo a una delle problematiche della tecnica moderna: la submuscolarizzazione e l'iper-azione possibile mediante i sistemi protesici della tecnologia, che si inscrivono come vero e proprio impianto nelle pratiche umane, mutandone i termini d'azione in una prospettiva olistica e ontologica.

³⁸ Martin Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002, p. 55.

³⁹ Si fa riferimento all'*impianto* sia per il senso metaforico che il termine suggerisce, sia per l'effettiva posizione del *Ge-stell*, che indica la riunione (*das Versammelde*) di quel richiedere (*stellen*) che *pro-voca* l'uomo a *dis-velare* il reale nel modo dell'impiego (*Bestellung*), come *fondo* (*Bestand*).

avvenire se non nella dimensione dell'agire umano, ma al di là dell'uomo e della sua sfera di comprensione e coimplicazione, che pure ne permette la realizzazione; di fatto l'uomo è parte in causa diretta dell'*aletheia* dell'essenza della tecnica, ma non è l'unico elemento in gioco in vista del *disvelamento*, né assume un ruolo decisivo per la sua determinazione.

Approdando a queste derive di pensiero rispetto alle posizioni originali, Heidegger si discosta molto dalle istanze antropologiche contemporanee e posteriori, orientate a una definizione della tecnica fondata quasi esclusivamente sul senso comune. Ne consegue che il percorso su due binari paralleli (prospettiva antropologica e lettura teoretica) tracciato fino a ora nella determinazione della tecnica inizia a sintetizzare il ruolo che pensiero, società e mezzi di comunicazione hanno rivestito a partire dalla metà del Novecento, distinguendo la loro posizione su diversi piani del sapere e dell'informazione.

5. DERIVE

Ciò che emerge come conseguenza dell'orizzonte profilato diviene pericolo destinale per l'uomo, sottoposto e soggiogato al *disvelamento* che gli concede libertà solo nella misura in cui appartiene (*gebört*) all'ambito del destino stesso, rendendogli il ruolo di ascoltante (*ein Hörender*) e non di servo (*em Höriger*): prendere atto di quel che accade, proprio mentre si *disvela*, può facilmente indurre all'errore, in quanto l'ente viene interpretato strumentalmente soltanto in un rapporto di causa e d'effetto, riaprendo le considerazioni sul ruolo dell'agire e del fare, senza porsi preventivamente il problema di valutare l'origine dell'essenza della causa stessa, e assumendo la natura come una sorta di concatenazione causale di forze.

Tuttavia questa condizione di caducità e di errore è costante nella definizione dell'essenza della tecnica. Ciò che invece emerge nella prospettiva moderna dello stesso apparato è il *pericolo supremo*, ciò che accade quando il *disvelato* si presenta come impianto, *Gestell*, e si manifesta con una duplice illusione⁴⁰. Da un lato, crollando la contrapposizione tra soggetto e oggetto nel disvelamento, l'uomo stesso arriva a considerarsi come un 'fondo' impiegabile; dall'altro lato si assiste all'antropomorfizzazione dell'intera realtà, dove gli enti intramondani sono speculari all'immagine che l'uomo ha di sé.

⁴⁰ Per un approfondimento sul pericolo supremo paventato da Martin Heidegger e sulle due illusioni che lo alimentano, si rimanda a Paolo D'Alessandro, *Critica della ragion telematica* cit., cap. II, *Ontologia della tecnica*, pp. 36-38.

L'impianto mina così alla base il rapporto dell'uomo con se stesso, e con ciò che è altro da sé, con la totalità dell'essente: il pericolo è così da rinvenire nell'essenza della tecnica, e non nei suoi apparati o negli strumenti che grande peso avevano giocato nella prima parte del saggio heideggeriano:

l'impianto, tuttavia, non mette in pericolo l'uomo solo nel suo rapporto con se stesso e con tutto ciò che è. In quanto destino, essa rimanda al disvelamento nella forma dell'impiegare. Dove quest'ultimo regna, scaccia via ogni altra possibilità del disvelare. [...] Là dove si dispiega e domina l'im-posizione, ogni disvelamento è improntato nel segno della direzione e della assicurazione di 'fondo'. Queste, anzi, non lasciano nemmeno più apparire quello che è il loro tratto fondamentale specifico, cioè appunto questo atto del disvelare.

Così, dunque, *l'impianto* pro-vocante non si limita a nascondere un modo precedente del disvelamento, cioè la pro-duzione, ma nasconde il disvelare come tale e con esso ciò in cui la disvelatezza, cioè la verità, accade.

L'impianto maschera il risplendere e il vigere della verità. Il destino che ci invia nel modo del *Bestellen*, dell'impiego, è così il pericolo estremo. Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza. L'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo. [...] La minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere effetti mortali. La minaccia vera ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza. Il dominio dell'im-posizione minaccia fondando la possibilità che all'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale. Così, dunque, là dove domina l'im-posizione, vi è *pericolo* nel senso supremo.⁴¹

Il pericolo più serio non arriva allora dagli apparati della tecnica, dai dispositivi estensivi che ampliano le possibilità di relazione e appropriazione della sfera del reale. La minaccia insomma non colpisce l'uomo nella sua esistenza, bensì nella sua stessa essenza, poiché pervenuto al dominio dell'impianto neghi a se stesso la possibilità di procedere a un *disvelamento* più originario, per fare esperienza di una verità altra rispetto a quella che sta sperimentando: si pone dunque come chiara minaccia l'assolutizzazione di ogni forma di *disvelamento* del *Gestell*, per la quale «ogni forma di verità che storicamente conseguita rende manifesto qualcosa, ma al tempo stesso tende a nascondere dell'altro, si collochi, appunto, *nell'a-letheia*»⁴².

È quindi nella stessa essenza della tecnica moderna che si intravede il pericolo supremo, ma anche l'unico approdo per una forma di salvezza. Ciò significa che è nella situazione di pericolo destinale e di 'gettatezza' (*Geworfenheit*) in cui si trova l'esistenza umana che si dà l'unica possibilità di soluzione.

⁴¹ Martin Heidegger, *La questione della tecnica* cit. p. 21.

⁴² Paolo D'Alessandro, *Critica della ragion telematica* cit. p. 39.

In ultima istanza resta inindagato un plausibile atteggiamento che possa 'salvare' l'uomo e sia in grado di tenere in debita considerazione i passaggi di un soggetto che muta, divenendo da assoggettante ad assoggettato, e di una coscienza sempre più alienata e reificata, che smarrisce la sua essenza nel rapporto con la natura pro-vocata.

Non trovando un'adeguata impostazione della questione in gioco, circa il problema della tecnica Heidegger sceglierà una forma di compromesso *tra* accettazione e rifiuto. Altrove, infatti, si puntualizza: «vorrei chiamare questo contegno che al tempo stesso dice sì e no al mondo della tecnica con un'antica parola: l'abbandono di fronte alle cose (*Gelassenheit zu den Dingen*, abbandono delle cose e alle cose)»⁴³.

Il termine di *Gelassenheit* intende riprodurre l'ambiguità di senso che indica allo stesso tempo il lasciare (*lassen*) le cose, l'abbandonarle assieme (*Ge*) a se stessi, nell'abbandonarsi alle cose, secondo un'idea di abbandono che filologicamente deve esser fatta derivare dal francese medievale *a bon donner*, nel senso di «mettere a disposizione di chiunque qualcosa»⁴⁴.

Da queste considerazioni Heidegger approderà alla determinazione che ogni processo tecnico possiede un senso nascosto, che emerge solo perché l'essenza della tecnica risiede nel disvelamento. Tale senso, che si mostra e si nasconde allo stesso tempo, viene considerato come un mistero (*Geheimnis*) e la nostra apertura al mondo della tecnica assume l'ambiguità dell'aprirsi al mistero.

Cercando però di non cadere in una lettura esoterica e misticheggiante che pure queste affermazioni offrono, si può concludere che l'abbandono al senso nascosto della tecnica, dei suoi oggetti e dei suoi strumenti, è costitutivo dell'essere umano: come indica proprio il termine tedesco *Ge-heimnis*, in cui si ritrova nuovamente il prefisso *Ge-* (che, come già visto, significa *insieme, collettività*), unito con la declinazione della radice *heim-* (che esprime il carattere di *casa propria*): tale rappresentazione chiarisce proprio il luogo di dimora dell'intera umanità.

Alla fine di questo percorso ci si trova così a rintracciare una figura umana non più connotabile come fulcro e punto centrale nella definizione esistenziale dell'Esserci come *in der Welt Sein*: la tecnica moderna spodesta infatti l'uomo dalla sua posizione privilegiata, annichilendo la connotazione gerarchica tipica di ogni ricerca connotata antropologicamente. Sia pure artefice degli strumenti con cui *pro-voca* il fondo, l'uomo viene poi dominato dagli stessi: il *medium* in quanto tale lo sottrae al suo ambiente naturale, lo sradica dal suo essere, e più l'individuo tende ad avvantaggiarsi sulla natura

⁴³ Martin Heidegger, *L'abbandono*, Genova, Il Melangolo, 1983, p. 38.

⁴⁴ Paolo D'Alessandro, *Critica della ragione telematica* cit. p.47.

mediante le protesi tecnologiche che sostituiscono le sue abilità e capacità, più viene assoggettato dalla stessa natura, facendolo decadere in uno stato di coscienza degradata e alienata, poiché impoverita della sua stessa essenza.

In questa fitta trama di concause autopoietiche e ricombinanti è quindi *il medium*, che intercala la volontà proiettiva dell'uomo sull'oggetto delle sue pulsioni, divenendo punto di convergenza e di dialogo con la natura, fino a sostituirsi al rapporto stesso diretto che il soggetto intratteneva con essa.

Sullo sfondo di questa prospettiva si possono leggere in trasparenza le considerazioni politiche di Adam Smith⁴⁵, e quelle del giovane Hegel, intento a comprendere le tinte del mondo della prima industrializzazione e dell'economia borghese⁴⁶, per arrivare all'analisi di Marx, operata quale critica radicale al sistema delle macchine⁴⁷.

E mentre si profila da un lato l'atteggiamento di abbandono 'tra il sì e il no', cresce anche l'impulso a una forma di svolta ermeneutica, in grado di andare oltre la prospettiva heideggeriana, e dunque abbracciare molteplici direttrici, proseguendo, estendendo e rileggendo criticamente sviluppo ed esiti di quanto teorizzato dal pensatore tedesco.

È difatti proprio nello sviluppo asistemico degli oggetti della tecnica e dalla loro modalità di relazionarsi con il substrato più intimo della coscienza, favorendo così le tensioni proiettive e innescando risposte allucinatorie capaci di condurre fino all'alienazione del soggetto che vi si abbandona *in toto*, che si può cercare un punto di leva e di analisi per una risposta che, oltre a documentare, riesca anche a proporre un punto di fuga, una soluzione che riequilibri la dimensione destinale del problema della tecnica, della sua relazione con l'uomo e con gli apparati *coimplicati* e del ruolo fondante della natura in cui si inscrivono. Non si tratta solo di ripensare un dispositivo di ibridazione politica e culturale, ma di tradurre, con tutti i rischi che questo movimento comporta, le pratiche e le dimensioni del *luogo della tecnica*, rielaborando elementi fondamentali come il contesto e la relazione stessa con gli strumenti.

Una via in questo senso è aperta da un approccio ermeneutico e circostanziale al sistema di relazioni *uomo-tecnica-natura*, grazie al quale un dialogo partecipato tra realtà e scorci differenti può trovare il suo compimento quando vivifica il contesto, l'*intorno* geopolitico che lo rende unico, eludendo letture che cristallizzerebbero il problema in forme antropologicamente

⁴⁵ Cfr. Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni*, Roma, Newton Compton, 2005.

⁴⁶ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, Roma-Bari, Laterza, 1984.

⁴⁷ Cfr. Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, Firenze, La Nuova Italia, 2000, e all'interno del presente volume, il saggio di V. Morfino, *Marx pensatore della tecnica*.

e storicamente definite, sottraendosi a un tale paradigma deterministico semplicemente senza accostarvisi, né implicitamente, né esplicitamente, grazie agli stessi strumenti di mediazione che diventano *pro-vocatori*, ampliando così e, per certi versi rovesciando, il paradigma teoretico prospettato da Heidegger.

Non si tenterebbe di sottrarsi a un movimento dialettico in continua evoluzione, per il quale l'impiegato-impiegante diviene l'agito-agente, ma si cercherebbe di non relegare a un *frame* di demarcazione unilaterale la questione, poiché così facendo essa finirebbe per esser incorniciata in una prospettiva parziale, esclusivamente 'tecnica'.

Una via di fuga, una forma di decelerazione, che riesca ad apprezzare le molteplici declinazioni della tecnica, senza farle entrare in un conflitto silenzioso con le stesse modalità percettive ed estensive della cultura, è dunque immaginabile laddove non ci si limiti a teorizzare il 'disvelamento' e a praticare l'abbandono', come fa Heidegger, ma si mette in gioco il *contextum*, il 'qui e ora' di una problematica, che non può in nessun caso essere assolutizzata e astratta dal tempo e dal luogo di riferimento in cui si sviluppa.

Le dimensioni della natura, del sistema degli oggetti, di una volontà umana *pro-vocante* e *im-ponente*, diventano la base di analisi dell'impianto (*Gestell*) della tecnica, il fulcro modale che deve però staccarsi da una sorta di lettura ontologica, in cui la 'provocazione' è prodromo a forme di negazione della natura stessa, una modalità di produrre un fondo (*Bestand*) da accumulare e da conservare, decentrando così il senso proprio del ruolo di responsabilità e di cura del sistema olistico uomo-mondo. Seppur allontanandosi dal circolo ermeneutico sull'essenza della tecnica, se ne mutuano così le modalità di sviluppo e di compensazione dialettica, portando *sub iudicio* il ruolo di un impianto reticolare i cui nodi sono funzionali e funzionanti solo in relazione all'intero complesso che alimentano e sostengono. Si tratta cioè di rileggere la disposizione e la relazione di tutti gli elementi in gioco, per valutare, sostenere o fermare per tempo un dispositivo, di cui si ritiene di poter gestire ogni aspetto e ogni forma di evoluzione, senza accorgersi però di essere intrappolati nella sua complessa trama nel momento stesso in cui lo si affronta con questo spirito di ingenua superiorità.