

Università degli Studi di Napoli Federico II

Dipartimento di Studi Umanistici

Sezione di Filosofia



Dottorato di ricerca in Scienze Filosofiche

XXVI Ciclo

Metafisica del cyberspace

Tutor:

Chiar.mo Prof. Antonello Giugliano

Candidato:

Dott. Diego Rossi

Coordinatore:

Chiar.mo Prof. Antonio Di Marco

A.A. 2013/2014

Sommario

Prefazione	6
Parte prima	
Filosofia e cibernetica	
Il confronto di Heidegger con la tecnologia informatica	16
I. I carteggi come via d'accesso al pensiero heideggeriano	17
§ 1. «Wege — nicht Werke». L'allusività dello stile di pensiero heideggeriano.	17
§ 2. La cibernetica come momento cruciale del percorso di pensiero heideggeriano.	25
§ 3. La cibernetica nei carteggi del tardo Heidegger	30
II. Il confronto dell'umanità occidentale con la tecnica planetaria.	47
§ 4. Il nazionalsocialismo e l'oltrepassamento della metafisica.	47
§ 5. La mistificazione del "nazismo reale".	56
§ 6. L'impasse della soggettività moderna.	66
III. La tecnica come macchinazione.	75
§ 7. L'affacciarsi della tecnica nell'orizzonte concettuale di Heidegger.	75
§ 8. La concettualizzazione della <i>Machenschaft</i> come cifra esistenziale della tecnica. <i>I Beiträge.</i>	78
§ 9. La posizione di Heidegger sulla tecnica nel confronto epistolare con Jaspers.	83
a. La polemica Curtius–Jaspers.	83
b. Τέχνη e ἰδέα.	87
c. Tecnica e lavoro: la critica heideggeriana al marxismo.	89
§ 10. L'attraversamento del nichilismo: il confronto con Jünger.	93
a. Le coordinate filosofiche del confronto.	93
b. "Oltre" e "intorno" la linea.	95
c. La dedizione dell'Essere.	97
d. L'insufficienza dell'approccio scientifico: la relazione di indeterminazione.	101
§ 11. L'impasse della soggettività e il " <i>Gang nach Osten</i> ": svolta misticheggiante o radicalizzazione della <i>Seinsfrage</i> ?	103

IV. La tecnica come “impianto”: <i>Ge–Stell</i> e cibernetica.	109
§ 12. Il ruolo della cibernetica nella riflessione dell’ultimo Heidegger.	109
§ 13. La relazione di indeterminazione e l’avvitamento soggettivistico della coscienza rappresentativa.	113
a. Il confronto con la fisica quantistica.	113
b. Heidegger, Heisenberg e l’autonomia umana.	117
c. Il <i>Gestell</i> come “im–posizione” trascendentale.	130
§ 14. Lo schematismo kantiano come espressione del <i>Gestell</i> .	135
§ 15. Il <i>Gestell</i> e il pericolo.	147
a. Il <i>Gestell</i> come evento.	147
b. Impianto e s–terminazione.	152
c. Il pericolo e la svolta.	158
§ 16. <i>Gestell</i> e tecnologia.	167
a. Il “male radicale” e l’“egoismo assoluto”.	167
b. L’essenza del <i>Gestell</i> : la tecnologia informatica.	172
§ 17. La macchina del linguaggio.	180
a. Hebel e la lingua madre .	180
b. Il computer.	183
c. Uomo, animale e macchina.	189
d. Formazione di mondo e realtà aumentata.	199
V. Filosofia e cibernetica.	205
§ 18. Fine della filosofia e pensiero rimemorante.	205
a. Linguaggio e informazione.	205
b. Filosofia e cibernetica.	210
§ 19. Per un ri–orientamento del pensiero.	214
a. Eraclito e la cibernetica.	214
b. Dal λόγος al fuoco.	225
c. Parmenide e il pensiero dell’evento.	232
d. Λόγος e Tao.	245
§ 20. Per una fenomenologia ermeneutica del cyberspace.	259

Parte seconda

Metafisica del cyberspace

263

VI. Il cyberspace come ricomprensione dello slargo.	264
§ 21. <i>Aidoru</i> : eidos e idolatria.	264
§ 22. La «faglia sottostante».	268
VII. Per una decostruzione della metafisica moderna.	271
§ 23. Analitica esistenziale del cyberspace.	271
a. L'approccio strumentale alla tecnologia informatica.	271
b. L'equivoco dell'identità.	277
c. Spazialità, intersoggettività, corpo, utopia.	281
§ 24. Il post-umano come categoria dell'umano.	291
§ 25. Il computer come creazione umana nel quadro interpretativo della metafisica tradizionale.	301
a. L'interpretazione metaforica della macchina.	301
b. Vita artificiale e mechanical brain.	310
§ 26. L'opposizione uomo-macchina. Il test di Turing e la "stanza cinese" di Searle.	313
§ 27. Il computer come "componente".	327
VIII. «Non ci sono mappe per questi territori». Il cyberspace di William Gibson.	335
§ 28. Il "pensiero poetante" di William Gibson.	335
a. La para-letteratura gibsoniana e i fraintendimenti della ricezione.	335
b. La riflessione di Gibson come "pensiero poetante".	342
c. Il fuoco e il racconto. Lo sfondo esistenziale della tecnologia informatica.	350
§ 29. La declinazione cibernetica dell'esserci e dell'essere-nel-mondo: cyborg e cyberspace.	357
§ 30. «Un'allucinazione consensuale». Fuga dell'essere e ascesi intramondana.	367
§ 31. Gnosi tecnica e platonismo.	381
a. Erik Davies: l'afflato mistico del cyberspace.	381
b. Michael Heim: il cyberspace come realizzazione dell'ontologia platonica.	386
§ 32. Voodoo e cyberspace. La matrice e l'autoapparenzialità transfinita della realtà.	392
a. «L'orizzonte degli eventi».	392
b. L'evenire dell'evento come autoapparenzialità transfinita.	397

IX. L'essenza della virtualità.	403
§ 33. L'essenza non tecnica della tecnica. Heim e la metafisica della realtà virtuale.	403
a. La tecnologia come processo di virtualizzazione.	403
b. La realtà virtuale come essenza della tecnologia.	406
c. L'essenza della virtualità.	413
§ 34. Tecno-taoismo.	417
§ 35. Il massimo pericolo. Meta-tecnica e deominazione.	421
Bibliografia.	430
Bibliografia generale.	430
Siti internet e riviste online.	462

PREFAZIONE

Il titolo della presente tesi, *Metafisica del cyberspace*, intende la metafisica in una duplice accezione: da un lato essa indica il tentativo di comprensione, qui avviato, dell'essenza metafisica che sottende a quel fenomeno che è indicato complessivamente nell'espressione "cyberspace", emerso a ridosso della rivoluzione informatica degli anni Settanta dello scorso secolo; dall'altro, contemporaneamente, il titolo indica il tentativo di decostruire l'impianto metafisico, tecnico, che finora ha condotto, generalmente, la trattazione del sistema info-mediatico della rete, proprio allo scopo di guadagnare l'essenza, non tecnica, della tecnologia informatica e della cibernetica.

L'espressione "cyberspace" (che per lo più, qui, si è preferito non tradurre nelle forme italianizzate di "cyberspazio" o "ciberspazio") indica, dunque, lo spazio-mondo che si configura a partire dalla *Weltanschauung* cibernetica e, più precisamente, l'essere-nel-mondo ciberneticamente orientato, come risuona implicitamente, nella forma inglese, lo "space", che è più direttamente connesso allo "slargo" che costituisce il "ci" dell'esserci. Lo "spazio simulato al computer" è, pertanto, solo un aspetto derivato e deiettivo del cyberspace, correttamente inteso, anche se ad esso è, evidentemente, correlato.

Il lavoro si sviluppa in due parti. La prima parte si concentra sul *Denkweg* heideggeriano, con il duplice scopo di ripercorrerlo facendo emergere la centralità del confronto con la cibernetica, e guadagnare, così, contemporaneamente, una solida base ermeneutica per un più diretto confronto con la metafisica del cyberspace, sviluppato poi nella seconda parte.

Qui, il lavoro si confronta con la para-letteratura di William Gibson, l'autore che ha coniato il termine *cyberspace*, sottolineandone il carattere speculativo, nel senso di un "pensiero poetante" che tenta di comprendere il fenomeno complessivamente riassunto in tale espressione e mirando all'essenza della tecnologia, intesa come l'evento del fenomenizzarsi stesso della temporalità.

Attraverso queste coordinate, pertanto, è possibile articolare un'analisi della tecnologia informatica che miri alla sua essenza, delineando, dapprima, il senso

metafisico della cibernetica e della teoria dell'informazione, per sviluppare poi un'analisi delle interpretazioni del fenomeno "cyberspace", in chiave ontologica, fornite, in primo luogo, da pensatori come Michael Heim, Richard Coyne, Ernesto Mayz Vallenilla, Gottard Günther, che per primi hanno affrontato la cibernetica, le tecnologie informatiche e il cyberspace in una prospettiva squisitamente filosofica e che, non a caso, si sono direttamente confrontati con il pensiero di Heidegger.

Il tentativo della tesi è, quindi, di far emergere un quadro complessivo della metafisica che sottende al cyberspace, onde coglierne l'essenza, e fornire, così, le coordinate per un interrogativo sulla "destinazione" dell'esserci che si annuncia in quel compimento della tecnica moderna che è, per l'appunto, il *cyberspace* come luogo della calcolabilità assoluta, cioè lo spazio cibernetico, inteso come quella dimensione tecnologica e virtuale che, attraverso l'informazione, allarga, letteralmente, lo spazio dell'essere–nel–mondo.

Riconducendo la tecnologia al suo ambito più proprio, e dunque alla sua origine metafisica (e cioè riconducendo la tecnologia a quella dimensione dis–velante della formazione di mondo che caratterizza l'esserci in quanto tale — una dimensione veritativa che frattanto si è attestata in un *logos* tecnico, nella calcolabilità assoluta della cibernetica indicata dal cyberspace), la presente tesi intende comprendere l'essenza di fenomeni quali la realtà virtuale ed aumentata, l'interfaccia, la connessione, la rete, l'etere etc.: altrettanti aspetti ontici, ricadute quotidiane (letteralmente: applicazioni tecnologiche) di quel che sul piano ontologico è indicato dal termine *cyberspace*.

Nella convinzione che non sia possibile comprendere realmente un fenomeno simile relegandolo alla sfera delle telecomunicazioni e dei mass–media, il lavoro recupera la riflessione heideggeriana sulla tecnica e sulla cibernetica, liberandola da alcune ipoteche che, ancor oggi, ne ostacolano un'effettiva ricezione. Tale riflessione è, infatti, ancora in larga misura interpretata come una *Technikphilosophie*, riconducibile a categorie ottocentesche. Ciò che, però, si scontra con molti aspetti del pensiero di Heidegger, e con le sue stesse, esplicite, affermazioni in merito.

Questa tesi si propone dunque, nella prima parte, di ripercorrere il *Denkweg* heideggeriano, facendo largo uso dei carteggi, dei seminari e del materiale pubblicato

postumo, per provare a recuperare il nocciolo del suo confronto con la tecnica e la cibernetica, penetrando quindi in quella sfera esoterica e privata che Franco Volpi ha definito, nella sua introduzione alle *Conferenze di Brema e Friburgo*, il “sacello” del pensiero heideggeriano.

Essa affronta, così, la parabola compiuta da Heidegger nella sua *Kehre*, ovvero nello *Schritt-zurück* rispetto alla metafisica, che lo condusse, dopo *Essere e tempo*, a sviluppare una riflessione sull’intima essenza della tecnica e sull’orizzonte temporale dell’essere, fino a giungere a quel confronto diretto con la cibernetica che, apparentemente — cioè pubblicamente —, avviene solo a partire dagli anni Sessanta, ma che, in realtà, ha accompagnato la riflessione di Heidegger sulla tecnica sin dai *Beiträge*, poiché sin da allora Heidegger cominciò a guardare in quella direzione per afferrare l’essenza non tecnica della tecnica e a vedervi, quindi, il compimento della metafisica occidentale.

I primi capitoli affrontano quindi le principali tappe di questo percorso. Dopo aver inquadrato la questione della cibernetica presente nell’ambito del pensiero heideggeriano, attraverso i suoi carteggi, che costituiscono una via d’accesso privilegiata, come si dimostrerà (I capitolo), la tesi affronta il senso dell’adesione di Heidegger al nazismo (II capitolo), che egli aveva erroneamente inteso come un «incontro dell’umanità europea con la tecnica planetaria», salvo poi, tragicamente, ricredersi, dovendo constatare, deluso, che il nazismo stesso, lungi dal costituire una rivoluzione — un nuovo inizio del pensiero — ha rappresentato il più immane e catastrofico processo di tecnicizzazione dell’uomo.

Attraverso un costante confronto tra la dimensione pubblica (i corsi e i saggi pubblicati in vita) e la dimensione privata (i carteggi e i saggi inediti), è possibile notare come, proprio la delusione per quell’immane tragedia che fu la conclusione del nazismo, abbia costituito il principale punto di svolta nelle riflessioni heideggeriane sulla tecnica, inducendolo ad una revisione della tecnica come “macchinazione”, non più ascrivibile all’uomo, ma all’essere stesso. Per cui si produce, tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta, una radicalizzazione della *Seinsfrage*, che mira a cogliere l’essenza della metafisica e la tecnica come *destinazione* dell’uomo. Questo passaggio è il tema analizzato nel III capitolo, che si concentra sul confronto di Heidegger con il nichilismo

e sul soggiornare dell'uomo *nel* nichilismo della metafisica, in quello che può essere considerato come un avvitamento del paradigma tecno-scientifico, ovvero, una volta di più, della metafisica occidentale.

È in una simile radicalizzazione che emerge con chiarezza il problema del *Gestell*, inteso come impianto e dis-posizione. Nel IV capitolo, in particolare, si tenterà di dimostrare come il *Gestell*, lungi dal costituire un nome per indicare il processo di industrializzazione, miri già ad indicare il fenomeno di incipiente informatizzazione del mondo, che Heidegger aveva intravisto nella cibernetica e nel computer, da lui definito *Sprachmaschine*. In questo senso egli, dunque, vide nell'informatizzazione il compimento della metafisica, e nell'assoluta messa a dis-posizione informatica del mondo la sua essenza.

Di qui, anche, la necessità di una presa di distanza dalla metafisica in quanto tale e di un ri-orientamento del pensiero, che è il tema del V capitolo. La cibernetica, intesa come compimento della metafisica e fine della filosofia, indica allora un ri-cominciamento del pensiero, nel tentativo di rispondere alla questione che "resta da pensare", e cioè l'evento nel suo e-venire in quanto tale: l'*Ereignis*, che lo stesso Heidegger ritrova alla scaturigine "orientale" — e cioè sorgiva, originaria, e nello stesso tempo primaria e principale — del *logos* (e dunque, anche, della *tecno-logia*). L'Oriente, allora, in questo senso, non indica nulla di geografico, bensì il principio stesso, come l'e-venire, appunto, dell'Evento. Di qui, il confronto di Heidegger con il taoismo, da un lato, e con il "primo inizio del pensiero", in particolare con Eraclito e Parmenide, dall'altro.

In questo modo, emerge un quadro leggermente — ma significativamente — diverso del *Denkweg* heideggeriano. Infatti, ricollocando il confronto di Heidegger con la cibernetica nel giusto ambito — un ambito centrale e non semplicemente occasionale o secondario — è possibile rileggere l'intero percorso del suo pensiero come un tentativo di comprendere l'essenza della metafisica occidentale (e la storia dell'essere) attraverso il rovesciarsi estatico dell'*Ereignis* nel *Gestell*, ciò che sarà il tema cardine dello Heidegger più maturo. Già il fondamentale concetto della *Sorge*, in *Essere e tempo*, configurava un primo tentativo ermeneutico-fenomenologico di comprendere come l'essere stesso, in quanto tale, si ri-voltasse nel mondo quotidiano

dell'utilizzabilità in ragione del carattere estatico della *Temporalität*, e cioè in ragione di quell'assenza di fondamento propria dell'*Ab-Grund*. Ma, se *Essere e tempo* si concludeva con una mera allusione all'orizzonte temporale dell'essere, il successivo sviluppo del pensiero heideggeriano ha costituito un tentativo di avvicinarsi concettualmente sempre più a quel punto di svolta che, in sé, costituisce l'evento stesso in quanto tale. Evento che, nel suo e-venire, è a un tempo storico-destinale e ontologico.

Il *Gestell* esprime appunto questo evenire dell'evento nel suo ri-volgersi e s-volgersi nella dis-posizione costante del reale, ciò che è, in termini ontologici, l'essenza metafisica della tecnologia, fino a quello svuotarsi dell'oggettività nel suo rovesciarsi in mera utilizzabilità insensata, nella circolazione, cioè, della pura informazione, con-figurata e im-posta dalla cibernetica e dalla teoria informatica.

Chiarire tutto questo ha, nell'economia complessiva della tesi, una duplice finalità, come già detto: una finalità che è storico-filosofica ed ermeneutico-fenomenologica a un tempo. Da un lato, si tenta di ottenere una più genuina comprensione del senso del *Denkweg* heideggeriano, anche e soprattutto in riferimento a quella "svolta misticheggiante" con cui generalmente si tende a liquidare lo Heidegger che, a partire dai *Beiträge*, ha tentato di pensare l'*Ereignis*. Dall'altro lato, l'analisi di questo percorso intende guadagnare una base ermeneutica che consenta di pensare il fenomeno del cyberspace nel suo stesso fenomenizzarsi, evitando le pastoie di un approccio sospeso nell'antinomia tra "tecnofobia" e "tecnomania", ovvero che rimanga imbrigliato nelle presunte opzioni di un "corretto" utilizzo della tecnica, ciò che denoterebbe, ancora una volta, l'assunzione inconsapevole di un atteggiamento tecnico nei confronti della tecnica. In questo senso, il tentativo è quello di impostare correttamente il lavoro di analisi del cyberspace e della tecnologia informatica, sviluppato nella seconda parte.

Qui, la tesi fornisce una rilettura dell'opera gibsoniana, servendosi, anche in questo caso, di un'ampia documentazione basata su interviste, articoli e spunti analitici forniti dallo stesso William Gibson, e tentando di sgombrare, così, il campo dagli equivoci di una certa, superficiale, ricezione. Il cyberspace, in questa prospettiva, costituisce un tentativo di nominare quel fenomeno di esternalizzazione ed estensione

della memoria e della coscienza umana in una rete cibernetica ed organica a un tempo (cioè, letteralmente: cyborg) che è l'attuale impianto info-mediatico. Il che designa null'altro che il *Gestell* heideggeriano.

In questo contesto, la ricerca si avvale delle analisi di pensatori come Richard Coyne, che ha sottolineato l'apporto dell'analitica esistenziale heideggeriana per recuperare il senso più autentico delle tecnologie informatiche, parte integrante della struttura esistenziale della *Sorge*; e, soprattutto, di Michael Heim, l'autore che per primo ha affrontato, con un netto taglio "continentale", le questioni metafisiche sollevate dal cyberspace e dalla realtà virtuale.

La seconda parte, quindi, dopo aver inquadrato il cyberspace nel contesto della *Seinsfrage* e dopo aver mostrato l'orizzonte concettuale nel quale si muove il pensiero di Gibson (capitolo VI), mira ad una decostruzione della metafisica occidentale che soggiace, inavvertitamente, ai tentativi, finora condotti, di comprendere il fenomeno del cyberspace (e quello, corrispondente, di cyborg).

Il capitolo VII mostra l'avvitamento costitutivo che si produce nel tentativo di afferramento, tecnico, della tecnologia informatica, motivo per cui risulta impossibile realmente comprendere il fenomeno in questione. Allo stesso modo, non è possibile comprendere la svolta che si annuncia in questo compimento della metafisica se non, appunto, effettuando un *passo indietro* rispetto alla metafisica, e rigettando, quindi, la distinzione, inconsapevolmente presupposta in ogni tentativo di afferramento tecnico, tra "umano" e "macchina", così come tra "soggetto" e "oggetto", "io" e "mondo" — e, in breve, tra *res cogitans* e *res extensa*.

Una simile impostazione metafisica è ciò che viene messo in crisi proprio nell'interpretazione del cyberspace che è possibile condurre sulla scorta della riflessione gibsoniana (VIII capitolo). Nella lettura proposta, William Gibson, che ha sempre rifiutato di identificarsi con il ruolo di "futurologo" e ha sempre rigettato l'idea che le sue opere debbano occuparsi del futuro, intende piuttosto scandagliare, con gli strumenti di un pensiero "altro" da quello logico-sistematico (un pensiero che si potrebbe definire "poetante" o "rimemorante"), il territorio, per lo più non riconosciuto, che fonda e sostanzia l'essenza della tecnologia. Un territorio per il quale, come egli stesso afferma, "non ci sono mappe", e per il quale, dunque, occorre

rigettare ogni tentativo di rappresentazione tecnico-scientifica, ovvero logico-sistemica. Attraverso un tale pensiero, Gibson prova a nominare l'essenza tecno-logica dell'esserci umano che, nella sua apertura estatica, produce realtà, mondo, e dunque, per ciò stesso, virtualità. Sin da quella primitiva "proiezione di pattern" che è Lascaux e fino alla proiezione in rete di identità digitali.

Ma il cyberspace, in quanto essenza della tecnologia, configura altresì una rete che imbriglia la temporalità in un impianto di *calcolabilità* assoluta, rovesciando il tempo nella spazialità cibernetica e livellandolo nella presentificazione del mero *nunc stans* della rappresentazione informatica, in cui il bit assolutizza il *καλκολος* (inteso, in questo senso, come la pietruzza dell'abaco, "fatto di polvere", secondo il significato della parola ebraica da cui deriva l'ἄβαξ greco e l'*abacus* latino) polverizzando la realtà nella pura virtualità. Ciò che trasforma la rete di rimandatività propria della cosa — l'utilizzabile intramondano — in una rete che, invece, dispone la cosa, esponendola alla pura circolazione dell'informazione.

Questo implica l'emergere di un esserci non più solo umano, nel senso che la "realtà aumentata" in pura virtualità implica un trascendimento dell'esserci, inteso come la formazione di un mondo che prescinde dall'essere-nel-mondo proprio dell'uomo. Non tanto perché la tecnologia si renderebbe autonoma rispetto al suo creatore (come, in maniera tutto sommato ingenua, si potrebbe paventare in uno scenario di "ribellione" delle macchine). Piuttosto, la calcolabilità, nella sua assolutizzazione, ingloba a sua volta l'apertura estatica, ovvero l'esistenza, dell'esserci umano in un più ampio orizzonte che l'esserci stesso, almeno nel suo tratto umano, non è in grado di abbracciare.

Questo lo scenario suggerito dal capolavoro di Gibson, *Neuromante*: in esso lo spazio cibernetico, rappresentato dal software che dà il titolo all'opera, si rivela essere un orizzonte ulteriore, in cui lo stesso esserci umano è come un "ingranaggio" (ovvero, in questo contesto, una semplice "stringa" di informazioni all'interno di una "matrice", di un codice più ampio) di un ambiente virtuale autopoietico, mantico, in grado di riprodurre la realtà in una proliferazione indefinita (e trans-finita) di mondi. Ciò che, in fondo, costituisce l'essenza di quel *Kāla* (divinità indù del tempo e della morte, più nota nella sua manifestazione femminile, Kālī, la cui radice sanscrita, *kal*, è all'origine

del termine *καλκολος*, “calcolo”) che è la *matrice* infinitaria ed estatica della temporalità nel suo e–venire alla presenza.

È su questo terreno che si avverte quello “slittamento ontologico” di cui parla Michael Heim, filosofo che ha l’indubbio merito di essere stato il primo a connettere l’*ontologia del cyberspace* alla tradizione metafisica occidentale, definendo il cyberspace come la realizzazione del platonismo, ovvero come l’accesso diretto all’Iperurano, al mondo delle idee, puramente virtuali, che costituisce l’infrastruttura estatica della realtà, ovvero, ancora, la matrice. Lo slittamento ontologico implica un terremoto che, se è avvertito in superficie — ovvero, in una dimensione storico–sociale — come una crisi valoriale legata al ritmo frenetico del progresso tecnologico, e al limite come il rischio di una “perdita di umanità”, in realtà non è che l’epifenomeno di un più profondo sommovimento inerente a quella che è la “tettonica” della storia. Si tratta di uno slittamento ontologico che, mentre implica, heideggerianamente, una svolta in seno all’essere, dall’altro indica un retrocedere dello statuto ontologico dell’esserci umano, in ragione proprio di uno spostamento nello spettro dell’apertura estatica del “ci”.

La tesi giunge così al cuore della questione, in un territorio che, evidentemente, rende superflua ogni mappatura conosciuta, perché inservibili sono le coordinate sulle quali finora si è orientata la metafisica (umanità, persona, coscienza, natura, tecnica, società etc.). Tale questione è quella sviluppata nell’ultimo capitolo, dove si tenta di affrontare l’essenza stessa della virtualità.

Il pensiero di Michael Heim fornisce una fondamentale guida ermeneutica per orientarsi in questo territorio, poiché le sue acute intuizioni sull’essenza della realtà virtuale, sull’ontologia del cyberspace, sul tecno–taoismo, che gli hanno procurato la fama di “filosofo del cyberspace”, consentono di incanalare l’analisi nella direzione di una meditazione più consapevole sull’essenza della tecnologia in generale, e dell’esserci umano nel suo essere–nel–mondo.

L’emergere di un’intelligenza collettiva, di una *governance* diffusa nella forma della “cyberdemocrazia” diretta, così come è stato letto il processo d’informatizzazione da autori come Douglas Engelbart o Pierre Lévy, o ancora il *mind uploading* e la Singolarità, teorizzati da scienziati e filosofi come Marvin Minsky o Ray Kurzweil, non

sono, da questo punto di vista, che espressioni grossolane e immaginifiche, piuttosto “futurologiche” e, letteralmente, fanta–scientifiche, di un fenomeno che può essere colto, invece, solo in un “passo indietro” rispetto all’approccio metafisico, poiché trova la sua provenienza nell’evento di reciproca appropriazione e trasappropriazione di essere ed esserci. Una sorta di inter–faccia che la metafisica ha sempre definito in termini di anima, coscienza, soggettività, e che può essere intesa come l’essenza stessa della tecno–logia (in quell’evenire estatico che Heidegger scorgeva, nel seminario su *Eraclito*, come un passaggio dal λόγος al πῦρ della tecnica, individuando, in tale e–venire, l’Evento stesso, inteso come il “Weg che tutto *be–wägt*”, l’essenziale dominio, l’essenziale “cibernetica”, il governo che precede e domina, rendendo possibile, la stessa cibernetica dell’attuale paradigma tecnoscientifico).

In questo contesto, allora, il principale rischio consiste nell’incapacità di cor–rispondere alla svolta che si annuncia in tale destinazione della tecnologia (il *Gestell*). E tale destinazione si profila come l’istituzione di una totalità meta–tecnica, come la definisce Ernesto Mayz Vallenilla: un orizzonte che estende i limiti finiti della metafisica tradizionale, ancorata alla struttura antropologica, e dunque essenzialmente legata alla “visione”, alla verità dell’e–videnza, la *videncia* (da cui derivano tutti i caratteri tradizionali della *verità* metafisica, che è sempre “ottico–luminica”, cioè sempre riconducibile alla vista e alla luce, perché è sempre antropocentrica, e dunque legata alla dimensione spazio–temporale propria della sensorialità umana), e si allarga ad un orizzonte trans–umano (pur ricomprendendo quello umano), che si rivela, appunto, trans–ottico e trans–luminico (e dunque anche trans–spaziale, trans–temporale, etc.).

Un simile orizzonte rischia d’altro canto di produrre un’es–clusione dell’esserci umano dal suo “ci”, richiudendo l’apertura estatica (cioè il mondo) in quella che Jean Baudrillard ha definito la s–terminazione del reale, intesa come la rescissione della rete di rimandatività della cosa nell’insignificanza del mero calcolo, nella virtualità dell’informazione.

L’uomo rischia effettivamente, come aveva intuito Günther Anders, di diventare qualcosa di “antiquato”, qualcosa di cui — per usare la celebre espressione di Bill Joy — “il futuro non ha bisogno”. Eppure, forse, il vero pericolo consiste proprio

nel suo opposto, cioè nell'incapacità umana di riconoscersi come un *tratto* dell'esserci, un tratto non essenziale dell'essere, ma occasionale e fondamentalmente oc-cidentale (secondo l'accezione etimologica di *ob-cidere*, "cadere davanti"), e dunque eccentrico ed erratico, oltre che ekstatico-esistenziale, con ciò precludendosi l'occasione di afferrarsi autenticamente per quello che è.

Queste le conclusioni cui si perviene nella presente tesi. Conclusioni che, lungi dal voler fornire un quadro complessivo compiuto — ciò che non sarebbe altro che una nuova rappresentazione, metafisica, della realtà —, si pongono piuttosto come l'elaborazione di un ulteriore interrogativo, che rilanci la questione dell'essere, come la questione dell'essenza dell'uomo, in "quel che resta da pensare", ovvero ciò che è degno di essere pensato nella svolta prodotta dalla rivoluzione informatica.

Parte prima

Filosofia e cibernetica

Il confronto di Heidegger con la tecnologia informatica

I. I CARTEGGI COME VIA D'ACCESSO AL PENSIERO HEIDEGGERIANO

§ 1. «WEGE — NICHT WERKE». L'ALLUSIVITÀ DELLO STILE DI PENSIERO HEIDEGGERIANO.

Sin da *Essere e tempo*, negli scritti di Heidegger si avverte come una sorta di reticenza, o, se si vuole, una difficoltà, per cui si ha quasi l'impressione che il filosofo si fermi sempre un attimo prima di giungere a dire la cosa decisiva. Non è soltanto l'incompletezza dell'opera a comunicare, evidentemente, questa sensazione. È piuttosto il procedere stesso del suo pensiero che rende impossibile fissarlo in una forma definitiva ed immediatamente e chiaramente comunicabile. La natura stessa e l'intensità delle riflessioni di Heidegger sono la causa del carattere spesso allusivo, e talvolta oscuro, che caratterizza lo stile rapsodico e asistemático dei suoi testi. Del resto, egli stesso definisce le sue pubblicazioni «Wege — nicht Werke»,¹ a sottolineare, per l'appunto, il carattere sempre provvisorio e soltanto indicativo di quelle che egli intendeva come vie, percorsi di pensiero, sentieri (spesso "interrotti"), piuttosto che opere compiute. Questo carattere "viatico" del lavoro filosofico di Heidegger è, perciò, tutt'altro che casuale o contingente: per quanto renda spesso arduo il compito del lettore, nondimeno esso è una cifra dello stile e, per così dire, della postura stessa del pensiero heideggeriano.² Qualcosa che non è possibile interpretare come fattore di disturbo accidentale e quindi tentare di eliminare o arginare in qualche modo, onde eventualmente addivenire ad una più precisa sistemazione del contenuto di pensiero: mai come in questo caso, la forma è consustanziale al suo contenuto, quando non

¹ Questo è il titolo voluto espressamente da Heidegger per l'edizione completa delle sue opere, la *Gesamtausgabe*, avviata nel 1975 dall'editore V. Klostermann. Cfr. F.J. Wetz, *Wege — Nicht Werke. Zur Gesamtausgabe Martin Heidegger*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", Bd. 41 (1987), pp. 444-455.

² Cfr. quanto scrive Franco Volpi in AA.VV., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 58: «Nell'esergo dell'edizione delle sue opere complete sta un motto che indica il carattere "viatico" del suo pensiero, al quale anche i titoli di alcuni suoi scritti richiamano: un pensiero costantemente "in cammino" per "sentieri interrotti", che non pretende di attingere certezze incontrovertibili, ma si accontenta di semplici "segnavia". Il motto in esergo dice: "Itinerari — non opere" (*Wege — nicht Werke*). Questo motto, che con la "viaticità" allude nel contempo al carattere provvisorio e preparatorio del suo pensiero, contiene il suo testamento spirituale, e va letto alla luce di un citazione da Heinrich von Kleist con la quale Heidegger stesso ha inteso dare una collocazione alla propria opera: "Mi ritiro al cospetto di uno che non è ancora qui, e m'inchino, un millennio prima della sua venuta, dinanzi al suo spirito"».

coincidente. Eliminare o sistemare altrimenti tale forma equivarrebbe ad eliminare o neutralizzare quell'erranza che costituisce la sostanza stessa del metodo heideggeriano. Non a caso, lo stesso Heidegger sottolinea che il muoversi in tondo, l'errare (solo apparentemente) vuoto, non è né un ripiego né un difetto: «Nel percorrere questo cammino sta la forza del pensiero, e nel non uscire da esso la sua festa, posto che il pensiero sia un mestiere».³

Tale circolo, tale erranza, sempre soggetta all'errore e all'inciampo, è l'essenza stessa del pensiero, che pensa la cosa stessa del pensiero senza volerne ricavare alcunché di utile, né tanto meno di nuovo o di originale: «I passi [lungo il cammino del pensiero] non costituiscono — o tutt'al più solo nell'apparenza — un susseguirsi progressivo. Di essi è da dire piuttosto che si connettono in un insieme concentrico e che concentrico è il loro moto. Ciò che appare come un giro vizioso è in realtà il sostare nella *Bewegung* autentica, quella da cui la vicinanza trae la sua determinazione».⁴

Eliminato questo elemento di disturbo, dunque, non vi sarebbe altro che calcolo, ciò che appunto sarebbe, per sua natura, contrario alla comprensione del pensiero di Heidegger in quanto tale (e, in questa prospettiva, del pensiero *tout court*).

L'asistematicità è programmaticamente posta, nei *Contributi*, alla base del tentativo di pensare a partire dalla verità dell'essere, del tentativo, cioè, di collocarsi nella dimensione originaria della domanda sulla verità dell'essere, piuttosto che di fornirne una rappresentazione: nell'oltrepassamento della metafisica mancano i punti di riferimento abituali del pensiero sistematico e occorre trovare nuove vie di accesso, mai battute prima (e in questo senso, dunque, originarie), per cui «ci si deve guardare dalla falsa pretesa di scrivere un'"opera" nello stile invalso finora. Il pensiero venturo è un *corso* di pensiero mediante il quale si attraversa l'ambito finora del tutto nascosto dell'essenziale presentarsi (*Wesung*) dell'Essere che solo così viene aperto nella radura e conquistato nel suo più proprio carattere di evento».⁵

³ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in Id., *Holzwege*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1950; trad. it. di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 4.

⁴ Dalla conferenza *L'essenza del linguaggio*, contenuta in M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, G. Neske, 1959, trad. it. di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973, p. 164.

⁵ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1989, trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007, p. 33.

Di più: non è solo l'asistematicità come unica forma possibile nella quale può manifestarsi un simile pensiero (che da un punto di vista meramente storiografico equivarrebbe a riaffermare l'implosione della filosofia sistematica post-hegeliana) ad essere da Heidegger programmaticamente difesa, bensì è l'impossibilità della comunicabilità stessa del pensiero in termini di rappresentazione ad essere affermata da Heidegger, con forza, dal momento che tale pensiero può solo scaturire, non già essere comunicato: «Nessuno comprende ciò che "io" qui *penso*: far scaturire l'esser-ci dalla *verità dell'Essere* (e cioè dall'essenziale presentarsi della verità) [...]. Nessuno lo capisce, perché tutti si adoperano a spiegare il "mio" tentativo solo in termini storiografici e si richiamano a un passato che ritengono di comprendere perché apparentemente si trova già alle loro spalle». ⁶

Con una metafora marinaresca, si può dire che Heidegger bordeggia lungo territori mai esplorati, dove non solo mancano le carte nautiche, ma ai quali si può accedere solo abbandonando la cartografia "classica" in uso sin qui: «Il tempo dei "sistemi" è trascorso. Il tempo della edificazione della forma essenziale dell'ente in base alla verità dell'Essere non è ancora venuto». ⁷

Nondimeno, se tale aspetto del pensiero di Heidegger è, per un verso, da conservare e custodire, d'altro canto induce ad una ricerca più profonda e meditata onde penetrare oltre questo guscio di reticenza che respinge, spesso, il lettore (al di là della comune difficoltà a penetrare nel linguaggio heideggeriano, che costituisce frequentemente un primo, negativo, impatto, con le sue opere — e che del resto accomuna la maggior parte dei filosofi). In questo senso, Otto Pöggeler, profondo conoscitore di Heidegger, invita a leggere i materiali che via via sono resi disponibili sui rapporti epistolari intrattenuti da quest'ultimo (molti dei quali, tra l'altro, ancora oggi inaccessibili, totalmente o in parte, perché coperti da copyright, o comunque nel rispetto della privacy di quanti sono legati in varia misura al filosofo di Meßkirch): «Non è forse proprio in essi che viene alla luce da quali esperienze fondamentali, da quali principi e impostazioni-guida egli abbia preso le mosse?», scrive Pöggeler. ⁸

⁶ Ivi, p. 38.

⁷ Ivi, p. 35.

⁸ O. Pöggeler, *Correzioni nella filosofia ermeneutica*, in Id., *Europa come destino e come compito. Correzioni nella filosofia ermeneutica*, trad. it. di A. Cera, a cura di A. Giugliano, Milano, Guerini e Associati, 2008, p. 10.

Gli epistolari di Heidegger costituiscono, dunque, una chiave per penetrare nel suo pensiero allo stato sorgivo, per individuare quali siano le più profonde questioni che sommuovono e indirizzano quell'erranza che caratterizza i percorsi svolti nelle sue opere:

Si è sempre richiamata l'attenzione sul fatto che Heidegger, nella lezione su Aristotele del 1924, avesse liquidato l'introduzione biografica all'opera del filosofo con la frase: «Aristotele nacque, lavorò e morì». Ma anche per l'interpretazione dello stesso Heidegger contano soltanto le opere? Queste rimasero per lo più frammentarie; ciò che, in forma di manoscritto o di dattiloscritto, Heidegger aveva in mano propria, alla fine lo bruciò. [...] Accanto alle opere stavano sempre le lezioni universitarie, che dispiegavano propedeuticamente il confronto con la tradizione e con le tendenze contemporanee e che preparavano le opere. [...] In *Sein und Zeit*, il capitolo su temporalità e storicità aveva ripreso dalle lettere del conte Yorck le invettive con cui questi scardinava le analisi di Dilthey. Possiamo trovare anche noi nelle lettere di Heidegger delle indicazioni decisive, che scardinino le sue opere e ci conducano sulla strada del suo pensiero?⁹

Non si tratta, dunque, di indagare negli epistolari heideggeriani per cercare notizie e informazioni di carattere biografico o per la ricostruzione storiografica del suo pensiero. Piuttosto, i carteggi, come i dialoghi e i discorsi, offrono un'indicazione e uno sguardo sul retroscena filosofico che sottosta alle opere di Heidegger e su ciò che maggiormente gli preme nella sua costante interrogazione. Si può dire che, attraverso le lettere, abbiamo uno sguardo non solo e non tanto sulla sua vita privata, quanto — ciò che maggiormente conta in un simile contesto — sull'intimità e, dunque, sulla proprietà della sua meditazione. Cioè un'indicazione su ciò che egli *propriamente* andava meditando e che, talvolta, si ha difficoltà a cogliere nei suoi scritti e nei suoi corsi universitari.

Di più, si potrebbe affermare che, per Heidegger, vale quanto è espresso da Platone a proposito della sua filosofia: l'essenziale, cioè la vera essenza del suo pensiero, non è — e non può essere — affidato all'opera scritta.¹⁰ Piuttosto, è nel dialogo — privato — che si dà l'essenziale del pensiero, nel confronto e nella voce,

⁹ Id., *Heidegger nei suoi epistolari*, ivi, p. 28.

¹⁰ Platone, *Lettera VII*, 341c–d, trad. it. di R. Radice in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, p. 1820: «Questo, però, posso dire sul conto di tutti quelli che hanno scritto o scriveranno e che affermano di sapere le cose di cui mi do pensiero, sia per averle udite da me, sia per averle udite da altri, sia per averle scoperte da soli: non è possibile, a mio parere, che costoro abbiano capito alcunché di questo oggetto. Su queste cose non c'è un mio scritto, né ci sarà mai. In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta».

anziché in un testo vergato e dunque concluso. Sotto questo aspetto, la filosofia non può che essere una continua apertura, un continuo rilancio e un continuo domandare, che non si assesta mai in un sistema definito. La filosofia è, in primo luogo, ascolto e meditazione — non definizione.

E lo stesso Heidegger sembra guardare in questa direzione quando, nella quarta delle conferenze di Friburgo del 1957, afferma, a proposito di Platone:

Ciò che è pensato nel pensiero non si lascia esprimere. Sarebbe tuttavia avventato dedurne che il pensato sia indicibile. Piuttosto, Platone sapeva che il compito del pensiero consiste nell'avvicinare al pensiero, mediante un dire, il non detto come la cosa da pensare. Quindi, anche in ciò che Platone ha scritto non è mai direttamente leggibile quello che pensava, benché si tratti di dialoghi scritti: noi però solo di rado possiamo liberarli nel movimento puro di un pensiero raccolto, giacché troppo avidamente, e sbagliando, andiamo alla ricerca di una dottrina.¹¹

Franco Volpi, nella sua avvertenza all'edizione italiana di quelle *Conferenze*, ha inteso non a caso sottolineare la compresenza di più livelli di "comunicazione pubblica" nel percorso di pensiero heideggeriano e, sulla scorta di alcuni appunti dello stesso Heidegger relativi alla propria opera inedita, ha distinto almeno quattro «differenti gradi di iniziazione lungo il cammino esoterico» per giungere al cuore della questione filosofica heideggeriana.¹²

Il primo livello è quello dei corsi universitari, che hanno un intento prevalentemente protreptico e didattico: in essi la questione filosofica è posta in maniera alquanto indiretta, attraverso il confronto con la tradizione filosofica occidentale. Il secondo è costituito dalle conferenze pubbliche, nelle quali la vera e propria meditazione heideggeriana si affaccia con una certa prudenza, per il carattere comunque divulgativo che hanno appunto le conferenze. Il terzo livello è dato dai saggi, che si muovono sul piano della trattazione, sia pure in forma abbreviata. Il quarto, infine, è costituito dai trattati veri e propri, come i *Beiträge*. Il carattere "esoterico" di un simile trattato è tale che, non a caso, Heidegger preferì non

¹¹ M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. P. Jaeger, Frankfurt a./M., Klostermann, 1994, trad. it. di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002, p. 170.

¹² F. Volpi, *Avvertenza del Curatore all'edizione italiana*, in M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 12.

pubblicarlo, nella convinzione che il pubblico, appunto, non avesse ancora quella «preparazione necessaria per penetrare nel sacello del proprio pensiero».¹³

Occorrerà dunque tener presente una simile gradazione, in generale quando si ha a che fare con il pensiero di Heidegger, per muoversi all'interno di questo percorso "iniziativo" e cercare di guadagnare un accesso a quella dimensione che costituisce il cuore della meditazione heideggeriana. Né si tratta di un percorso statico, definito una volta per tutte, e che sia possibile ricostruire puntualmente in ogni passaggio, o gradino.

Per questo appare cruciale affiancare, accanto a questi diversi livelli della "comunicazione pubblica", anche quello della "comunicazione privata", cioè il livello "esoterico" per eccellenza, dove solo è possibile far capolino nel vero laboratorio filosofico heideggeriano, e cogliere nel "vivo" il suo lavoro.

Del resto, Heidegger mostra sempre una vera e propria avversione nei confronti della dimensione pubblica e, anzi, l'opposizione che sussiste tra dimensione pubblica e privata, tra divulgazione e meditazione, è spesso sottolineata dallo stesso Heidegger, sia nei molti moniti che indirizza alle sue platee — come si è visto nel caso della conferenza friburghese — sia negli epistolari, dove in diverse occasioni il suo ruolo pubblico (in particolare quello di docente) è presentato come un vero e proprio ostacolo al libero sviluppo del suo pensiero. Così, in una lettera alla moglie del 14 giugno 1945, guardando retrospettivamente, scrive: «Per quanto la mia attività didattica fosse preziosa, essa non ha mai consentito all'autenticità del mio pensiero di dispiegarsi liberamente — in modo impercettibile l'elemento scolastico ed erudito si inseriva ostacolando o deformando il semplice e l'essenziale».¹⁴ Addirittura, Heidegger considera la sua attività didattica «una palla al piede».¹⁵

Tale aspetto del suo pensiero — tale reticenza e insofferenza nei confronti della dimensione pubblica e divulgativa — era del resto presente sin dai primi anni della sua ricerca. Già nel 1916, egli scriveva: «E proprio il fatto che in questo mio primo corso sistematico debba lasciare tante cose irrisolte e allo stato di problema, e tuttavia

¹³ *Ibid.*

¹⁴ M. Heidegger, *"Mein liebes Seelchen!" Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970*, hrsg. G. Heidegger, München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, trad. it. di P. Massardo e P. Severi, «*Anima mia diletta!*». *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride 1915–1970*, Genova, Il Melangolo, p. 220.

¹⁵ *Ivi*, p. 197 (lettera del 22 maggio 1940).

possegga a livello intuitivo i fondamenti e gli scopi ultimi, conferisce a tutto il mio lavoro un primo elemento caratterizzante». ¹⁶

Né un simile «elemento caratterizzante» si limita all'ambito della didattica. Anche nella stesura e sistemazione del suo pensiero, Heidegger incontrerà sempre difficoltà inaggrabili, che lo accompagneranno sin dal lavoro su *Sein und Zeit* e fino agli ultimi anni di vita, nel continuo ritornare ai manoscritti, nelle continue correzioni e aggiunte che, ripetutamente, egli apporterà nel tentativo di rendere più chiaro ed esplicito il senso della sua meditazione. «Il maggior interesse e piacere per il lavoro lo provo solo durante il processo creativo, quindi prima della stesura», scrive ancora nel 1916. «Scrivere, invece, mi stanca, perché vedo costantemente la distanza tra i concetti da formulare e la loro definitiva formulazione e perché questa non mi sembra mai abbastanza concisa». ¹⁷

È questa difficoltà, questa «distanza tra i concetti da formulare e la loro definitiva formulazione», addirittura questa impossibilità a rendere in maniera chiara e concisa il senso del suo pensiero — a costituire il principale ostacolo di fronte al quale si trova il lettore di Heidegger, a costituire, meglio, il motivo di fondo di quella reticenza avvertita in ogni scritto e in ogni intervento di Heidegger. È anche, del resto, ciò che affascina immediatamente della sua filosofia: si legge un testo di Heidegger e si avverte subito la sensazione che, dietro il testo, c'è qualcosa di ben più essenziale e profondo, che resta non detto, e che anzi è custodito in un non detto.

Di più: proprio come avviene in poesia, la filosofia di Heidegger è un dire che, in quanto tale, mostra il silenzio dal quale deriva. ¹⁸ Il suo dire è solo un cenno in direzione di quel che resta fundamentalmente indicibile. ¹⁹ Ciò che costituisce anche il motivo dei

¹⁶ Ivi, p. 46 (lettera dell'11 ottobre 1916).

¹⁷ Ivi, p. 44 (lettera del 27 settembre 1916).

¹⁸ Si veda ancora la conferenza (sulla quale si dovrà necessariamente ritornare, in ragione del profondo confronto tra pensiero poetante e pensiero calcolante ivi sviluppato) *L'essenza del linguaggio*, cit., dove, in conclusione, il linguaggio giunge al suo dire più proprio, ovvero al «Dire originario» (*Sagen*) nel venir meno della parola: «Venir meno qui significa: la parola possibile a pronunciarsi ritorna nel silenzio, là donde essa trae origine e possibilità, ritorna nel suono della quiete che, in quanto Dire originario, infonde movimento alle regioni del quadrato del mondo, instaurando tra loro la prossimità. Questo venir meno della parola è l'autentico passo a ritroso sul cammino del pensiero» (p. 170).

¹⁹ Cfr. ivi, p. 159: «I cenni fanno cenno in modi svariati. Un cenno può indicare il luogo cui rimanda, in modo così semplice e insieme così perfetto che vi ci possiamo avviare decisi senza pericolo di sbagliare. Ma un cenno può anche rimandare prima e a lungo proprio a ciò che lascia perplessi, proprio a ciò da cui ci vuol allontanare, mentre quello che realmente addita lo lascia solo congetturare, come quel degno d'esser pensato, per il quale l'adeguato modo di pensare ancora manca».

tanti fraintendimenti in cui si può incorrere — e si incorre — nell'interpretazione del pensiero heideggeriano.

Da qui, dunque, la necessità di penetrare nello spazio privato del suo pensiero: i carteggi, in primo luogo, appaiono una via d'accesso privilegiata, come già sottolineava Pöggeler; ma anche i seminari privati (come quelli di Le Thor o di Zollikon), le registrazioni delle comunicazioni orali, le testimonianze e i ricordi di allievi, parenti e amici. Si tratta, in altre parole, di cercare delle indicazioni utili a cogliere il senso e la direzione di quel dire che accenna, e per confermare, eventualmente, l'accesso a quella sfera del non detto che è, e resta, l'essenza più intima del pensiero heideggeriano. Si tratta, quindi, non già di ricostruire la mappa dei suoi percorsi, ma di tentare di ricollocarsi là dove egli stesso si era collocato, nel "sacello" del suo pensiero più proprio, cioè in quella «prospettiva della posizione fondamentale più originaria nell'ambito della domanda sulla verità dell'Essere».²⁰

Ma se tutto questo vale per penetrare, in generale, nella dimensione più propria della meditazione di Heidegger, tanto più varrà nel caso specifico di quella che è, apparentemente, solo una delle tematiche con cui lo Heidegger maturo si è confrontato, a partire dagli anni Cinquanta: la cibernetica. Apparentemente: perché, proprio a seguito di una maggiore compenetrazione nel senso del suo domandare, quello del confronto tra cibernetica e filosofia risulta, in ultima analisi, qualcosa di ben più essenziale che non uno spunto e un tema tra gli altri. Sin d'ora si può dire, anzi, che tale confronto è, a tutti gli effetti, uno dei cardini principali su cui ruota l'intera riflessione heideggeriana, qualcosa di tutt'altro che occasionale. Una via d'accesso che, se non può definirsi esclusiva o principale, nondimeno è sicuramente cruciale e costituisce un elemento imprescindibile che si lega strettamente, al limite coincidendovi, alle altre vie d'accesso, le quali, pure, costituiscono la costellazione di problematiche con cui si è confrontata l'intera parabola iniziata in quella svolta da *Essere e tempo a Tempo e essere* che ha contraddistinto il percorso di Heidegger dagli anni di Marburg in poi: tecnica e metafisica, poesia e linguaggio, tempo e spazio.

²⁰ M. Heidegger, *Contributi*, cit., p. 33.

§ 2. LA CIBERNETICA COME MOMENTO CRUCIALE DEL PERCORSO DI PENSIERO HEIDEGGERIANO.

Per il suo *Der Denkweg Martin Heideggers*,²¹ Otto Pöggeler aveva individuato quattro percorsi attraverso cui “organizzare” il pensiero di Heidegger. Di questa organizzazione, abbiamo una preziosa testimonianza in uno scambio epistolare con lo stesso Heidegger, che Pöggeler ha pubblicato nel 2001.²² E si tratta di una testimonianza preziosa perché il filosofo di Meßkirch dà un’importante indicazione sul senso complessivo del suo cammino di pensiero.

I quattro percorsi individuati da Pöggeler corrispondono alle quattro sezioni in cui è suddiviso il suo libro: 1. Metafisica e storia; 2. Fenomenologia ermeneutica; 3. Metafisica moderna; 4. Pensiero poetante.

Sono, queste, quattro vie d’accesso, quattro percorsi, per l’appunto, più che argomenti, in cui si articola il pensiero heideggeriano: il che vuol dire che sono quattro momenti (movimenti), anche cronologici, tra loro però intrecciati e spesso sovrapposti, che indirizzano sulla cosa stessa che è da pensare nel pensiero di Heidegger (il non detto, e non dicibile, che caratterizza l’essenza del dire heideggeriano).

Sotto le voci “metafisica e storia” e “fenomenologia ermeneutica”, Pöggeler articola i primi momenti del pensiero heideggeriano, nel suo confronto, da un lato, col pensiero occidentale e la storia della filosofia e, dall’altro, con la fenomenologia husserliana (e il suo superamento).²³ Gli altri due momenti fanno riferimento al percorso di Heidegger intrapreso a partire dagli anni Quaranta e Cinquanta, e

²¹ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1990, trad. it. a cura di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1991.

²² O. Pöggeler, *Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler*, hrsg. K. Busch, C. Jamme, in «*Studia Phaenomenologica*», I, 3–4, 2001, pp. 11–35.

²³ Ivi, p. 20 (O. Pöggeler a M. Heidegger, lettera dell’11 gennaio 1960): «Der erste Teil gibt einen vorläufigen Überblick über Ihren Denkweg. Sein erstes Kapitel, „Metaphysik und Geschichte“, behandelt Ihren Einsprung in das abendländische Denken, die Verbindung der metaphysischen Fragestellung mit der hermeneutisch-geschichtlichen. Das zweite Kapitel „Hermeneutische Phänomenologie“ soll zeigen, wie Sie das phänomenologische Denken umgewandelt haben. Das Denken der Phänomenologie, z.B. Scheler oder Husserl, bleibt in einer nicht weiter zur Frage gemachten Weise „Metaphysik“». («La prima sezione fornisce una panoramica introduttiva del Suo percorso di pensiero. Il primo capitolo della sezione, “Metafisica e storia”, tratta del Suo approccio al pensiero occidentale, della connessione tra la questione metafisica e quella storico-ermeneutica. Il secondo capitolo, “Fenomenologia ermeneutica”, dovrebbe mostrare il modo in cui Lei ha trasformato il pensiero fenomenologico. Il pensiero della fenomenologia, ad esempio Scheler o Husserl, resta “metafisica” in una forma che non è più messa in questione»).

corrispondono al tentativo di superare la metafisica, con la sua “distruzione”, e di aprire lo spazio per la possibilità di un “altro pensiero”, nella ricerca di un pensiero poetante che superi quello metafisico tradizionale.²⁴ *Neuzeitliche Metaphysik* e *dichterisches Denken* sono, così, i due momenti, *pars destruens* e *construens*, si direbbe, di un unico percorso.

La cibernetica, naturalmente, si colloca nell’ambito di questo duplice momento, come elemento costitutivo della metafisica moderna (compimento della metafisica occidentale) e come elemento di confronto tra pensiero calcolante e pensiero poetante. Tuttavia, proprio la cibernetica, nell’ambito di questa organizzazione del percorso di pensiero heideggeriano, resta, precisamente, il non detto, nel senso che lo stesso Pöggeler non sembra porla nel dovuto rilievo. In questo senso, si ha ancora l’impressione che si tratti solo di un elemento particolare di quella che è la tecnica moderna e non, piuttosto, l’essenza stessa del processo di tecnicizzazione.

Intanto, è proprio Heidegger a fornire una prima, importante indicazione, nel senso di una maggiore problematizzazione della questione inerente alla cibernetica. Nella risposta a Pöggeler, infatti, egli scrive:

So molto bene che, per porre subito in chiaro l’altro pensiero, ho espunto la domanda sull’idea e, anche il matematico, l’ho definito solo negativamente. Già C.F. v. Weizsäcker, nel 1943, in riferimento al poscritto comparso allora in *Was ist Metaphysik?*, ha espresso, in diversi discorsi, delle perplessità sulla svalutazione del matematico a mero pensiero calcolante, che trattavano, poi, anche di Keplero. Già nel 1936 ebbi un colloquio nella Foresta Nera con Heisenberg, durato diversi giorni, sullo stesso argomento. [...] Il termine “*Ge-Stell*” è purtroppo facilmente fraintendibile, tanto quanto “*die Sorge*”. Se si pensa il *Ge-Stell*, positivamente, come l’odierno — ancora sconosciuto ap-parire dell’evento (v. la conferenza sull’identità), si apre una via per il compito di un pensamento positivo di “idea” e “natura” a partire dall’evento. Solo che la problematica è *completamente diversa* dal congedo della natura dall’assoluto di Hegel.²⁵

²⁴ *Ibid.*: «Die neuzeitliche Metaphysik verweist auf die Metaphysik überhaupt, also behandelt das vierte Kapitel „Metaphysik — Wissenschaft — Technik“ Ihre Destruktion der Metaphysik. Das fünfte Kapitel über das „dichterische Denken“ soll zeigen, wie Sie in ein nicht mehr metaphysisches Denken einzukehren suchen» («La metafisica moderna rinvia alla metafisica in quanto tale, e quindi il quarto capitolo, “Metafisica — Scienza — Tecnica”, tratta della sua distruzione della metafisica. Il quinto capitolo sul “Pensiero poetante” dovrebbe mostrare come Lei cerchi una svolta in direzione di un pensiero che non sia più metafisico»).

²⁵ *Ivi*, p. 26: «Ich weiß sehr wohl, daß ich, um erst einmal das andere Denken zu verdeutlichen, die positive Frage nach der Idee abgeschoben und auch das Mathematische nur negativ bestimmt habe. Schon C.F. v. Weizsäcker hat 1943 im Hinblick auf das damals erschienene Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“ Bedenken gegen die Abwertung des Mathematischen zum bloß rechnenden Denken vorgebracht in mehreren Gesprächen, die dann auch von Kepler handelten. Schon 1936 hatte ich ein mehrtägiges Gespräch mit Heisenberg im Schwarzwald über das selbe Thema. [...] Der Name „Ge-Stell“ ist leider so leicht mißverständlich wie „die Sorge“. Denkt man das Ge-Stell positiv als den heutigen — noch unerkannten Vor-Schein des Ereignisses (vgl. Identitätsvortrag), dann öffnet sich ein Weg für die

Si vede, qui, il profondo legame che unisce la riflessione sul linguaggio — e sul pensiero poetante — alla questione circa la tecnica e la matematizzazione della scienza. Intanto, tale questione si caratterizza più precisamente come una riduzione della matematica a mero pensiero calcolante. Indirettamente e, si direbbe, negativamente, si ha qui una prima indicazione della cibernetica, posto che in tale «svalutazione del matematico a mero pensiero calcolante» si debba avvertire, come sembra, un implicito rimando alla cibernetica in quanto tale, ovvero all'informatica. Ad ogni modo, è qui che si deve scorgere il nodo problematico che tiene unita la metafisica attuale al pensiero poetante — all'altro pensiero. Ed è in questa direzione che si deve guardare per comprendere il *Gestell*, quest'odierno e ancora sconosciuto apparire dell'*Ereignis*, che non ha nulla a che fare con l'assoluto hegeliano. (Tuttavia, evidentemente, qui gioca una risonanza significativa — sia pure, ancora una volta, in negativo — per cui si intravede come un riassorbimento della natura nell'idea, attraverso l'im-posizione della matematica a cifra della natura: ciò che però non ha e non può avere più nulla a che fare con l'*Aufhebung* hegeliana e con il manifestarsi dello spirito assoluto, come ancora potrebbe essere letta la tecnica, in un'ottica storicista o di *Technikphilosophie*, in quanto lavoro e, dunque, in quanto trasformazione della natura ad opera dello spirito attraverso la storia: è qui che, secondo Heidegger, si dà il principale rischio di fraintendimento del termine *Ge-Stell*, non a caso accostato alla *Sorge*.)

Un'altra preziosa indicazione è contenuta in quel rimando al colloquio con Heisenberg, svoltosi nella Foresta Nera nel 1936, sullo stesso tema, che dunque ricollega il momento della riflessione sulla *neuzeitliche Metaphysik* degli anni Cinquanta e Sessanta a quello della riflessione su metafisica e storia degli anni Trenta e Quaranta, in una continuità tematica che rende difficile separare fra loro i diversi elementi della filosofia heideggeriana. Soprattutto, tale continuità indica una precisa rilevanza del confronto con la cibernetica (cioè: con la cibernetizzazione, l'informatizzazione, la matematizzazione della scienza, ovvero con la riduzione

Aufgabe eines positiven Denkens der „Idee“ und der „Natur“ aus dem Ereignis. Nur ist die Problematik eine *ganz andere* als die Entlassung der Natur aus dem Absoluten bei Hegel».

dell'elemento matematico a mero calcolo) che è dunque tutt'altro che contingente e men che meno legato semplicemente al contesto storico degli anni Sessanta (cioè al fenomeno storico–sociale dell'informatizzazione e della computerizzazione).

Si dovrà anzi interrogare più a fondo questa continuità per lasciar emergere l'intima necessità ed essenzialità della riflessione sulla cibernetica, al di là di uno sporadico ed occasionale riferimento ad essa: come sembra suggerire già questa prima indicazione di Heidegger, se correttamente interpretata, la questione della «svalutazione del matematico a mero pensiero calcolante» (ciò che resta, ad ogni modo, del tutto da chiarire e comprendere e che, finora, è nominato riassuntivamente e problematicamente nel termine “cibernetica” come indicazione di un insoluto, piuttosto che come definizione) è, retrospettivamente, la questione che si pone al cuore della riflessione su metafisica e tecnica e non, piuttosto, uno sporadico accenno cui Heidegger giungerebbe a partire dalla sua *Technikphilosophie* (ammesso che, per Heidegger, si possa parlare di una *Technikphilosophie*). In altre parole, più incisivamente, si può dire che la cibernetica è precisamente ciò che Heidegger coglie nel passo indietro dalla domanda sulla tecnica alla domanda sull'essenza della tecnica.

A confortare questa lettura, vi è un significativo passaggio della *Struttura onto–teo–logica della metafisica* (conferenza tenuta da Heidegger il 24 febbraio 1957, a conclusione del seminario sulla *Scienza della logica* di Hegel), proprio a proposito dello *Schritt zurück*, del “passo indietro”:

Il passo indietro dalla metafisica alla sua essenza esige una durata e una perseveranza la cui misura ci è ignota. Solo una cosa è chiara: tale passo necessita di una preparazione, ed è questa che ora dobbiamo azzardare. Il nostro azzardo si rivolge però all'ente come tale nella sua totalità, così come esso è adesso, e come inizia a mostrarsi in modo sensibilmente più evidente. Ciò che adesso è, è caratterizzato dal dominio dell'essenza della tecnica moderna, un dominio che si mostra già, in tutti gli ambiti vitali, con tratti che possono assumere varie denominazioni, come funzionalizzazione, perfezione, automatizzazione, burocratizzazione, informazione. Come chiamiamo «biologia» la rappresentazione di ciò che vive, così possiamo chiamare «tecnologia» la descrizione e la classificazione dell'ente totalmente dominato dall'essenza della tecnica. Tale espressione può servire come definizione per la metafisica dell'era atomica. Visto a partire dal presente, e assunto in base allo sguardo gettato in esso, il passo indietro dalla metafisica all'essenza della metafisica è il passo dalla tecnologia e interpretazione tecnologica dell'epoca all'essenza, che va pensata per prima, della tecnica moderna.²⁶

²⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Stuttgart, Klett–Cotta — J.G. Cotta'sche, 1957, trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2009, pp. 65 s.

La densità e la profondità di questo passaggio richiede con ogni probabilità una ben più soppesata meditazione e, forse, uno sguardo più approfondito sull'essenza della *tecnologia*, oltre che su quella della tecnica moderna. Tuttavia si può già, a questo punto, rilevare l'essenzialità di una simile problematica, ovvero di ciò che si sta definendo col titolo *cibernetica*: «ciò che adesso è», — lo “stato delle cose” — è la metafisica dell'era atomica, vale a dire che l'attuale è caratterizzato dall'essenza della tecnica moderna, ciò che si manifesta in termini di «funzionalizzazione, perfezione, automatizzazione, burocratizzazione, informazione». In una parola: *informatizzazione*. E tale informatizzazione nomina l'essenza della tecnologia, ovvero l'essenza dell'interpretazione tecnologica del mondo. Naturalmente, ciò che a questo punto è ancora impossibile da chiarire, e che tuttavia occorre chiarire, è il senso che ha tutto questo; cioè il senso che ha, in primo luogo, il passo indietro verso il coglimento dell'essenza della tecnica moderna e, in secondo luogo, il senso che ha questa stessa essenza in quanto tale.²⁷

Per il momento, occorrerà soffermarsi innanzitutto sul primo punto, e interrogarsi sul senso del passo indietro compiuto da Heidegger rispetto alla tecnica e su come il senso di un simile passo abbia a che fare con la cibernetica. Naturalmente, la risposta a tale domanda non può riguardare l'ambito storico-biografico, non può cioè esaurirsi in una risposta che guardi in direzione della motivazione biografica o

²⁷ Cfr. anche quanto Heidegger scriverà a Müller a proposito della domanda sulla metafisica, in M. Heidegger, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, a cura di H. Zaborowski e A. Bösl, Freiburg–München, Alber, 2004. In una lettera del 13 ottobre 1964 (p. 47): «Die Frage der Überwindung der Metaphysik ist vielschichtig und daher durch keine Doktrin zu entscheiden. Die Frage wandelt sich je nach der Dimension, in der die Seinsfrage angesetzt und entfaltet wird. Ich übersehe die heutige Literatur zu wenig, um hier ein Urteil zu fällen. Die jüngere Generation verfolgt offensichtlich andere Interessen, nicht aus Willkür, sondern vom Geist der Zeit bedrängt. So lebe ich im Dank dafür, daß es mir in diesem Alter noch gegönnt ist, in einige Fragen noch mehr Klarheit zu bringen» («La questione dell'oltrepassamento della metafisica è complessa e perciò non può essere decisa attraverso una dottrina. La questione si converte sempre in una dimensione in cui si mescola e si sviluppa la questione dell'essere. Conosco troppo poco la letteratura odierna per formulare un giudizio. La generazione dei giovani persegue evidentemente altri interessi, non in maniera arbitraria, bensì spinti dallo spirito del tempo. E così vivo nella gratitudine, perché in questa vecchiaia mi è ancora concesso di portare in maggior chiarezza alcune questioni»). L'inestricabile connessione tra la questione dell'oltrepassamento della metafisica e la questione dell'essere è, come si vedrà, di fondamentale importanza, poiché appunto indica il piano sul quale si muove il pensiero di Heidegger, in questo senso, e cioè indica che la questione della metafisica è già, per Heidegger, inevitabilmente una questione ontologica — non storica né socio-politica. Il 12 giugno 1965 scriverà poi (p. 52): «Wenn ich frage „Was ist Metaphysik?“ dann frage ich nicht mehr metaphysisch; es gibt noch weniger eine Metaphysik der Metaphysik, als es eine Physik der Physik gibt» («Quando io domando “cos'è la metafisica?” allora non sto domandando più metafisicamente; una metafisica della metafisica esiste ancor meno di una fisica della fisica»), con ciò intendendo che la domanda *sulla* metafisica è già un “salto” al di fuori di essa e solo si può compiere nel “passo indietro”.

psicologica che sarebbe all'origine di questo percorso, né può limitarsi a rintracciare le principali fasi storiche di questo "indietreggiare", come si è pur soliti fare, dividendo in periodi il pensiero dei diversi autori, e come sarebbe, del resto, particolarmente improprio fare a proposito di Heidegger, per il quale, come si è visto, Pöggeler ha tentato di aggirare il problema, dividendo, per ragioni espositive, il suo percorso in quattro filoni principali, senza tuttavia definirne una precisa periodizzazione, proprio nel tentativo di rispettare le peculiarità di quel pensiero.

Il tentativo, invece, dovrà essere quello di chiarire il senso di questo percorso (e, nella fattispecie, di questo passo indietro, così come si è delineato, rispetto alla tecnica moderna) in ragione della cosa stessa che è qui in questione, e in ragione, quindi, della necessità e dell'essenzialità del confronto di Heidegger con la tecnologia informatica. Tanto più necessario appare, dunque, il tentativo di "scardinare" le opere di Heidegger per mezzo dei carteggi e degli altri documenti privati, per rimontare al senso più intimo ed essenziale di un simile confronto.

§ 3. LA CIBERNETICA NEI CARTEGGI DEL TARDO HEIDEGGER

I carteggi forniscono un'ampia documentazione dell'interesse crescente che Heidegger riserva al fenomeno della cibernetica, almeno a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta. Negli anni Sessanta, questo interesse diventa costante, quasi ossessivo. Di un tale costante, profondo, confronto con la cibernetica, emerge qua e là in "superficie" (cioè: nei saggi e nelle conferenze pubbliche, vale a dire nella dimensione più essoterica del suo pensiero) soltanto uno sporadico accenno. La prima impressione che si riceve, così, dai testi dei corsi e delle conferenze è, dunque, quella di un confronto occasionale, di una lettura dell'attuale a partire da una meditazione che trova altrove il proprio centro d'interesse: nell'essere, nella tecnica, nell'Evento. Detto con parole più precise: si ha generalmente l'impressione che Heidegger introduca nei propri interventi pubblici alcuni riferimenti alla situazione attuale (e quindi alla cibernetica) solo per mostrare le ricadute ontiche della sua analisi ontologica.

I carteggi “scardinano”, per l’appunto, una simile lettura, mostrando come il confronto con la cibernetica sia, non solo tutt’altro che sporadico, ma addirittura fondamentale per comprendere in generale il confronto di Heidegger con la tecnica e il suo tentativo di pensare l’Evento; la cibernetica, cioè, è una chiave ermeneutica per entrare nel “sacello”, nella dimensione esoterica più propria di quel pensiero e di quel confronto.

In una lettera a Imma von Bodmershof del 1964, Heidegger scrive:

Il linguaggio — se ci rivolgiamo alla sua storia, diventa chiaro che si sta impoverendo e degradando sempre più. Ma nessuno può affermare che questo processo sia ineluttabile. Certo — lo strapotere della manipolazione informatica e cibernetico–strumentale del linguaggio, l’urbanizzazione dell’uomo, i tanto dibattuti «mass media» riducono di molto la speranza in una svolta. Né questa si lascia imporre artificialmente e attraverso le istituzioni. Di più, questa non è una cosa che l’uomo si possa costruire da sé. Ciò che resta: chiamare l’antico nella memoria e portare lo stesso nell’ascolto attraverso la chiamata delle cose. Uno dei pericoli più grossi per il linguaggio mi sembra che riposi nel fatto che aumentano le capacità e la maneggevolezza nel parlare e nello scrivere, che appunto in questo si dispieghi il livellamento e ogni criterio divenga superfluo — un processo paradossale, rispetto al quale si è presi dal timore di dire o scrivere pubblicamente ancora qualcosa.

Ma in tutto ciò si mostra l’azione misteriosa del linguaggio, che si nasconde sempre più entro la civiltà mondiale che si sta formando e per gli uomini della moderna società industriale — ma nondimeno resta.²⁸

Sarebbe un errore credere che, qui, «lo strapotere della manipolazione informatica e cibernetico–strumentale del linguaggio», cioè la «informationstheoretischen und kybernetisch–instrumentalen Behandlung», sia citata accanto ad altri aspetti della società moderna, come l’urbanizzazione e i mass media, in una semplice critica sociologica. Non solo la riflessione heideggeriana si muove su un piano completamente diverso da una simile critica — sottolineandolo nell’impossibilità

²⁸ M. Heidegger, I. von Bodmershof, *Briefwechsel 1959–1976*, hrsg. B. Pieger, Stuttgart, Klett–Cotta, 2000, pp. 57 s. (lettera del 12/4/1964): «Die Sprache — wenn wir in ihre Geschichte zurückblicken, wird deutlich, daß sie mehr und mehr verarmt und verflacht. Aber niemand darf behaupten, dieser Vorgang sei unaufhaltsam. Freilich — die Übermacht der informationstheoretischen und kybernetisch–instrumentalen Behandlung der Sprache, die Verstärkung des Menschen, die vielbesprochenen „Massenmedien“ mindern die Hoffnung auf eine Umkehr stark herab. Diese läßt sich auch nicht künstlich und durch Institutionen erzwingen. Sie müßte und könnte nur in einem mit einem gewandelten Weltbezug des Menschen gewährt sein. Diesen wiederum kann der Mensch nicht selber machen. Was bleibt: Das Alte in Erinnerung rufen und es selber aus dem Ruf der Dinge ins Gehör bringen. Eine der größten Gefährdungen der Sprache scheint mir darin zu liegen, daß die Fähigkeit und Wendigkeit im Sprechen und Schreiben sich steigert, daß gerade darin die Nivellierung sich ausbreitet und Maßstäbe überflüssig werden — ein paradoxer Vorgang, demgegenüber einen die Scheu befällt, noch etwas öffentlich zu sagen und zu schreiben. Aber in all dem zeigt sich das geheimnisvolle Walten der Sprache, das innerhalb der sich ausbildenden Weltzivilisation und für den Menschen der modernen Industriegesellschaft sich mehr und mehr verbirgt — aber gleichwohl bleibt».

di produrre artificialmente o politicamente una qualunque svolta in questo senso — ma anzi questi stessi fenomeni sociali sono ricondotti alla dimensione essenziale del linguaggio e dunque al confronto con la sua manipolazione cibernetica. Urbanizzazione e mass media, semmai, non sono che una ricaduta ontica di quella manipolazione, dell'imposizione della cibernetica nell'impianto — nel *Gestell*.

La cibernetica è vista da Heidegger come un pericolo per il linguaggio, ovvero per l'apertura dell'esserci nell'appello dell'essere, proprio perché essa, attraverso la tecnologia informatica, rende sempre più “maneggevole” il linguaggio, riducendolo a mera informazione e precludendo così definitivamente all'uomo l'appello che si dà nella chiamata delle cose — il *Ruf der Dinge* — perché le cose, intanto, sono ridotte appunto a oggetti utilizzabili, informazioni manipolabili, che non “dicono” propriamente più nulla, e quindi sono livellate nell'indifferenza. È qui che si mostra il nichilismo; ma è qui, anche, che si cela la misteriosa azione del linguaggio stesso — poiché l'informatizzazione è, ancora, un modo in cui il linguaggio appella l'uomo, rimanendogli però nascosto nell'impianto della civiltà mondiale e della società moderna. È questo, come si vedrà, il cruccio fondamentale dell'ultimo Heidegger, l'enigma che egli tenterà di risolvere fino alla fine.

La centralità della cibernetica per la riflessione heideggeriana è ribadita in un'altra lettera inviata alla Bodmershof qualche mese dopo, in cui emerge con forza l'urgenza e la preoccupazione per le sorti del linguaggio: «La domanda sul linguaggio, sulla sua salvezza, diventa sempre più incalzante, perché il modo di pensare cibernetico, che solo a stento può essere definito un pensare, si procura ovunque credito».²⁹

La riflessione sulla cibernetica è dunque strettamente collegata al linguaggio. Anzi, le sorti del linguaggio dipendono in larga misura dall'avanzare del potere della cibernetica, ciò da cui dipende anche, del resto, l'apertura del mondo (il “ci” dell'esserci), dal momento che il linguaggio costituisce, di fatto, questa stessa apertura.

In un'altra lettera, inviata l'1 gennaio 1968, ancora a Imma von Bodmershof, Heidegger scrive, infatti:

²⁹ Ivi, p. 61 (lettera del 6/9/1964): «Die Frage nach der Sprache, nach ihrer Rettung wird immer bedrängender, weil die kybernetische Denkweise, die kaum noch ein Denken genannt werden kann, überall sich Geltung verschafft».

A quanto pare, parole e cose rimarranno certamente strette in un ambito sempre più limitato dal crescente strapotere del positivismo logico, che si guadagna la sua legittimazione per il fatto di essere strumentale alla tecnica. Ma sarebbe già abbastanza se, grazie a un pensiero inappariscente, continuasse a vivere una tradizione dell'Altro Pensiero. E lo stesso vale per il destino della filosofia nell'epoca presente. Sociologia, politologia e cibernetica dominano il campo. Questo dato di fatto costringe ad un esame delle possibilità del pensiero. Non è possibile calcolarne il tempo di comunicazione. Certo, nel settembre del prossimo anno Vienna "sperimenterà" una grande sfilata internazionale di filosofi. Saranno esposti alcuni pensieri considerevoli. Ma risulta difficile stabilire il modo in cui essi operano, ammesso che ci si abbandoni all'opinione che i pensieri possono e devono "operare". Solo che il mondo calibrato sugli effetti non si piega affatto all'idea che vi sia qualcosa, che sia tale da non operare e da non aver bisogno di alcuna operatività. Se questa idea diventasse viva, allora questo mondo senza speranza sarebbe già quasi redento.³⁰

In questa lettera è particolarmente evidente la centralità della questione della cibernetica, che "domina il campo" insieme alla sociologia e alla politologia, e particolarmente evidente risulta essere l'intreccio tra tale questione e il *Gestell*: cibernetica, sociologia e politologia sono l'espressione dell'operazionalità totale nell'ambito del pensiero (il positivismo logico) applicato alla dimensione sociopolitica e umana. Si tratta di un'imposizione che appiattisce e livella parole e cose in una orizzontalità puramente operativa, cioè riducendo e riconducendo il reale a mera operazionalità. In questo modo, ciò che viene perduto è proprio quel che questo pensiero calcolante non vuole — non può — riconoscere, cioè il fatto stesso che «vi sia qualcosa, che sia tale da non operare e da non aver bisogno di alcuna operatività», ciò che può altrimenti esser detto il "superfluo" e che, altrove, Heidegger fa coincidere con l'Essere stesso.³¹

Un'altra, fondamentale, testimonianza in questa direzione è fornita dalla lettera, pubblicata in appendice al testo dei *Concetti fondamentali della metafisica*, che

³⁰ Ivi, p. 94: «Worte und Dinge so zu sehen, wird freilich mehr und mehr auf enge Kreise beschränkt bleiben bei der fortschreitenden Übermacht des logischen Positivismus, der seine Rechtfertigung aus der Nutzbarkeit für die Technik bezieht. Aber es genügt auch, wenn eine Überlieferung des Anderen Denkens auf unscheinbaren Pfaden weiterlebt. So ist es denn auch eine eigene Sache mit der Bestimmung der Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter. Soziologie, Politologie und Kybernetik beherrschen das Feld. Diese Tatsache nötigt zur Überprüfung der Möglichkeiten des Denkens. Die Stunde seiner Mitteilung läßt sich nicht ausrechnen. Zwar wird Wien im September des neuen Jahres einen großen internationalen Aufmarsch von Philosophen „erleben“. Manche beachtlichen Gedanken werden zum Vortrag kommen. Aber es fällt schwer, die Art ihrer Wirkung auszumachen, gesetzt daß man sich der Meinung hingibt, Gedanken könnten und müßten „wirken“. Allein die auf Effekte geeichte Welt läßt sich kaum zu der Einsicht herab, daß es solches gibt, was dadurch ist, daß es nicht wirkt und keiner Wirkung bedarf. Würde diese Einsicht lebendig, dann wäre diese heillose Welt schon fast gerettet».

³¹ M. Heidegger, «*Anima mia diletta!*», cit., p. 216: «[l'essenza del superfluo] è ciò che io intendo per "essere"».

Heidegger scrisse il 30 marzo 1966 all'amico e allievo Eugen Fink, in occasione dei suoi sessant'anni. Qui Heidegger, come nella conferenza su *Filosofia e cibernetica*, punta il dito direttamente sulla fine della filosofia, la quale si dissolve nelle singole scienze regionali, laddove emerge, contestualmente, il ruolo connettivo della cibernetica che tenta di portare a compimento quel tratto fondamentale per mezzo del quale si attua il *divenire ultrapotenti* delle scienze — cioè la calcolabilità assoluta:

La filosofia infatti si trova oggi innanzi alla prova più dura.
La filosofia si dissolve in scienze autonome. Esse si chiamano: logistica, semantica, psicologia, antropologia, sociologia, politologia, poetologia, tecnologia. Contemporaneamente al suo dissolvimento nelle scienze, la filosofia viene sostituita da una unificazione di tipo nuovo di tutte le scienze. Il divenire ultrapotenti delle scienze per mezzo di un tratto fondamentale che prevale in esse si compie nell'emergere di quanto si tenta di portare a termine sotto la denominazione "cibernetica". Questo processo viene favorito o incrementato dal fatto che la scienza moderna gli si fa incontro come conseguenza del suo carattere fondamentale.³²

Non si deve leggere in queste parole un senso di nostalgia per la perdita del ruolo di primazia che spettava un tempo alla filosofia. Né si tratta di una reazione conservatrice dinanzi al progresso tecnoscientifico. Il problema è piuttosto racchiuso proprio in quel tratto peculiare che rende possibile tale progresso e, in generale, lo strapotere delle scienze. Tale tratto è, in una parola, la vittoria del metodo, secondo l'aforisma nietzscheano citato dallo stesso Heidegger: «Non la vittoria della *scienza* caratterizza il nostro XIX secolo, bensì la vittoria del *metodo* sulla scienza».³³

Aggiunge, quindi, Heidegger: «Il metodo qui non viene più pensato come lo strumento grazie a cui la ricerca scientifica tratta i suoi oggetti prestabiliti. Il metodo costituisce l'oggettività stessa degli oggetti, posto che qui si possa ancora parlare di oggetti, posto che lo stabilire determinazioni dell'oggettività abbia, in generale, ancora una "valenza ontologica"».³⁴

³² M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1983, trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo — Finitezza — Solitudine*, Genova, il Melangolo, 1999, pp. 472 s.

³³ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, trad. it. di A. Treves e P. Kobau: *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, Bompiani, 1992, af. 466, p. 265 (la traduzione, qui, segue la versione riportata nel testo di Heidegger).

³⁴ M. Heidegger, *ibid.*, p. 473.

A ben guardare è proprio questo il punto centrale della riflessione di Heidegger sulla cibernetica, ed è questo che fa della cibernetica una questione tanto cruciale: il venir meno dello statuto ontologico dell'apertura estatica dell'esserci umano. La fine della filosofia si annuncia in questa riduzione della valenza ontologica dell'oggetto a mero valore funzionale — cioè, operativo. La cibernetica, pertanto, costituisce il compimento della filosofia, poiché quella stessa riduzione non è altro che il compimento di un processo di afferramento della realtà per mezzo della sua riduzione eidetica — un processo che affonda le radici nel celebre "parricidio" platonico.

Per questo non può trattarsi, qui, di difendere la filosofia *contro* la cibernetica, poiché quest'ultima altro non è che il compiersi, e dunque il pieno dispiegarsi, del progetto filosofico. Né si tratta di "recuperare" il passato per difendere una qualche posizione di valori, poiché appunto ogni posizione di valori non è concepibile se non all'interno di quel dispiegarsi. Si tratta, invece, di conservare qualcosa come un "altro pensiero" — cioè l'idea, espressa nella lettera alla Bodmershof, che vi sia qualcosa che sia tale da non aver bisogno di alcuna operatività — per poter, eventualmente, dare avvio ad un nuovo inizio:

Probabilmente la filosofia, nello stile che ha avuto fino ad ora e nella considerazione relativa, scomparirà dal campo visivo dell'uomo della civiltà tecnica planetaria. *Ma la fine della filosofia non è la fine del pensiero.*

Per questo si impone la domanda, se il pensiero accetterà la prova che gli sta innanzi, e come supererà il tempo della prova. [...]

L'inizio del pensiero occidentale presso i Greci fu preparato dalla poesia.

Forse in futuro il pensiero dovrà solamente aprire al poetare il gioco spazio-temporale, perché, attraverso la parola poetante sorga ancora un mondo compenetrato di parola.³⁵

Si può facilmente notare l'affinità tra quanto espresso in queste lettere e ciò che Heidegger andava esprimendo nelle conferenze tenute negli anni Sessanta, a cominciare dalla celebre *Filosofia e cibernetica*.³⁶ Questa conferenza, insieme con la coeva lezione intitolata *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, è considerata generalmente il momento tipico di un esplicito confronto di Heidegger con la

³⁵ *Ibid.*

³⁶ M. Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen, Erker-Verlag, 1984, trad. it. di A. Fabris, *Filosofia e cibernetica*, Pisa, ETS, 1988. Cfr. anche la versione riportata in M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910–1976*, trad. it. di N. Curcio, Genova, Il Melangolo, 2005 (*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*, hrsg. H. Heidegger, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 2000), pp. 556–566, con il titolo *La questione di determinare la cosa del pensiero*.

cibernetica, intesa come esito estremo del pensiero calcolante e della razionalità tecnico-scientifica.

Ed in effetti è così: le due conferenze rappresentano il punto più alto di questo confronto, cioè il momento in cui Heidegger affronta nella maniera più esplicita, in pubblico, la cibernetica come questione fondamentale dell'essenza della tecnica. Ma questo vuol dire anche che si tratta soltanto della punta di un iceberg radicato in un ben più profondo confronto, svoltosi per lo più privatamente, e addirittura forse solo più personalmente.

A queste due prolusioni andrebbero aggiunti, quanto meno, altri, fondamentali, testi, quali i *Zollikoner Seminare*, i seminari su Eraclito, tenuti insieme ad Eugen Fink, e i seminari di Le Thor, tutti riconducibili agli anni Sessanta. Questi documenti (che saranno affrontati direttamente più avanti) se da un lato testimoniano l'attenzione costante che Heidegger riservava in quegli anni alla questione della cibernetica e della tecnologia informatica e alle sorti del linguaggio ad essa connesse, dall'altro richiedono una lettura che si avvalga di uno sguardo più approfondito all'interno del nucleo, esoterico, del pensiero heideggeriano.

Così, più ancora dei testi, appaiono preziosissime le lettere che Heidegger inviava a Medard Boss nella preparazione dei seminari di Zollikon, ad esempio, oppure le registrazioni dei loro dialoghi, poiché è in quella sede che, maggiormente, emergono le intenzioni e le direzioni di certe indicazioni, pur fondamentali, che emergono poi nel corso dei singoli seminari. Allo stesso modo, sarebbe difficile comprendere il senso dei tanti accenni alla cibernetica che emergono nel seminario del semestre invernale 1966/1967 su Eraclito, se non alla luce dell'essenza della tecnologia informatica sulla quale medita Heidegger in quegli anni e che difficilmente traspare in tutta la sua portata nelle dichiarazioni pubbliche. Quando Heidegger afferma, ad esempio:

Nell'esperimento che intraprendiamo, non è in questione la volontà di far emergere, come per magia, l'Eraclito in sé, piuttosto egli parla con noi e noi parliamo con lui. In questo istante, stiamo meditando sul fenomeno del governare. Proprio oggi, nell'epoca della cibernetica, tale fenomeno è divenuto così fondamentale da chiamare in causa e da determinare l'intera scienza della natura e

il contegno dell'uomo, così da costringerci a guadagnare maggiore chiarezza su di esso.³⁷

L'errore più grossolano che si possa commettere nella lettura di questo passo sarebbe quello di interpretarlo come un tentativo di "attualizzare" il pensiero di Eraclito per renderlo più "vicino" e, in fondo, maggiormente "utilizzabile". Pure, un simile errore sarebbe difficilmente evitabile se non si scorge in questo accenno un rimando, per l'appunto, all'essenza della cibernetica come espressione del *Gestell*, e dunque al suo carattere essenzialmente veritativo-aletheiologico, al fatto che la cibernetica costituisce il "carattere fondamentale" della scienza moderna, modificando la "valenza ontologica" degli "oggetti", ciò che è connesso strettamente con il primo inizio del pensiero presso i Greci, così come emerge con chiarezza nella già citata lettera che Heidegger scrisse proprio ad Eugen Fink in occasione del sessantesimo compleanno. Il confronto con Eraclito acquista così tutt'altro senso, poiché non si tratta più di attualizzare il filosofo efesino, ma di approfondire il confronto con la cibernetica fino a risalire a quella scaturigine metafisica che affonda le sue radici nel coglimento dell'essere come presenza, e nel governo che in questo coglimento si annuncia: l'Evento del *Gestell*.

Ma non si potrebbe comprendere tutto questo, appunto, se non si facesse valere tutto il peso della meditazione "privata" di Heidegger nella lettura dei suoi interventi pubblici, tanto più che in tali interventi, stando alle affermazioni dello stesso Heidegger, gioca un ruolo cruciale quella reticenza fondamentale, cui si è già accennato, che contraddistingue lo stile del suo pensiero e che, del resto, trova la sua ragion d'essere più profonda in una precisa considerazione circa l'inopportunità di fornire dichiarazioni pubbliche esplicite su questi argomenti, proprio per il motivo che l'informatizzazione del linguaggio e, con essa, la fine della filosofia, costituiscono «un processo paradossale, rispetto al quale si è presi dal timore di dire o scrivere pubblicamente ancora qualcosa».

La reticenza di Heidegger, l'allusività dei suoi interventi, quindi, lungi dall'essere solo un difetto, o comunque un tratto peculiare del suo pensiero, diventa piuttosto

³⁷ M. Heidegger, E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, hrsg. von F.-W. von Hermann, Frankfurt a./M., Klostermann, 1970, ed. it. a cura di A. Ardivino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 15.

consustanziale allo stesso problema sollevato dall'informatizzazione, dal momento che il dominio del pensiero calcolante rende sempre più difficile la comprensione delle questioni sollevate, o meglio rende sempre più difficile il vedere le questioni fondamentali del pensiero, ovvero la questione dell'essere in quanto tale, ciò che è proprio di un pensiero rimemorante — di un pensiero "filosofico" in senso tradizionale.

Per questo, scrivendo alla Blochmann, nel 1968, a proposito dei seminari tenuti in Provenza — i seminari di Le Thor — Heidegger afferma, contemporaneamente, la maggiore proficuità di questi incontri "privati" e, in generale, del colloquio vivente rispetto al testo scritto, e l'impossibilità di dire le cose più essenziali in un'epoca dominata dall'informatizzazione:

Non posso farci niente, ogni volta devo concludere nuovamente: [in Francia,] la disponibilità ad ascoltare e la stima dell'opera spirituale è assolutamente diversa che da noi, dove si corre dietro alla vuota analisi linguistica e alla sociologia e si eludono le questioni essenziali della grande tradizione. D'altra parte la mia maniera (in certo qual modo socratica) di tenere seminari, per il rigido sistema di insegnamento e apprendimento dei francesi, è stata del tutto nuova ed eccitante. Forse qui si potrà sviluppare qualcosa di nuovo. In definitiva il colloquio vivente è ben più potente di qualunque cosa scritta, che è lasciata in balia di ogni falsa interpretazione. Ma questo lo sapeva già Platone alla fine del suo Fedro. Io sono sempre al lavoro, grato per ogni ora vigile. Molte cose pensate diventano più semplici, ma nello stesso tempo più difficili da dire in un tempo nel quale le persone perdono il vero rapporto col linguaggio e divengono schiave del computer.³⁸

Ancor più decise sono alcune affermazioni, che muovono in questa direzione, contenute nelle lettere indirizzate da Heidegger a Medard Boss. Il 12 settembre 1965 egli scrive all'amico e allievo: «Il predominio del pensiero calcolante si ripercuote quotidianamente tanto più decisamente sull'uomo stesso in quanto oggetto, che il pensiero meditante [*besinnliche*] deve avere chiaro di restare in futuro nell'isolamento e di parlare a pochi».³⁹

E poi, ancora, il 29 dicembre 1967:

Le questioni che sono state intavolate nell'ultimo seminario, acquisteranno sempre di più peso nel futuro — nella «scienza» ci si pone in modo visibilmente più positivo nei riguardi della cibernetica e delle sue possibilità. Nella «filosofia», il «positivismo

³⁸ M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, Marbach a./N., Deutsche Schillergesellschaft, 1989, trad. it. di R. Brusotti, *Carteggio 1918–1969*, Genova, Il Melangolo, 1991, pp. 184 s.

³⁹ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle–Gespräche–Briefe*, hrsg. von M. Boss, Frankfurt a./M., Klostermann, 1987, ed. it. a cura di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali–Colloqui–Lettere*, Napoli, Guida, 2000, p. 370.

logico», con la sua teoria del linguaggio, si spinge sempre più chiaramente in primissima linea. Tutto ciò deve venire affrontato a partire da riflessioni attinenti ai principi — sebbene, dapprima, non sia in vista alcun successo. Contro l'inarrestabile potenza della tecnica si formeranno dappertutto «cellule» di resistenza. Che senza appariscenza, tengano desta la meditazione e preparino l'inversione [*Umkehr*], alla quale «si» griderà, un giorno, quando la universale desolazione sarà divenuta insostenibile.⁴⁰

Ecco, dunque, in breve, l'intreccio di questioni sollevate dalla cibernetica e dall'informatizzazione, che non sono affatto occasionali o secondarie, ma che, invece, costituiscono il cuore della questione stessa del *Gestell*, e con essa, della questione dell'essere: la cibernetica nomina, in una formula, l'im-porsi di un impianto di governabilità e dominabilità assoluta della natura, e dunque l'emergere di un mondo di pura calcolabilità. Tale mondo, preparato dalla soggettività, e nel quale l'uomo si sente al sicuro, appunto come soggetto — padrone assoluto — di questo dominio, si rivela, proprio in quanto calcolabilità assoluta, come una chiusura dell'apertura estatica del "ci" dell'esserci, e dunque come chiusura dell'apertura del mondo dell'uomo in quanto tale. Ciò che, infine, si dà come una possibile deominazione del mondo.

È questa la partita che si gioca, in realtà, nel confronto tra pensiero meditante e pensiero calcolante. Laddove, però, non si tratta per Heidegger di opporre l'uno all'altro i due pensieri, bensì di dar vita ad un nuovo pensiero che riesca a determinare l'intero percorso del pensiero occidentale che si è sviluppato in un simile destino, per poter preparare quell'inversione che, almeno nelle speranze di Heidegger, costituisce il necessario futuro di questo compimento — "fine della filosofia" e "oltrepassamento della metafisica" a un tempo. Perché, infatti, la cibernetica stessa non è concepibile come una scelta attivata da questo o quel pensatore, né la visione del mondo di questo o quel soggetto, dal momento che la stessa soggettività non è nulla di in sé originario, bensì il riflesso di una soggettività che affonda le sue radici nella storia dell'essere in quanto tale, e cioè precisamente nel darsi dell'essere nella presenza, in quel primo avvio del pensiero che, presso i Greci, costituiva già l'Evento in quanto tale.

Per questo Heidegger non ripone alcuna speranza nel fatto che l'uomo possa, da sé solo, e in ragione del suo fare e operare, addivenire ad una possibile svolta, ma

⁴⁰ Ivi, pp. 380 s.

solo più preparare, nel pensiero, lo spazio di accoglimento per poter corrispondere all'*eventuale* svolta — ciò a dire che è nell'Evento stesso in quanto tale che l'avvento di una qualche svolta si rende possibile e necessario: «Giacché nessun calcolare e fare umano può, da sé e attraverso sé soltanto, produrre una svolta del contemporaneo stato del mondo; e non lo può, già perché il fare [*Machenschaft*] umano è improntato da questo stato del mondo ed è in sua schiavitù. Come può mai ancora, quindi, diventare padrone di se stesso?». ⁴¹

È questo il nocciolo duro della questione circa la cibernetica e l'informatizzazione. Che è, poi, la questione fondamentale che ha accompagnato Heidegger sin da *Essere e tempo* e fino alla fine dei suoi giorni. Per questo la cibernetica e l'informatizzazione non possono essere concepite come temi occasionali e secondari della riflessione di Heidegger sulla tecnica, ma come il cuore che si ritrova al fondo stesso del suo pensiero più proprio, e cioè nel "sacello" più intimo che, proprio come i *Beiträge*, è rimasto per lo più celato durante tutto l'arco dell'attività pubblica di Heidegger.

L'esoterismo è del resto l'effetto di una sostanziale sfiducia nei confronti del carattere "pubblico" della scienza, che è come tale costitutivamente inautentica, a cui si aggiunge l'aggravarsi delle condizioni del pensiero, preso sempre più nella morsa dello "strapotere" cibernetico. Sicché: «La parola adeguata — lo avverto chiaramente — è sempre ancora non trovata. Il pensiero si arrangia ancora con parole preliminari [*Vor-Wörtern*]. Nel contempo, la chiacchiera [*Gerede*] diventa sempre più potente; e il logoramento del linguaggio sembra essere inarrestabile». ⁴²

Scienza, accademia, società, rientrano tutte nel processo inarrestabile di questo logoramento derivante dallo strapotere della cibernetica, sicché, come scrive ancora a Boss il 14 agosto 1967, qualcosa come il mondo non può neppure essere visto dalla dimensione pubblica della scienza e della società cui il pensiero dovrebbe rivolgersi, men che meno qualcosa come il venir meno del mondo, cioè la chiusura del "ci" dell'esserci che si annuncia proprio nella cibernetizzazione del mondo stesso:

⁴¹ Ivi, p. 363.

⁴² Ivi, p. 387.

Per la «mancanza–di–mondo delle mere cose semplicemente presenti», difficilmente si può trovare un termine che sia immediatamente comprensibile. Questo stato di cose è estraneo alla scienza, essa non vede affatto il «mondo» e il «monduale» [«*Welthafte*»]. Essa prende le cose [*Dinge*] in quanto oggetti della tematizzazione scientifica e non conosce nient'altro. Non vede il rimando, in verità proprio alle cose, all'ambito in cui l'esserci umano esiste quotidianamente immediatamente. A colui, le cui rappresentazioni restano ridotte agli oggetti scientifici in quanto «mondo vero», qualcosa come la «mancanza–di–mondo» [«*Weltlosigkeit*»] può venire mostrata tanto poco, quanto il colore ai daltonici.⁴³

Al pensiero meditante non resta, per Heidegger, se non ritirarsi, per preparare un salto (quel “salto” del pensiero che costituisce l'essenza della *Kehre* heideggeriana), e al contempo un “attacco” alla scienza: «Il confronto–critico [del pensiero] con la sinistra [*unheimlichen*] potenza “della scienza” sta ancora indigentemente agli inizi. Forse, è persino necessario un ripiegamento [*Rückzug*] del pensiero, per osare l'attacco, che non ha alcun carattere guerresco, bensì quello di un tranquillo depotenziamento “della scienza”». ⁴⁴

Intanto, come si vede, è proprio nella “mancanza di mondo” che si dà il principale nodo problematico della cibernetica. Tale mancanza–di–mondo è una chiusura dell'apertura estatica del “ci” dell'esserci, che Heidegger intravede nell'incipiente informatizzazione del mondo. Ciò che avviene qui, se, da un lato, è un ulteriore sviluppo del compimento della filosofia, e cioè un allargamento dell'orizzonte aletheiologico aperto con il logos tecnico, d'altro canto implica un venir meno della cosa, o meglio un venir meno delle possibilità dell'uomo di rispondere all'appello delle cose, determinando così un'incapacità da parte dell'uomo di cor–rispondere all'appello dell'Essere. Ciò che vuol dire, in definitiva, per l'uomo, un venir ricacciati dall'apertura esistenziale in quanto tale.

Gli “effetti” di questa situazione, cioè le ricadute ontiche, sono peraltro ben visibili e spesso costituiscono motivo di “dibattiti pubblici” tanto interminabili quanto, in fondo, inessenziali: gli “effetti negativi” di Internet, la dilagante balbuzie intellettuale, l'anestetizzazione della “vita emotiva”, la “inaffettività” o la “precarizzazione” della società liquida, etc., sono tutti temi per lo più trattati in termini sociologici e, ancora una volta, cibernetico–strumentali, col risultato che proprio ciò

⁴³ Ivi, p. 380.

⁴⁴ Ivi, p. 387 (lettera dell'8/12/1969).

che si vorrebbe affrontare e risolvere continua inesorabilmente a sfuggire di mano, proprio come accade con Achille e la tartaruga nel celebre paradosso di Zenone, una volta che si sia accettato l'errato presupposto dell'infinita divisibilità dello spazio e del tempo. Ciò che rimane definitivamente precluso dietro tutti questi dibattiti è appunto proprio il mondo, una volta che si sia inavvertitamente accettato l'errato presupposto della sua assoluta calcolabilità ed in-formabilità.⁴⁵

Tutto questo, come si tenterà di dimostrare nel presente studio, è ciò che emerge in quel fenomeno che, in una parola, è detto *cyberspace*. Solo se si rimonta alla sua origine metafisica, si può comprendere, dietro tutti i possibili "effetti", cosa sia realmente in gioco in questa espressione, e cioè l'essere-nel-mondo stesso in quanto tale, e il carattere estatico dell'apertura del "ci" dell'esserci, messo in questione appunto dalla chiusura del mondo nella sua mera calcolabilità, sì che le cose smettono di "parlare" all'uomo, perdendo il loro carattere di rimandatività e significatività che fa dell'uomo, appunto, un esserci.

Per questo occorre, innanzitutto, dotarsi di una buona base ermeneutica che consenta di interpretare il fenomeno del *cyberspace* in tutta la sua estensione e portata metafisica, ciò che è reso possibile grazie ad un attento studio del confronto heideggeriano con la cibernetica e la tecnologia informatica — non per una semplice scelta storiografica, bensì perché Heidegger resta, a tutt'oggi, colui che più di altri è

⁴⁵ Un esempio abbastanza vivido di questa impasse costitutiva è fornito da una recente lettera aperta di Umberto Eco, apparsa su "L'Espresso" del 3/1/2014 (<http://espresso.repubblica.it/visioni/2014/01/03/news/umberto-eco-caro-nipote-studia-a-memoria-1.147715>), in cui rivolge al nipote un appello per contrastare quella «malattia che ha colpito la tua generazione e persino quella dei ragazzi più grandi di te, che magari vanno già all'università: la perdita della memoria», dovuta all'eccessivo ricorso ad Internet. Così, la migliore argomentazione contro l'idiotismo dovuto alla perdita della memoria — «La memoria — scrive Eco — è un muscolo come quelli delle gambe, se non lo eserciti si avvizzisce e tu diventi (dal punto di vista mentale) diversamente abile e cioè (parliamoci chiaro) un idiota» — che Eco riesce a trovare è riposta nell'equazione computer = cervello: «Ti sarai chiesto perché i computer si chiamavano un tempo cervelli elettronici: è perché sono stati concepiti sul modello del tuo (del nostro) cervello, ma il nostro cervello ha più connessioni di un computer, è una specie di computer che ti porti dietro e che cresce e s'irrobustisce con l'esercizio, mentre il computer che hai sul tavolo più lo usi e più perde velocità e dopo qualche anno lo devi cambiare. Invece il tuo cervello può oggi durare sino a novant'anni e a novant'anni (se lo avrai tenuto in esercizio) ricorderà più cose di quelle che ricordi adesso. E gratis». Con ciò attestando, di fatto, la definitiva vittoria dell'informatizzazione stessa che, proprio in un simile passaggio, tenta di rendere calcolabile lo stesso pensiero rimemorante che Heidegger (ma anche lo stesso Eco, evidentemente) vedeva ancora come ultimo baluardo di resistenza contro lo strapotere del pensiero calcolante. Ma, ovviamente, ciò che Eco vorrebbe salvare in questo modo (il pensiero rimemorante), è già perduto, una volta che sia stato assorbito nella logica del computo informatico, poiché se la memoria fosse un database incamerato in quel peculiare hard disk che è il cervello, già avrebbe smesso di essere memoria, per diventare mera informazione, con ciò perdendo proprio quella caratteristica della memoria che Eco, nel suo appello al nipote, vorrebbe salvare per contrastare l'idiotismo dilagante.

riuscito ad intuire per tempo la radicale profondità della rivoluzione informatica e a tentare di penetrare nella sua struttura metafisico–aletheiologica.

Allo stesso tempo, tale approfondimento converge con una rilettura del pensiero heideggeriano in generale, poiché, solo ricollocando il confronto con la cibernetica al centro stesso della riflessione heideggeriana — e cioè, come si vedrà, al cuore della riflessione sull'Evento, sul *Gestell* e dunque sulla questione dell'Essere in quanto tale — è possibile evitare numerosi equivoci e gettar luce su molti dei punti oscuri che ancora restano nel suo percorso di pensiero.

Così, solo alla luce dell'analisi che Heidegger fa del pensiero calcolante, ovvero cibernetico–strumentale, è possibile comprendere alcune torve conclusioni che hanno, talvolta, un carattere davvero pessimistico e quasi escatologico, in merito al destino dell'umanità, fino a paventarne la morte o la definitiva scomparsa:

Il pensiero [...] va avanti, vale a dire, esso resta presso il *medesimo* [*Selben*], sebbene la potenza dell'imposizione [*Gestelles*] si accresca, di giorno in giorno, in tutti gli ambiti della vita. Si dà anche la morte dell'umanità; nettamente è giustificabile per quale motivo debba continuare ad esistere all'infinito ciò che ora popola il pianeta e lo distrugge in ogni possibile modo. [...] Si danno, però, ancora invisibili isole e cose dette [*Gesagtes*], che si sottraggono ad ogni informatica e non abbisognano di alcuna «società», vale a dire, di alcuna ratificazione da parte di essa.⁴⁶

Finché si continui a interpretare l'uomo in termini di *soggettività*, e la relazione io–mondo in termini di relazione soggetto–oggetto o in termini comunque coscienziali, e finché si continua anche a tradurre, implicitamente e, spesso, inconsapevolmente, l'esserci come soggetto (e a leggere, contestualmente, l'intera struttura di *Essere e tempo* in termini di analisi dell'esistenza umana e soggettiva) — non è possibile scorgere in un passo del genere altro che un ammonimento retrogrado e conservatore, quando non una vera e propria mistificazione, e non si riuscirà a scorgere nulla di inquietante, spaesante, *unheimlich*, nella tecnologia informatica, nella cibernetica e nel cyberspace, che appunto altro non sono, da questo punto di vista, che strumenti tecnici che il soggetto umano adopera, nel corso della storia, al fine di conformare il mondo e la natura (l'oggetto) alle proprie esigenze. Né si può comprendere la ragione per cui, su queste basi, è impossibile anche solo riconoscere i problemi che sono posti

⁴⁶ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 389 (lettera dell'8/9/1970).

in essere attraverso tale progresso, poiché appunto essi già sono previamente intesi come problemi oggettivamente risolvibili attraverso un miglior controllo e una migliore gestione degli oggetti in uso.

Viceversa, è solo mettendo in discussione radicalmente l'intero impianto della soggettività, riguadagnando dunque uno sguardo genuino sull'esserci in quanto tale, che è possibile avvedersi del fatto che se l'uomo è tale perché, finora, ha sempre occupato il luogo di quell'apertura estatica che, per l'appunto, è l'esserci, «nettamente è giustificabile per quale motivo debba continuare ad esistere all'infinito ciò che ora popola il pianeta e lo distrugge in ogni possibile modo» — ciò a dire che quell'apertura non è assicurata in quanto tale e, anzi, nell'assoggettarsi dell'uomo all'impianto e nella contestuale riduzione del mondo a mera informazione, si annuncia qualcosa come una richiusura dell'apertura stessa. (Forse, come si vedrà, addirittura potrebbe annunciarsi qualcosa come uno slittamento ontologico di tale apertura ad una sfera dell'essere che potrebbe non coincidere, per l'appunto, con l'uomo e che potrebbe anzi indicare una vera e propria deominazione del mondo, un'alienazione dell'uomo a vantaggio di un'alienità fors'anche inconcepibile.)

In questo senso, appare assai significativo l'invito che Heidegger rivolge al termine di uno dei suoi ultimi dialoghi con Medard Boss nel 1972 e che, per il contesto e la qualità stessa della suggestione, appare a tutti gli effetti come un lascito e un testamento filosofico: «Desidero lasciarLe in eredità una questione che mi tormenta molto. In che modo la cosa [*Ding*] pertiene all'EVENTO [*EREIGNIS*], se la cosa in quanto tale viene vista nella nuova determinazione? Questa è una questione provocatoria [*Lockfrage*], per Lei, prof. Boss. Difficilmente io la porterò più a termine».⁴⁷

Tale provocatoria questione è, in definitiva, un essenziale giro di vite in direzione della domanda cruciale dell'ultimo Heidegger, ciò che resta da pensare nel compimento della filosofia e nella nuova determinazione della cosa che in tale compimento si attua. È questa, quindi, la chiave per penetrare nel sacello del pensiero heideggeriano e, nel contempo, per interrogarsi su quel che avviene nel compiersi del *Gestell* attraverso il pieno sviluppo dello spazio cibernetico, ovvero del cyberspace, e quel che tutto questo implica, metafisicamente, in termini di evento.

⁴⁷ Ivi, p. 324 (dialogo del 2/3/1972).

Per le ragioni fin qui esposte, i prossimi capitoli della prima parte della presente tesi saranno dedicati al percorso di pensiero di Heidegger, ripercorrendone le principali tappe alla luce del ruolo cruciale rivestito dalla cibernetica e dalla tecnologia informatica nella sua meditazione sul *Gestell* e sull'*Ereignis*, facendo quindi valere, costantemente, il peso della documentazione privata (*in primis*, come si è detto, i carteggi) per rileggere così anche i suoi interventi pubblici, i suoi corsi universitari e le sue conferenze, nel tentativo, appunto, di penetrare nel sacello del suo pensiero e, in definitiva, nel cuore di quella *Lockfrage* che egli stesso ha voluto lasciare in eredità come cifra del suo domandare.

Per questa via, dunque, oltre a rileggere il pensiero heideggeriano e a ricollocare la cibernetica nel suo giusto luogo all'interno di tale pensiero, si cercherà di pervenire ad un'adeguata impostazione del problema metafisico sotteso alla formula — problematica essa stessa — di *cyberspace*, poiché appunto in tale formula è forse contenuto l'annuncio del modo in cui la cosa pertiene all'evento alla luce della nuova determinazione di essa. E, in altre parole, di come l'uomo possa continuare o meno a corrispondere all'essere.

Si possono distinguere tre momenti del confronto di Heidegger con la cibernetica e la tecnologia informatica — a patto, sempre, che non si veda in questi tre momenti dei semplici passaggi storiografici, bensì tre articolazioni di questo stesso confronto: la questione della cibernetica nell'ambito della questione della tecnica; la questione della cibernetica nell'ambito della tecnologia informatica e della computeristica; la questione della cibernetica nell'ambito della biologia.⁴⁸

In parte, questi momenti coincidono con le principali fasi del percorso heideggeriano a partire dalla pubblicazione di *Essere e tempo* e dell'approfondimento continuo della riflessione sulla tecnica. Così, da una riflessione sulla tecnica a partire dall'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, Heidegger approfondirà sempre più il confronto con l'essenza della tecnica, individuata in quel pensiero calcolante,

⁴⁸ Questi tre momenti ricalcano, in parte, la struttura del saggio di R. Capurro, *Heidegger über Sprache und Information*, in „Philosophisches Jahrbuch“, 88 (1981), 32, pp. 333–343. Il saggio è infatti articolato nei seguenti punti: «I. Die Frage nach der Information in Zusammenhang mit der Frage nach der Technik. II. Die Frage nach der Information in Zusammenhang mit der Computer-Technik. III. Der Informationsbegriff in der Biologie».

cibernetico–strumentale, che si ritrova al cuore del *Gestell* e che costituisce l'essenza del cyberspace.

Si dovrà tenere presente questa struttura e mostrare, quindi, come l'intero percorso heideggeriano sia caratterizzato da una circolarità che, in ultima istanza, è una spirale che tenta di giungere sempre più vicino al cuore della questione dell'essere, là dove il cyberspace emerge come momento di massimo occultamento dell'essere, e dunque come momento di massimo pericolo in seno all'essere stesso, ma anche come momento essenziale e forse necessario della storia dell'essere.

II. IL CONFRONTO DELL'UMANITÀ OCCIDENTALE CON LA TECNICA PLANETARIA.

§ 4. IL NAZIONALSOCIALISMO E L'OLTREPASSAMENTO DELLA METAFISICA.

Com'è noto, negli anni Trenta Heidegger coglieva nel nazionalsocialismo l'emblema dell'incontro dell'umanità occidentale con la tecnica planetaria. Il *confronto* dell'umanità occidentale con la tecnica planetaria implicava, allora, che vi fosse la possibilità di addivenire ad un rapporto libero con la tecnica, ad un incontro con essa, e di assumere in pieno il destino epocale manifestatosi nell'estasi tecnica della modernità. Questa definizione che Heidegger dà del nazismo è divenuta una delle sue affermazioni più conosciute e dibattute, cifra del suo stesso — controverso — confronto col nazismo. Singolarmente, si tratta di un inciso iscritto all'interno di un discorso critico più generale sul "valore" e sulla filosofia:

Nel 1928 è apparsa la prima parte di una bibliografia generale sul concetto di valore. Vi sono citati 661 scritti sul concetto di valore. Nel frattempo il numero è probabilmente salito a un migliaio. E tutto questo si chiama filosofia. Ciò che oggi qua e là si gabella come filosofia del nazionalsocialismo — e che non ha minimamente a che fare con l'intima verità e la grandezza di questo movimento (cioè con l'incontro tra la tecnica planetaria e l'uomo moderno) — non fa che pescare nel torbido di questi «valori» e di queste «totalità».¹

Nel 1935,² dunque, Heidegger coglieva l'intima verità, nonché la grandezza, del nazismo, nell'incontro tra tecnica planetaria e uomo moderno. L'inciso serve a distinguere nettamente l'intima essenza del nazismo da quella vaga filosofia dei valori, inclusi i vuoti appelli alla totalità germanica e l'intero impianto pseudoscientifico e retorico del biologismo, ovvero del razzismo, con cui il nazismo era identificato (e, nella prospettiva heideggeriana, confuso). Una simile distinzione, peraltro, s'inserisce

¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1966, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1990, p. 203.

² In verità, la parentesi non fu pronunciata durante il corso tenuto nel 1935, mentre fu inserita solo nella pubblicazione del 1953. Tuttavia, Heidegger sostiene che la stessa parentesi era presente già nel manoscritto del 1935, ma non fu letta perché era convinto che i suoi ascoltatori avrebbero compreso perfettamente: cfr. M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns helfen*, in «Der Spiegel», 13/5/1976, ed. it. a cura di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Parma, U. Guanda ed., 1987, p. 130.

in un percorso più ampio che porterà Heidegger a distanziarsi sempre più dalla filosofia jaspersiana delle visioni del mondo, così come da ogni filosofia dei valori, per l'appunto, in direzione di un oltrepasamento della metafisica, entro cui si colloca, fra l'altro, anche il suo entusiasmo per il nazismo.³

Particolarmente emblematica, a tal proposito, appare la lettera che Heidegger indirizza alla moglie il 19 marzo 1933, poco dopo l'andata al potere di Hitler, che fotografa abbastanza plasticamente il maturare della sua posizione in merito a un "impegno" politico (tutt'altro che scontato, allora) e il contemporaneo distacco da quello che egli percepiva come l'umanismo di Jaspers:

Nelle ultime settimane, specie in occasione del congresso di Francoforte, ho riflettuto, più e più volte, se e fino a che punto un intervento immediato abbia senso. Ho una profonda avversione per la falsa attualità, alla quale tende anche Jasp[ers] — vorrebbe indurmi a scrivere un opuscolo sull'università; tale avversione si fonda sul timore di sacrificare ciò che in questi mesi di vacanza ho sempre più chiaramente individuato come autentico compito creativo. Penso di aver trovato

³ Cfr., in particolare, quanto Heidegger scrive intorno al 1920 in *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in M. Heidegger, *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987 (ed. originale: M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1976), pp. 431–471 e poi nel 1946 nella *Lettera sull'«umanismo»*, anch'essa contenuta in *Segnavia*, cit., pp. 267–315 (poi Id., *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995). Sulla *Psicologia delle visioni del mondo* di Jaspers e sul diverso approccio metafisico di Heidegger, cfr. quanto scrive A. Giugliano, *Jaspers e la filosofia come psicologia delle visioni del mondo*, in AA.VV., *Studi in onore di Ciro Senofonte*, a cura di G.M. Pizzuti, Napoli, ESI, 2008, pp. 121–134: «In quanto radicale contestazione di ogni forma di filosofia che non fosse ancorata nella intenzionalità del fluido, polimorfo e autocontraddittorio sostrato *vita*, l'impostazione *lebensphilosophisch* jaspersiana voleva essere e costituiva perciò un colpo definitivo alla filosofia tradizionale accademica tedesca di primo '900 [...]. In tal senso critico aveva recepito quell'impostazione *lebensphilosophisch* pure il giovane Heidegger quale interlocutore di Jaspers a Heidelberg che proprio perciò farà valere la promessa jaspersiana di radicalismo concettuale anche contro lo stesso pensiero di Jaspers ogni volta che esso attenuerà la sua radicalità senza compromessi nel corso della esecuzione di quella intenzionalità che prometteva di cogliere non una ennesima costituzione filosofica, bensì i tratti dello stesso fenomeno primordiale generatore di ogni possibile costruzione filosofica» (ivi, pp. 123 s.). Da qui la critica scheleriana, prima, e heideggeriana poi: «la "psicologia" di questa concezione delle cose [...] è fondata per mezzo di una *Weltanschauung* "posta", del tutto determinata, così come fa sia Max Weber sia il suo allievo Jaspers, per principio, di fronte a tutte le *Weltanschauungen* (esclusa naturalmente la loro)» (M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Napoli, Guida, 1988, cit. ivi, p. 125). «Scheler in fondo esprimeva bene quel che parallelamente, da una ancora consonante *Lebensphänomenologie*, il giovane Heidegger aveva contestato a Jaspers nella famosa e distruttiva recensione privata alla psicologia delle visioni–del–mondo, e cioè che questo atteggiamento di Jaspers si delineava precisamente a partire da una mai abbandonata e sempre implicita posizione di fondo, clinicistico–"estetica" e "oculare", del suo proprio pensiero, il quale, svolgendosi in un movimento infinito attraverso le infinite fenomenizzazioni delle strutture soggettivo–oggettive delle molteplici "visioni–del–mondo", non conosce più alcuna "verità". Il fatto [...] è però che questa "ocularità" clinicistica di fondo, questo "estetismo" filosofico jaspersiano, era una posizione che aveva la sua principale e dominante fonte di ispirazione paradossalmente proprio nella metafisica "artistica" di Nietzsche [...]. Non a caso proprio questo aspetto riprenderà successivamente Heidegger [...] per criticare drasticamente la posizione antifilosofica di Jaspers, che infatti rimontava alla *Weltanschauungspsychologie* ed al suo impianto antifilosofico di matrice nietzscheana» (ivi, p. 126). Cfr. anche A. Giugliano, *Note sulla critica filosofica di Rickert e Heidegger alla psicologia delle "visioni–del–mondo" di Jaspers*, in Id., *Nietzsche — Rickert — Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli, Liguori, 1999, pp. 291–365. Sul rapporto di Heidegger con Jaspers, soprattutto nel loro confronto epistolare, si dovrà comunque necessariamente tornare, proprio per comprendere questo crescente distanziarsi dei due percorsi, ed in particolar modo per il diverso atteggiamento assunto nei confronti della questione della tecnica.

solo ora la forma di pensiero più peculiare — e sulle grandi cose occorre tacere più che si può.

Se è vero che sempre più decisamente — bisogna agire in ogni futura singola decisione all'interno dell'università, sempre meno, secondo la mia convinzione riesco a far sì che in qualche maniera il tipo di agire "politico" in senso stretto diventi la misura dell'agire filosofico. L'impressione di tenersi a distanza resterà, e tuttavia *solo così* la metafisica dell'esserci tedesco nel suo originario collegamento con i Greci potrà diventare un'azione efficace. Sotto tale aspetto, del resto Jasp[ers] pensa in maniera troppo "legata all'essere umano" e non può non farlo, se non vuole negare se stesso.⁴

Non è questa la sede per indagare sul rapporto di Heidegger col nazismo, né tantomeno per cercare di guadagnare un giudizio definitivo su un simile rapporto. D'altra parte è indubbio che il suo personale incontro col nazismo costituisce, nel percorso del suo pensiero, un momento cruciale del suo stesso confronto con la tecnica. Ed è significativo che, nell'intervista rilasciata allo *Spiegel* nel 1966, egli non intenda modificare il senso di quell'inciso: che l'intima verità del nazismo sia da ricercare nell'incontro tra la tecnica planetaria e l'uomo moderno, dice Heidegger, corrisponde «già esattamente alla concezione che allora io avevo della tecnica e non ancora alla più tarda interpretazione dell'essenza della tecnica come impianto (*Ge-Stell*)». ⁵ Anzi, a questo incontro va ricondotto anche il movimento del comunismo, così come lo stesso americanismo: si tratta, in ogni caso, di diverse risposte ad uno stesso confronto con la tecnica planetaria.

Agli occhi di Heidegger, dunque, il nazionalsocialismo costituiva, al di là della valutazione politica, un momento epocale del disvelarsi della tecnica e un tentativo di venire a capo dei nodi irrisolti della storia della metafisica. Una sorta di resa dei conti con la metafisica, in cui si apriva la possibilità di forgiare l'umanità futura a partire dal mondo tecnicamente plasmato.

Che Heidegger scorgesse nel nazionalsocialismo qualcosa di simile, lo dimostrano proprio i discorsi tenuti durante il periodo del rettorato, all'inizio degli anni Trenta. Nell'appello dell'11 novembre 1933,⁶ egli affermava:

Che cosa accade [nella volontà di autentica comunità di popolo]? È una ricaduta nella barbarie? No! È il distacco da qualsivoglia vuoto mercanteggiare e occulto affarismo mediante la semplice e grande esigenza di azione responsabile. È il

⁴ M. Heidegger, «*Anima mia diletta!*», cit., p. 172.

⁵ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 130.

⁶ Id., *Appello dell'11 novembre 1933 a Lipsia*, in *Discorsi e altre testimonianze*, cit., p. 180.

sopravvento dell'illegalità? No! È la chiara professione dell'intangibile autonomia di ogni popolo. È la negazione della creatività di un popolo dello spirito, la distruzione della sua tradizione storica? No! È il mettersi in marcia di una gioventù purificata, che torna a germinare nel solco delle sue radici. Con la sua volontà di Stato essa renderà questo popolo duro con se stesso e rispettoso di fronte a ogni opera autentica.

Indubbiamente, l'impianto retorico di un simile discorso risulta alquanto fastidioso, soprattutto perché rievoca immediatamente la retorica nazionalsocialista dell'epoca. Tuttavia, a ben guardare, ciò che è in gioco qui è la possibilità di un libero confronto con il mondo della tecnica. Una decisione storica che, per quanto smentita dallo stesso sviluppo storico del nazionalsocialismo (si noti come le tre negazioni di Heidegger siano state tutte smentite dalla storia: il nazismo, di fatto, è *stato* una ricaduta nella barbarie, il sopravvento dell'illegalità e la negazione della creatività di un popolo dello spirito!), costituiva agli occhi di Heidegger la possibilità affinché l'Occidente potesse pervenire ancora a se stesso: l'avvento di un nuovo inizio, non greco, stavolta, bensì tedesco.

Paradossalmente, quel che Heidegger ha creduto di ravvisare nel nazionalsocialismo è una difesa contro la barbarie e il dilagare dell'asiatismo (che egli invece credeva di scorgere nel bolscevismo) — e, contemporaneamente, un superamento della metafisica occidentale, in particolare del razionalismo cartesiano:

La liberazione di un popolo in vista di se stesso avviene [...] a opera dello Stato. Lo Stato non come apparato, non come opera d'arte, non come limitazione della libertà, ma come incitamento alla libertà interiore di tutte le potenze essenziali del popolo, conformemente alla legge della loro intima gerarchia. Uno Stato è solo in quanto *diventa, diventa l'essere storico* di quell'ente che si chiama *popolo*. La vera libertà storica dei popoli europei è però il *presupposto* affinché l'Occidente pervenga ancora una volta a se stesso sul piano storico-spirituale e metta al sicuro il proprio destino nella grande decisione della Terra di contro a quello *asiatico*.⁷

È evidente, qui, come il nazionalsocialismo costituisca un momento del confronto di Heidegger con Nietzsche, Hölderlin e la tecnica moderna (ovvero la metafisica).⁸ E precisamente come esso sia, ai suoi occhi, la possibilità di un nuovo

⁷ Id., *L'attuale situazione della filosofia tedesca e il suo compito per l'avvenire*, in *Discorsi*, cit., p. 302.

⁸ Cfr., a questo riguardo, D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991. Losurdo, in particolare, trova negli scritti di Heidegger su Hölderlin (in particolare lo Hölderlin di *Germanien* e *Der Rhein*) i principali spunti teorici che lo hanno condotto all'adesione al nazismo, a cominciare da quel confronto della Germania, «popolo metafisico», con l'elemento asiatico, in vista della salvezza dell'Occidente. Cfr. anche A. Altamura, *Heidegger e gli Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*

inizio, a partire da quell'*Auseinandersetzung* con l'elemento asiatico che già Nietzsche aveva posto alla base dello spirito greco, nella contrapposizione tra dionisiaco ed apollineo:⁹ sulla scia di Nietzsche ed Hölderlin, dunque, Heidegger ravvisa nel nazionalsocialismo quel massimo pericolo dell'incontro con la tecnica, entro cui «cresce anche ciò che salva». Non a caso, Heidegger concepisce la sua lezione su Nietzsche come una manifestazione diretta della sua «discussione col nazionalsocialismo».¹⁰

Nella prospettiva di questo confronto con Nietzsche e Hölderlin si vede bene come Heidegger tenti di evitare la mistificazione del nazismo nel mero nazionalismo e nell'ideologia della razza pura, recuperando piuttosto un rimando al "suolo", alla "patria", al "sangue", in termini di un più genuino "radicamento", scevro da qualunque richiamo a vaghe affermazioni "romantiche" o "irrazionalistiche". Anzi egli, a tal proposito, già sul finire degli anni Trenta, poneva come unica possibilità di accesso alla dimensione più propria della poesia hölderliniana, il superamento delle «contraffazioni metà "romantiche" metà "classicistiche"» e delle «false interpretazioni di questo poeta tratte da un semicompreso "Nietzsche"».

Così, ogni interpretazione psicologica e ogni storiografia («quella politica come quella dello "spirito" e delle opere») devono essere superate come forme del conoscere per poter fronteggiare «l'abbandono-d'essere dell'essente, che con una testimonianza terrificante trova conferma nell'occultamento attraverso il romanticismo dei termini "sangue", "suolo", "popolo", "impero"».¹¹

È qui, nella poesia, che si istituisce il carattere destinale della decisione che spetta al popolo tedesco, secondo Heidegger — un destino «che perviene ai tedeschi come la domanda semplice se essi vogliono o meno *cercare* la loro essenza più propria» e riconoscere che «forse la *loro* essenza consiste nel far accendere in se stessi la lotta della meditazione interrogativa sulla loro destinazione, in modo sempre più

(*Wintersemester 1934/35*), in AA.VV., *La Germania segreta di Heidegger*, a cura di F. Fistetti, Bari, Dedalo, 2001, pp. 105–167.

⁹ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., af. 1050, p. 551: «Alla base del greco sta lo smisurato, il deserto, l'asiatico: il valore del greco consiste nella lotta contro il suo asiaticismo».

¹⁰ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 129: «"Poetare e pensare" [...] in un certo senso era la continuazione della mia lezione su Nietzsche, ossia della mia discussione col nazionalsocialismo».

¹¹ M. Heidegger, *»Andenken« und »Mnemosyne«*, in Id., *Zu Hölderlin — Griechenlandereisen*, Frankfurt a./M., Klostermann, 2000, trad. it. di T. Scappini, *«Pensiero rimemorante» e «Mnemosyne»*, in M. Heidegger, *Hölderlin — Viaggi in Grecia*, Milano, Bompiani, 2012, p. 19.

originario e deciso, sempre meno rumoroso e più nobile, per l'altro principio della storia dell'Occidente». ¹² Ciò che, proprio nella mistificazione ideologica del nazismo, dunque scegliendo di rifugiarsi nel vago romanticismo del "sangue", del "popolo" e dell'"impero", i Tedeschi non hanno, evidentemente, saputo compiere.

Il «grossolano fraintendimento politico di Hölderlin» è, per l'appunto, la riprova di questo fallimento, rispetto al quale Heidegger annotava, nel 1939: «La "svolta della landa patria" di Hölderlin non deve essere fraintesa "politicamente", [...] la landa patria e la sua legge sono solo luoghi di passaggio per la decisione essenziale circa gli dèi». ¹³

Leggere, dunque, l'adesione di Heidegger al nazismo come un'adesione all'ideologia nazista *tout court* (e dunque come un'adesione alle istanze nazionalistiche, biopolitiche, antisemitiste, razziste) e, addirittura, reinterpretare il pensiero di Heidegger, alla luce di tale adesione, come una teorizzazione del nazismo, vuol dire reiterare questo «grossolano fraintendimento politico» e misconoscere il senso del sostanziale fraintendimento dello stesso Heidegger, ciò che, di fatto, dimostrerebbe solo una inadeguata conoscenza del suo pensiero, nonché un'inconsistenza ermeneutica. ¹⁴

D'altro canto, a riprova del fatto che l'organizzazione politica del nazionalsocialismo era, per Heidegger, un prezzo da pagare, per quanto oneroso, affinché si desse la possibilità di quel confronto con la tecnica di cui si è detto, il 20

¹² Ivi, p. 55.

¹³ M. Heidegger, *Zur politischen Missdeutung des »Vaterlands« bei Hölderlin*, trad. it. di T. Scappini, *Fraintendimento politico della «Landa patria» in Hölderlin*, ivi, p. 531.

¹⁴ Cfr., a questo proposito, A. Giugliano, *La Sho'ah e l'olocausto della filosofia (a proposito di Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo, 1934, di Emmanuel Lévinas)*, in Id., *Nietzsche — Rickert — Heidegger*, cit., pp. 367–379. Significativamente, lo stesso Friedrich Oehlkers, membro della commissione epurativa incaricata di vagliare ed epurare il corpo docente, era ben consapevole della profonda distanza che separava il nazismo di Heidegger dalla "realtà". In una lettera del 15 dicembre 1945, in cui invitava Jaspers ad esprimere la sua opinione sul conto dell'amico, scriveva: «Un 'nazista' [...], nel senso in cui comunemente lo si intende, egli certo non è. Io, personalmente, non riesco a impedirmi di vedere il risvolto tragico che adombra la figura di rettore. Heidegger era sempre più impolitico, e il nazionalsocialismo cui si era rivelato incline non aveva niente a che vedere con la realtà. Da quello spazio vuoto, agì in veste di rettore, causò all'università danni tremendi e improvvisamente si vide attorniato, in ogni angolo, di cocci. Solo oggi egli comincia a capire da dove quei rottami provenissero. È molto facile giudicare tutto ciò, ma è davvero molto difficile capirlo» (in M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, hrsg. W. Biemel e H. Sacher Frankfurt a./M., Klostermann, 1990, trad. it. di A. Iadicicco, *Lettere 1920–1963*, Milano, Cortina, 2009, p. 262). Inoltre, quando Jaspers scriverà a Heidegger, il 19 marzo 1950: «Lei mi scuserà se Le dico che cosa ho pensato qualche volta: che Lei, di fronte al fenomeno nazionalsocialista, sembrasse comportarsi come un ragazzo che sogna, che non sa quel che fa, che come cieco e dimentico s'impegola in un'impresa che gli appare tanto diversa da come è in realtà e poi all'improvviso, sgomento, si trova davanti a un cumulo di macerie e si lascia spingere oltre» (ivi, pp. 183 s.), questi risponderà, l'8 aprile dello stesso anno: «La Sua immagine del ragazzo è perfettamente indovinata» (ivi, p. 186), a riprova che, egli stesso, almeno, percepiva il suo errore storico (o meglio, ontico) in questi termini.

giugno del 1932 egli scriveva alla moglie: «Non solo non esiste nulla di grande e di essenziale — manca, il che è naturalmente collegato — ogni senso delle misure e della gerarchia. Ma come ho già scritto — per quanta forza di volontà i nazisti esigano, è sempre meglio di questa strisciante intossicazione che va sotto il nome di “civiltà” e di “spirito”, e alla quale negli ultimi decenni siamo stati esposti».¹⁵

In verità, lungo tutto l’arco degli anni Venti, almeno, accanto alle esternazioni di Heidegger a favore del nazismo e alla sua “ossessione del comunismo”, come la definisce Nicolas Tertulian,¹⁶ compaiono numerose affermazioni di disprezzo nei confronti dei nazisti, anzi Heidegger manterrà sempre, e sin dall’inizio, un duplice atteggiamento nei confronti del nazismo: da un lato, egli abbraccerà con vivo entusiasmo quella che vedeva come la missione storica, nonché la grandezza, del nazionalsocialismo, incarnata dal *Führer*; dall’altro ha sempre espresso profondo disprezzo per l’aspetto politico–sociale del movimento e per l’infima umanità che ruotava attorno al partito.

Così, in una lettera a Marcuse del 20 gennaio 1948, egli non solo ribadisce, retrospettivamente, le ragioni della sua adesione al nazismo, senza tentare di rinnegarla come un errore, ma prende al contempo le più decise distanze dagli “adepti del nazismo”:¹⁷

Dal nazionalsocialismo mi aspettavo un rinnovamento spirituale di tutta la vita, una conciliazione dei contrasti sociali e la salvezza dell’esserci occidentale dai pericoli del comunismo. Questi pensieri sono stati espressi nel mio discorso di rettorato (lo ha letto *per intero?*), nella mia conferenza «L’essenza della scienza» e in due discorsi a docenti e studenti della mia Università. [...] Una ritrattazione dopo il 1945 era per me impossibile, perché gli adepti del nazismo hanno annunciato nel modo più disgustoso di aver cambiato idea, ma io non avevo nulla in comune con loro.

Effettivamente, ritornando sui discorsi di quel periodo, si nota sempre un appunto critico, talvolta velato, talaltra più deciso, nei confronti dei nazisti e in difesa

¹⁵ M. Heidegger, «*Anima mia diletta*», cit., p. 166.

¹⁶ Cfr. N. Tertulian, *Heidegger tra filosofia e storia contemporanea*, trad. it. di N. Augeri, in “Marxismo oggi” (indirizzo internet: www.marxismo-oggi.it). Tertulian ricorda, in particolare, la lettera alla moglie dell’estate del 1932, in cui Heidegger cita le pubblicazioni mensili di Trotskij sulla situazione della Germania; nonché una lettera inviata a Maria Scheler il 7 marzo 1933, nella quale il filosofo approva le tesi di Hitler sul ricorso al terrore come legittima difesa contro le “azioni orribili” del comunismo.

¹⁷ La lettera è contenuta in M. Heidegger, *Discorsi*, cit., pp. 385 s. Lo scambio epistolare, compresa la durissima replica di Marcuse, è stato pubblicato in “Reset”, 50, 1998, con il titolo *Marcuse–Heidegger: le lettere dell’anno zero*, a cura di M. Calloni, disponibile all’indirizzo internet: <http://www.caffeeuropa.it/attualita/45marcuse-heidegger.html> (consultato il 4/4/2013).

del nazismo, per quanto paradossale possa sembrare una simile formula; ovvero un prendere le distanze dalla politica di partito, dalla dimensione ontica del movimento storico, in difesa di quella che era, o che sarebbe dovuta essere, la dimensione ontologico–destinale del nazismo in quanto tale: contro il nazismo *reale*, dunque, in difesa della sua intima verità e grandezza. Nell'*Autoaffermazione dell'Università tedesca*, che non a caso Heidegger più volte invita i suoi interlocutori, e nella fattispecie Marcuse, a leggere *per intero*, egli dichiarava:¹⁸

Se dunque vogliamo l'essenza della scienza nel senso dell'*interrogante star saldi allo scoperto nel cuore dell'estrema problematicità dell'intero essente*, allora questa volontà d'essenza è in condizione di procurare al nostro popolo il suo mondo, in cui domina il rischio più intimo e più estremo, cioè il suo mondo veramente *spirituale*. Infatti "spirito" non è né mero ingegno, né il disinvolto gioco dell'intelligenza, né l'arte di promuovere illimitatamente distinzioni logiche, né la ragione che governa il mondo, ma spirito è decisione originariamente e consapevolmente determinata verso l'essenza dell'essere. E il mondo spirituale di un popolo non è la sovrastruttura di una cultura, tantomeno l'arsenale in cui vengono di volta in volta conservati conoscenze e valori, che vi entrano e escono continuamente, ma è la potenza che scaturisce dalla più profonda conservazione delle sue forze fatte di terra e di sangue, potenza che provoca la più intima commozione e il più ampio sommovimento del suo esserci. Solo un mondo spirituale è per un popolo garanzia di grandezza. Infatti lo costringe a far sì che la costante decisione fra volontà di grandezza e tentazione di decadenza divenga la legge che regola il passo nella marcia che il nostro popolo ha iniziato verso la sua storia futura.

In fondo, è difficile stabilire se, in un simile passo, Heidegger veda nel nazismo, immediatamente, la realizzazione di un «mondo veramente *spirituale*» o non piuttosto tenti di indicare una precisa direzione al movimento politico, attraverso il monito ad assumere la responsabilità e la decisione tra «volontà di grandezza e tentazione di decadenza», come una legge che guidi la marcia del popolo nel nazionalsocialismo.

In altre parole, si avverte in questo monito (e l'invito a leggere integralmente il testo sembra confermarlo) un tentativo di ricondurre il movimento del nazionalsocialismo alla sua intima verità, piuttosto che una descrizione di quello che effettivamente esso era all'epoca agli occhi di Heidegger. Si avverte un'urgenza di difendere il compito epocale del nazismo dalla sua effettiva realizzazione politica. E quale sia il senso di questa urgenza è indicato chiaramente in una lettera scritta il 22 agosto 1933 a Carl Schmitt: «Qui la situazione è purtroppo assai desolante. La

¹⁸ *L'autoaffermazione dell'Università tedesca*, in M. Heidegger, *Discorsi*, cit., p. 106.

concentrazione di quelle energie spirituali che devono aprire la strada all'avvenire diventa sempre più urgente». ¹⁹

E, qualche giorno dopo, scriveva ad Elisabeth Blochmann: ²⁰

Se il corpo docente fosse più assennato e più forte, e non si disperdesse continuamente in esitazioni e timori, saremmo già parecchio innanzi. Ma questo fallimento è solo la prova che da lungo tempo mancano reali stimoli e criteri spirituali ed educativi — e che l'autocompiacimento della presunta indispensabilità paralizza ogni meditazione. Questo conduce poi a fornire la gradita occasione per gli inadeguati e i diseredati, che ovunque si fanno avanti. Ma io tengo duro nella lotta — poiché stavolta ne va di tutto.

D'altro canto, che Heidegger vedesse nel nazismo, al contempo, la possibilità di fare i conti con l'umanismo e con la storia della metafisica occidentale, ovvero col positivismo scienziato, liberal-democratico, ed il nichilismo ad esso strettamente collegato, lo dimostra bene l'atteggiamento che egli assunse in occasione del Congresso di Parigi del 1937, da lui concepita come «un'offensiva della concezione dominante della scienza, quella liberal-democratica», contro la quale occorreva «formare per tempo una rappresentanza tedesca appositamente preparata ed efficace»; ²¹ oppure la stroncatura della scuola neokantiana, accusata, in una lettera del 1933, di sostenere «una filosofia tagliata su misura per il liberalesimo», nella quale «l'essenza dell'uomo viene [...] risolta in una coscienza sospesa a mezz'aria, e questa viene a sua volta diluita in una generica coscienza logica mondana», per cui «l'uomo resta solo il servitore di un'indifferente cultura mondana planetaria». ²²

Peraltro, il disinteresse da parte del ministero dell'educazione e l'esclusione di Heidegger dalla delegazione tedesca inducono, di fatto, a giudicare errata questa concezione heideggeriana del nazismo in funzione anti-cartesiana e anti-liberale. E lo stesso Heidegger dovrà, poco per volta, rendersi conto che il nazismo non corrispondeva minimamente alle sue aspettative e che, anzi, il suo stesso pensiero risultava sgradito agli apparati del regime.

¹⁹ Ivi, p. 147.

²⁰ Ivi, pp. 150 s. (lettera del 30 agosto 1933, pubblicata anche in M. Heidegger, E. Blochmann, *op. cit.*, pp. 115 ss.)

²¹ Ivi, p. 311 (lettera del 14 giugno 1937, indirizzata all'allora rettore dell'Università di Friburgo, Metz).

²² Ivi, p. 124 (lettera del 25 giugno 1933 ad Einhauser: si tratta di una perizia specialistica sul conto di Richard Hönigswald).

Così, in una richiesta di reintegrazione nell'insegnamento, redatta da Heidegger nel 1945, egli scrive:

Dopo le dimissioni da rettore mi fu chiaro che la continuazione della mia attività d'insegnamento avrebbe dovuto condurre a una crescente opposizione contro i principi dell'ideologia nazionalsocialista. A tal fine non c'era bisogno di particolari attacchi da parte mia; era sufficiente dare la parola alla mia posizione filosofica di fondo contrastandola con l'indurimento dogmatico e la primitività del biologismo proclamato da Rosenberg. La situazione si fece per me sensibilmente diversa da quella di qualunque altro rappresentante di una disciplina scientifica, che per sua stessa essenza non implica mai direttamente e in linea di principio l'enunciazione di posizioni metafisiche, mentre questo è quanto accadeva in tutte le ore del mio corso di lezioni. Poiché l'ideologia nazionalsocialista diventava sempre più dura ed era sempre meno intenzionata ad affrontare qualsiasi confronto filosofico, già il fatto che io come filosofo fossi attivo nel mio campo costituiva una forma di resistenza sufficiente. [...] Nessun membro del corpo docente dell'Università di Friburgo è stato insultato al pari di me, durante gli anni 1934–44 in giornali e riviste, e fra l'altro nella rivista della Gioventù hitleriana «Wille und Macht». A partire dal 1936, attraverso la serie di lezioni e conferenze su Nietzsche, continuate fino al 1943, sono passato ancora più chiaramente alla resistenza spirituale. Certo, Nietzsche non deve mai essere paragonato al nazionalsocialismo; lo proibisce — prescindendo dalle cose fondamentali — già la sua posizione contro l'antisemitismo e il suo rapporto positivo con la Russia. Ma a un livello più elevato, il confronto con la metafisica di Nietzsche è il confronto con il nichilismo, di cui il fascismo si è rivelato sempre più chiaramente come una manifestazione politica.²³

§ 5. LA MISTIFICAZIONE DEL "NAZISMO REALE".

A confortare quanto sta emergendo da questa disamina, a conforto cioè della conclusione che il nazismo di Heidegger fu una conseguenza, avvertita come necessaria, della sua presa di distanza tanto dalla tradizione tecnico–metafisica occidentale quanto dall'asiatismo bolscevico (dunque dal soggettivismo di matrice cartesiana posto a fondamento dell'individualismo liberal–capitalistico e, al contempo, dal comunitarismo anti–individualista come espressione politica del nichilismo), vi è la netta presa di posizione di un pensatore, per altro non certo sospettabile di filonazismo, come Žižek, che difende la scelta politica di Heidegger proprio in quanto perfettamente consequenziale alle sue posizioni filosofiche.

«La verità difficile da ammettere», afferma Žižek, «è che Heidegger è “grande” non a dispetto, ma a causa della sua adesione al nazismo, che questo coinvolgimento è

²³ M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze*, cit., pp. 360–361 (*Richiesta di reintegrazione*, del 4/11/1945 indirizzata al rettorato dalla Albert–Ludwigs Universität).

un ingrediente della sua “grandezza”». ²⁴ Ovvero, secondo Žižek, «nel 1933 Heidegger compì il passo giusto (benché nella direzione sbagliata)». ²⁵

Sinteticamente, si può dire che Žižek indica come un “passo giusto”, in Heidegger, la lettura storico-ontologica della tecnologia moderna e il suo tentativo di partecipare, sul piano ontico, all’atto rivoluzionario, individuato nella “direzione sbagliata” del nazismo, il quale ha invece avuto la funzione di un reazionario (e violento) *passage à l’acte*, espressione d’impotenza, dell’incapacità, cioè, di produrre un reale confronto con il mondo capitalistico-borghese della tecnica:

Nel suo coinvolgimento nazista, egli non «aveva totalmente torto» — la tragedia è che aveva *quasi ragione*, poiché aveva sviluppato la struttura di un atto rivoluzionario per poi deformarlo imprimendogli una svolta fascista. Heidegger era vicinissimo alla verità precisamente laddove ha sbagliato di più, nei suoi scritti dalla fine degli anni Venti alla metà degli anni Trenta. [...]

E non si deve aver paura di concepire in questi termini la questione molto delicata della relazione di Heidegger con il nazismo. Sebbene sia vero che, contrariamente al «socialismo reale», non si parla di «fascismo reale» (dal momento che non abbiamo fatto esperienza del fascismo «in atto» come di un tradimento del suo costitutivo potenziale emancipatore), esiste nondimeno un filosofo che *si è impegnato* per l’appunto in una sorta di critica del «nazismo reale» a favore del suo vero potenziale (della sua «interna grandezza»), tradito dalla sua realtà nichilista razzista-tecnologica — e questi non è altri che Heidegger, ovviamente. Dopo la sua molto dibattuta delusione rispetto alla realtà del regime nazista nel 1934, lo sforzo di Heidegger attraverso gli anni Trenta è stato effettivamente di mettere in salvo questa «grandezza tradita», il potenziale storico mondiale, del movimento nazista, e qui risiede la fondamentale scommessa politica delle infinite variazioni di Heidegger sul tema di Hölderlin e del destino della Germania. [...]

Ciò che Heidegger cercava nel nazismo [...] era un Evento rivoluzionario, così che anche alcuni provvedimenti che impose all’università di Friburgo durante il suo breve mandato da rettore testimoniano la sua intenzione di realizzarvi una sorta di «rivoluzione culturale» (mettendo gli studenti insieme ai lavoratori e ai soldati — il che, in sé, non è un provvedimento fascista, ma qualcosa che il maoismo cercò di fare durante la Rivoluzione culturale). ²⁶

Dal punto di vista di Žižek, dunque, l’impegno di Heidegger come nazista non sarebbe tanto una prova del fascismo intrinseco nel suo pensiero quanto piuttosto un segno del carattere mistificatorio del nazismo, la cui impotente violenza, culminata nella soluzione finale, è indice dell’incapacità di Hitler di produrre una reale azione che consentisse di «risvegliare la Germania dall’immersione nella sua degenerazione», ciò che evidentemente stava a cuore a Heidegger, mettendo invece «in scena un grande

²⁴ S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, trad. it. di C. Arruzza, Milano, Ponte alle Grazie, 2009, p. 153.

²⁵ Ivi, p. 123.

²⁶ Ivi, pp. 177 e 180 s.

spettacolo di Rivoluzione in modo che l'ordine capitalistico potesse sopravvivere» e, dunque, anziché arrecare «disturbo alla struttura di base dello spazio sociale capitalistico moderno», ha finito invece col «focalizzarsi sulla distruzione di un nemico esterno inventato».²⁷

Piuttosto, Žižek individua nella soggettività il vero tarlo che costituisce l'*impasse* cruciale del pensiero heideggeriano e che, non essendo stato veramente affrontato da Heidegger, produce il *passage à l'acte* violento (l'adesione al nazismo) come unica forma, mistificatoria, di superamento dell'*impasse* stessa: «La questione della relazione tra il coinvolgimento nazista di Heidegger e la sua filosofia deve essere riformulata: non è più una questione di *adaequatio* (corrispondenza) tra il pensiero di Heidegger e le sue azioni politiche, ma di un'*impasse* inerente (che in sé non ha niente a che fare con il nazismo), e del *passage violento* come unico modo per venirne fuori».²⁸

Žižek individua qui, indubbiamente, un punto nodale fondamentale dell'intero percorso heideggeriano, che è, peraltro, al cuore della domanda sulla verità dell'Essere e, contemporaneamente, della questione della tecnica come *Ereignis*, del *Ge-Stell*, dell'oblio dell'Essere, come forma d'espropriazione attraverso cui, però, l'Essere av-viene e, precisamente, nella forma della volontà di volontà.

Così, «il fatto primordiale», scrive Žižek, «non è la fuga dell'essere (o la pace interna della *Gelassenheit*), che poi viene disturbata/pervertita dall'ascesa di una ur-volontà; il fatto primordiale è questa stessa ur-volontà, il fatto che essa disturbi la fuga "naturale". [...] Il soggetto, dunque, non può essere ridotto a un'epoca dell'Essere, alla soggettività moderna basata sul dominio tecnologico».²⁹

L'aver misconosciuto tale fatto primordiale, costituisce, per Žižek, la vera *impasse* del pensiero heideggeriano, che proprio per l'incapacità di venire a capo di un simile nodo, si è ritrovato costretto a quell'"esplosione di violenza" manifestatasi nel suo impegno nazista. La produzione del dopoguerra, invece, a cominciare dalla svolta e dalla *Gelassenheit*, sarà, secondo l'analisi di Žižek, un tentativo di evitare un reale confronto con questa *impasse* e dunque una forma di mistificazione retrograda:

²⁷ Ivi, pp. 192 s.

²⁸ Ivi, p. 194.

²⁹ Ivi, p. 188.

La nostra ipotesi [...] è che la persistenza della volontà anche nel tardo Heidegger [...] dimostri [...] l'insufficienza dell'analisi critica di Heidegger della soggettività moderna — non nel senso che «Heidegger non è andato abbastanza lontano, e così è rimasto egli stesso segnato dalla soggettività», ma nel senso che ha trascurato il nucleo non metafisico della soggettività moderna: la dimensione più fondamentale dell'abisso della soggettività come atteggiamento del dominio tecnologico. In altre parole, è *il sintomo della Gelassenheit*, un'indicazione del limite di questa nozione stessa, non solo del nostro fallimento nello sviluppare pienamente il suo potenziale.³⁰

Per questo Žižek conclude che «rispetto alle tre fasi del pensiero di Heidegger questo significa che nella fase 2 esiste un potenziale passo avanti verso un'altra dimensione, che viene perso nella fase 3: laddove Heidegger ha sbagliato di più (il suo coinvolgimento nazista), egli si è avvicinato di più alla verità. Lungi dal risolvere le incoerenze della fase 2, la fase 3 propone un nuovo paradigma che le rende invisibili».³¹

Tali indicazioni sono molto preziose, perché gettano luce su uno dei nodi cruciali del percorso di pensiero heideggeriano e sul suo rapporto con la tecnica. Di più, Žižek intuisce profondamente, qui, cosa sia realmente in gioco nella relazione di Heidegger col nazismo: precisamente, è la questione della tecnica e della soggettività moderna come riduzione dell'essere ad ente rappresentato e come riduzione della relazione all'essere nella forma della relazione soggetto–oggetto. È la storia dell'oblio dell'essere e del nichilismo europeo. Si vedrà poi se, e in che senso, si può concordare con Žižek sul passaggio dalla “fase 2” (anni Trenta e Quaranta) alla “fase 3” (a partire dagli anni Cinquanta) come passaggio da un'*impasse* irrisolta ad un paradigma mistificatorio.

Tutto ciò, conviene ribadirlo, non ha il senso di un'indagine storico–biografica sul rapporto tra Heidegger e il nazismo.³² Quel che qui interessa, piuttosto, è il

³⁰ Ivi, p. 183.

³¹ Ivi, p. 189.

³² Com'è noto, l'adesione di Heidegger al nazismo rappresenta una sorta di scandalo della filosofia novecentesca, che ha sollevato una polemica non ancora sopita, anzi periodicamente rinfocolata, anche perché evidentemente tale adesione costituisce una pietra d'inciampo della filosofia in quanto tale e solleva inquietanti interrogativi etici in merito all'opportunità dell'impegno politico del filosofo, in generale. Ovviamente, una semplice disamina critica delle diverse posizioni e della letteratura al riguardo richiederebbe uno studio specificamente dedicato e non è possibile, in questa sede, se non accennarvi. Né, forse, tentare di fornire una valutazione complessiva del problema deve essere considerato come un esercizio prettamente filosofico, dal momento che rimane su un piano meramente biografico e, tutt'al più, può concludersi in un giudizio sull'operato personale di un uomo che è stato *anche* filosofo, non certo un accesso al pensiero che nella sua filosofia prende corpo. Valga, pertanto, in questa

confronto con la tecnica, che è precisamente ciò che ne va nel confronto di Heidegger col nazismo e che, anzi, costituisce proprio, con ogni probabilità, il motivo intrinseco di un tale “impegno” politico. Così, Tertulian sottolinea che «una volta destituita la vecchia metafisica della soggettività, insieme con la sua ultima escrescenza, cioè il regno della manipolazione (della *Machenschaft*), vengono rimesse in discussione le forme societarie che ne derivano: le società liberal–democratiche, in primo luogo, ma anche più globalmente l’“americanismo” insieme con il “bolscevismo”, ultima espressione del regno della *Machenschaft*». ³³

È questo, dunque, il terreno sul quale avviene il confronto di Heidegger col nazismo, a prescindere da quale sia la valutazione che poi si voglia dare a un simile confronto. Né deve destare stupore l’atteggiamento ambiguo che Heidegger sembra assumere nei confronti della tecnica: l’ambiguità nasce piuttosto dall’ambivalenza intrinseca della tecnica stessa, almeno nell’ottica dell’analisi che ne fa Heidegger. ³⁴

sede, un rapido accenno ai momenti più significativi del dibattito che si svolge attorno alle questioni sollevate da quell’adesione, a cominciare dall’opera, recentemente pubblicata in italiano, di E. Faye, *Heidegger. L’introduzione del nazismo nella filosofia*, trad. it di F. Arra, Roma, L’asino d’oro, 2012, che ha riaperto la polemica (si veda, ad esempio, quanto scrivono G. Vattimo, *Faye, Heidegger non era razzista. L’intento non riuscito di dimostrare che tutta la sua filosofia non è che la trascrizione del nazismo*, in «La Stampa», 5 giugno 2012; e M. Ferraris, *Nessuna svolta per Heidegger. Un saggio eloquente sfata il mito che ha nutrito le favole postmoderne. «Heidegger, l’introduzione al nazismo nella filosofia» di Emmanuel Faye*, in «Il Manifesto», 8 luglio 2012). Ma già gli allievi di Heidegger si erano divisi, fra coloro che si allontanarono da lui, condannandolo, come fece Löwith, ad esempio, in *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, trad. it. di Furio Ferraresi, Roma–Bari, Laterza, 1999, oppure Marcuse, che lo aveva accusato direttamente nel già citato scambio epistolare; e quanti, invece, come Gadamer o la Arendt, che distinsero il piano della riflessione filosofica da quello delle scelte politiche (sbagliate), sia pur da prospettive differenti: cfr., ad esempio, quanto Gadamer afferma in un’intervista pubblicata su «La Repubblica», il 22 maggio 2001, col titolo *Heidegger fu un gran genio senza coraggio*; oppure Id., *Superficialità e ignoranza. In merito alla pubblicazione di Victor Farias*, in AA.VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, trad. it. di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 2010, pp. 175–178; per quanto riguarda la posizione di H. Arendt si veda *Heidegger compie ottant’anni*, in AA.VV., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, trad. it. di N. Curcio, Roma, Donzelli, 1998, pp. 63–73. Ancora si dovrebbero citare le posizioni di Emmanuelle Lévinas, di Jürgen Habermas, di Jean Beaufret, dello stesso Derrida, senza tuttavia esaurire la lista di quanti hanno preso parte al dibattito. Oltre al già citato testo collettaneo, *Risposta*, che raccoglie molte testimonianze e riflessioni di filosofi a confronto col pensiero heideggeriano ed in particolare con quella “ferita del pensiero”, come Derrida ha definito l’adesione di Heidegger al nazismo, si rinvia qui, per una panoramica complessiva del dibattito, al progetto online *Libro bianco. Heidegger e il nazismo sulla stampa italiana*, all’indirizzo internet: <http://www.wiki.eudia.org> (consultato il 26/04/2013).

³³ N. Tertulian, *op. cit.*

³⁴ Purtroppo non è stato possibile consultare gli *Schwarze Hefte* di M. Heidegger (a cura di P. Trawny, ed editi da Klostermann, Frankfurt a./M., della *Gesamtausgabe*, voll. 94 ss.), solo di recente ritrovati e, al momento (marzo 2014), ancora in corso di pubblicazione. Il loro ritrovamento, che ha già rinfocolato il dibattito ancor prima di concretizzarsi in una edizione, sicuramente comporterà un acuirsi della polemica, tanto più che questi quaderni sembrano promettere rivelazioni piuttosto definitive sul presunto antisemitismo di Heidegger. Tuttavia, dal punto di vista della presente analisi, e fermo restando il giudizio, nettamente negativo, nei confronti di affermazioni antisemite o altrimenti razziste, dalle poche notizie al riguardo non sembra emergere un quadro tale da mettere in discussione l’impianto argomentativo qui sviluppato. Anzi, sembrerebbe piuttosto che gli *Schwarze Hefte* rafforzino ulteriormente il quadro qui delineatosi, in quanto confermerebbero proprio che l’adesione al nazismo, per Heidegger, fu dettata dalla speranza nei confronti di un nuovo inizio, di una rivoluzione che consentisse una difesa dell’umanità contro l’avanzare della tecnica, del progresso rappresentato da “americanismo” e “bolscevismo”, con

Così, quando nella lettera del 18 maggio 1940 alla moglie, egli celebra il «completo predominio della tecnica» raggiunto dall'esercito tedesco,³⁵ la cosa non può stupire se non chi conosce solo superficialmente Heidegger e lo considera fondamentalmente un tecnofobo. Né si tratta soltanto del fatto che Heidegger, come vuole Tertulian,³⁶ fosse inizialmente un estimatore delle opere di Jünger e vedesse nella tecnica un elemento positivo. Piuttosto, quell'affermazione, se interpretata nel contesto della riflessione svolta nella lettera (scritta da Meßkirch all'avvio delle ostilità sul fronte occidentale e pochi giorni dopo un attacco aereo a Friburgo), è utile a comprendere cosa Heidegger vedesse nell'incontro tra tecnica e nazismo e perché mai scorgesse in quest'ultimo una possibilità, anziché un pericolo:

La tempesta che si sta abbattendo sul nemico è terribile. [...] Oggi, nonostante la forza degli avversari, la situazione è diversa [rispetto all'estate del 1914]. Non solo perché incertezze e punti oscuri [...] sono impossibili e il comando è assolutamente unito, ma perché il nemico, pur possedendo aerei e carri armati, ragiona ancora secondo vecchi schemi ed è costretto a cambiare idea da un giorno all'altro. Da noi, invece, con il completo predominio della tecnica, le concezioni strategiche sono fin dall'inizio affatto diverse. [...] L'azione dura costituisce in sé anche un forzato cedimento all'intrinseca legittimità della forzata tecnicizzazione della guerra. Il singolo come individuo scompare, ma nello stesso tempo, ogni giorno e in ogni momento, può essere rapidamente informato circa la situazione complessiva. Tali conoscenze, è chiaro, danno ai combattenti la certezza di avere una guida reale. E tuttavia sono necessarie altre forze, specie quelle che non fanno diventare la guerra dipendente dalla guerra, ma partendo da essa trovano la via verso un nuovo inizio. Tali forze sono ancora prive di spazio e di forma; tuttavia credo *che esse* esistano.³⁷

Evidentemente, Heidegger non sta facendo, qui, l'apologia o la celebrazione della tecnica, né del predominio tedesco sulla tecnica. In primo luogo, certo, sta cercando di rassicurare la moglie e se stesso, convincendosi della superiorità bellica della Germania. Ma, soprattutto, egli vede nell'organizzazione nazista dell'esercito — un'organizzazione che appariva guidata da un principio assolutamente tecnico e razionale, come una macchina perfetta, su cui il Reich contava per vincere la guerra

la conseguente delusione nei confronti di quello che si rivelò poi essere la più radicale tecnicizzazione e burocratizzazione della società. Cfr., a questo proposito, G. Figal, *«Disgustose e terribili quelle frasi del mio Heidegger»*, intervista di T. Mastrobuoni, in «La Stampa», 18/3/2014; E. Mazzarella, *Ritrovati i «Quaderni neri» di Heidegger*, intervista di A. Esposito, in «Fanpage», 26/1/2014; D. Losurdo, *Heidegger's Black Notebooks aren't that Surprising*, in «The Guardian», 19/3/2014

³⁵ M. Heidegger, *«Anima mia diletta!»*, cit., p. 196.

³⁶ Cfr. N. Tertulian, *Heidegger. Führer della filosofia*, in *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, <http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=161> (consultato il 16/5/2013).

³⁷ M. Heidegger, *«Anima mia diletta!»*, cit., pp. 195 s.

nonostante l'inferiorità numerica — la migliore gestione delle risorse tecniche dell'epoca. Ed è indubbio che il governo tedesco puntasse tutto sulla realizzazione di un perfetto impianto tecnico, su un'industria bellica d'avanguardia, sulla realizzazione di uno stato fondato interamente su principi tecno-scientifici e ingegneristici (dall'ideologia biomedica dell'eugenetica fino ad un'economia basata sull'industria pesante, passando per un'organizzazione militare del corpo studentesco e operaio). Questo non vuol dire che Heidegger ammirasse un simile impianto, né che si compiacesse della «forzata tecnicizzazione della guerra».

A leggere bene, in realtà, si scorge un certo disagio dinanzi al «forzato cedimento» rappresentato dall'«azione dura»: qui il singolo individuo scompare, emerge al suo posto un'organizzazione macchinale sovra-umana e in-umana, in cui il singolo non è che un ingranaggio cieco, il soldato è alienato e, nondimeno, nota Heidegger, solo così può essere costantemente «informato circa la situazione complessiva».

Laddove i nemici — Francia, Belgio, Paesi Bassi — ragionavano ancora secondo vecchi schemi, la Germania aveva abbracciato completamente l'«intrinseca legittimità della forzata tecnicizzazione della guerra», aveva cioè sin da subito colto l'essenza tecnologica dell'epoca moderna, innalzandola a principio fondatore dello Stato. Ed era su questa base che Heidegger credeva allora di poter fondare un «nuovo inizio», per quanto fossero necessarie «altre forze»: ciò a dire che l'impianto, da solo, rischiava di privare dello spirito lo stesso Stato che se ne faceva promotore, innescando un meccanismo (nella fattispecie la guerra) che avrebbe trovato nello stesso meccanismo la sua intrinseca ragion d'essere (facendo «diventare la guerra dipendente dalla guerra»), escludendo così definitivamente l'elemento umano. Appare molto concretamente, qui, tutta la lucidità di una scelta fatta in direzione sbagliata sulla base di un'analisi corretta, per parafrasare la formula di Žižek.

Chi, invece, come Tertulian, legge in questa lettera un segno del fatto che Heidegger scorgesse nella tecnica anche un elemento positivo, lo fa adducendo a Heidegger un atteggiamento non suo, cioè quello valutativo. Per Heidegger non si è mai trattato di valutare positivamente o negativamente la tecnica, ma di cogliere la sua dimensione ontologico-destinale.

La tecnica è un destino, nella prospettiva heideggeriana, volenti o nolenti, e all'uomo spetta il compito di fronteggiare tale destino, di esserne all'altezza e non lasciarsi trascinare da esso. Sono queste le «altre forze» che occorre trovare per avviarsi lungo il cammino di un nuovo inizio.

La guerra si sarebbe in ogni caso forzosamente tecnicizzata: già la Prima Guerra Mondiale era stata un'apoteosi della tecnica in cui l'unico vero sconfitto era stato l'uomo, ridotto ad elemento secondario di una guerra numerica, quasi un fattore naturale, una "risorsa", come il terreno, il tempo atmosferico etc., su cui intervenire e da inserire nel computo generale della guerra di posizione («come d'autunno sugli alberi le foglie», secondo l'illuminante espressione di Ungaretti); ora, però, Heidegger è convinto che le cose siano diverse, perché la Germania di Hitler ha compreso la destinazione storica del popolo tedesco e, consapevolmente, ha fatto suo il destino della tecnica. È questo il punto: Heidegger era convinto, all'epoca, che «tali forze», nonostante ancora «prive di spazio e di forma», esistessero, ed esistessero precisamente in seno allo Stato nazionalsocialista.

L'ironia — tragica — di questa vicenda sta nel fatto che l'attacco a Friburgo del 16 maggio fu, in verità, il risultato di un errore dell'aviazione tedesca: era, infatti, accaduto che tre bombardieri tedeschi fossero finiti fuori rotta a causa del maltempo e avessero attaccato Friburgo scambiandola per l'aeroporto francese di Dôle-Tavaux, che era il loro obiettivo. La propaganda di regime diede a intendere, ovviamente, che l'attacco fosse stato portato dalle potenze occidentali.

Questa tragica ironia rende, in maniera vivida e immediata, la dimensione dell'errore di Heidegger: in ultima analisi, egli cadde vittima della propaganda mistificatoria e s'illuse, ingenuamente, che la Wehrmacht avesse *effettivamente* un completo predominio della tecnica, laddove era esattamente sullo stesso piano degli avversari. Lungi dall'aver organizzato un perfetto apparato tecnico, l'esercito tedesco si muoveva, esattamente come quello francese, secondo vecchi schemi, cambiando idea da un giorno all'altro, e commettendo grossolani errori tecnici; nel contempo organizzando una macchina propagandistica che desse l'idea di avere il perfetto controllo della situazione. Dall'altro lato del fronte si usavano le stesse armi, compresa l'arma della propaganda e, anzi, alla fine, gli Alleati (Stati Uniti *in primis*) dimostrarono

di saper padroneggiare molto meglio l'elemento tecnico, a cominciare proprio dalla propaganda mass-mediatica.³⁸

Da questo punto di vista, ha dunque ragione Žižek, quando afferma che il fallimento della Germania nazionalsocialista è legato all'incapacità del regime hitleriano di produrre una vera rivoluzione, di essere, cioè, realmente radicale:

Ci si deve opporre alla fascinazione nei confronti di Hitler che afferma che, ovviamente, era un uomo cattivo, responsabile della morte di milioni di persone, ma che in definitiva ha avuto coraggio, ha perseguito quanto voleva con una volontà d'acciaio... Il punto è che ciò è non solo eticamente repellente, ma semplicemente *falso*: no, Hitler, *non* «ha avuto il coraggio» di cambiare le cose; *non* ha agito realmente, tutte le sue azioni furono fondamentalmente *reazioni*, ovvero, ha agito in modo tale che niente cambiasse realmente, ha messo in scena un grande spettacolo di Rivoluzione in modo che l'ordine capitalistico potesse sopravvivere.³⁹

È questa la pietra d'inciampo, non vista da Heidegger, del nazionalsocialismo: il suo carattere reazionario, celato sotto l'inscenamento di una rivoluzione. Come la terza via del fascismo italiano, il nazionalsocialismo si proponeva di essere — e costituiva, agli occhi di Heidegger — la via d'accesso a un nuovo inizio, vale a dire un modo per rispondere al destino della tecnica mantenendo un *radicamento* alla terra, destituendo l'ordine capitalistico ed istituendo un ordine nuovo, che iscrivesse la tecnica nell'ambito di una nuova fondazione, nell'orizzonte, cioè, della formazione di mondo, unica possibilità, per l'uomo, di sposare la tecnica senza esserne schiacciato, o, peggio ancora, senza essere definitivamente estromesso da quell'apertura che si produce nella contesa tra terra e mondo (e che è, per l'esattezza, l'essenza poetica dell'arte — *techne* nel suo senso più originario).

In una lettera indirizzata a Dietze, presidente della commissione di epurazione, il 15 dicembre 1945, Heidegger scriveva:

Già nel 1933/34 mi trovavo nella medesima opposizione contro l'ideologia nazionalsocialista, ma a quel tempo credevo che questo movimento potesse essere indirizzato spiritualmente su altre vie e stimavo tale tentativo conciliabile con le tendenze sociali e politiche generali del movimento. Credevo che Hitler, dopo aver

³⁸ L'equivalenza dei diversi ordinamenti politici dell'epoca, in particolare di fronte alla tecnica, emerge, peraltro, in tutto lo spettro della biopolitica, non solo sul piano bellico e industriale: la stessa ideologia nazista del sangue e della razza non è altro che un'esasperazione totalitaria di un impianto biopolitico già perfettamente messo a punto in ambito anglosassone e, in particolare, negli Stati Uniti. A questo proposito cfr. la disamina condotta da R. Esposito in *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

³⁹ S. Žižek, *op. cit.*, pp. 192 s.

ottenuto nel 1933 la responsabilità su tutto il popolo, sarebbe andato oltre il Partito e la sua dottrina e che tutto si sarebbe ritrovato sul terreno di un rinnovamento e di un raccoglimento in vista della responsabilità per l'Occidente. Questa fede era un errore, di cui mi accorsi coi fatti del 30 giugno 1934. Ma nel 1933/34 questa fede mi aveva condotto a una posizione intermedia, in cui approvavo l'istanza sociale e nazionale (non nazionalistica) e negavo la fondazione spirituale e metafisica mediante il biologismo della dottrina del Partito, poiché l'aspetto sociale e nazionale, come io lo vedevo, non era legato in maniera essenziale all'ideologia biologico-razziale.⁴⁰

Ma già nei *Beiträge*, sul finire degli anni Trenta, Heidegger aveva scritto, in un paragrafo intitolato "Storicità ed essere":

Il dominio sulle masse diventate libere (cioè sradicate ed egoiste) deve essere istituito e mantenuto con le catene dell'«organizzazione». È possibile che per questa via ciò che è in tal modo «organizzato» torni a crescere nei suoi fondamenti originari, e non solo argini bensì trasformi ciò che è di massa? C'è ancora qualche prospettiva per questa possibilità, vista la crescente «artificialità» della vita che facilita e addirittura organizza quella «libertà» delle masse ovvero l'indifferente accessibilità di tutto per tutti? Nessuno deve sottovalutare l'opposizione all'inarrestabile sradicamento, l'ordine di arresto: è la prima cosa che deve accadere. Ma in tal modo è garantita la trasformazione dello sradicamento in un radicamento e, soprattutto, ne danno garanzia i mezzi necessari a una simile azione?

Qui c'è bisogno di un altro dominio ancora, velato e tenuto da parte, per molto tempo isolato e silenzioso. Qui devono essere preparati i venturi che creano nell'essere stesso nuove posizioni dalle quali daccapo avviene una stabilità nella contesa di terra e mondo.

Entrambe le forme di dominio — fundamentalmente diverse — devono essere volute e *nello stesso tempo* approvate da coloro che fanno. Ecco nello stesso tempo una verità in cui si giunge a presagire l'essenza dell'Essere: il fendersi, essenzialmente presente nell'Essere, nella somma unicità e nella sua piatta generalizzazione.⁴¹

Significativamente, poco prima Heidegger aveva in qualche modo indicato proprio il limite della mistificazione nazista in "ciò che erroneamente si pretende dal pensiero iniziale", la mancanza di una vera radicalità:

Erronea è la pretesa di dire immediatamente dove sia la decisione (senza che si sostenga la necessità); di indicare ciò che occorre fare senza che sia radicalmente fondato il luogo storico per la storia futura; di mettere immediatamente in opera una salvezza senza che questa possa incontrare un'ampia volontà di porre una meta che trasforma. [...] Ogni erronea pretesa scaturisce dal disconoscimento dell'essenza della verità in quanto velamento che apre la radura del Ci che deve essere sostenuto nell'insistenza del domandare.⁴²

⁴⁰ M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze*, p. 371.

⁴¹ Id., *Contributi*, cit., pp. 85 s.

⁴² Ivi, pp. 84 s.

Dinanzi al fendersi dell'Essere, dunque dinanzi al compito epocale (preparare i venturi) che spetta all'uomo in quanto esserci, dinanzi alla duplice forma di dominio che in tale fendersi si profila, il nazionalsocialismo ha, di fatto, rappresentato quella erronea pretesa di «indicare ciò che occorre fare senza che sia radicalmente fondato il luogo storico per la storia futura».

Certo, resta viepiù legittima l'accusa mossa a Heidegger da Marcuse: «Lei, il filosofo, ha scambiato la liquidazione dell'Esserci occidentale con il suo rinnovamento? Non era già evidente tale liquidazione in ogni parola dei "capi", in ogni azione e gesto delle SA, già molto prima del 1933?». ⁴³

Una simile domanda resta, sconcertante, in tutta la sua validità. Semmai si tratta, ancora, di comprendere come mai sia possibile che Heidegger, «che come nessun altro riuscì a comprendere la filosofia occidentale — potesse vedere nel nazismo "il rinnovamento spirituale di tutta la vita" e una "salvezza dell'Esserci (*Dasein*) occidentale dai pericoli del comunismo" (che è del resto proprio una parte costitutiva ed essenziale di questo Esserci!)». ⁴⁴

§ 6. L'IMPASSE DELLA SOGGETTIVITÀ MODERNA.

In parte, lo stesso Marcuse risponde, individuando come unica spiegazione possibile il fatto che i Tedeschi fossero stati «esposti al totale pervertimento di ogni idea e sentimento». Ma questo non risponde che superficialmente alla domanda, non spiega cioè come sia possibile che proprio colui «che come nessun altro riuscì a comprendere la filosofia occidentale», sia poi caduto in un errore così grossolano e si sia lasciato ingannare da un simile «pervertimento di ogni idea e sentimento».

Il problema è prettamente filosofico, non già politico, come afferma, ancora, proprio Marcuse: «Questo non è un problema politico, bensì intellettuale. Io oserei persino dire che si tratta di un problema della conoscenza, della verità». ⁴⁵

⁴³ H. Marcuse in *Marcuse-Heidegger: le lettere dell'anno zero*, cit.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

Per questo è più utile cercare di individuare il punto di debolezza del pensiero heideggeriano che lo ha esposto alla mistificazione nazista, piuttosto che rigettare la sua intera filosofia come pura espressione dell'ideologia nazionalsocialista. Per dirla con Žižek, occorre evitare di nascondere il cadavere, ovvero «il carattere ideologico particolare che ha dato un tocco fascista a tutti gli altri» (la pietra d'inciampo che ha esposto Heidegger al «pervertimento» nazista), costruendo una *pila* di cadaveri «chiamati “il pensiero fascista di Heidegger”». ⁴⁶ Condannare l'intero edificio filosofico di Heidegger come fascista serve, secondo Žižek, soltanto a celare la propria incapacità di individuare il reale problema:

C'è qualcosa di profondamente sintomatico nel desiderio spasmodico di molti critici democratici liberali di Heidegger di dimostrare che l'affiliazione di Heidegger al nazismo non è stata semplicemente un errore temporaneo, ma era in consonanza con i fondamenti del suo pensiero: è come se questa consonanza ci consentisse di liquidare Heidegger in quanto teoricamente irrilevante e così di evitare lo sforzo di *pensare* con e attraverso Heidegger, per confrontarci con le difficili questioni che ha sollevato contro alcuni elementi di base della modernità come l'«umanesimo», la «democrazia», il «progresso» ecc. ⁴⁷

Cos'è, dunque, l'elemento di fragilità che fa traballare l'intero edificio di pensiero heideggeriano? Qual è *quel* corpo che si nasconde sotto la pila di corpi chiamata “pensiero fascista di Heidegger”?

Per Žižek è, precisamente, la struttura volontaristica della soggettività posta alla radice stessa della struttura ontologica, all'origine della «fuga dell'essere», e che da Heidegger è stata essenzialmente misconosciuta, cioè non è stata analizzata in tutta la sua radicalità e portata. In altre parole, Žižek afferma che «si deve abbandonare la premessa di base di Heidegger di una diabolica inversione della “fuga dell'essere”»; lungi dal costituire un pervertimento dell'originaria *Gelassenheit*, l'eccesso di volontà — la volontà di volontà — costituisce piuttosto l'«eccesso-blocco» che apre «lo spazio per la *Gelassenheit*»: «Il fatto primordiale, dunque, non è la fuga dell'essere (o la pace interna della *Gelassenheit*), che poi viene disturbata/pervertita dall'ascesa di una ur-volontà; il fatto primordiale è questa stessa ur-volontà, il fatto che essa disturbi la fuga “naturale”». ⁴⁸

⁴⁶ S. Žižek, *op. cit.*, p. 173.

⁴⁷ Ivi, p. 150.

⁴⁸ Ivi., p. 188.

L'incapacità di Heidegger di vedere fino in fondo questo fatto primordiale, ovvero «la dimensione più fondamentale dell'abisso della soggettività come atteggiamento del dominio tecnologico», sarebbe dunque il nodo sintomale che avrebbe reso Heidegger cieco di fronte agli orrori del nazismo, spingendolo a porre sullo stesso piano, ad esempio, i campi di concentramento e il trattamento riservato ai Tedeschi nel dopoguerra.⁴⁹ Ma, ancor più, tale incapacità sarebbe per Žižek l'impotenza che scatena il *passage à l'acte* violento, nella forma dell'impegno nazista. E, indubbiamente, questo abisso della soggettività è uno dei nodi più difficili da sciogliere, non solo del pensiero heideggeriano ma, in generale, della filosofia del Novecento.⁵⁰

Nel *Soggetto scabroso*, un testo che affronta direttamente la questione del soggetto — e lo fa proprio a partire dall'*impasse* heideggeriana — Žižek parla di un «vicolo cieco nel quale si è cacciato il pensiero decostruzionista nel suo rapporto con Heidegger»,⁵¹ le cui radici etico-politiche sono messe in luce da un'intervista di Derrida con Jean-Luc Nancy:

Credo nella forza e nella necessità (e quindi in una certa irreversibilità) dell'atto attraverso il quale Heidegger *ha sostituito* un concetto di soggetto ancora troppo segnato dai tratti dell'essere come *vorhanden* — e quindi da una determinata interpretazione del tempo —, non sufficientemente indagato nella sua struttura ontologica, con un certo concetto di Esserci... Il tempo e lo spazio di questa sostituzione hanno aperto una falla, segnalato una falla, hanno reso fragili, o meglio, hanno rammentato la fragilità ontologica essenziale delle fondamenta etiche, giuridiche e politiche della democrazia e di tutti i discorsi che si possono fare contro il nazionalsocialismo in tutte le sue forme (non solo le "peggiori", ovvero quelle alle quali Heidegger e altri possono aver pensato di opporsi). Queste fondamenta erano e rimangono essenzialmente chiuse all'interno della filosofia del soggetto. Si può rapidamente comprendere la domanda che potrebbe anche costituire il nostro compito: si può prendere in considerazione la necessità dell'analitica esistenziale e di ciò che questa fa esplodere nel soggetto pur

⁴⁹ Cfr. ancora quanto scrive Heidegger in *Marcuse-Heidegger: le lettere dell'anno zero*, cit.: «se al posto di "Ebrei" si ponesse "Tedeschi orientali", allora in egual misura ciò potrebbe anche valere per uno degli alleati, con la sola differenza che tutto ciò che è accaduto a partire dal 1945, è noto all'opinione pubblica internazionale, mentre il terrore sanguinario dei nazisti è stato effettivamente celato al popolo tedesco» e la successiva, aspra, risposta di Marcuse: «Asserendo ciò, non si pone forse al di fuori di quella dimensione, entro la quale è assolutamente possibile interloquire tra esseri umani — ovvero al di fuori del Logos? Soltanto quando si è completamente al di fuori di questa dimensione "logica", è possibile spiegare, conciliare, "concettualizzare" tale crimine, affermando che anche altri uomini avrebbero potuto commettere qualcosa di simile».

⁵⁰ Cfr., per una breve panoramica di questo problema, A. Sartini, *Figure della differenza. Percorsi della filosofia francese del Novecento*, Milano, B. Mondadori, 2006, che fornisce un'antologia di testi teoretici, etici, estetici e politici, il cui filo conduttore può essere rintracciato proprio nella questione della soggettività che è al cuore della filosofia francese post-heideggeriana.

⁵¹ S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, trad. it. di D. Cantone e L. Chiesa, Milano, Cortina, 2003, p. 10.

indirizzandosi nel contempo a un'etica, a una politica (se queste parole sono ancora appropriate), a una democrazia veramente "altra" (sarà ancora una democrazia?), in ogni caso a un altro tipo di responsabilità che ci preservi da ciò che un momento fa ho definito rapidamente il "peggio"?⁵²

La questione, in altre parole, è se, a partire dalla decostruzione del soggetto attuata da Heidegger, sia ancora possibile una qualche forma di impegno etico-politico o se la prassi, intesa nella sua accezione più ampia, non necessiti fondamentalmente di una struttura soggettiva, venendo a mancare la quale si apre, piuttosto, una frattura insanabile tra piano ontico e ontologico, lasciando il campo ad un'irruzione del disumano (della violenza, cioè, dell'assenza di valori, del totalitarismo — dell'"asiatismo", se si vuole) nella quale, appunto, è spazzato via qualunque appiglio etico-politico.

Ma, da un altro punto di vista (da un punto di vista, cioè, puramente ermeneutico), si tratta di stabilire se la stessa struttura della soggettività non sia all'origine del disumano, se cioè quell'«atteggiamento del dominio tecnologico», costitutivo della soggettività, non sia la scaturigine ontologica della violenza, e pertanto non generi quel processo dialettico tipico dell'illuminismo,⁵³ che dall'umanismo conduca direttamente ad Auschwitz; ovvero, in uno sguardo più complessivo, se non sia la soggettività — effetto della riduzione dell'essere ad ente, della riduzione della relazione dell'esserci all'essere a mera rappresentazione — la chiave di volta della metafisica occidentale, dunque del "progresso" tecnico e tecnologico che riduce l'intero spettro dell'ente (la Natura), compreso l'uomo, a materiale per la macchinazione, eventualmente nella forma moderna della macchinazione totale — il totalitarismo — che trova nell'Olocausto e nei campi di concentramento il suo coronamento più tragicamente consequenziale, ma che, essenzialmente, non è dissimile dall'alienazione dell'organizzazione capitalistica dell'industria.

⁵² "Eating well", or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida, in AA.VV., *Who Comes After the Subject?*, a cura di E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, New York, Routledge, 1991, p. 105, cit. in S. Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 10.

⁵³ Il riferimento, qui, è, ovviamente, al celebre saggio di M. Horkheimer e Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947, trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo. Frammenti filosofici*, Torino, Einaudi, 2002.

Žižek, come si è visto, rifiuta la “classica” critica a Heidegger, che vede nella decostruzione della soggettività un sintomo diretto del fascismo implicito in quel pensiero, perché tale critica evita di confrontarsi con le falle del sistema liberal–democratico, messe in luce proprio dalla decostruzione heideggeriana, e finisce con l’essere, tutto sommato, ingenua; ma, d’altra parte, egli rifiuta anche il tentativo di recuperare il pensiero di Heidegger “mondato” dalle sue derive filonaziste.

Il problema è, per Žižek, tutto racchiuso in un indietro di Heidegger dinanzi al «vero abisso della soggettività radicale annunciato nell’immaginazione trascendentale kantiana», di fronte al quale egli si è trovato nel corso delle sue ricerche per *Essere e tempo*, preferendo però «rifugiarsi nel suo pensiero della storicità dell’Essere». ⁵⁴ Rispetto ad *Essere e tempo*, dunque, che rappresenta il punto più alto toccato da Heidegger, proprio per queste ragioni, il resto del suo percorso non è che un tentativo di mascherare questo timore di affrontare il vero abisso, e la stessa dichiarata “incompiutezza” della sua opera prima non è, quindi, che una mistificazione volta a trovare un “rifugio”: per Žižek, anzi, *Essere e tempo* sarebbe un testo assolutamente compiuto. ⁵⁵

Più precisamente, secondo Žižek mancherebbe, in Heidegger, un’adeguata tematizzazione dell’abisso della gettatezza che si ritrova al cuore della soggettività, e dunque verrebbe a mancare quel mediatore tra dimensione individuale e collettiva, in assenza del quale non può che risultare insanabile la frattura tra piano ontologico e piano ontico — ciò che conduce al *passage à l’acte* dell’adesione nazista:

La condizione originaria dell’uomo è quella dell’essere in dis–ordine [*out-of-joint*], dell’abisso e dell’eccesso, e ogni coinvolgimento nell’ambiente della vita quotidiana si basa su un atto attraverso il quale lo si accetta in modo risoluto. L’ambiente di tutti i giorni e l’eccesso non si contrappongono in modo diretto: l’ambiente stesso viene “scelto” attraverso il gesto “eccessivo” di una decisione senza fondamento. Questo atto di imposizione violenta è il “terzo termine” che insidia l’alternativa tra l’adattamento completo nel contesto di un mondo–della–vita e l’astrazione della Ragione decontestualizzata[.] Il nome assegnato da Heidegger a questo atto di imposizione violenta (*Ent-Wurf*) indica il fantasma fondamentale attraverso il quale il soggetto “dà significato alla” — acquisisce le coordinate della — situazione nella quale è gettato [*geworfen*], nella quale si trova cioè disorientato e perduto. Il problema è che Heidegger usa il concetto di “essere–gettato” (*Geworfenheit*) in una situazione contingente e finita, e quindi quello di *Entwurf*, l’atto di scegliersi autenticamente il destino, su due livelli la cui relazione rimane impensata:

⁵⁴ S. Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 29.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 28 ss.

l'individuale e il collettivo. A livello individuale, l'incontro autentico con la morte, che è "sempre solo mia", mi mette in grado di progettare il mio futuro in un autentico atto di scelta; a livello collettivo, una comunità è determinata anche dall'essere–gettata in una situazione contingente all'interno della quale deve scegliersi–assumersi il proprio destino. [...] Il *medium* dell'Esserci collettivo (sociale) non viene spiegato in modo adeguato: a Heidegger sembra semplicemente sfuggire ciò che Hegel aveva chiamato "Spirito oggettivo", il grande Altro simbolico, il campo "oggettivato" dei mandati simbolici, che *non* corrisponde *ancora* all'"impersonale" *das Man*, pur *non* equivalendo *più* neanche all'immersione premoderna in una vita tradizionale. Questo cortocircuito illegittimo tra il livello individuale e quello collettivo è alle origini della "tentazione fascista" di Heidegger.⁵⁶

Questa lucida analisi di Žižek mette indubbiamente il dito nella piaga e individua con molta precisione quale sia il nodo cruciale che resta da sciogliere, non solo nel pensiero heideggeriano, aiutando a incanalare nella giusta direzione la ricerca sul dilemma della soggettività che si ritrova al cuore della riflessione sulla tecnica.

Tuttavia anche questa lettura non appare del tutto soddisfacente: sia perché, da un lato, rischia di accantonare tutto il pensiero dello Heidegger "maturo", finendo così col precludersi il passaggio ad una dimensione che, almeno nelle intenzioni, mira, attraverso la svolta e il superamento della *Zeitlichkeit* umana, ad una originarietà che *Essere e tempo* non raggiunge ma cui pure mirava sin dall'impostazione iniziale della ricerca (e rischiando di ridurre, così, l'intera filosofia heideggeriana — o almeno il suo "nucleo" più autentico — ad una semplice forma di esistenzialismo); sia perché, e soprattutto, non tiene nel giusto conto il fatto che, in tale svolta, Heidegger tenta non solo di implementare, bensì di guadagnare una comprensione più sicura di quella *ur-volontà* che lo stesso Žižek pone a fondamento della "fuga dell'essere" in quanto tale, cioè di quel fendersi dell'Essere per cui il *Gestell* ne diviene la forma di ap–appropriazione, il suo *evenire* nell'epoca dell'immagine del mondo.

È proprio per questa ragione, del resto, che Heidegger *non può* adottare la prospettiva hegeliana dello Spirito oggettivo, poiché egli, come afferma nella già citata lettera a Pöggeler, cerca «una via per il compito di un pensiero positivo di "idea" e "natura" a partire dall'evento», rispetto alla quale, assumere la prospettiva hegeliana non sarebbe che un fraintendimento del *Gestell* (come della *Sorge*) in termini, di nuovo, antropologici e umanistici (ovvero sarebbe un ricadere nella metafisica

⁵⁶ Ivi, pp. 19 s.

moderna della soggettività avviata con Descartes e portata alle estreme conseguenze proprio con Hegel, prima, e con Nietzsche, poi).

Il *Gestell* è precisamente il nome che indica, invece, in Heidegger, il *medium* dell'Esserci collettivo, e che tenta di superare l'*impasse* individuata nella struttura della soggettività — ma *dal lato dell'evento*: dando quindi avvio ad una lettura non antropologica della tecnica come evento. Il «nucleo non metafisico della soggettività moderna», secondo le parole di Žižek, non è dunque trascurato dallo Heidegger maturo: esso è implementato, in termini non soggettivistici, all'interno del *Gestell*, e può consentire di rispondere proprio a quel «fatto primordiale» che è la “ur-volontà” posta all'origine della fuga dell'essere.

Per questo, quando Žižek provocatoriamente afferma:

Bisogna riformulare anche il vecchio dilemma: All'origine era la Parola o l'Atto? Logicamente, tutto ha avuto inizio con la Parola; l'Atto che ne è seguito fu un'esplosione agitata che ha testimoniato l'impasse della Parola. E lo stesso vale per l'Atto *par excellence*, l'atto divino della Creazione: anch'esso segnala l'impasse dei ragionamenti di Dio. In breve, anche in questo caso, vale l'aspetto negativo della prova ontologica: il fatto che Dio abbia creato il mondo non mette in mostra la sua onnipotenza e l'eccesso della sua bontà, ma i suoi limiti debilitanti⁵⁷

Egli individua molto acutamente il nodo sintomatico dell'intero corso del pensiero occidentale del Novecento, almeno a partire dalla morte di Dio annunciata da Nietzsche (e, in verità, dalla filosofia della redenzione di Mainländer che aveva ispirato la celebre sentenza nietzscheana e che, vedendo nel mondo l'effetto dell'autocadaverizzazione di Dio, portava alle estreme conseguenze il pessimismo schopenhaueriano, facendo esplodere proprio l'impianto soggettivistico del trascendentalismo kantiano),⁵⁸ ma rischia di perderlo un attimo dopo col rifiutarsi di seguire Heidegger nella direzione “misticheggiante” di quella che sembra essere una (onto-)teologia negativa, intrapresa nella “terza fase”, attraverso l'analisi congiunta del linguaggio e della parola poetica, da un lato, e della tecnica, dall'altro, che non a caso convergono proprio nell'attenzione posta, a partire dagli anni Cinquanta, sulla *Sprachmaschine* e sulla cibernetica.

⁵⁷ S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, cit., p. 194.

⁵⁸ Ph. Mainländer, *Philosophie der Erlösung*, a cura di U. Horstmann, Frankfurt a./M., Insel, 1989. Cfr. F. Ciraci, *Verso l'assoluto nulla. La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Lecce, Pensa Multimedia, 2006.

Si deve quindi prendere alla lettera l'affermazione fatta da Heidegger nell'intervista allo *Spiegel*: l'adesione al nazismo coincideva perfettamente con l'idea che egli si era fatta della tecnica negli anni Venti e Trenta e rispondeva all'esigenza di trovare un adeguamento al dominio della tecnica; concezione che poi, a partire dagli anni Quaranta, sarà gradualmente abbandonata in favore del *Gestell*, che supera la dimensione ancora, per così dire, "umana, troppo umana", ovvero ancora ingenuamente ed inconsapevolmente legata ad una visione antropologica della tecnica e viziata dal tentativo di riportare quest'ultima nell'alveo della tradizione, dunque darle un "volto umano" — per tentare di accedere, invece, ad una dimensione più originaria, nella quale la tecnica appare piuttosto come destinazione, una dimensione che, a partire dai *Contributi*, tenderà sempre più di collocarsi nel luogo dell'evento e parlare *dall'evento*, piuttosto che guardare ad esso dalla prospettiva umana — cioè metafisica.

È qui che si trova il senso del "passo indietro" in direzione dell'essenza della tecnica. Si potrà forse ancora considerare un simile passo come un indietreggiare di fronte all'abisso della soggettività. E tuttavia occorre, quanto meno, prima tentare di verificare cosa accade in questo passaggio, o svolta, e se davvero Heidegger abbia voluto soltanto, inconsapevolmente, evitare di affrontare quell'impasse, o se non sia stato spinto a questo passo indietro da una necessità del pensiero che, forse, resta ancora fundamentalmente inavvertita. Se non altro, la sua straordinaria capacità di comprendere in anticipo la piega che avrebbe preso di lì a qualche decennio il progresso tecnologico, e la capacità di cogliere sul nascere l'essenza della tecnologia informatica, suggerisce che nell'intero percorso racchiuso nella *Kehre* vi sia qualcosa di più di una mera mistificazione.

Anzi, in verità, la questione è cruciale, e forse è qui da ravvisare anche lo spettro che i denigratori di Heidegger cercano di rigettare, rigettando il suo pensiero come "nazista": per Heidegger, la "degenerazione" del nazismo nella violenza cieca del totalitarismo fu un fallimento dell'Occidente. In questa degenerazione, però, il nazismo era ricaduto, ai suoi occhi, precisamente nella violenza dell'impianto tecnologico che domina l'Occidente liberale e comunista (l'Occidente della Guerra Fredda):

Il caso del rettorato '33/'34, per sé privo di significato, è solo un segno della condizione metafisica della scienza, che non è più in grado di determinare e provocare tentativi di rinnovamento e che nel suo mutamento essenziale si è lasciata imprigionare dai ceppi della pura tecnica. [...] Il rettorato fu un tentativo di vedere, nel movimento che era diventato potere, al di là di tutte le insufficienze e grossolanità, qualcosa di più vivo e proteso verso un orizzonte più ampio che forse un giorno avrebbe potuto condurre ad un ripensamento dell'essenza storica dei tedeschi. [...] Anche oggi, ma ancor meno di allora, persiste la possibilità di aprire gli occhi abbacinati sull'orizzonte dell'essenziale.

L'essenziale è che noi ci troviamo nel cuore del compimento del nichilismo, che dio è «morto» e che ogni spazio per la divinità è sbarrato.

Il superamento del nichilismo si annuncia nel pensiero poetante e nel canto dei tedeschi, ma questo poetare i tedeschi lo percepiscono a mala pena, poiché cercano la propria dimensione in armonia con le persistenti leggi del nichilismo che li circonda e in tal modo disconoscono l'essenza di una autentica autoaffermazione storica.⁵⁹

Oggi, dal nostro punto di vista, resta da chiedersi se la violenza non sia costitutiva del *Gestell* e dunque se la nostra società *liberal* e progressista non sia, al fondo, in continuità col nazismo, nel senso di un totalitarismo anche più raffinato e per questo più subdolo e preoccupante. Occorre cioè chiedersi se non abbia ragione Heidegger quando scrive:

La mia rimozione, al fondo, non ha nulla a che vedere col nazismo. Si fiuta nel mio pensiero qualcosa di scomodo, forse persino inquietante, da cui si desidera allontanarsi; il fatto che nel contempo ci si interessi a esso, ne è solo la riprova. Tanto poco ho mai contato o persino deciso qualcosa, nemmeno per un giorno, in un posto dirigenziale del Partito, con altrettanta risolutezza sono stato rifiutato dal reggimento della Chiesa; con tanta acredine i Russi, cioè il tecnicismo europeo (non già la Russia) combattono il mio pensiero, con altrettanta nettezza esso è avversato dalla tecnocrazia anglo-americana.⁶⁰

⁵⁹ M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze*, cit. p. 351 (*Il rettorato 1933/34 — Circostanze e pensieri*, manoscritto redatto da Heidegger poco dopo la disfatta tedesca del 1945).

⁶⁰ Ivi, p. 377 (abbozzo per una lettera, scritta probabilmente nel 1946, senza data e senza destinatario).

III. LA TECNICA COME MACCHINAZIONE.

§ 7. L'AFFACCIARSI DELLA TECNICA NELL'ORIZZONTE CONCETTUALE DI HEIDEGGER.

Come è noto, inizialmente Heidegger non pone alcuna particolare attenzione sulla questione della tecnica, che in *Essere e tempo* non ricorre se non in un paio di occasioni. Egli stesso afferma esplicitamente che, ad averlo stimolato a guardare in questa direzione e ad approfondire al contempo la riflessione su Nietzsche, il nichilismo e la metafisica, è stata in primo luogo la lettura di alcune opere di Jünger, agli inizi degli anni Trenta. Anzi, *Die Frage nach der Technik*,¹ afferma Heidegger, «deve alle descrizioni contenute nel *Lavoratore* un impulso durevole».²

D'altra parte, l'impostazione di *Essere e tempo* fornisce indubbiamente i presupposti per il successivo interessamento nei confronti della tecnica, nonché la griglia interpretativa di partenza che ascrive immediatamente questo fenomeno al cuore della metafisica, da un punto di vista storico–destinale (venendo a coincidere la tecnica con la metafisica), e al cuore della struttura dell'esserci e della *Zeitlichkeit*, da un punto di vista esistenziale, in quanto atteggiamento fondamentale che si sviluppa in termini di progetto e di cura.

Per quanto non esplicitamente tematizzata, l'analisi della tecnica è già pienamente compresa nell'analitica esistenziale, almeno fino al punto di quella svolta che in *Essere e tempo* è, di fatto, mancata, e che va dalla prospettiva dell'esserci a quella dell'evento. (Questo punto di svolta è, precisamente, il punto in cui si chiarisce il senso di quel passo indietro che qui si sta indagando, il punto di svolta, cioè, dalla tecnica al senso della tecnica, il giro di vite, se si vuole, che cerca di giungere al senso dell'essenza tecno–logica della metafisica).

¹ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske 1954, pp. 13–44; trad. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 5–27.

² M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, in E. Jünger, M. Heidegger, *Über die Linie*, trad. it. di A. La Rocca e F. Volpi, *La questione dell'essere*, in *Oltre la linea*, Milano, Adelphi, 1989, p. 118. Cfr. anche il saggio introduttivo ivi contenuto di F. Volpi, *Itinerarium mentis in nihilum*, in particolare pp. 28 ss.

Nei carteggi è possibile seguire puntualmente la filigrana, per così dire, che sottosta a questa svolta: nelle lettere degli anni Venti la tecnica compare, per lo più, solo di sfuggita e nell'ottica conservatrice di una critica al progresso e all'impovertimento culturale. In questa luce, la tecnica non è vista, da Heidegger, che come un aspetto, fra gli altri, della povertà spirituale dell'uomo moderno.

In una lettera alla moglie del 17 ottobre 1918, scritta dal campo militare, Heidegger lamenta appunto questa indigenza sociale che dilaga sempre più, rispetto alla quale la tecnicizzazione è solo più un sintomo:

Negli ultimi decenni, se non addirittura in tutto il secolo scorso, ci siamo presi troppo poca, o forse nessuna cura dell'interiorità dell'essere umano, quella dentro di noi e quella dell'Altro. Non esistevano valori quali l'anima e lo spirito, il cui contenuto di significato non era più sperimentabile — tutt'al più erano un perfetto oggetto destinato alla distruzione per l'analisi delle scienze esatte (scienze natur[ali] ma anche "stor[iche]") — L'assoluta mancanza di scopo e la vacuità ed estraneità ai valori hanno dominato la vita dello Stato e la sua concez[ione] complessiva. [...] L'indigenza può essere stimolo e impulso esterno ma mai fondamento e motivazione per una svolta spirituale e culturale — per quest'ultima occorre un'originaria interiorizzazione, dalla quale siamo ancora ben lontani e che quasi sino all'impotenza viene sopraffatta da un sovraccarico di stimoli e generi voluttuari tecnicamente e quantitativamente allettanti.³

Si vede bene come, qui, Heidegger rifletta a partire da una cultura cattolica e conservatrice che mette capo a quei valori umanistici dai quali, in seguito, si allontanerà sempre più: appare molto lontana, in effetti, quest'analisi, dallo Heidegger della *Lettera sull'umanismo*, con la quale egli decreterà il definitivo distacco dalla cultura di matrice cristiana e da ogni pensiero che ragioni, antropologicamente, in termini di valori.

D'altra parte è proprio questa consapevolezza del venir meno dei valori, la consapevolezza del nichilismo e della morte di Dio, per dirla in una formula, che lo spingerà ad interrogarsi sulla parabola della metafisica e sulla struttura ontologica che le soggiace: ciò che lo porterà poi a quella svolta in direzione di una domanda dell'Essere che non sia più solo la domanda circa l'essere dell'ente ma che sia, direttamente, una domanda in cui risuoni l'appello dell'Essere stesso in quanto tale. Ciò che è appunto il tentativo fatto con *Essere e tempo*, nella duplice (benché unitaria) direzione dell'analitica esistenziale come accesso alla temporalità arcontica della

³ M. Heidegger, «*Anima mia diletta!*», cit., p. 79.

Temporalität, scaturigine prima della *Zeitlichkeit*; e della distruzione della metafisica — in *Essere e tempo* solo abbozzata — come storia dell’oblio dell’Essere, e dunque dell’abbandono dell’ente da parte dell’Essere. Per usare le parole contenute nei *Beiträge*, si tratta dello «*spostamento* dell’uomo dall’assenza di necessità alla necessità, quella estrema, dell’assenza di necessità». ⁴

Così, se all’amica Elizabeth Blochmann Heidegger scriveva, ancora nel 1930, con un tono non dissimile da quello che pervade il brano su riportato, che «forse dobbiamo passare attraverso la scuola professionale per esperire la forza e la necessità di una nuova realtà spirituale [ma] dobbiamo innanzitutto uscire dall’errore del XIX secolo, che la scienza [...] sia una possibilità essenziale dell’esistenza nel suo complesso»; ⁵ qualche anno più tardi le scriverà, con piglio più deciso: «da lungo tempo il pallore e l’umbratilità di una nuda “cultura” e la irrealtà dei cosiddetti “valori” sono decadute ai miei occhi fino allo zero, e mi hanno fatto cercare nell’Esser—ci la nuova base». ⁶

L’analitica esistenziale, dunque, risponde proprio all’esigenza di superare la vacuità di una mera analisi socio—antropologica della crisi di valori e del nichilismo moderno, così come della scienza, per guadagnare piuttosto uno sguardo sui fondamenti esistenziali che sono alla base di ogni possibile “cultura” e posizione di “valori” — e quindi anche di ogni possibile crisi di valori — in quanto scaturigine dell’oblio dell’essere.

È in questa prospettiva che la tecnica, a partire dagli anni Trenta, diventerà un tema centrale — e cruciale — della riflessione heideggeriana sull’Essere, tanto cruciale che appare legittimo interpretare la *Frage nach der Technik*, immediatamente, come riformulazione della *Seinsfrage*. ⁷

⁴ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 240.

⁵ M. Heidegger, E. Blochmann, *op. cit.*, pp. 67 s. (lettera del 20 settembre 1930).

⁶ *Ivi*, p. 101 s.

⁷ Cfr., su questo punto, E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Napoli, Guida, 1981, in cui l’autore riconduce esplicitamente la questione della tecnica alla *Seinsfrage*, nella prospettiva di una ricaduta ontica dell’ontologia heideggeriana: «Che la tecnica, come epoca della metafisica, sia l’apriori storico (l’unico suo) della *Seinsfrage* è cosa che emerge dall’impostazione stessa del discorso heideggeriano: la finitezza umana parla appunto della “gettatezza” — qui e ora — del suo esserci: e il “qui e ora” è la connessione epocale quale l’intravediamo nella tensione planetaria dell’agire tecnico» (p. 229). Questa stessa prospettiva dà quindi adito ad una lettura delle prospettive ontiche dell’ontologia heideggeriana, così come appunto è sviluppata nel più tardo saggio di E. Mazzarella, *Ermeneutica dell’effettività. Prospettive ontiche dell’ontologia heideggeriana*, Napoli, Guida, 1993, a proposito del quale G. Cantillo scriveva, nella presentazione: «la *Seinsfrage* ha di mira l’essenza della tecnica che essa indica in un peculiare “modo” del “disvelamento”, il modo della “provocazione” [...]: un disporsi ad essere disponibile in un “fondo” (*Bestand*) di cui fa parte l’uomo stesso “come la più importante delle materie prime”. L’uomo però è colui che è impegnato a provocare e impiegare la natura, “esercita la tecnica” ed è quindi “provocato

Seguire l'intima filigrana di questo *Denkweg* heideggeriano è fondamentale, perché consente un tentativo di dirimere quella questione cruciale che, sulla scorta di Žižek, si era ritrovata al cuore, proprio, della *Seinsfrage*, come questione circa l'Evento e la *Gelassenheit*: la questione, cioè, se nel pensiero di Heidegger vi sia un tarlo fondamentale che preclude di vedere quella ur-volontà primordiale che, lungi dall'essere una malaessenza che devia il corso della normale fuga dell'Essere, ne costituisce piuttosto l'originario impulso, nella forma di una *impasse* consustanziale all'Essere stesso; oppure se non sia, d'altra parte, questa stessa ur-volontà indicata da Žižek esattamente ciò che Heidegger ha inteso con l'Evento in quanto tale, il cui storicizzarsi nella forma del *Ge-Stell* non deve essere letto come un apriori storico, né semplicemente come una deviazione da un certo percorso ritenuto presuntivamente "normale", bensì invece come esplicazione dell'Evento stesso in quanto tale.⁸

§ 8. LA CONCETTUALIZZAZIONE DELLA *MACHENSCHAFT* COME CIFRA ESISTENZIALE DELLA TECNICA.

I *BEITRÄGE*.

in modo più originario che le energie della natura". Proprio perciò "egli non diventa mai puro 'fondo'" [e] in questa "irriducibilità dell'uomo a 'puro fondo'" si può scorgere la "possibilità di un 'rapporto libero'" dell'uomo con la tecnica, la possibilità di una liberazione dal dominio della tecnica, dall'assoggettamento ad essa» (ivi, pp. 9 s.). Ora, ferma restando la legittimità di una simile prospettiva, che riconduce sul piano ontico l'ontologia heideggeriana, il rischio è che si produca, per questa via, un effetto simile a un rinculo, un'inversione della direzione di pensiero heideggeriana (la cui traiettoria va dal piano ontico-esistenziale a quello ontologico-esistenziale, per giungere così — o tentare di giungere — a collocarsi nella dimensione propria dell'Evento in quanto tale) che ne disinnesci, alla fine, quello stesso potenziale ermeneutico che pure si cerca in quel pensiero, ricadendo su un piano — quello della posizione di valori, dell'umanismo e dell'etica dell'ambiente — che non a caso lo stesso Heidegger si era sforzato di evitare per non smussare, da un lato, la sua strumentazione ermeneutica, e, dall'altro, soprattutto, per evitare di ricadere esattamente nella posizione metafisica di fondo, inconsapevole, che pone per l'appunto una scala di valori e che riduce tutto a pura calcolabilità (ed, eventualmente, a calcolo in termini di costi/benefici, ovvero a calcolo dei "rischi" connessi all'adozione della tecnica). Ciò che è precisamente quanto avviene in quella «appendice ontica» che lo stesso Mazzarella pone a conclusione di *Tecnica e metafisica*, in un confronto con l'epistemologia cibernetica di Bateson nella quale «la *Verwindung* dell'essenza della tecnica, che può essere *tout court* assunta come *Verwindung* della metafisica, è appunto questa *flessibilità* o questo rapporto libero come libera assunzione di ciò che siamo *per* (da) destino: non un oltrepasamento lineare di ciò che è costitutivo della nostra "storicità naturale" — ove questo si desse, significherebbe che la combinazione di filogenesi e ontogenesi avrebbe prodotto un "apprendimento di livello 4", per dirla con Bateson, cioè avrebbe condotto l'uomo alla 'perdita' della sua essenza quale egli la conosce» (p. 319). Che è quanto, invece, si profila proprio nel confronto di Heidegger con la cibernetica, nella possibilità, tutt'altro che peregrina, dell'istituirsi di un esserci non più (o non più solo) umano: confronto che non è possibile cogliere in tutta la sua portata se non si avverte chiaramente il senso che ha il successivo approfondimento della tecnica come impianto e non più solo come macchinazione e se non si coglie nella cibernetica non già una mera manifestazione della tecnica moderna ma l'essenza stessa della tecnica e il compimento della metafisica — e, per converso, nel *cyberspace* l'apertura di un mondo della calcolabilità assoluta.

⁸ A guardar bene, è proprio questo aspetto del *Gestell* ad indurre Heidegger a sottolineare, nella già ricordata lettera a Pöggeler, il fraintendimento tipico cui è esposto il suo tentativo di pensare l'Evento — fraintendimento che avviene a causa di un'assunzione inconsapevole dell'ottica hegeliana: cfr. O. Pöggeler, *Einleitung*, in *Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler*, cit., p. 26.

La lettura delle opere di Jünger induce Heidegger a cercare nella tecnica la cifra dell'epoca moderna — e, di qui, la cifra della metafisica. In quest'ambito, la tecnica è intesa da Heidegger, in primo luogo, come macchinazione, e tale resterà nel corso degli anni Trenta e Quaranta, fino all'elaborazione complessiva del concetto di *Gestell* (rispetto al quale, tuttavia, rimane comunque in parte sovrapponibile).

La tecnica come macchinazione indica un peculiare modo della Cura, così come era trattata già in *Essere e tempo*, ed è, di fatto, riconducibile interamente all'analitica esistenziale che lì si svolgeva. Già in *Essere e tempo*, infatti, si davano i presupposti per cogliere nella Cura la dimensione entro cui si colloca la relazione soggetto–oggetto con gli enti intramondani nel quotidiano affaccendarsi, che è esso stesso una forma della manipolazione (la relazione soggetto–oggetto essendo, in ultima analisi, una forma derivata, se non già pervertita, dell'utilizzabilità). E già lì si rinviava, peraltro, ad un carattere destinale dell'Essere che, nel darsi alla presenza, si sottrae, ritirandosi, per così dire, dall'ente, che è lasciato così spoglio e disponibile, appunto, alla manipolazione. Ciò a dire che già in *Essere e tempo* si profilava una destinazione che non pertiene all'uomo in quanto soggetto (per quanto sia relato, evidentemente, all'esserci, nella forma dell'essere–nel–mondo), men che meno in quanto presunto soggetto della storia.⁹

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976. Sulla connessione tra Cura e utilizzabilità dell'ente intramondano, cfr. in particolare il § 22, dove si dice, ad esempio: «L'utilizzabile del commercio quotidiano ha il carattere della *vicinanza*. [...] Questa vicinanza è stabilita dalla manipolazione "calcolante" e dall'uso, guidati dalla visione ambientale preveggenente. La visione ambientale preveggenente, propria del prendersi cura, determina questa particolare vicinanza anche in riferimento alla direzione in cui il mezzo è utilizzabile in ogni momento» (p. 134). Che poi la struttura esistenziale della Cura sia un'interpretazione ontologica dell'Esserci che ha di mira, in verità, l'Essere, piuttosto che una fondazione ontologica dell'uomo, è detto esplicitamente da Heidegger, ad esempio a conclusione del § 42: «L'interpretazione ontologica dell'Esserci ha tratto il *concetto esistenziale* di Cura dall'autointerpretazione preontologica di questo ente come "Cura". Tuttavia l'analitica dell'Esserci non mira alla fondazione ontologica dell'antropologia; essa ha un intento ontologico fondamentale. Questo intento ha guidato, anche se implicitamente, il corso di tutte le analisi finora compiute, la scelta dei fenomeni e i confini dell'indagine» (p. 249). Sul problema della storia, infine, si rimanda al V capitolo della seconda sezione, ed in particolare al § 75, dove Heidegger afferma esplicitamente: «In realtà la storia non è né la continuità mobile dei mutamenti dell'oggetto né il flusso delle esperienze vissute del "soggetto". Lo storicizzarsi della storia riguarderà allora la "connessione" fra soggetto e oggetto? Ma se si attribuisce lo storicizzarsi alla relazione soggetto–oggetto, bisognerà porre in questione anche il modo di essere di questa connessione come tale, visto che sarebbe essa, in realtà, ciò che si "storicizza". La tesi della storicità dell'Esserci non afferma che la storicità sia propria di un soggetto senza mondo, ma dell'ente che esiste come essere–nel–mondo. *Lo storicizzarsi della storia è lo storicizzarsi dell'essere–nel–mondo*. La storicità dell'Esserci è, in linea essenziale, la storicità del mondo, il quale, sul fondamento della temporalità estatico–orizzontale, fa parte fin dall'inizio della temporalizzazione dell'Esserci. L'Esserci, esistendo effettivamente, incontra già sempre l'ente intramondano. *Con l'esistenza dell'essere–nel–mondo storico, l'utilizzabile e la semplice–presenza sono già sempre coinvolti nella storia del mondo*» (pp. 464 s.)

È nei *Beiträge* che Heidegger riflette in maniera dettagliata sulla macchinazione, collegandola direttamente al dominio della tecnica, da un lato, e all'«esperienza vissuta» quale contraltare psicologico di quel dominio, ricaduta antropologico-esistentiva dell'Evento. (L'esperienza vissuta appare come l'aspetto deiettivo-quotidiano dell'impostazione tecnico-operativa, sperimentale, della metafisica di matrice cartesiana.)

Con il termine “macchinazione”, dunque, Heidegger tenta di dare un nome al carattere rap-presentativo, reificante, manipolativo, che la Cura assume nel dominio incontrastato della volontà e dell'intrapresa umana dinanzi all'abbandono dell'essere:

La macchinazione come dominio del fare e dell'artefatto. Non si pensi con ciò al fare e all'intraprendere umani e all'impresa che da essi consegue, bensì, all'inverso, tutto ciò è possibile nella sua incondizionatezza ed esclusività solo in base alla macchinazione. Questa è la denominazione di una determinata verità dell'ente (della sua enticità). Anzitutto e per lo più tale enticità è per noi coglibile come oggettività (l'ente in quanto oggetto della rappresentazione). La macchinazione la coglie però più profondamente, più inizialmente, perché la riferisce alla τέχνη. Nella macchinazione è insita al tempo stesso l'interpretazione *cristiano-biblica* dell'ente in quanto *ens creatum*, lo si voglia considerare in senso religioso o secolarizzato.¹⁰

È importante non perdere di vista tale continuo monito heideggeriano a “rovesciare” il comune punto di vista e ad evitare di antropologizzare un fenomeno che, in sé, precede e domina ogni possibile posizione socio-antropologica. La macchinazione *non* è il frutto dell'agire e della volontà umana, non è il trionfo dell'artefatto e dell'artefazione. Semmai vale l'inverso: il dominio umano della tecnica, ovvero il trionfo della tecnologia, è reso possibile dalla macchinazione come imposizione della verità dell'ente, ovvero come processo di velamento dell'Essere.

Questo punto è da tenere ben saldo soprattutto in vista dell'analisi della cibernetica e dell'apertura dello spazio cibernetico — *cyberspace* — come *radura*, apertura di un mondo interamente calcolabile. Leggere questo fenomeno (il cyberspace con le sue manifestazioni pratico-quotidiane: Internet, realtà virtuale, telefonia mobile, realtà aumentata etc.), riconducendolo interamente alla dimensione esistentiva della realtà umana, precludendosi quindi l'accesso alle sue radici esistenziali e ontologiche — appunto alla macchinazione in quanto essenza

¹⁰ M. Heidegger, *Contributi*, cit., p. 149.

dell'entità — rischia di ridursi ad un esercizio ozioso di valutazione etica, in cui, a prescindere dall'esito possibile di una simile valutazione, rimane pur sempre misconosciuto il fenomeno stesso che s'intenderebbe valutare.

Se non si tiene fermo questo punto, si perde di vista, in definitiva, il senso stesso della cibernetica — e si perde anche, di conseguenza, la possibilità di comprendere effettivamente il senso del confronto di Heidegger con la cibernetica, maturato proprio a seguito della sua riflessione sulla macchinazione:

Che cosa significa *macchinazione*? Ciò che è rilasciato nel proprio incatenamento. Quali catene? Lo schema della generale e calcolabile spiegabilità tramite cui qualsiasi cosa è ugualmente resa comparabile con qualsiasi altra e diventa del tutto estranea a se stessa, trasformata al punto da essere a essa stessa più ancora che solo estranea. Il riferimento del non avere riferimento.¹¹

Non si fa fatica a intravedere, dietro questo «riferimento del non avere riferimento», una implicita definizione di ciò che oggi si chiamerebbe “virtuale”. Non si fa fatica, per l'appunto, posto che sia tenuto fermo proprio quel riferimento ontologico che nel virtuale viene meno, o meglio è forcluso, e che Heidegger si sforza di rilevare.

Leggere la macchinazione — e, in seconda battuta, il virtuale — come un portato dell'agire umano, fare insomma un'antropologia — ancorché filosofica — della tecnica, vuol dire quindi rimanere esattamente nell'ambito — virtuale — dischiuso da quel riferimento del non avere riferimento che è proprio la macchinazione in quanto tale:

Nel suo significato usuale il termine [macchinazione] indica un «malo» modo dell'umano procedere e del tramare che lo caratterizza. Nel contesto della domanda dell'essere non si intende denominare con esso un comportamento umano, bensì un modo dell'essenziale presentarsi dell'essere. Anche la sfumatura spregiativa deve essere rimossa, sebbene la macchinazione favorisca la malaessenza dell'essere. Ma questa stessa *malaessenza*, in quanto essenziale per l'essenza, non deve subire alcuna svalutazione. Il termine deve anzi indicare subito il *fare* (ποίησις, τέχνη), che in effetti ci è noto come comportamento umano. Sennonché, proprio questo è possibile solo sul fondamento di un'interpretazione dell'ente che ne metta in luce la fattibilità, cosicché l'entità si determini appunto nella stabilità e nella presenza. Il fatto che *qualcosa si faccia da sé* e, di conseguenza, sia anche fattibile in base a un procedimento corrispondente, il *farsi da sé* è l'interpretazione della φύσις dal punto di vista della τέχνη e nell'orizzonte di questa, in maniera tale che ormai vale la preponderanza di ciò che è fattibile e di ciò che si fa (cfr. la relazione di ἰδέα e τέχνη), ciò che in breve è chiamato macchinazione. Nel tempo del primo inizio, però, poiché si giunge a un

¹¹ Ivi, p. 150.

depotenziamento della φύσις, la *macchinazione* non si manifesta ancora nella sua piena essenza. Resta celata nella presenza stabile, la cui determinazione raggiunge nel pensiero greco iniziale il vertice supremo della ἐντελέχεια. Il concetto medioevale di *actus* nasconde già l'essenza greca iniziale dell'interpretazione dell'entità. A ciò si connette il fatto che la *macchinazione* si impone ora in maniera più evidente e, con l'entrata in gioco del pensiero giudeo-cristiano della creazione e della corrispondente immagine di Dio, l'*ens* si trasforma in *ens creatum*. Anche quando si eviti un'interpretazione grossolana dell'idea di creazione, rimane tuttavia essenziale quella secondo cui l'ente è causato. Il nesso causa-effetto diventa assolutamente dominante (Dio in quanto *causa sui*). È un'essenziale allontanamento dalla φύσις e, al tempo stesso, il passaggio alla comparsa della *macchinazione* in quanto essenza dell'entità nel pensiero moderno. I modi di pensare meccanicistico e biologicistico sono sempre soltanto conseguenze della latente interpretazione dell'ente secondo la *macchinazione*.¹²

In questo passo si profila già il senso che assumerà poi il successivo sviluppo del concetto di *Gestell*. Passaggio cruciale, tornante (nel senso, evidentemente, della *Kehre*) che illumina in pieno il senso dello *Schritt zurück*, di quel passo indietro che dev'essere vagliato per comprendere se si tratti di un indietreggiare mistificatorio rispetto alle intuizioni genuine di *Sein und Zeit*, secondo la lettura che se ne può dare a partire dall'interpretazione žižekiana, o invece di un preparare quel "salto" fondamentale — secondo un'altra delle espressioni chiave dello Heidegger dei *Beiträge* — nel pensiero dell'altro inizio, un allargamento dell'orizzonte ermeneutico entro cui rispondere all'appello dell'Essere, o verosimilmente fondare lo spazio necessario al darsi della verità dell'Essere.¹³

Particolarmente significativi, in questo senso, appaiono alcuni momenti fondamentali del confronto di Heidegger con Jaspers, da un lato, e con Jünger, ovviamente, dall'altro.

¹² Ivi, pp. 144 s.

¹³ Cfr., su questo, quanto Heidegger scrive nei *Beiträge* a proposito dell'Esser-ci, definito come «appropriazione nell'evento in quanto essenza dell'Essere» (ivi, p. 293) e come «il fondamento, permanente nella fondazione, del futuro essere umano» (ivi, p. 294). Heidegger cerca di definire il passaggio da *Essere e tempo* alla svolta nella domanda dell'essere proprio a partire dall'Esser-ci e dalla cura: «In *Essere e tempo* l'esser-ci ha ancora la sembianza dell'"antropologico" e "soggettivistico" e "individualistico" e così via, eppure ha di mira il contrario di tutto ciò; certo non come qualcosa che ci si proponesse fin dall'inizio e in via esclusiva, bensì solo come la *conseguenza necessaria* della trasformazione decisiva della "domanda dell'essere" dalla domanda guida nella domanda fondamentale» (ivi, p. 295) e per questo «l'esserci è l'insistente sopportazione della radura, ossia di quanto è, per il Ci, libero, scoperto, appartenente, e in cui l'Essere si vela» (ivi, p. 298).

§ 9. LA POSIZIONE DI HEIDEGGER SULLA TECNICA NEL CONFRONTO EPISTOLARE CON JASPERS.

a. La polemica Curtius–Jaspers.

Nell'intero carteggio con Jaspers,¹⁴ in verità, compaiono ben pochi riferimenti diretti alla tecnica e, del resto, l'allontanamento, se non la rottura, avvenuta tra i due in seguito all'adesione heideggeriana al nazismo, nonché al successivo, duro — e decisivo — intervento di Jaspers a sfavore di una riabilitazione di Heidegger all'insegnamento, precluse, forse, un più diretto confronto sulle tematiche che Heidegger andò sviluppando proprio a partire dagli anni Quaranta (tecnica e nichilismo *in primis*).¹⁵

Il carteggio è, più che altro, utile a farsi un'idea più precisa dei rapporti personali, dei percorsi biografici e dei diversi punti di vista dei due filosofi, fornendo una vivida fotografia, a tratti toccante, della loro umanità e di una relazione di amicizia che, passando attraverso la tragedia del nazismo, si arena nell'incomprensione e nell'impossibilità di comunicare, in cui il non detto, gli atti mancati, come le lettere mai spedite o le domande disattese, disegnano quasi la sintomatologia di un'amicizia "stellare" sempre agognata ma mai realmente concretizzata.

È in questo contesto, dunque, che assume un rilievo peculiare il — mancato — confronto tra Heidegger e Jaspers sulla tecnica, particolarmente illuminante ai fini della presente ricerca. Si tratta di un confronto più volte auspicato, promesso, rinviato, e infine accantonato.

¹⁴ M. Heidegger, K. Jaspers, *Lettere*, cit.

¹⁵ Riguardo a questo episodio cfr. la lettera che Jaspers scrisse in risposta alle richieste di Oehlkers il 22 dicembre 1945, dove, tra l'altro, si espresse esplicitamente contro l'opportunità di consentire ad Heidegger l'insegnamento: «Le sue straordinarie prestazioni intellettuali possono fornire una ragione valida per consentirgli di proseguire il suo lavoro, non però di proseguire il suo incarico didattico. [...] Il modo di pensare heideggeriano, che a me pare non libero, dittatoriale e scarsamente comunicativo, avrebbe oggi effetti didattici insidiosi. [...] Finché non vive un'autentica rinascita, che sia visibile nella sua stessa opera, credo che un simile insegnante non possa essere messo di fronte a giovani oggi intimamente tanto indifesi» (ivi, pp. 264 s.). Jaspers era stato chiamato in causa per espressa richiesta di Heidegger, che era convinto che l'amico avrebbe fornito una testimonianza positiva e, soprattutto, avesse fugato ogni dubbio circa il suo presunto antisemitismo (a proposito del quale, invece, Jaspers scrisse: «Negli anni Venti, Heidegger non era antisemita. Le parole che, senza esservi costretto, pronunciò sul conto dell'ebreo Fraenkel dimostrano che, nel 1933, almeno in determinate circostanze, lo fosse diventato». Ivi, p. 264). Qualche anno più tardi, nel 1949, Jaspers caldeggiò poi un reinserimento completo di Heidegger nella vita accademica, richiedendo all'allora rettore dell'Università di Friburgo il riconoscimento ad Heidegger di tutti i diritti di un professore emerito, ritenendo che i tempi fossero ormai maturi per una riabilitazione dell'amico (cfr. ivi, pp. 268 s.).

L'occasione si presenta nel 1949, dopo il loro parziale riavvicinamento (in realtà, Heidegger e Jaspers non si videro mai più, dopo i fatti del '33, nonostante alcuni timidi reciproci inviti in questo senso) e, dunque, dopo l'esperienza del nazismo ma, soprattutto, in un periodo in cui Heidegger comincia a maturare una più profonda consapevolezza della tecnica. Jaspers aveva inviato a Heidegger alcuni suoi discorsi che aveva tenuto negli ultimi mesi, dedicati in particolare a Goethe, che peraltro erano stati duramente attaccati da Curtius.¹⁶

Il 12 agosto, Heidegger invia a Jaspers una lettera in cui si sofferma su questa polemica, che gli riesce «incomprensibile e disgustosa»: le «insolenze» di Curtius sono giudicate, con disprezzo, come vuoti «sensazionalismi» di cui «la pubblicità si nutre».¹⁷

Liquidato Curtius, però, Heidegger non trattiene, a sua volta, una critica, nonostante la delicatezza richiesta dal momento:

Il punto centrale, il perno del Suo saggio, credo sia alle pagine 19–21, laddove si tratta della tecnica moderna.

Ciò che oggi si va dicendo della tecnica non arriva, per quel che ne so, a sfiorare le dimensioni di quanto in futuro ci si presenterà sotto questo nome.

Mi sembra che ci manchino ancora i presupposti per farne l'esperienza. Rifugiarsi in Goethe, però, impedisce già di porsi anche solo la questione di tali presupposti.¹⁸

Questo passaggio, apparentemente molto fugace e superficiale, costituisce in realtà un cenno fondamentale che lascia intendere come Heidegger andasse delineando una prospettiva assolutamente originale che, mirando direttamente all'essenza della tecnica, si proietta nel suo futuro svolgimento, nel dispiegamento, cioè, della tecnica planetaria sotto la forma della cibernetica.

«Rifugiarsi in Goethe» non può voler dire altro, in questo contesto, che riguardare alla tecnica più solo sotto il profilo del congegno meccanico, di un insieme di installazioni e macchine che danno vita e corpo all'umana industria. Per questo Heidegger afferma che Curtius, nel suo attacco a Jaspers, «non sa nemmeno *dove ci*

¹⁶ Si tratta di due conferenze: K. Jaspers, *Unsere Zukunft und Goethe*, Zürich, Artemis, 1948; e id., *Goethes Menschlichkeit*, Basel, Der Monat, 1949; nonché della lezione d'esordio all'Università di Basilea: id., *Philosophie und Wissenschaft*, in "Die Wandlung", 3, 1948, pp. 721–733. Ernst Robert Curtius, autorevole latinista, aveva scritto tre pamphlet in cui polemizzava con la lettura jaspersiana di Goethe: si tratta di E.R. Curtius, *Goethe oder Jaspers?*, in «Die Tat», 2/4/1949; id., *Darf man Jaspers angreifen?*, in «Rhein-Neckar-Zeitung», 17/5/1949; e id., *Goethe, Jaspers, Curtius*, in «Die Zeit», 2/7/1949.

¹⁷ M. Heidegger, K. Jaspers, *Lettere*, cit., p. 165.

¹⁸ Ivi, p. 166.

troviamo», e non fa che «ricadere nel passato degli avi».¹⁹ Ma, d'altra parte, per l'appunto, anche Jaspers si muove secondo categorie inadeguate, poiché Goethe non può costituire un punto di riferimento essenziale per comprendere la tecnica: se si vuol comprendere l'essenza della tecnica moderna, dal punto di vista di Heidegger, non basta guardare all'industrializzazione in un'ottica e secondo schemi di pensiero ottocenteschi, non si deve ricondurre la tecnica ad un'espressione del lavoro umano, sia pure un'espressione diabolica o mefistofelica di volontà sfrenata e *hybris* — né il Prometeo né il Faust sono simboli abbastanza efficaci.

Con simili riferimenti ci si muoverebbe ancora secondo uno schema di pensiero antropologico, quando non ebraico-cristiano e, insomma, non ci si sposterebbe di un passo dal pensiero metafisico, rimanendo entro l'ambito di apertura della tecnica stessa.

Il problema, piuttosto, per come è inquadrato da Heidegger, riguarda non già la volontà (o anche l'eccesso di volontà) dell'uomo nella società moderna industriale, bensì proprio quella che Žižek indica come *ur-volontà*, e che in Heidegger è indicata come Evento, appropriazione. Rispetto a tale Evento, il pensiero metafisico, quindi sostanzialmente soggettivistico e antropologico, che pensa la tecnica in termini di lavoro umano e industria, anche in maniera critica, non può che reiterare quella stessa volontà mefistofelica che vorrebbe, eventualmente, combattere.

Nella successiva lettera a Jaspers, Heidegger ritorna sulla questione e la esplicita, appunto, nella direzione indicata di un ribaltamento della prospettiva vigente, della «rappresentazione tradizionale»:

Lei rifiuta l'idea che la tecnica moderna abbia un carattere aggressivo. Ce l'ha invece, e *per questo* ce l'hanno anche la moderna scienza della natura e la storiografia. Mi sembra che Lei non abbia fatto sufficiente chiarezza sul rapporto tra la moderna scienza della natura e la tecnica moderna. Ma, nella loro essenza, sono entrambe fondate *nell'essenza* della tecnica cui io accenno nella *Lettera sull'umanismo*. Questa essenza corrisponde, per quello che vedo, all'essenza compiuta della metafisica occidentale. Con l'idea di Platone ha inizio, in maniera nascosta, il dispiegamento dell'essenza della tecnica. L'«assalto» dell'ente consiste già nel fatto che il rapporto con esso acquista il carattere «aggressivo» che si dispiega modernamente nell'oggettivazione. L'ente viene posto, vale a dire messo in conto, di fronte al tribunale del calcolo. I giudici possono anche — prefilosoficamente, o a filosoficamente — credere al proprio essere umilmente

¹⁹ *Ibid.*

piegati davanti alla natura. Ma quello che loro, onticamente, prendono per un inchino devoto è, nel fondo, ontologicamente, un assalto.

L'inchino devoto sta qui, ignaro, dimentico cioè dell'essere, al servizio dell'"assalto"; esso non viene inscenato esclusivamente dall'uomo. È l'essere a volerlo, nella forma del volere.

Non è che un accenno, questo, con cui sto cercando di cavarmela. Non appena la situazione si farà più tranquilla, scriverò ancora. —²⁰

Naturalmente, tale proposito, rinnovato nelle lettere successive, finirà col restare lettera morta.²¹ Resta, in ogni caso, l'accenno — preziosissimo, in verità. E tale accenno merita un più approfondito lavoro di esegesi.

In primo luogo occorre rilevare il carattere aggressivo che ha la tecnica, agli occhi di Heidegger. Questo equivale a dire che la tecnica è tutt'altro che neutra, non è cioè uno *strumento* nelle mani del soggetto umano, cui spetta poi l'utilizzo adeguato del mezzo in questione.

La tecnica, semmai, è un mezzo nel senso di una medietà, un'interfaccia, si direbbe, che allarga e spiana la radura dell'Essere, rivelando ovunque l'entità come strumentalità da ricondurre alla sua utilizzazione tecnica, facendo il deserto, dunque, in luogo del bosco entro cui solo può darsi la radura stessa.

La tecnica, cioè, non è un fenomeno storico che, ad un certo punto, si svilupperebbe a partire da certe scelte e da certe invenzioni umane. La tecnica è piuttosto consustanziale al darsi dell'Essere nell'ente, al dis-velamento, e dunque al suo sottrarsi, velandosi. In questo senso, la tecnica coincide con la volontà stessa, e la tecnica moderna, nella fattispecie, con quell'avvitamento della volontà su se stessa che costituisce il rivelarsi della metafisica nella forma della volontà di volontà — ovvero nella rappresentazione soggettiva del mondo. Da qui il carattere necessariamente *aggressivo* della moderna scienza e della storiografia (oggi si può dire, ancor meglio:

²⁰ Ivi, pp. 172 s.

²¹ Il 23 settembre 1949 Jaspers scrive ad Heidegger: «Del "carattere aggressivo" Le scriverò forse una volta. Mi sembra che qui ci sia ancora qualcosa da chiarire, prima di decidere» (ivi, p. 174). Poi sarà Heidegger, il 23 novembre, a tirarsi indietro: «Per la verità, volevo scriverLe della Sua concezione della tecnica; ma non sono abbastanza concentrato. Spero che mi riesca di farlo la prossima settimana» (ivi, p. 176). E poi, ancora, il 10 dicembre: «Che io nutra dei dubbi in merito al Suo libro, specie per quanto riguarda la tecnica, Gliel'ho già scritto. Ma sono questioni *talmente essenziali* che non le si può chiarire né occasionalmente né sulla stampa» (ivi, p. 179). Né Heidegger né Jaspers torneranno poi su tali essenziali questioni. E c'è un che di ironico in questa vicenda, che la dice lunga sulle difficoltà che hanno i due a comunicare tra loro, certo, ma forse più ancora a trovare il modo di affrontare fino in fondo l'essenzialità di quelle stesse questioni. Il carteggio con Jaspers getta una luce diversa sul filosofo di Meßkirch, una luce che lo mostra spesso in tutta la sua fragilità umana, rivelando che, dietro quello stile criptico e ostico che contraddistingue le opere di Heidegger, spesso si cela una difficoltà teoretica e dialettica nell'esprimere chiaramente quelli che pure dovrebbero essere i momenti essenziali della sua riflessione.

delle scienze, esatte o umane che siano, in tutto lo spettro delle possibili diciture accademiche), e *non* il contrario.

In secondo luogo, proprio a tal proposito, occorre sottolineare il fatto che, tanto la tecnica quanto la scienza, *nella loro essenza*, sono fondate nell'essenza della tecnica.

Lungi dall'essere un gioco di parole, questo passaggio mette in luce un aspetto significativo dell'ermeneutica heideggeriana ed in particolare dello *Schritt zurück* che qui s'intende comprendere: l'essenza della tecnica è qualcosa di diverso da tutto ciò che è tecnico (proprio come, nella differenza ontologica, l'essere è qualcosa di completamente diverso da tutto ciò che è essente). Quindi, non solo l'essenza della tecnica è diversa da tutto ciò che è tecnico, intendendo con ciò i portati e i dispositivi tecnologici, bensì l'essenza della tecnica è qualcosa di diverso dalla tecnica stessa in quanto tale.

Il senso del passo citato dev'essere ravvisato nel fatto che tecnica e scienza sono come due tronchi accomunati da un'identica radice, e tale radice è l'essenza della tecnica. Per questo Heidegger invita costantemente a risalire dalla tecnica e dalla scienza (piano ontico), all'essenza della tecnica (piano ontologico) quale fondamento di entrambi.

Ciò che è qui indicato con "essenza della tecnica" resta, evidentemente, da indagare, anche se lo si può temporaneamente rubricare come "volontà di volontà", "rappresentazione", "calcolabilità". Ad ogni modo, occorre sgombrare il campo da qualunque possibile equivoco, su questo punto: adoperare la struttura ermeneutica heideggeriana per costruire una teoria critica della tecnica è, semplicemente, un *nonsense*, significherebbe misconoscere profondamente la stessa ermeneutica che si vorrebbe adoperare e, nella migliore delle ipotesi, equivarrebbe a qualcosa di molto simile ad utilizzare un bisturi per tagliare il manzo.

b. Τέχνη e ἰδέα.

Intanto, un'altra preziosa indicazione consiste proprio nel tentativo, che Heidegger fa in questa lettera, di ricollegare esplicitamente l'essenza della tecnica all'*idea* platonica e, dunque, all'essenza della metafisica in quanto tale.

L'idea di Platone è precisamente l'*incipit* del "dispiegamento" della tecnica: non già della tecnica in quanto tale, ma del suo progressivo dispiegarsi fino a giungere a quel compimento nietzscheano nella volontà di potenza che, come è noto, per Heidegger realizza la fine della metafisica, intesa, per l'appunto, come suo completo dispiegamento, realizzazione, piuttosto che come superamento.²² Per comprendere cosa intenda qui Heidegger, con tale riferimento all'idea platonica, può essere utile confrontare un passaggio dei *Contributi* nel quale, dopo aver osservato che «Nietzsche rimane impigliato nella *metafisica*: dall'ente all'essere; ed esaurisce tutte le possibilità di questa posizione fondamentale che nel frattempo, come egli stesso ha visto per la prima volta con estrema chiarezza, è diventata in tutte le forme possibili un possesso comune e un "patrimonio di pensiero" delle visioni del mondo di massa»,²³ risale proprio al carattere essenzialmente tecnico — e aggressivo — del platonismo:

Nonostante il, anzi, in base al primato della φύσις e del φύσει ὄν, proprio il θέσει ὄν e il ποιούμενον si trasformano in ciò che ora fornisce il *comprensibile* all'interpretare percipiente e determina la comprensibilità della stessa entità [...]. Perciò sta sullo sfondo, emergendo subito con Platone in modo particolare, la τέχνη come carattere fondamentale della conoscenza, vale a dire del riferimento fondamentale all'ente in quanto tale.²⁴

È a partire da questa posizione, da questa caratterizzazione dell'essere come entità, che si dà avvio a quel tribunale del calcolo, di fronte al quale viene posto l'ente, ridotto a oggetto di manipolazione dalla tecnologia moderna. Ed è per questo che, di fatto, qualunque posizione umanistica rimane irretita nello stesso atteggiamento aggressivo, lo stesso "assalto" violento alla natura, lo stesso oblio dell'essere che caratterizza esplicitamente un atteggiamento all'apparenza anti-umanista e "irrispettoso", si direbbe oggi, della natura: lo stesso giudice che s'inchina alla natura, o anche al sacro, non fa che reiterare quell'atteggiamento che ha già posto ad oggetto, ad imputato, tanto la natura quanto il sacro. E questo processo, del resto, è inevitabile, perché non si tratta di un'istituzione umana, bensì di una malaessenza insita nel dis-velarsi dell'Essere.

²² Per un approfondimento di questo punto, peraltro molto noto, dell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche, si rinvia al saggio di M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 45–65; nonché, ovviamente, al celebre *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994.

²³ M. Heidegger, *Contributi*, cit., p. 193.

²⁴ Ivi, p. 194.

Ecco perché, su un piano socio-politico, appaiono tutto sommato vuoti e ingenui i tanti appelli all'ecologia e alla salvaguardia della natura: simili appelli, infatti, peraltro immediatamente riscritti nel ciclo neoliberista di produzione/consumo (quintessenza dell'ente ridotto a *ποιοούμενον*), non fanno che reiterare quel processo nichilistico di oggettivazione della natura stessa, ovvero di riduzione del mondo a mercato, per parafrasare l'espressione di Latouche.²⁵

Qualunque ente, poniamo un animale, è già ricondotto ad oggetto disponibile per la manipolazione tecnica, sia che lo si "tratti" industrialmente per la produzione di hamburger e kebab, sia che lo si "protegga" dal rischio di estinzione. L'*impasse*, qui, anche politica, è data dal fatto che non è stato finora veramente messo in questione quel tribunale, cioè manca, per lo più, a tutt'oggi, una reale consapevolezza ontologica del problema. Il punto cruciale, infatti, è che, come sottolinea Heidegger, non è l'uomo ad inscenare tutto questo: piuttosto «è l'essere a volerlo», e precisamente «nella forma del volere».

c. Tecnica e lavoro: la critica heideggeriana al marxismo.

Ed è questa, peraltro, la principale critica che Heidegger muove all'analisi marxiana del capitale, al di là del "bolscevismo" sovietico che egli osteggia con evidente disprezzo, paragonandolo esattamente all'americanismo liberista.²⁶ Nei *Contributi*, egli scriveva che il bolscevismo non è nulla di russo, ovvero di orientale, ma è un portato profondamente europeo, cioè perfettamente in linea con il dispiegarsi del nichilismo europeo, con la riduzione dell'ente a prodotto (industriale) e con l'abbandono definitivo dell'essere, anzi compimento della stessa parabola platonico-cristiana:

La forma finale del marxismo [...] non ha essenzialmente nulla a che vedere né con l'ebraismo né con la Russia; se da qualche parte ancora è latente uno spiritualismo *in nuce*, è nel popolo russo; il bolscevismo è originariamente occidentale, una possibilità europea; l'emergere delle masse, l'industria, la tecnica, l'estinguersi del cristianesimo; nella misura in cui però il dominio della ragione che mette tutti sullo stesso piano è una conseguenza del cristianesimo, il quale è nel fondo di origine ebraica (cfr. il pensiero nietzscheano sulla morale come insurrezione degli schiavi),

²⁵ S. Latouche, *Il mondo ridotto a mercato*, trad. it. di R. Magni e M. Pellegrino, Roma, Ed. Lavoro, 1998.

²⁶ Sul confronto tra Heidegger e Marx cfr., in particolare, l'analisi di K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, ed. it. a cura di E. Mazzarella, *Marx e Heidegger*, Napoli, Guida, 1978.

il bolscevismo è di fatto ebraico; ma allora anche il cristianesimo è, nel fondo, bolscevico! E quali decisioni si rendono necessarie in questa prospettiva?²⁷

Più significativo ancora è un passaggio della *Lettera sull'«umanismo»* che lo stesso Heidegger, non a caso, nomina a proposito dell'essenza della tecnica cui accennava nella lettera a Jaspers. Nel *Brief über den «Humanismus»* compare la seguente riflessione su Marx e sul materialismo che, per quanto sia critica, è ben lontana dall'essere ideologica, politicizzata, o anche solo prevenuta:

Ciò che Marx, partendo da Hegel, ha riconosciuto in un senso essenziale e significativo come alienazione dell'uomo affonda le sue radici nella spaesatezza dell'uomo moderno. Questa viene provocata dal destino dell'essere nella forma della metafisica, che la consolida e nello stesso tempo la occulta come spaesatezza. Poiché Marx, nell'esperire l'alienazione, penetra in una dimensione essenziale della storia, la visione marxista della storia è superiore ad ogni altra «storiografia». Ma siccome né Husserl né, per quel che vedo finora, Sartre riconoscono l'essentialità della dimensione storica nell'essere, né la fenomenologia né l'esistenzialismo pervengono a quella dimensione in cui soltanto diventa possibile un dialogo produttivo col marxismo.

A tal fine, evidentemente, è pure necessario liberarsi dalle ingenuità rappresentazioni del materialismo e dalle confutazioni a buon mercato che intendono colpirlo. L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è solo materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica per la quale tutto l'ente appare come materiale da lavoro. L'essenza del lavoro secondo la metafisica moderna è pensata in anticipo nella *Phänomenologie des Geistes* di Hegel come il processo autoorganizzantesi della produzione incondizionata, cioè come oggettivazione del reale ad opera dell'uomo esperito come soggettività. L'essenza del materialismo si cela nell'essenza della tecnica, su cui si scrive molto, ma si pensa poco. Nella sua essenza la tecnica è un destino, entro la storia dell'essere, della verità dell'essere che riposa nell'oblio. Essa risale infatti alla τέχνη dei Greci non solo nel nome, ma proviene in un senso storico essenziale dalla τέχνη intesa come un modo dell'ἀληθεύειν, cioè del rendere manifesto l'ente. In quanto forma della verità, la tecnica ha il suo fondamento nella storia della metafisica. Questa, a sua volta, è una fase eminente della storia dell'essere, e finora la sola che possiamo abbracciare con il nostro sguardo.²⁸

Sembra quasi che, su un certo livello del discorso, sia possibile coniugare Heidegger e Marx, poiché entrambi convergono verso una caratterizzazione dell'essenza della storia in termini di tecnica e lavoro. Heidegger riconosce anzi alla visione marxista una capacità di penetrare nella dimensione essenziale della storia, che non riconosce né alla fenomenologia né all'esistenzialismo, men che meno ad ogni altra storiografia.

²⁷ M. Heidegger, *Contributi*, cit., pp. 78 s.

²⁸ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 70 s.

Ma questo punto è altresì dirimente poiché, proprio nel confrontarsi criticamente con Marx, Heidegger mette in chiaro, qui, in maniera decisiva, il suo punto di vista sulla tecnica, anzi mette in chiaro quale sia l'essenza della tecnica: il problema del marxismo, agli occhi di Heidegger, non è il materialismo inteso come riduzione di tutto a materia, secondo la classica — e ingenua — critica conservatrice che gli viene mossa; piuttosto, ciò che Heidegger rifiuta, è l'opzione metafisica di fondo che sottosta a una tale riduzione e che determina tutto l'ente come materiale da lavoro, oggetto disponibile alla manipolazione umana. Macchinazione.

A ben guardare, per Heidegger la più grossa pecca del marxismo sta nell'aspettarsi proprio nel luogo della sua più profonda penetrazione nell'essenza della storia, nell'accontentarsi, in qualche modo, di questa penetrazione, senza spingersi oltre: senza spingersi, cioè, sul piano ontologico della rivelatività, ovvero dell'ἀληθείειν, del rendersi manifesto dell'ente attraverso la tecnica. Tutto ciò non ha nulla a che fare con le possibili opzioni politiche:

Si possono prendere varie posizioni sulle dottrine del comunismo e sulla loro fondazione, ma sul piano della storia dell'essere resta fermo che in esso si esprime un'esperienza elementare di ciò che è la storia del mondo. Chi prende il «comunismo» solo come «partito» o come «visione del mondo» pensa in modo altrettanto angusto di coloro che pensano che con il termine «americanismo» si indichi solo, e per giunta in modo spregiativo, un particolare stile di vita. Il pericolo verso cui finora l'Europa è sospinta in modo sempre più chiaro consiste presumibilmente nel fatto che innanzitutto il suo pensiero, che un tempo era la sua grandezza, resti indietro rispetto al corso essenziale del destino mondiale che comincia.²⁹

²⁹ Ivi, pp. 71 s. Peraltro qui si chiarisce anche meglio il senso delle scelte politiche di Heidegger: tanto il «comunismo» quanto l'«americanismo», proprio nella loro contrapposizione geopolitica (che condurrà alla Guerra Fredda), sono solo apparentemente opposti, poiché, metafisicamente, condividono un uguale afferramento tecnico dell'entità, ovvero sono entrambi espressioni politiche della mobilitazione totale planetaria, modulata in un caso collettivamente, nell'altro individualisticamente. Anzi, sotto questo aspetto, la sconfitta storica del comunismo potrebbe essere ricondotta alla sua incapacità di adattamento ad una logica cibernetica (nel senso etimologico del governo tecnico) «leggera», periferica, che meglio favorisce l'organizzazione (e la mobilitazione totale) rispetto ad una logica centralizzata, tendenzialmente ottusa e pesante, e che ha preso il sopravvento in ogni settore tecno-scientifico del capitalismo planetario post-taylorista e post-fordista (dall'ingegneria gestionale all'organizzazione aziendale, dalla robotica al marketing). *Out of Control* è la formula di questo controllo senza controllo che si è installato nel cuore delle procedure gestionali della cibernetica a partire dalla fine degli anni Ottanta: v. K. Kelly, *Out of Control. La nuova biologia delle macchine, dei sistemi sociali e dell'economia globale*, trad. it. di C. Poggi, Milano, Apogeo, 1994. Cfr. anche Sh. Turkle, *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di Internet*, ed. it. a cura di B. Parrella, Milano, Apogeo, 1997 (in particolare il cap. 1, «Il racconto di due estetiche», pp. 25–50, in cui l'autrice analizza lo scontro tra quelle che possono essere definite due visioni del mondo contrapposte: la filosofia della Apple e quella dell'IBM); nonché G. Kunda, *L'ingegneria della cultura. Controllo, appartenenza e impegno in un'impresa ad alta tecnologia*, trad. it. di E. Recchia, Torino, Ed. di Comunità, 2000.

Ecco dunque il punto: il marxismo, fintanto che rimane una certa determinazione metafisica dell'ente nella sua totalità, e nella fattispecie la determinazione dell'ente come materiale da lavoro, rimane per l'appunto una metafisica, pur cogliendo, in questo riferimento, una dimensione essenziale della storia.

In questo, la critica di Heidegger nei confronti del marxismo non diverge da quella che mosse nei confronti della volontà di potenza nietzscheana che, in modo ancor più essenziale, ma sempre ancora essenzialmente metafisico, determina l'ente nella sua totalità come materiale infinitamente disponibile per la volontà, nella reiterazione transfinita della pura potenzialità tecnica (questo, in breve, il nucleo della *Volontà di potenza come arte*). Ma, per l'appunto, tanto il lavoro quanto la volontà di potenza rimangono nell'ambito della determinazione metafisica dell'ente, mancando di compiere quel passo decisivo in direzione dell'Essere in quanto tale, e dunque della sua determinazione eventuale in quanto volontà, Evento–appropriazione della storia dell'Essere. Ed è in ciò che il pensiero occidentale rischia pericolosamente di avvatarsi, restando indietro «rispetto al corso essenziale del destino mondiale», come pure sembrano confermare i sessant'anni di declino che sono nel frattempo trascorsi, e di cui l'attuale crisi (economica, certo, ma prima ancora istituzionale, spirituale e filosofica) non è che l'epifania.

Comincia a prendere forma, così, un quadro abbastanza coerente del percorso svolto da Heidegger nel tentativo di chiarire il senso della macchinazione, fino a sviluppare la sua ricerca in direzione del *Gestell* e della cibernetica. A confortare questo quadro vi è un elemento, tutt'altro che storiografico o aneddótico, che risulta anzi decisivo per comprendere il punto di vista heideggeriano sulla cibernetica.

Proprio in riferimento al «pericolo» corso dall'Europa, nel passo succitato, Heidegger aggiunge, nella prima edizione del 1949 del *Brief über den «Humanismus»*, una specificazione assai significativa:

Nel frattempo il pericolo è venuto in luce ancor più chiaramente. La ricaduta del pensiero nella metafisica assume una nuova forma: è la fine della filosofia nel senso del suo completo risolversi nelle scienze, la cui unità trova altresì il suo nuovo svolgimento nella cibernetica. La potenza delle scienze non si lascia arrestare da un

attacco o da un intervento, di qualunque tipo esso sia, perché «la scienza» fa parte dell'impianto (*Ge-stell*) che ancora occulta (*verstellt*) l'evento.³⁰

È chiaro, allora, che già nel 1949 Heidegger aveva un'idea molto precisa del *Gestell*, inteso appunto come impianto che occulta l'evento. Tale impianto, di fatto, coincide con la cibernetica, poiché è essa a costituire l'unità complessiva delle scienze, collocandosi nel luogo in cui, finora, era stata la filosofia (la metafisica).

È dunque proprio questo ciò che ha in mente Heidegger quando invita Jaspers, nella lettera citata, ad approfondire il senso della tecnica, e il suo carattere aggressivo, nella direzione indicata nel *Brief über den «Humanismus»*. La tecnica, nella sua essenza, non ha nulla a che fare con qualcosa di tecnico. Questo è, del resto, chiaro.

Che l'essenza della tecnica non sia nulla di tecnico deve però essere inteso non semplicemente come il rimando a un principio che informa i dispositivi tecnici: piuttosto questo stesso principio ha la sua radice in qualcosa di non tecnico, e cioè nella verità dell'Essere e nel suo occultamento. La cibernetica è, precisamente, il dispiegarsi ultimo della macchinazione, dunque il compimento della metafisica, l'impianto stesso che occulta l'evento.

Nel corso degli anni Cinquanta, Heidegger svilupperà sempre più insistentemente la sua riflessione sulla cibernetica, accantonando i riferimenti alla macchinazione perché, nel frattempo, la cibernetica si sarà rivelata come l'essenza stessa della macchinazione. Ciò a dire che nella cibernetica Heidegger vede, in tutta la sua portata, il senso della ricaduta del pensiero nella metafisica.

§ 10. L'ATTRAVERSAMENTO DEL NICHILISMO: IL CONFRONTO CON JÜNGER.

a. Le coordinate filosofiche del confronto.

In questa prospettiva, allora, appare cruciale il confronto di Heidegger con Jünger, tanto più in quanto fu proprio l'incontro con i suoi testi ad instradare Heidegger nella direzione della tecnica, come già detto. *Oltre la linea* è il ben noto

³⁰ Ivi, p. 71 (nota). Sulle diverse versioni e sulle vicende editoriali della *Lettera*, cfr. la *nota introduttiva* di F. Volpi, pp. 11 ss.

titolo di questo «memorabile confronto»,³¹ avvenuto tra il 1949 (*Über die Linie* di Jünger) e il 1955 (*Zur Seinsfrage* di Heidegger), quindi proprio in un momento decisivo di quella svolta nel pensiero heideggeriano della tecnica che qui si sta analizzando.

Quel che più conta rilevare, di questo confronto, è costituito dalle differenze essenziali che emergono nella presa di distanza critica effettuata da Heidegger nella sua risposta a *Über die Linie*, a cominciare proprio dall'interpretazione di quell'*über*, accolto da Heidegger non già come un "oltrepassamento", secondo le intenzioni di Jünger, bensì come un "intorno", "su", che sottolinea il carattere meditativo, statico, della sua riflessione: non già, dunque, un'intenzione che mira ad ottenere un effetto reale, sollecitando un superamento della tecnica; semmai si tratta di superare l'intenzione stessa, la quale è di per sé essenzialmente tecnica. Per questo motivo, agli occhi di Heidegger, «il tentativo di attraversare la linea resta in balia di un rappresentare che appartiene all'ambito in cui domina la dimenticanza dell'essere. Ed è per questo che esso si esprime ancora con i concetti della metafisica (forma, valore, trascendenza)».³²

Già nel 1937, per la verità, Heidegger aveva scritto a Bauch:

L'immane carico, al quale le nostre scienze, comunque già tecnicizzate, vengono ora sottoposte a causa delle necessità pratico-politiche, può dunque essere sopportato *senza catastrofi, solo se* allo stesso tempo, in ugual misura, le scienze torneranno ad essere "filosofiche". Questo non vuol dire affatto che esse debbano sfoggiare una qualche "filosofia" nelle loro denominazioni ed espressioni, anzi esse dovrebbero venire in chiaro, a partire dal loro stesso ambito di ricerca, delle finalità e della pretesa di verità. In questa prospettiva, mi è diventato più chiaro, negli ultimi mesi — insieme anche a delle fondamentali riflessioni in merito all'essenza della verità — che l'intima riflessione sulla ricerca "storico-artistica" deve sempre più direttamente e, al contempo, sempre più fondamentalmente, cominciare dalla domanda su *arte e tecnica*. Jünger non offre qui ancora nessuna soluzione, e forse nemmeno pone correttamente la domanda, perché egli prende la "tecnica" semplicemente come un oggetto metafisico.³³

³¹ F. Volpi, *Itinerarium mentis in nihilum*, cit., p. 11.

³² M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in E. Jünger, M. Heidegger, *op. cit.*, p. 161.

³³ M. Heidegger, K. Bauch, *Briefwechsel 1932–1975*, hrsg. A. Denker, Freiburg i./B., Alber, 2010, pp. 46–47: «die ungeheure Belastung, der jetzt durch praktisch-politische Notwendigkeiten unsere ohnehin schon technisierten Wissenschaften ausgesetzt werden, kann *nur dann ohne Katastrophe* überstanden werden, wenn zugleich im entsprechend entschiedenen Ausmaß die Wissenschaften wieder „philosophisch“ werden. Das meint ja nicht, sie sollen mit den Titeln und Sätzen irgendeiner „Philosophie“ sich aufputzen, sondern sie sollen aus ihrem eigenen Fragebezirk her über die Zielsetzungen und den Wahrheitsanspruch ins Klare kommen. In dieser Hinsicht ist mir in den letzten Monaten — zugleich auch von grundsätzlichen Überlegungen her hinsichtlich des Wesens der Wahrheit überhaupt — deutlicher geworden, daß die innere Besinnung auf die „kunsthistorische“ Wissensarbeit unmittelbarer und zugleich grundsätzlicher ansetzen muß bei der Frage *Kunst und Technik*. Jünger bietet hier noch keine Lösung, ja vielleicht nicht einmal die rechte Fragestellung, weil er die „Technik“ einfach als metaphysische Tatsache übernimmt» (lettera del 16 giugno 1937).

Attraverso questa lettera si può gettare uno sguardo sul retroscena che fa da sfondo alla riflessione heideggeriana degli anni Quaranta sulla tecnica e sulla lettura di Jünger, la quale, se da un lato è suggestiva e stimolante, dall'altro non può fornire strumenti efficaci nel tentativo di cogliere l'essenza della tecnica, poiché Jünger rimane ancorato all'ambito della metafisica: egli, cioè, non è consapevole di quel carattere veritativo della tecnica che Heidegger intuisce, invece, in quelle «fondamentali riflessioni in merito all'essenza della verità» svolte sul finire degli anni Trenta.

Ἀλήθεια, idea, tecnica, costituiscono quindi un *continuum*, una costellazione storico-filosofica che è a fondamento della metafisica e che, peraltro, si ritrova pienamente esplicitata nella forma del lavoratore come mobilitazione tecnica del mondo (moderno).

b. "Oltre" e "intorno" la linea.

Anziché tentare di "attraversare" il nichilismo e superare la linea, dunque, occorre piuttosto il "passo indietro", una presa di distanza che consenta di tracciare una "topologia" del nichilismo, individuando «nell'essere il luogo essenziale in cui il destino del nichilismo si decide», secondo il commento di Volpi.³⁴

Nel descrivere questa sostanziale differenza tra l'approccio heideggeriano e quello jüngeriano al nichilismo, e dunque alla tecnica, Volpi scrive:

Le radici più profonde [del nichilismo] stanno [...] riposte nella storia stessa dell'essere, delle sue destinazioni epocali e del suo ritrarsi, di cui il pensatore può conoscere le tracce nei tratti fondamentali della storia della metafisica. [...] Heidegger sviluppa questa sua interpretazione della storia della metafisica, mostrando come il nichilismo nietzscheano abbia le sue radici profonde nel platonismo e nella figura archetipica della metafisica che esso inaugura e rappresenta e che egli chiama «soggettività». La storia delle manifestazioni di questo archetipo vede il tradursi del platonismo nella metafisica della volontà di potenza, vede la trascendenza di quello[...] rovesciarsi nella «rescendenza» di questa, vede la «soggettività» che insorge col platonismo trovare il suo inveramento essenziale nella configurazione tecnica dell'essente che Heidegger chiama *Gestell*. La tecnica, in quanto mobilitazione totale del mondo nella forma del lavoro, è la figura essenziale che appare al termine di questo destino. Platonismo e nichilismo appaiono quindi a Heidegger come le due posizioni estreme all'interno dello stesso paradigma, il paradigma del pensiero metafisico, ed entrambe vengono considerate come omogenee rispetto all'essenza della tecnica. Ecco perché Heidegger può chiedersi se la forma del lavoratore e l'ἰδέα platonica, una volta che

³⁴ F. Volpi, *Itinerarium*, cit., p. 35.

non le si prenda più come determinazioni ultime, ma si tenti di pensarle nella loro provenienza essenziale, non scaturiscano entrambe dall'ambito originario di quella costellazione tecnico–metafisica che egli chiama *Gestell*.³⁵

Qui si coglie il senso del passo indietro, dello *Schritt zurück* che mira a cogliere l'essenza della tecnica nella storia dell'Essere. Lungi dal rifugiarsi nella mistificazione di una simile storia, Heidegger vede in essa l'unica possibilità di comprendere il destino della tecnica *senza reiterare la logica della soggettività*.

Posto che la soggettività sia un destino, legato a quella ur–volontà che è la scaturigine prima del fendersi dell'Essere, il tentativo di comprendere tale destino non può ricadere nella soggettività, ma occorre uscire dalla dimensione antropologico–esistentiva per coglierlo a partire dall'Essere stesso.

La soggettività è l'archetipo risultante dalla malaessenza dell'esserci. Abbandonare tale archetipo non è una scelta che si possa fare a partire dal cogito di un io isolato, né tanto meno a partire dalla volontà di un popolo come io massificato, dal *noi* del soggetto moderno elevato a nazione, poiché una simile prospettiva è per l'appunto ancora una volta metafisica. Pertanto non resta che l'unica via dell'*abbandono* in quanto tale, ciò che appunto non può non sembrare una mistificazione retrograda se visto nell'ottica della soggettività moderna e del pensiero calcolante.

È in questa prospettiva che si avvia il confronto di Heidegger con la cibernetica:

Una localizzazione della linea deve chiedere: in che cosa consiste il compimento del nichilismo? La risposta sembra ovvia. Il nichilismo sarà compiuto quando avrà carpito tutte le sostanze, quando avrà fatto la sua comparsa ovunque, quando più niente potrà pretendere di fare eccezione, perché il nichilismo sarà divenuto la condizione normale. Ma la condizione normale non è che la *realizzazione* del compimento. Quella è una conseguenza di questo. Compimento significa il raccogliersi di tutte le possibilità essenziali del nichilismo, che restano difficili da scrutare sia nel loro insieme, sia singolarmente. Le possibilità essenziali del nichilismo possono essere pensate solo se torniamo indietro a pensare la sua essenza. Dico «indietro» perché l'essenza del nichilismo precede e quindi anticipa le singole manifestazioni nichilistiche, e le raccoglie nel compimento.³⁶

Nel passo indietro, allora, l'essenza del nichilismo si coglie nel compimento che rende possibile la sua realizzazione: la realizzazione di tale compimento è data dal

³⁵ Ivi, pp. 30 ss.

³⁶ M. Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., pp. 121 s.

fatto che nulla più può sfuggire al nichilismo, l'intero spettro dell'ente è cioè ridotto al principio che sottosta al nichilismo, al principio della totale equivalenza dell'ente in quanto tale — la calcolabilità assoluta.

Tutto l'ente è ricondotto a reale, cioè anche ad oggettualità (*oggettività*) per la percezione rappresentante del soggetto. Di qui il nulla del nichilismo, cioè il venir meno dei valori come forma ultima del porre valori rappresentativo avviato con la metafisica platonica: il venir meno dei valori è l'effetto della riduzione di tutto l'ente a mero valore (eventualmente, anche, solo più a valore economico, come accade nella svolta protestante del capitalismo finanziario), dunque alla volontà di potenza che si ritorce su se stessa nella forma della volontà di volontà.

L'entità è così ricondotta a materia prima da manipolare, in-formazione estraibile per un'assoluta manipolabilità. Teoria dell'informazione: cibernetica.

A riprova di ciò, Heidegger riconduce per l'appunto la tecnica, intesa qui come mobilitazione del mondo attraverso la forma del lavoratore, al principio che le sottosta, ovvero alla sua essenza di rap-presentazione:

Se la tecnica è la mobilitazione del mondo attraverso la forma del lavoratore, essa ha luogo per la presenza pregnante di questa particolare volontà di potenza di tipo umano. Nella presenza e nella rappresentazione si annuncia il tratto fondamentale di ciò che il pensiero occidentale s'è svelato come essere. «Essere» significa, dall'alba della greicità fino al tramonto del nostro secolo, essere-presente (*Anwesen*). Ogni forma di presenza e di presentazione scaturisce dall'evento della presenza (*Anwesenheit*). Ma la «volontà di potenza», come realtà del reale, è un modo d'apparire dell'«essere» dell'ente. Il «lavoro», da cui la forma del lavoratore riceve il suo senso, è identico all'«essere».³⁷

È questa l'essenziale dimensione che sfugge, in definitiva, a Jünger, e che gli fa reiterare, inavvertitamente, lo stesso nichilismo che cerca di oltrepassare, proprio nel tentativo di oltrepassarlo.

c. *La dedizione dell'Essere.*

Non a caso, dopo aver letto *Über die Linie*, Heidegger invia a Jünger una lunga lettera in cui è già tutto racchiuso il senso della *Seinsfrage* pubblicata nel '55. Heidegger riconosce che, in *Oltre la linea*, lo «spirito che era già all'opera nel

³⁷ Ivi, pp. 131 s.

“Lavoratore”», appare ora purificato e libero di ricercare e domandare, «in cammino».³⁸

Il punto, però, è che tale stimolante freschezza, tale libertà di ricerca nel sollevare le questioni e nel descrivere le problematiche, finisce poi con l’essere poco rigorosa nel momento in cui si tratta di cogliere le problematiche sollevate, nella loro radicalità; ovvero sia il ragionamento non è sostenuto da un’adeguata capacità ermeneutica nell’affrontare le questioni in base a loro stesse, ricadendo dunque, di continuo, in una spiegazione succedanea, in qualche modo, mistificatoria, in una causalità esterna al fenomeno stesso che, anziché spiegare, non fa che forcludere l’essenza del nichilismo.

Ed è questo il principale motivo del categorico rifiuto di ogni spiegazione di matrice antropologica (sia essa religiosa, umanistica, scientifica etc.). Così, Heidegger individua l’emblema di questa debolezza, e il nodo metafisico cruciale, in quell’affermazione di Jünger secondo la quale «l’istante in cui la linea sarà passata porterà una nuova dedizione dell’essere».³⁹

A fronte di una simile affermazione, egli rilancia, alzando la posta. «Per corrispondere all’essenza dell’essere, non dobbiamo dire, piuttosto: la linea è attraversabile solo in quell’istante che l’essere produce con la sua dedizione, la quale dedizione è innanzitutto un rispondere dell’essenza umana ridestante l’accadere?».⁴⁰

Occorre tenere costantemente presente la dimensione destinale della tecnica moderna, del *Gestell* in quanto evento-appropriazione, e dunque tanto più del nichilismo in quanto compimento della metafisica — il nichilismo stesso (e la tecnica) non essendo altro che un’assegnazione (*Zuwendung*) dell’essere.⁴¹

³⁸ E. Jünger, M. Heidegger, *Briefe 1949–1975*, hrsg. S. Maier, Stuttgart–Frankfurt a./M., Klett–Cotta, Klostermann, 2008, p. 17 (lettera del 18/12/1950): «Der Geist, der im „Arbeiter“ schon am Werk [...] war, ist jetzt geläutert, weiter umblickend, vor allem vermutender und zum Helfen bereit frei unterwegs».

³⁹ E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., p. 87.

⁴⁰ E. Jünger, M. Heidegger, *Briefe*, cit., p. 18: «Müssen wir nicht, um dem Wesen des Seins zu entsprechen, zugleich sagen: Die Linie ist erst passierbar in dem Augenblick, den das Sein mit seiner Zuwendung erbringt, welche Zuwendung zuvor ein erweckend ereignendes Ansprechen des Menschenwesens ist?».

⁴¹ *Zuwendung* è tradotto da Volpi con “dedizione” (così anche nella traduzione di *Oltre la linea*). Si oppone ad *Abwendung*, “distogliamento”, e, si legge nel *Glossario* curato dallo stesso Volpi (AA.VV., *Guida a Heidegger*, cit., p. 366) «sono entrambi detti dell’essere nel suo riferirsi all’uomo: esso può volgersi a lui e dedicarglisi, oppure può distogliersi da lui e abbandonarlo». Tuttavia, nel contesto di *Oltre la linea*, soprattutto per il ricorso che ne fa Jünger, può essere utile far valere anche l’accezione di “assegnazione”: *Wendung* è infatti anche una “svolta”, una rotazione, un cambiamento, e dunque in *Zu-Wendung* risuona il senso di una svolta epocale, una destinazione, un diverso as-segnarsi dell’essere. Anzi, verte proprio attorno a questo nodo semantico il senso dell’osservazione heideggeriana: non è l’attraversamento della linea a imporre una diversa assegnazione dell’essere, come invece

Non spetta dunque all'uomo il generare una nuova assegnazione o il superare la linea, così come non è dovuta all'uomo l'attuale assegnazione. Cioè non è dovuta né a una scelta, né a un pensiero o una scoperta, né a un errore. Solo l'essere, nel suo as-segnarsi all'uomo, può generare una simile svolta.

Di qui l'*impasse*: il nichilismo, proprio nel suo carattere di "malattia", non è altro che l'effetto dell'abbandono dell'essere, ovvero, nel contesto di questo ragionamento, di quella peculiare assegnazione dell'essere per cui l'essere stesso è obliato nella forma della soggettività, cioè della rappresentazione egotica dell'ente, per cui la stessa volontà — evidentemente soggettivistica — di uscire dal nichilismo e produrre così una nuova assegnazione, rientra precisamente in questa rappresentazione — nichilismo.

Per questo, continua Heidegger, «l'oltrepassamento della linea, che ha luogo in prossimità del niente, non è un mero avanzamento dell'uomo. Esso è insieme un *superamento* [Überholen] attraverso ciò che salva, a partire da cui soltanto la linea si dirada espressamente per l'oltrepassamento».⁴²

Anche qui, Heidegger oppone, evidentemente, allo *über* jüngeriano, utilizzato nell'accezione di "oltre", uno *über* che ha, insieme, tutto il peso di uno stare *su* — *Überholen*: per poter passare *oltre*, occorre passare *su*, transitare, standoci in mezzo, in ciò che salva, e dunque nel massimo pericolo, secondo la ben nota equivalenza holderliniana — cioè a dire: nel nichilismo.

Da questa prospettiva, Heidegger espone due critiche principali al ragionamento di Jünger:

Sotto questo riguardo mi preoccupano due questioni. Lei descrive i modi cruciali del venir meno del nichilismo come una "forza fondamentale" contro il caos, la malattia e il male. È soprattutto la teologia, ferma nella nebbia, a brancolare senza chiarezza in questo genere di relazioni.

Tuttavia, se la forza fondamentale del nichilismo e quindi "la linea" non sono una manifestazione di malattia, allora anche il pensiero che attraversa la linea continua a non corrispondere alla cosa, fintantoché si trattiene sotto le categorie cliniche di "prognosi", "diagnosi" e "terapia". È senz'altro possibile, allora, che Lei abbia solo

sembra evincersi dalla dichiarazione di Jünger, semmai, al contrario, proprio perché di *Zuwendung* si tratta, è solo l'as-segnazione dell'essere, in quanto rivolgersi-a, dedizione (o destinazione), a produrre quell'attimo in cui, *eventualmente*, la linea può essere attraversata.

⁴² E. Jünger, M. Heidegger, *Briefe*, cit., p. 18: «Das Überqueren der Linie, das in der Nähe des Nichts erfolgt, ist kein bloßer Vormarsch des Menschen. Es ist zugleich ein *Überholen* durch das Rettende, dessen Herüber die Linie erst eigens für da Überqueren lichtet».

più tentato tale articolazione, data la necessaria limitatezza che era richiesta al Suo contributo. So che Lei è ben lontano dal voler edificare una psicoterapia *sulla* metafisica del tempo. Poiché tuttavia ovunque si impongono, a partire da qui, i modi della rappresentazione, e si favorisce così un nuovo e più terribile antropologismo, sarebbe necessaria un'opposizione contro tale torbida marea. [...] La seconda questione riguarda le riflessioni sull'"ordine". Lei indica chiaramente come anche nel nichilismo regni l'ordine [p. 64], come esso faccia parte, finanche, del suo stile [p. 61]. D'altro canto, Lei afferma [p. 57] che, al di qua della linea, manca del tutto "un pensiero supremo che metta ordine", tanto quanto "l'opera d'arte perfetta". Lei tiene per fermo l'ordine, anche come una categoria fondamentale per l'aldilà della linea, e distingue solo per sfumature il pensiero dell'ordine al di qua e al di là di essa. A me sembra che la linea sia la demarcazione di una differenza essenziale, non finita, bensì infinita. La categoria di ordine è ancora un relitto della relazione, in ogni caso infondata, tra materia e forma, nella quale si muove ogni dialettica, sia essa idealistica o materialistica, sistematica o storica. Il problema non è che al di là della linea non dovrebbe esserci alcun ordine. Piuttosto, "ordine" non dice nulla di originario, esso resta qualcosa da fondare, esattamente come i valori.⁴³

Attraverso l'articolazione delle questioni sollevate in questa lettera è possibile farsi un'idea abbastanza precisa della fondamentale divergenza dei due pensatori e, per contrasto, della posizione che Heidegger tenta di guadagnare in merito al nichilismo, nella fattispecie, e a quel peculiare intreccio di motivi ontologici e storico-destinali verso cui convergono tecnica, metafisica, nichilismo e scienze.

Per questa via appare evidente, in primo luogo, che sarebbe una grossolana ingenuità leggere in Heidegger un "oppositore" del progresso tecno-scientifico, un conservatore o un tecnofobo, per quanto, indubbiamente, permangano ampi margini di ambiguità. Se, per un verso, Heidegger riconosce nella modernità un'epoca di

⁴³ Ivi, pp. 18 s.: «Nach dieser Seite beunruhigen mich zwei Fragen. Sie führen die außerordentlich wichtigen Abhebungen des Nihilismus als „Grundmacht“ gegen das Chaos, das Kranke und das Böse durch. Ohne die Klarheit in diesen Verhältnissen tappt vor allem die „Theologie“ ständig im Nebel. Wenn aber die Grundmacht des Nihilismus und damit „Die Linie“ keine Krankheitserscheinungen sind, dann bleibt auch das Denken, das über die Linie geht, der Sache noch ungemäß, solange es sich unter den medizinischen Titeln „Prognose“, „Diagnose“ und „Therapie“ aufhält. Freilich könnte es sein, daß Sie diese Gliederung mehr nur deshalb gewählt haben, weil die notwendige Beschränkung des Beitrages dergleichen forderte. Ich weiß, daß Sie weit davon entfernt sind, die Psychotherapie zu *der* Metaphysik des Zeitalters zu erheben. Weil jedoch überall her die Vorstellungsweisen dahin drängen und so ein neuer und gefährlicher Anthropologismus gefördert wird, wäre die Absetzung gegen diese trübe Flut nötig. [...] Meine zweite Frage betrifft den Gedanken der „Ordnung“. Sie zeigen klar, daß auch im Nihilismus Ordnung herrscht (253), daß sie sogar zu seinem Stil gehört (256). Andererseits sagen Sie (250), daß sich diesseits der Linie so wenig wie „das vollkommene Kunstwerk“ „ein höchstes Ordnungsdenken“ findet. Sie halten auch für das Jenseits der Linie an der Ordnung al einer Grundkategorie fest und unterscheiden das Ordnungsdenken diesseits und jenseits nur gradweise. Mir scheint, die Linie sei die Grenze für einen wesenhaften, nicht endlichen, sondern unendlichen Unterschied. Die Kategorie der Ordnung ist noch ein Relikt der ohnehin ungegründeten Form-Materie-Relation, in der sich alle Dialektik, sei sie idealistisch oder materialistisch, systematisch oder historisch, bewegt. Nicht als sollte jenseits der Linie keine höchste Ordnung walten. Aber „Ordnung“ gibt nicht das Ursprüngliche, sie bleibt etwas Fundiertes, genau so wie die Werte». (Le pagine inserite nel testo tedesco fanno riferimento a E. Jünger, *Über die Linie*, in AA.VV., *Anteilen. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1950, pp. 254–284. Le pagine, tra parentesi quadre, riportate in traduzione, fanno invece riferimento al testo della citata edizione italiana).

decadenza, così come avverte la necessità storica di un rinnovamento spirituale (e dunque un nuovo inizio), d'altro canto egli non propone né un ritorno a una posizione tradizionale né, tantomeno, un superamento del nichilismo attraverso l'accelerazione del processo.

d. L'insufficienza dell'approccio scientifico: la relazione di indeterminazione.

Anzi, a ben guardare, il vero problema, cioè la vera critica che Heidegger muove nei confronti delle scienze e dell'impianto tecno-scientifico, non è affatto un "eccesso" di progresso ma, se si vuole, una costituzionale "arretratezza"; meglio, un'inadeguatezza a corrispondere all'epoca attuale del nichilismo, ovvero del *Gestell*.

Il fatto è che le scienze continuano ad operare secondo un'impostazione metafisica (di matrice filosofica e teologica) non veramente indagata in quanto tale, il che le rende cieche dinanzi allo stesso destino che sul terreno della metafisica è concresciuto. Di qui discende la duplice necessità, avvertita da Heidegger, di una decostruzione della metafisica (assumendone il carico storico, per così dire, in tutta la sua portata) per potersene così liberare, non già rigettandola, bensì riconoscendola in quanto tale; e contemporaneamente della fondazione di un nuovo pensiero, che si adegui, quindi, al carattere destinale della tecnica, frattanto resosi manifesto in tutta la sua portata (planetaria). Per questo egli aggiunge, nella stessa lettera a Jünger:

E se lei invece sopravvalutasse la posizione dell'attuale scienza della natura, in merito all'"oltre la linea"? Essa si trova in un vicolo cieco, eppure con i suoi mezzi non riesce nemmeno a vedere il vicolo. È vero che la filosofia tradizionale, qui, non ha più niente da offrire. Però penso che vi sia un pensiero che sia in grado di mostrare cosa sta succedendo lì dove i fisici sono stati condotti dalla relazione di indeterminazione.⁴⁴

Proprio il principio di indeterminazione, insieme alla frequentazione con Heisenberg, costituisce, per Heidegger, un momento topico del suo percorso di pensiero, che lo spingerà ancor più a compiere quel passo indietro necessario per comprendere l'essenza della tecnica.

⁴⁴ *Ibid.*: «Ob Sie den heutigen Standort der Naturwissenschaft im Hinblick auf das „über die Linie“ nicht doch überschätzen? Sie ist in einer Sackgasse, kann jedoch mit ihren Mitteln den Sack gar nicht sehen. Daß die herkömmliche Philosophie hier nichts mehr zu bieten habe, trifft zu. Aber ich glaube, es gibt ein Denken, das imstande ist, zu zeigen, was überhaupt, dort vor sich geht, wo sich den Physikern die Unbestimmtheitsrelation aufgedrängt hat».

Il principio d'indeterminazione diventa emblematico della strutturale *impasse* insita al cuore stesso della relazione soggetto–oggetto e, dunque, della rappresentazione metafisica che sottende all'impostazione delle scienze della natura (e dell'uomo).

Ne *La questione dell'essere*, Heidegger sviluppa ulteriormente questo riferimento al principio di indeterminazione, sottolineandone proprio il carattere, quasi ironico, di rivincita della natura, di scacco inaggrabile, ovvero di *vicolo cieco*, nel quale si è andata a cacciare la rappresentazione metafisica della realtà che sottende alla scienza della natura:

La rappresentazione moderna della realtà, cioè l'oggettivazione, in cui anticipatamente si muove la comprensione concettuale (*Be-greifen*), resta ovunque un attacco che fa presa (*Angriff*) sul reale, nella misura in cui si sfida il reale a mostrarsi nell'orizzonte della presa (*Griff*) rappresentativa. La conseguenza di questa sfida, nell'ambito della com–prensione concettuale moderna e contemporanea, è che la realtà com–presa concettualmente passa al contrattacco (*Gegenangriff*), un contrattacco impreveduto eppure a lungo osservato, che, nonostante Kant, ha sorpreso improvvisamente la scienza moderna della natura, la quale può assimilare questa sorpresa come una conoscenza garantita solo mediante le proprie scoperte che avvengono nel procedere scientifico.⁴⁵

La relazione di indeterminazione, quindi, non dimostra tanto che, «in un certo senso, noi incontriamo sempre soltanto noi stessi», per usare proprio le parole di Heisenberg.⁴⁶ Nella prospettiva di Heidegger, piuttosto, vale il contrario: cioè, se noi incontriamo sempre solo noi stessi è perché si è primariamente imposto un afferramento della realtà come immagine del mondo, e tale afferramento, a sua volta, affonda le sue radici nella soggettività instaurata dal dis–velarsi dell'essere nell'ente.⁴⁷

La relazione di indeterminazione è, così, il corto–circuito della rap–presentazione del reale che, anziché costituire un nuovo ostacolo da superare in vista dell'afferramento, può e deve essere colto in quanto corto–circuito, ovvero nel

⁴⁵ M. Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., p. 134.

⁴⁶ W. Heisenberg, *L'immagine della natura nella fisica contemporanea*, in AA.VV., *Le arti nell'età della tecnica*, a cura di M. Guerri, Milano, Mimesis, 2001, p. 37. (Il testo riproduce la conferenza tenuta da Heisenberg a Monaco nel 1953, in *Die Künste im Technischen Zeitalter. Dritte Folge des Jahrbuchs «Gestalt und Gedanke»*, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München, Oldenburg, 1953.)

⁴⁷ Nella *Questione della tecnica* Heidegger rovescia l'affermazione di Heisenberg sostenendo che «in realtà, tuttavia, proprio se stesso l'uomo di oggi non incontra più in alcun luogo; non incontra più, cioè, la propria essenza» (M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 21). Su questo punto si tornerà più in dettaglio in seguito.

suo carattere di inaggrabilità costitutiva — ciò che può costituire, in sé, il profilarsi di un nuovo inizio.

Il nichilismo stesso, in quanto nientificazione, diviene allora il nome per indicare il paradossale presenziare del niente che sottosta all'entità in quanto tale e che viene alla presenza proprio grazie al processo di compimento della tecnica.⁴⁸ Ciò a dire che il nichilismo è, in quanto tale, un'occasione, oltre che un pericolo: l'occasione stessa di una svolta destinale, il profilarsi di una nuova e diversa *Zuwendung* dell'essere, rispetto alla quale la risposta dell'uomo possa rinunciare ad ogni tentativo di afferramento dell'ente per affidarsi all'abbandono stesso dell'essere.

Il pericolo sta, piuttosto, nel persistere di quella "torbida marea" dal volto umano, ovvero soggettivistico–antropologico, che, lungi dal cor–rispondere a questa svolta, risponde al compimento della metafisica con un uguale afferramento, reiterando così l'oblio dell'essere. Proprio questo è il pericolo maggiore che Heidegger intravede nella cibernetica come visione del mondo dominante (ovvero, meglio, della cibernetica come scienza del dominio dell'immagine del mondo).

§ 11. L'IMPASSE DELLA SOGGETTIVITÀ E IL "GANG NACH OSTEN":

SVOLTA MISTICHEGGIANTE O RADICALIZZAZIONE DELLA *SEINSFRAGE*?

Per provare a ricapitolare quanto esposto fin qui, quindi, si deve concludere che il senso del passo indietro compiuto da Heidegger non può, in ogni caso, essere interpretato come un indietreggiare mistificatorio, men che meno come un rifuggire indietro nel passato: esso è piuttosto la necessaria conseguenza della radicalità ermeneutica che Heidegger ha tentato di raggiungere sin dai primi anni della sua ricerca, sin dalla sua riflessione sulla temporalità.

L'*impasse* della soggettività, acutamente individuata da Žižek come pietra d'inciampo *costitutiva* della riflessione heideggeriana, è in realtà, nell'ottica

⁴⁸ Cfr. quanto Heidegger scrive immediatamente dopo la sua riflessione sulla relazione di indeterminazione, in *La questione dell'essere*, cit., p. 135: «si tratta della presenza (dell'essere–presente) e del niente che, come assenza, smantella ("nientifica") la presenza, senza però mai annientarla. Nella misura in cui "nientifica", il niente si conferma invece come una presenza caratteristica, esso vale, in quanto tale, se stesso».

heideggeriana stessa, l'*impasse* costitutiva della struttura esistenziale dell'esserci, che si configura come soggettività, ciò che dunque non può essere a sua volta ricondotto al piano della coscienza soggettiva. Questa *impasse* risale alla formulazione iniziale del problema della temporalità e non sarà superata con *Essere e tempo*, che anzi si arenerà proprio su questo scoglio.⁴⁹

Anzi, si deve prendere alla lettera anche la ricostruzione heideggeriana dell'esperienza nazista, e ammettere che il vero "scheletro" di Heidegger è il tentativo di salvare, fino alla fine, l'impianto veritativo della metafisica tradizionale, di innalzare un baluardo contro l'avanzare dell'asiatismo e salvaguardare la cittadella dell'essere, l'impianto egologico del senso, il primato dell'uomo, lo "spirito" — ovvero, il fantasma del soggetto: qualcosa, evidentemente, di ancora "umano, troppo umano". La tragedia della Seconda Guerra Mondiale è stata la definitiva capitolazione di quella cittadella, almeno agli occhi di Heidegger, e causa di una rinuncia alle armi, in qualche modo: la rinuncia, cioè, a fondare nell'uomo la possibilità di un nuovo inizio e di superare il nichilismo.

Piuttosto, a fronte del tentativo di dominare la tecnica, subentra l'abbandono: la rinuncia a fronteggiare il nichilismo, da un lato, e dall'altro a fondare nell'esserci una

⁴⁹ Cfr., per una prima formulazione del problema della temporalità, la conferenza giovanile di M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag von der Marburger Theologenschaf (Juli 1924)*, Tübingen, Niemeyer, 1989, ed. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Milano, Adelphi, 1998. Nell'avvertenza, Volpi scrive: «proprio in merito alla questione del tempo Heidegger incappò in una difficoltà [...]. Egli aveva tentato, e tenterà ancora, di mostrare che dietro la definizione aristotelica del tempo come "numero del movimento secondo il prima e il poi" si nasconde in realtà un abisso, ovvero l'insondata profondità dell'anima (l'esserci), senza la quale non c'è numerazione del movimento e quindi nemmeno il tempo. [...] Nel corso delle sue ricerche giunse [...] alla convinzione che Aristotele non riesca a uscire veramente dall'orizzonte naturalistico. Si trattava allora per Heidegger di approfondire la questione del tempo nell'intento di liberarla da tale orizzonte, e arrivare così a cogliere il fenomeno nella sua originarietà. Ma dove si trova la temporalità originaria? In quale ente privilegiato si rivela? Qual è il suo modo d'essere? E quale il suo rapporto con l'essere?» (pp. 14 s.). Sul processo di formulazione della problematica filosofica del tempo nel giovane Heidegger, si sofferma in particolare A. Giugliano, *Heidegger e la concettualizzazione filosofica del tempo*, in AA.VV., *Heidegger a Marburgo (1923–1928)*, a cura di E. Mazzarella, Genova, Il Melangolo, 2006, pp. 293–327, che conclude, significativamente: «si può dire che il concetto di tempo originario e autentico costituisca in fin dei conti il vero e proprio cavallo di Troia della fortezza del pensiero heideggeriano; concepire infatti il tempo come orizzonte di possibilità dell'essere significava intendere il tempo come verità dell'essere, e dunque mancarlo nella sua più intima dimensione antialetheologica [...]: cioè come intrinsecamente *Schein*, il proprio della fenomenicità (autoapparenzialità) del fenomeno e dunque della fenomenologia stessa. È ciò che porterà Heidegger a interrogarsi [...] dapprima intorno all'origine dell'opera d'arte [...] e poi quasi automaticamente a confrontarsi con l'apice filosofico di questo ribaltamento che mette in primo piano l'intrascendibilità dell'autoapparenza e dunque la primazia dell'apparire dell'apparenza sulla verità [...]: il pensiero cronomantico di Nietzsche» (pp. 325 ss.). L'abisso senza fondo che Heidegger tenterà di sondare in *Essere e tempo* si rivelerà in realtà inafferrabile poiché, proprio come nel principio di indeterminazione, il tentativo stesso di afferramento funge da interferenza occultante. Non c'è modo di aggirare questa *impasse* se non, per l'appunto, quello di liberarsi da ogni tentativo di afferramento concettuale. E l'essenza del nichilismo sta tutta racchiusa in questo paradosso. È per questa via che Heidegger abbandonerà il progetto iniziale di *Essere e tempo*, considerandolo a sua volta come ancora troppo legato alla vecchia metafisica, ovvero al modo metafisico di interrogazione della realtà.

relazione privilegiata con l'essere. È in questo senso che "solo un dio ci può salvare": la palla (per usare un'altra immagine evocata nel "gioco di passaggio" dei *Beiträge*) deve passare necessariamente all'essere in quanto tale. All'uomo (ai "pochi e rari") spetta solo più il compito di dis-porsi all'evento. Ma questo è già una sorta di cinesismo strategico: il *wu wei*, la non-azione, esprime appunto l'antica saggezza (tecnofoba) del taoismo come principio di una simile libera dis-posizione all'evento.

Questa lettura (che sarà approfondita più avanti), è confermata, peraltro, dallo studio di Cai Werntgen,⁵⁰ che dedica al confronto tra Heidegger e Günther un'indagine geofilosofica, per molti versi assai innovativa. I due filosofi tedeschi rappresentano per Werntgen i poli di una biforcazione del pensiero europeo novecentesco che, proprio a partire dall'*impasse* soggettivistica e metafisico-aletheiologica, muovono ad una svolta del pensiero di uguale direzione ma di segno contrario: verso est (Heidegger) e verso ovest (Günther).

Il punto critico di questa svolta è individuato da Werntgen nell'*annus horribilis* del 1943: con Pearl Harbour e Stalingrad la topografia eurocentrica acquista una dimensione planetaria, globale, che pone al centro del mondo la missione spirituale del popolo tedesco, quale terra di mezzo stretta nella tenaglia tra Russia e America.⁵¹

La catastrofe tedesca, però, facendo crollare la possibilità geopolitica di salvaguardare la matrice europea dell'esserci (o meglio, rivelando tutto l'orrore di questo tentativo di salvaguardia) indurrà Heidegger a radicalizzare la ricerca di un'alternativa all'Occidente, il che lo spingerà ad un *Gang nach Osten*: «la mobilitazione totale, cioè planetaria, costringe Heidegger, nel suo "Andenken", a spingersi ancora più a Oriente di Hölderlin».⁵² La «radicalizzazione sistematica della

⁵⁰ C. Werntgen, *Kehren: Martin Heidegger und Gottard Günther. Europäisches Denken zwischen Orient und Okzident*, München, Fink, 2006.

⁵¹ Ivi, p. 30: «„Pearl Harbour“ und „Stalingrad“ sprengen die eurozentrische Topographie und zwingen Heidegger, die innereuropäische Ost-West-Differenz in eine planetarische Karte zu übertragen. Die Differenz zwischen „Orient und Hesperien“ erschließt sich von nun an explizit im realen Kontext einer planetarischen Mittellage, nämlich einer geostrategischen Konstellation zwischen „Amerika und Russland“. Bereits 1935 hatte Heidegger in seiner „Einführung in die Metaphysik“ von einem „Europa in der großen Zange zwischen Amerika und Russland“». («„Pearl Harbour“ e „Stalingrad“ fanno saltare la topografia eurocentrica e costringono Heidegger a riportare la differenza Est-Ovest, interna all'Europa, su una carta planetaria. La differenza tra "Oriente e l'Esperia" si rende esplicita, adesso, nel contesto concreto di una medietà planetaria, cioè all'interno della costellazione geostrategica tra "America e Russia". Già nel 1935 Heidegger aveva parlato, nella sua "Introduzione alla metafisica", di una "Europa nella grande tenaglia tra Russia e America"».)

⁵² Ivi, p. 34: «die totale, nämlich planetarische Mobilmachung nötigt Heidegger, in seinem „Andenken“ noch über Hölderlins „Osten“ hinauszugehen».

differenza verso Oriente» è quindi la risposta di Heidegger all'«esplosione europeo-occidentale della tecnica nel totalitarismo planetario».⁵³

Questa svolta a Oriente, lungi dall'essere un ripiegamento, è una vera e propria rinuncia e costituisce, a dirla tutta, l'unica possibilità, per Heidegger, di un autentico ripensamento della sua scelta politica. L'azione politica deve quindi cedere il posto alla non-azione della *Gelassenheit*. E tale ripensamento deve necessariamente fare i conti con la struttura egologico-soggettiva dell'impianto (*Gestell*) e, quindi, con il compimento cibernetico della metafisica occidentale.

Per questo è già tutto racchiuso nella concettualizzazione problematica dell'*Abgrund* temporale dell'esserci il confronto con la cibernetica, che avverrà, in maniera sistematica, a partire dagli anni Cinquanta. È nell'estaticità costitutiva della *Temporalität* come *Schein*, autoapparenzialità pura, e dunque nell'*impasse* costitutiva che si ritrova al fondamento stesso della fuga dell'essere, che si deve ravvisare il presupposto della

critica di Heidegger a quella ulteriore svolta — vero e proprio pervertimento ontologico-eksistenziale, in cui culmina l'epoca metafisica del mondo ridotto a visione, ad immagine, ad *imago*, già da Heidegger tematizzata ed analizzata verso la metà degli anni '30 — della tecnica in figura di cibernetica, cioè di riduzione del mondo e della sua stessa materialità e corporeità a pura messa in forma di se stesso in forma di "volontà" di informazione-di-informazione che informa solo sulla sua autoriproduzione accertata e pianificata, e quindi a produzione-apparizione di una "macchina" autoregolantesi ed autocontrollantesi e dunque di un "organismo" artificiale intelligente, capace di elaborare qualcosa come un "pensiero" autonomo privo di vettore umano-finito e così di aprire un orizzonte ciberspaziale che si sostituisce all'essere-nel-mondo proprio del *Dasein* umano e del suo senso e perciò capace di soppiantare il linguaggio tramandato e lo stesso *Dasein* umano in quanto tale [...] e di sostituirvi un *Dasein* post-umano dotato di un modo di "pensare" cibernetico e di un "linguaggio" tecnico-informatico: cioè un *Dasein* in cui non ne va più della cura del suo proprio essere temporale e dunque della sua esistenza, bensì un *Dasein* in cui ne va solo più del controllo e della regolazione dell'infinito fluire sempre presente dei dati informatici di cui esso consiste e che nel loro *continuum* assicurano la disponibilità di ciò che non è più e/o di ciò che non è ancora presente costituendolo in quanto tale, insomma un *Dasein* proprio della fine del "pensiero" nella definitiva deominazione planetaria ed astralizzazione ciberspaziale.⁵⁴

Se ci si limita ad inquadrare la tarda riflessione heideggeriana sulla cibernetica nell'ottica della questione della tecnica e del nichilismo, come una sorta di corollario,

⁵³ *Ibid.*: «Heidegger [...] begegnet der europäisch-abendländischen Explosion der Technik zum planetarischen Totalitarismus mithin durch eine systematische Eskalation der Differenz nach Osten».

⁵⁴ A. Giugliano, *Heidegger e la concettualizzazione filosofica del tempo*, cit., pp. 326 s.

un'appendice di aggiornamento, si rischia di fraintendere completamente la portata di tale riflessione.

La stessa questione della tecnica (così come è elaborata, ad esempio, nel celebre *Die Frage nach der Technik*), viene per lo più riportata dagli studiosi ad una sorta di heideggeriana critica della tecnica, una *Technikphilosophie* di stampo ottocentesco che non può che risultare mistificatoria e conservatrice. Se si trattasse di questo, cioè se si trattasse di criticare l'impianto tecnico planetario per tentare un diverso rapporto con la tecnica e con l'essere, se quindi si trattasse di fare una critica della società per produrre un mutamento, saremmo di nuovo al punto di partenza della soggettività volontaristica che vuol imporre una visione del mondo piuttosto che un'altra, la visione del mondo più congeniale alla propria individualità, ovvero al gruppo etno-socio-politico di appartenenza.

Ma questa era, in definitiva, la visione proposta da Jaspers, che Heidegger criticava come ingenua, proprio in quanto visione, essa stessa, che pretende di assurgere al rango di visione del mondo generale: una meta-visione che, nel mentre tenta di guadagnare una posizione universale ed obiettiva, rientra esattamente nell'insieme delle visioni del mondo che cercano di imporsi come tali. Stando alla lettera del testo heideggeriano (e più ancora alle indicazioni contenute nei carteggi), non è possibile ricondurre la sua riflessione alle categorie della critica sociale all'industrializzazione e al lavoro.⁵⁵

Costantino Esposito, nel suo lavoro su *Heidegger*, sottolinea come si debba sgombrare il campo da ogni *cliché* riguardo ad una presunta tecnofobia di Heidegger:

⁵⁵ Sotto questo aspetto, si deve dire che, nonostante l'heideggerismo di Vattimo, il pensiero di Heidegger è, e rimane, a tutti gli effetti un "pensiero forte". Proprio la via di un pensiero debole è quella che Heidegger rifiuterà sempre di intraprendere, prendendo le distanze da qualunque forma di relativismo e prospettivismo (anche i sostanziali distinguo con l'esistenzialismo vanno interpretati in questo senso). Si deve quindi considerare insoddisfacente, dal punto di vista heideggeriano, la proposta vattimiana, appunto sostanzialmente relativistica e costruzionista, di "elaborazione del lutto" per la morte di Dio in vista di un superamento dell'idea stessa di verità, per quanto tale proposta sia radicata nel decostruzionismo di matrice heideggeriana (cfr. G. Vattimo, *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009). Per fare una metafora marzialistica, il punto è che il *judo* (柔道), la "via dolce", o "debole", appunto — "della cedevolezza" — resta pur sempre una *tecnica* di sopraffazione (anche qualora si trattasse di adoperarla solo più come tecnica di difesa — appunto — *personale*). Piuttosto che una via, ancorché debole, dolce, o vuota che sia (come nel *karate*, 空手, ad esempio, che vuol dire "mano vuota"), Heidegger mira a quella radicalità assoluta che, proprio nelle arti marziali, è talvolta indicata come fine ultimo della pratica (si pensi, ad esempio, alla tecnica senza tecnica del tardo Bruce Lee), cioè della *via* (di qualunque *via* si tratti) e che, non a caso, egli scorgeva nel *Daodejing* (nel taoismo, cioè, la cui mira filosofica era appunto il Dao del dao, la via che sta prima di ogni via). Ma sugli aspetti più orientalistici del pensiero heideggeriano converrà tornare in seguito.

Heidegger, contrariamente ad un *cliché* non di rado approssimativo o pregiudiziale, non può essere identificato senz'altro come un nemico della scienza e della tecnica o come il cantore di una società rurale in cui il pensiero sarebbe maggiormente attento agli elementi essenziali, e non artificiali, della natura. È pur vero che Heidegger stesso ha alimentato quest'immagine nel grande pubblico, con l'insistito richiamo — proveniente dal suo Rifugio di Todtnauberg, nella Foresta Nera — alla potenza originaria del pensiero che corrisponde silenziosamente alle forze telluriche e abissali del mondo. Ma la traduzione che spesso se ne è fatta è quella secondo cui nel mondo ci sarebbe, nascosto, un senso primordiale dell'essere, purtroppo contraffatto e soffocato dal dominio calcolante e strumentale della tecnica planetaria, e che va dunque liberato da queste maglie per poter essere finalmente fruito nella sua genuinità.

Il fatto è che questa prospettiva è proprio il contrario di ciò che Heidegger — al netto di un certo, innegabile pathos dell'autentico — pensa nel fenomeno della «tecnica moderna». Proprio perché quest'ultima segna il destino *metafisico* dell'Occidente, essa non costituisce affatto il polo opposto alla metafisica, ma il suo compimento, e dovrà essere intesa come un vero e proprio appello dell'essere, come l'«evento» della nostra epoca. La tecnica infatti racchiude in sé qualcosa che ancora attende di essere esperito in quanto tale.⁵⁶

Proprio in quest'ottica, è la cibernetica a diventare il luogo privilegiato della riflessione heideggeriana sull'essenza della tecnica, il che non è nulla di casuale o contingente, perché in essa, venendo ad esplicazione il perversimento nichilistico della metafisica (dunque il perversimento della fuga dell'essere, in quanto definitivo oblio dell'abbandono stesso dell'essere — *necessità* della mancanza di necessità) si apre la via per “ciò che resta da pensare”, cioè per guardare negli occhi la Gorgone del niente che sottosta all'apparire dell'ente e all'esplosione informatica di quell'astralizzazione cyberspaziale che è insita nel manifestarsi dell'essere sin dal suo primo afferramento eidetico-ideale (intrinsecamente egologico-soggettivistico e tecnico a un tempo) del platonismo.

⁵⁶ C. Esposito, *Heidegger*, Bologna, Il Mulino, pp. 137 s.

IV. LA TECNICA COME “IMPIANTO”: GE-STELL E CIBERNETICA.

§ 12. IL RUOLO DELLA CIBERNETICA NELLA RIFLESSIONE DELL’ULTIMO HEIDEGGER.

In una lettera scritta a Elisabeth Blochmann nel 1947, Heidegger scrive:

Ma non possiamo noi [...] semplicemente e incessantemente contrapporci all’esplosione dell’inumano, che non abbiamo subito riconosciuto nella sua astuzia e a cui abbiamo troppo sconsideratamente lasciato il gioco del potere? Certo le buone energie devono essere destate, guidate, consolidate. [...] Ma ora, come da tempo, siamo al centro dell’Europa; e per questo la sciagura ha ancora su di noi una violenza assolutamente differente. Già un tempo l’“occidente” è tramontato proprio perché nessuno parlava ancora di questo. *Realmente operanti* sono da lungo tempo altre “potenze”. Ciò nondimeno resta la domanda, se questa realtà sia un inizio oppure solo la fine di un processo che da tre secoli definisce l’età moderna. Gli avvenimenti che oscurano il mondo non possono essere gli artefatti di singoli uomini, che fungono solo da sgherri.

Forse quello che scrivo è molto equivoco. È anche difficile dire alla leggera che noi, ossia il genere umano, probabilmente siamo determinati da una realtà alla quale il nostro esperire e la sua portata restano non all’altezza. Espresso *marxisticamente*: sotto il potere dell’elemento tecnico [*das Technische*] (nel quale io includo anche le moderne psicologia e psicagogia) “cultura” e “spirito”, “morale” e “civiltà” sono decaduti a puri e semplici mezzi tecnici. La forma di dominio dello spirito è il giornalismo, prendendo il termine in senso ampio ed essenziale. Ma questa è solo una formula, inadeguata già per il fatto che la tecnica, anche nel più ampio dei sensi, non è nulla di “tecnico”, ma è “spirito”, e cioè un modo in cui l’essente diventa visibile nel suo complesso, e come cosa visibile agisce. Tutto si potrebbe anche dire più semplicemente: noi non sappiamo ancora cos’è l’elemento tecnico — non consiste nell’elemento della bomba atomica, neanche nel fatto che l’uomo crei questo meccanismo e lo strappi alla natura. L’elemento tecnico si cela piuttosto nel fatto *che* la natura permetta una cosa simile e *che* l’uomo aderisca a questo possibile “dominio” delle forze della natura e con esso organizzi il mondo. *Che* questo accada significa: che la terra è diventata e ancor più diverrà materiale della “fisica”, che l’uomo è diventato e ancor più diverrà materiale della “psicologia”.

Il verdetto a questo proposito è stato già emesso, in un tempo che nessun orologio e nessuna data storica misura, ma racchiude il destino futuro del mondo umano e mette in luce la preparazione di quel destino nei millenni passati, da quando i greci esperirono il rapporto al mondo come τέχνη, senza avere della “tecnica” il minimo sentore. Io intendo la “tecnica” in un senso così essenziale che ogni esperienza *causale* vi appartiene; anche la moderna *storiografia* è un *calcolo sbagliato* della storia. Queste sono cose nel cui ambito rifletto da 15 anni. Con le nuvole di fumo dell’“esistenzialismo” non ho nulla da spartire. [...]

In seguito all’equiparazione dell’*inefficace* [*Unwirkksam*] (in senso “tecnico”) con l’*irreale* [*Unwirklich*], queste e altre cose ancora per l’odierno occhio umano non ci sono affatto più. E tuttavia sono; saranno, perché la “tecnica” stessa non è eterna, ma a suo tempo, nel mistero del destino dell’essere, cederà a una verità più essenziale del mondo e dell’uomo. Noi e i nostri nipoti non lo esperiremo ancora.

Ma che ci importa? Solo questo, che facciamo meticolosamente attenzione ai cenni del destino e ubbidiamo loro. —¹

Questo passo esplica abbastanza bene la posizione assunta da Heidegger nel dopoguerra e le motivazioni della svolta, del passo indietro dalla tecnica all'essenza della tecnica. Il senso dello *Schritt zurück* compiuto da Heidegger è da ravvisare nel suo tentativo di radicalizzare la riflessione sulla tecnica in quanto cifra della soggettività e della fuga dell'essere. Una simile radicalizzazione implica un rimontare alla struttura arcontica del manifestarsi della realtà, o meglio al temporalizzarsi della temporalità in un'autoapparenzialità che, in quanto tale — e questo è il punto cruciale, ovvero “quel che resta da pensare” nell'altro inizio del pensiero, che medita sulla presenza stessa in quanto tale — implica la soggettività, in una fenditura interna all'essere che, nel suo riverberare, produce una frattura (la struttura egologica della rap-presentazione): non che l'uomo adoperi la tecnica, creando eventualmente la bomba atomica, ma che la natura permetta una cosa simile e che l'uomo aderisca a questo dominio — questo è il punto. Ciò che Žižek indica con “ur-volontà”

La storia dell'Essere, che fa il paio con la storia del pensiero, è un tentativo di corrispondere al senso di una simile fenditura, cioè di comprendere l'enigma che si cela nell'elemento tecnico.

Di qui l'importanza di risalire al “primo inizio”, per individuare la dedizione dell'Essere nel suo rivolgersi come presenza:

Al suo inizio quel pensiero che in seguito sarà chiamato «filosofia» si trova indirizzato a percepire il meraviglioso e a dire il fatto che l'ente è e il modo in cui esso è. Ciò che noi, abbastanza equivocamente e confusamente, chiamiamo l'ente, i filosofi greci lo hanno sperimentato come qualcosa di presente (*das Anwesende*), dal momento che in quanto presenza l'essere li interpellava. In questa prospettiva furono pensati il passaggio dalla presenza all'assenza, il venire e lo svanire, il nascere e il perire.²

Ma se il senso del passo indietro rispetto alla tecnica è da ravvisarsi in una simile rimonta in direzione dell'Evento, la cibernetica costituisce invece il senso della tecnica in quanto tale. O meglio, la cibernetica è ciò in cui si imbatte Heidegger nel suo

¹ M. Heidegger, E. Blochmann, *op. cit.*, pp. 149 ss.

² M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, cit., p. 34.

risalire all'essenza — non tecnica — della tecnica, in quanto compimento e, dunque, rivelazione dell'essenza della metafisica.

Come è noto, questo è il senso dell'espressione "fine della filosofia" cui Heidegger ricorre per indicare il dissolversi della filosofia nelle scienze autonome e il sostituirsi ad essa della cibernetica come "visione del mondo" olistica e comprensiva di stampo scientifico-operazionale: «intenderemo con fine il luogo dove qualcosa si raccoglie nella sua possibilità ultima, dove esso giunge a pieno compimento».³

La cibernetica è questo luogo di confluenza: un nodo gordiano, da un punto di vista filosofico, che, nel mentre risolve in sé e riassume l'intero decorso della metafisica occidentale, d'altro canto costituisce il punto di massima problematicità, per un pensiero che voglia interrogarsi sul senso di tale decorso:

Nella fine della filosofia si compie quella direttiva che, sin dal suo inizio, il pensiero filosofico segue lungo il cammino della propria storia. Alla fine della filosofia il problema dell'ultima possibilità del suo pensiero diviene affare serio. Ne possiamo fare esperienza in un fenomeno che si può caratterizzare in poche frasi.

La filosofia si dissolve in scienze autonome: la logistica, la semantica, la psicologia, l'antropologia culturale, la politologia, la poetologia, la tecnologia. La filosofia nel suo dissolversi viene rimpiazzata da un nuovo tipo di unificazione fra queste scienze nuove e tutte già esistenti. La loro unità s'annuncia nel fatto che le differenti sfere tematiche delle scienze sono comunemente progettate rispetto ad un accadimento particolare. Le scienze sono indotte (*herausgefordert*) a presentare quest'accadimento come l'avvento di un processo di controllo e d'informazione. La nuova scienza che unifica, in un senso nuovo di unità, tutte le varie scienze si chiama cibernetica.⁴

La conferenza su *Filosofia e cibernetica*, risalente alle celebrazioni in onore di Ludwig Biswanger tenute ad Amriswil il 30 ottobre 1965,⁵ riassume in poche battute le conclusioni a cui giunge Heidegger negli ultimi anni di vita a proposito della (storia della) filosofia occidentale e della metafisica nell'apparato tecno-scientifico della cibernetica. A partire dagli anni Cinquanta, la riflessione heideggeriana sarà segnata da un confronto costante con la cibernetica, che non sempre è colto in tutta la sua portata ed estensione dalla letteratura critica, perché, in realtà, il tema "cibernetica"

³ Ivi, p. 31.

⁴ *Ibid.*

⁵ Il titolo dell'intervento era *Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie* ("La fine del pensiero nella forma della filosofia"). Il testo fu pubblicato postumo da Hermann Heidegger, nel 1984, col titolo *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* ("La questione della determinazione della cosa del pensiero").

non emerge che per cenni e suggestioni nella maggior parte dei suoi scritti ed interventi pubblici degli anni Sessanta, come già si è avuto modo di sottolineare.

In questo e nei paragrafi successivi si tenterà di dimostrare, invece, quanto cruciale sia la riflessione sulla cibernetica per la comprensione dell'intero percorso di pensiero heideggeriano (e, d'altra parte, quanto importante sia tale percorso per la comprensione ermeneutica del fenomeno "cyberspace").

La cibernetica si ritrova al cuore delle principali questioni sollevate da Heidegger sin dalla prima formulazione della domanda sull'essere (e sul tempo), il punto di confluenza, l'incrocio, tra i diversi percorsi di pensiero che si sono accumulati lungo il cammino heideggeriano: tecnica e metafisica, ovviamente, nichilismo e storia dell'essere, pensiero poetante e linguaggio, soggettività e cura, rappresentazione e verità.

La cibernetica è, precisamente, il titolo attraverso il quale il progetto tecno-scientifico dell'Occidente giunge a concepirsi in un quadro unitario e complessivo — ancorché infondato — rivelando dunque il senso del *Ge-Stell* in quanto *Ereignis*, evento-appropriazione.

Si è visto come, a cavallo tra anni Quaranta e Cinquanta, Heidegger abbia maturato un diverso approccio alla questione della tecnica, pervenendo ad una radicalizzazione della domanda che consentisse di superare le pastoie di ogni forma di soggettività (che allignava ancora, invece, nell'impostazione geopolitica del problema, e nel conseguente filonazismo) in direzione di un pensiero — "rimemorante" — capace di ascoltare l'appello dell'essere in quanto tale, capace, cioè, di collocarsi proprio nel luogo di una fenomenologia ermeneutica dell'essere, anziché interpretare l'essere a partire da una rappresentazione metafisica di esso e che, nello stesso tempo, consentisse di cogliere nella tecnica stessa il senso dell'evento come dedizione dell'essere nella forma del *Ge-Stell*.

Si tratterà ora di scandagliare l'intimità del pensiero heideggeriano, "scardinandolo", eventualmente, in primo luogo attraverso i carteggi e i testi inediti di più recente pubblicazione, in parte già analizzati, per delineare innanzitutto il senso del *Gestell* come evento, e mettere nel giusto risalto il ruolo cruciale svolto dalla cibernetica nell'emergere di questo senso.

§ 13. LA RELAZIONE DI INDETERMINAZIONE E L'AVVITAMENTO SOGGETTIVISTICO DELLA COSCIENZA
RAPPRESENTATIVA.

a. Il confronto con la fisica quantistica

Il pensiero heideggeriano è caratterizzato da un'indubbia continuità tematica, sebbene sia espresso in forma rapsodica e asistemica. Si è già sottolineato come sia difficile individuare delle "fasi" nel suo percorso e se, da un lato, per ragioni espositive, spesso si ricorre ad una periodizzazione (che si può riassumere molto schematicamente in: 1. periodo marburghese e stesura di *Essere e tempo*; 2. periodo friburghese e "svolta"; 3. periodo della vecchiaia e *Gelassenheit*) d'altro canto non si può sorvolare sul fatto che le questioni con cui Heidegger si confronta negli anni Sessanta sono ancora sostanzialmente le stesse con le quali si confrontava negli anni Venti. La "cosa" del pensiero resta sempre la stessa, né sarebbe corretto affermare che vi sia mai una diversa prospettiva su di essa o una diversa risposta rispetto alla stessa domanda.

Il procedere in circolo caratterizza non solo l'approccio ermeneutico ma anche l'intero percorso del pensiero heideggeriano che negli anni Sessanta, pur avendo definitivamente abbandonato il progetto iniziale di *Essere e tempo*, propone ancora, nei suoi interventi, un insieme di questioni che, non a caso, sono state assommate sotto il titolo di *Tempo e essere*, e tra le quali, pure, rientra la questione della cibernetica.⁶

Ciò non toglie, però, che sia possibile individuare punti di rottura (o, se si vuole, svolte, tornanti, deviazioni etc.) e momenti topici, anche evenemenziali, che costellano la biografia di Heidegger e forniscono dei punti di orientamento (più che dei "segnavia", forse, si tratta in questi casi di vere e proprie tracce, impronte, lasciate anche involontariamente) all'interno di un simile percorso.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Tempo e essere*, ed. it. a cura di C. Badocco, Milano, Longanesi, 2007 (ed. originale: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 2000).

Se ne sono già individuati alcuni: sicuramente l'impegno nazista e il successivo scotto costituiscono uno di tali momenti tra i più drammatici ed evidenti; ma anche il confronto con Jaspers o con Jünger costituiscono dei momenti cruciali, molto utili per fare chiarezza sulle essenziali questioni affrontate da Heidegger nella direzione che qui si sta indagando. E si è detto, inoltre, dell'ipotesi avanzata da Werntgen, per cui si può individuare nel 1943 un anno di svolta, sia sul piano storico, planetario, sia per quel che concerne il percorso di pensiero di Heidegger.

Dal punto di vista di una biografia intellettuale, o di una ricostruzione biografica e storico-filosofica, vi sarebbero senz'altro molti altri momenti da prendere in considerazione ma, nell'economia della presente analisi, emergono particolarmente altri due momenti fondamentali, che possono fornire indicazioni utili a comprendere la concettualizzazione filosofica del *Gestell* ed inquadrare nella giusta chiave di lettura il confronto con la cibernetica.

Il primo è costituito dal ciclo di conferenze svoltosi a Monaco nel 1953 e, in particolare, dalla relazione con Heisenberg, il cui apporto è stato fondamentale nella speculazione di Heidegger. Il secondo è dato dalla scoperta dei primi calcolatori e dell'informatizzazione, senza i quali non sarebbe possibile comprendere, non solo l'interessamento di Heidegger per la cibernetica, ma anche tutta l'attenzione che nell'ultimo ventennio egli riservò al linguaggio.

I due momenti sono, significativamente, intrecciati tra loro, poiché furono proprio gli incontri di Monaco a convincere Heidegger dell'importanza di analizzare la questione della tecnica attraverso la leva ermeneutica dell'informatica e dei calcolatori.

Se, con la lettera a Pöggeler, sappiamo che già nel 1936 Heidegger ebbe delle lunghe conversazioni con Heisenberg, d'altra parte è indubbio che le frequentazioni avute in occasione del congresso di Monaco hanno costituito uno stimolo importante, e Heisenberg, che rappresenta un interlocutore ideale per Heidegger, è solo una delle figure di spicco del panorama scientifico e accademico dell'epoca con le quali il filosofo ha avuto modo di confrontarsi: Weizsäcker, Guardini, Schröter, Podewils, oltre ai fratelli Jünger, erano tra quanti Heidegger frequentò in quel periodo, insieme allo stesso Heisenberg, e con i quali ebbe uno scambio di idee sulla *Questione della tecnica*

da cui, come scrive alla moglie, «ho appreso molto e d'altra parte ho chiarito la linea direttiva di tutto il congresso».⁷

Nella stessa lettera si legge: «Durante gli incontri pregressuali mi si è ripetutamente chiarito che i miei lavori sulla filosofia greca vanno pubblicati per intero, separatamente e il più presto possibile». A sottolineare, evidentemente, la fondamentale connessione tra l'essenza della tecnica e il primo inizio del pensiero (il rivelarsi dell'essere nella presenza).

Il giorno successivo, però, scrive un'altra lettera, in risposta ad alcune osservazioni sollevate dalla moglie a proposito del linguaggio, il che induce a considerare lo stretto legame che unisce questi aspetti della riflessione heideggeriana:

Quanto scrivi a proposito del linguaggio coglie nel segno. Naturalmente la questione dell'essenza è soltanto *una* via. Ma mi pare che sul piano culturale occorra prima stabilire un rapporto con la tecnica. È chiaro che questo mostro non si può domare da un giorno all'altro e con qualche ricetta. In fin dei conti anche l'arte è senza carattere — finché viene sostenuta soltanto dal mondo culturale e considerata dal punto di vista estetico.⁸

Arte, tecnica, linguaggio ed essenza: questo, in breve, il nodo concettuale che si riassume nella cibernetica e che rimonta, direttamente, alla greicità. Queste riflessioni trovarono un terreno fertilissimo nel clima culturale di Monaco degli anni Cinquanta.

In quel periodo, in effetti, si era formato, intorno al conte Podewils, un circolo di intellettuali di prim'ordine e nel corso degli anni Cinquanta si susseguirono molti incontri, conferenze, dibattiti, all'Accademia bavarese delle Belle Arti e in diversi ambienti privati.

Petzet, nelle sue memorie su Heidegger, restituisce un'immagine assai vivida dell'atmosfera che si respirava in quegli incontri; del clamore e del successo di pubblico che ricevevano quelle conferenze che attiravano centinaia di studenti e curiosi, oltre ad alcune delle menti più brillanti dell'epoca; nonché dei retroscena e dell'ostilità che egli stesso e Podewils incontrarono nell'organizzazione degli eventi.⁹

⁷ M. Heidegger, «*Anima mia diletta!*», cit., p. 269 (lettera dell'11 ottobre 1953).

⁸ *Ibid.* (lettera del 12 ottobre 1953).

⁹ Cfr. H.W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976*, Societaets, Frankfurt a./M., 1983, trad. inglese di P. Emad e K. Maly, *Encounters and dialogues with Martin Heidegger. 1929–1976*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 68–76. Sugli attriti e le ostilità incontrate, cfr. quanto scrive a p. 70: «The culture bureaucracy and the circles behind it engaged in stubborn opposition, intrigues, distortion — even threats — in order to stop Heidegger from lecturing. [...] This unrelenting opposition meant that,

Scrive Petzet:

Vi erano diverse persone tra il pubblico [della conferenza] che prendevano Heidegger seriamente e che ebbero delle vere discussioni con lui, in quell'occasione come nelle sue altre visite a Monaco. Fu soprattutto nella cerchia degli amici di Podewils che Heidegger trovò una viva eco. Il circolo includeva lo stesso conte, col quale Heidegger strinse presto amicizia, e i membri dell'Accademia — poeti, artisti, scrittori, musicisti, linguisti. Tra questi vi erano Carl Orff, Ernst Jünger, Friedrich Georg Jünger, Richard Harder, Ilse Aichinger, Günther Eich, Preetorius, Guardini, Georgiades, von Weizsäcker e Heisenberg. Clemens Münster, un direttore televisivo, fornì a Heidegger informazioni sulla radio e sulla televisione, che gli interessavano in connessione con la sua analisi dell'emergere e del dispiegarsi della tecnica.¹⁰

A proposito della conferenza del '53 sulla *Questione della tecnica*, Petzet ricorda:

La sera in cui Heidegger parlò, l'intera comunità intellettuale di Monaco degli anni Cinquanta — compresi Hans Carossa, Heisenberg, Ernst Jünger e Ortega y Gasset — si riunì insieme ai giovani e giovanissimi di tutte le facoltà. Sembrava che la conferenza ricevesse la massima attenzione, più di quella ricevuta da Heisenberg la sera prima, nonostante il fatto che i movimenti del pensiero heideggeriano fossero più difficili da seguire, specialmente per i non iniziati. Nel celebrare entrambi, Carl Friedrich von Weizsäcker paragonò il dialogo intellettuale che stava avendo luogo in quel momento tra lo scienziato e il pensatore a quello avvenuto tra Platone e Aristotele, che come quello non si è mai concluso.¹¹

at the very least, the philosopher's appearance in Munich would occur in an adverse and unfriendly atmosphere. At the same time, however, a noteworthy thing happened that revealed that the opposition was in no way unified. A gap separated those in favor of Heidegger's appearance from those against it. Heidegger's name worked like *aqua fortis*, separating clergymen from clergymen, poets from poets, philosophers from philosophers, and students from students» («gli apparati burocratici della cultura e i circoli che stavano dietro si impegnarono in un'ostinata opposizione, fatta di intrighi, distorsioni — finanche minacce — per evitare che Heidegger tenesse la sua conferenza. [...] Questa accanita opposizione voleva dire che, nella migliore delle ipotesi, l'apparizione del filosofo a Monaco sarebbe stata accolta da un'atmosfera avversa e ostile. Allo stesso tempo, però, accadde qualcosa degno di nota, che rivelò quanto l'opposizione disorganica. Un abisso separava coloro che erano in favore dell'intervento di Heidegger da quanti erano contrari. Il nome di Heidegger funzionava come *aqua fortis* che separava i preti dai preti, i poeti dai poeti, i filosofi dai filosofi e gli studenti dagli studenti». La prima conferenza di Monaco, del 1950, sulla *Cosa*, così come, in parte, quella del 1953 sulla *Questione della tecnica*, riprendono il ciclo di conferenze tenute nel 1949 a Brema (il primo intervento pubblico di Heidegger del dopoguerra): il ciclo di Brema è pubblicato, insieme al ciclo di Friburgo del 1957, in M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. P. Jaeger, Frankfurt a./M., Klostermann, 1994, trad. it. di G. Giurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002. Su queste conferenze cfr. H.W. Petzet, *op. cit.*, pp. 53–68.

¹⁰ Ivi, p. 73: «There were a large number of people in the audience who took Heidegger seriously and had real discussions with him on this occasion, as well as on his other visits to Munich. It was especially in Podewils's circle of friends that Heidegger found a lively echo. The circle included the Count himself, with whom Heidegger soon became friends, and members of the Academy — poets, artists, writers, musicians, and linguists. Among these were Carl Orff, Ernst Jünger, Friedrich Georg Jünger, Richard Harder, Ilse Aichinger, Günther Eich, Preetorius, Guardini, Georgiades, von Weizsäcker, and Heisenberg. Clemens Münster, a television director, provided Heidegger with information about radio and television that was interesting to him in connection with the elucidation of the emergence and unfolding of technology».

¹¹ Ivi, p. 75: «On the evening Heidegger spoke, the entire intellectual community of Munich in the 1950s — including Hans Carossa, Heisenberg, Ernst Jünger e Ortega y Gasset — was gathered together with the young and the very young from all the faculties. It seemed as if this lecture would receive the greatest attention, even though Heidegger's movements in thinking were more difficult to follow, especially for the uninitiated, than was

Sono, queste di Petzet, delle testimonianze assai preziose che, da un lato, restituiscono in maniera vivida la qualità del confronto che si andava sviluppando in quei circoli culturali che ruotavano attorno all'Accademia bavarese delle Belle Arti e, dall'altro, la direzione presa da Heidegger nell'approfondire il suo confronto con la scienza e la tecnica.

b. Heidegger, Heisenberg e l'autonomia umana

Al di là del carattere episodico e occasionale, quel che interessa qui è che Heidegger deve aver trovato in questo ciclo d'incontri, svoltosi lungo tutto l'arco degli anni Cinquanta, uno stimolo fondamentale per le sue riflessioni (sulla tecnica, sull'arte, sul nichilismo — ma anche su linguaggio, poesia e calcolo). Basti pensare a quanto Heidegger scrive alla moglie il 4 novembre e il 6 novembre 1952 a proposito dell'*Edipo* di Carl Orff:

Penso molto all'*Edipo*, alla sua esecuzione e al problema del linguaggio. Retrospectivamente l'esecuzione mi appare ancora troppo "schilleriana" e di orientamento esclusivamente realistico. Nell'opera sono d'altronde insite possibilità di cogliere, con una corretta impostazione, l'uomo moderno in modo completamente diverso. E quanto ciò sia necessario lo dimostra il libro sull'America che leggo un poco la sera — spaventoso, ma in linea di massima solo la conferma dell'"impianto" — la cui essenza mi diventa sempre più chiara. [...] Per me l'*Edipo* e la conversazione con Orff hanno reso ancora più urgente il problema del linguaggio; la sua essenza, nonché la sua probabile capacità di preparare oggi una svolta contro l'imperversare del mondo della tecnica.¹²

In questa rete di relazioni, comunque, spicca, ovviamente, il confronto, e l'amicizia, tra Heidegger e Heisenberg, due veri e propri giganti della filosofia e della scienza, come appunto aveva già constatato von Weizsäcker.¹³

Del resto, già nel corso del 1935–36, sulla *Questione della cosa*, Heidegger dichiarava:

Heisenberg's presentation the evening before. In commemorating both men, Carl Friedrich von Weizsäcker elucidated the intellectual dialogue that took place at that time between the scientist and the thinker and contrasted this dialogue with the one between Plato and Aristotle, which also was never completed».

¹² M. Heidegger, «*Anima mia dilecta!*», cit., p. 259.

¹³ Per un approfondimento sul confronto tra Heidegger e Heisenberg e sulle questioni sollevate dalla fisica quantistica cfr. anche C. Carson, *Modern or antimodern science? Weimar culture, natural science, and the Heidegger-Heisenberg Exchange*, in AA.VV., *Weimar Culture and Quantum Mechanics*, eds. C. Carson, A. Kojevnikov, H. Trischler, London, Imperial College Press, 2011, pp. 523–542; e id., *Science as Instrumental Reason: Heidegger, Habermas, Heisenberg*, in "Continental Philosophy Review", 3/2010, 42, 4, pp. 483–509.

Il comico, o a dir bene, il tragico della situazione attuale della scienza è che ora si pensa che si possa superare il positivismo col positivismo. Certo questo atteggiamento prevale solo là dove si svolge un lavoro di second'ordine. Dove si fa ricerca vera, quella che apre nuove strade, la situazione non è diversa da quella di trecento anni fa: anche quel tempo aveva le sue ottusaggini, così come, all'inverso, oggi i migliori ingegni della fisica atomica, Niels Bohr e Heisenberg, pensano sempre filosoficamente, e per questo creano nuove prospettive di ricerca e si mantengono fedeli anzitutto al loro atteggiamento problematico.¹⁴

Una testimonianza del profondo legame che unisce Heidegger a Heisenberg e dello stimolo che la riflessione heideggeriana ha ricevuto da questo confronto è contenuta nei diversi carteggi. A Bauch scriveva, ad esempio, nel 1958, che sperava di poter incontrare Heisenberg a Monaco, per avere l'occasione di un nuovo, approfondito, colloquio.¹⁵

Nell'autunno del 1953, invece — dunque a ridosso della conferenza di Monaco sulla *Questione della tecnica* — Heidegger gli scrive una lettera che aiuta a comprendere quali siano i suoi orientamenti in quel periodo: «Per una settimana sono stato sommerso dal lavoro, in parte dai Greci, in parte dalla tecnica».¹⁶ Il che indica, schematicamente, le coordinate dell'interrogazione heideggeriana *tout court*: i Greci, il primo inizio del pensiero, il rivelarsi dell'Essere nella presenza, e dunque, d'altra parte, la soggettività, la rappresentazione, la tecnica e l'epoca dell'immagine del mondo.

Filosofia greca e tecnica moderna sono correlate, e l'una implica l'altra: non si può cogliere l'essenza della tecnica moderna senza risalire alla greicità (da cui l'urgenza, espressa nella succitata lettera alla moglie dell'11 ottobre 1953, di pubblicare i suoi scritti sulla filosofia greca), e d'altra parte solo nella tecnica moderna si esplica il senso dell'accadimento fondamentale del pensiero greco, l'Evento.

In ogni caso, sono queste, evidentemente, le coordinate della ricerca heideggeriana che ne orientano e determinano l'incontro con Heisenberg e la fisica

¹⁴ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen, Niemeyer, 1962, trad. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Udine–Milano, Mimesis, 2011, p. 63.

¹⁵ M. Heidegger, K. Bauch, *Briefwechsel*, cit., p. 149 (lettera del 10 ottobre 1958): «In München hoffe ich Heisenberg wieder einmal eingehender zu sprechen» («a Monaco spero di incontrare nuovamente Heisenberg per parlare approfonditamente»).

¹⁶ M. Heidegger, K. Bauch, *Briefwechsel*, cit., p. 147 (lettera del 3 novembre 1953): «Ich war jetzt wochenlang in die Arbeit vergraben, teils bei den Griechen, teils bei der Technik».

quantistica all'epoca dell'intervento di Monaco del 1953, cioè all'epoca della *Questione della tecnica*.

Allo stesso periodo risalgono alcune altre lettere scritte alla moglie, nelle quali Heidegger si sofferma sui colloqui avuti con Heisenberg e sulla preparazione del congresso di Monaco. Il 7 agosto 1953 scrive:

Ieri pomeriggio [Heisenberg] è venuto per un colloquio di tre ore di cui ti parlerò in modo più dettagliato. [...] H. spera in un futuro dominio della tecnica e al tempo stesso in un aiuto religioso proveniente da un rinnovamento generale — In fin dei conti, però, non si scorge affatto un *intrinseco distacco* rispetto a tutto l'atteggiamento da ricercatori. Abbiamo toccato questi punti soltanto nell'ultima mezz'ora — prima avevamo trattato problemi di causalità e temporalità e i rapporti con la posizione di fondo del Medioevo e dell'antichità. È stato estremamente fecondo e stimolante per entrambi e sono arrivato sempre più alla convinzione che, semmai, *solo* tramite una coscienza *immanente* è possibile affrancarsi da un atteggiamento ispirato alla tecnica.¹⁷

Evidentemente, ciò che Heidegger indica qui, nel richiamarsi ad una coscienza immanente, è il carattere sostanzialmente metafisico della tecnica, che, a sua volta, si fonda su una coscienza (presuntivamente) astratta dal mondo, vuoi nella forma mitico-religiosa dell'anima, vuoi nella forma idealistica di una coscienza trascendente il mondo, vuoi ancora nella forma del trascendentalismo kantiano o del soggettivismo inscritto nella rappresentazione scientifica del mondo. Affrancarsi dall'atteggiamento tecnico vuol dire dunque affrancarsi da ogni forma di astrazione, per recuperare una consapevolezza dell'essere nel mondo, una coscienza immanente, appunto. Ciò vuol dire anche, per converso, che la tecnica è, essenzialmente, trascendenza, "fuga dal *ci*" dell'esserci.¹⁸

¹⁷ M. Heidegger, «*Anima mia diletta!*», cit., pp. 267 s.

¹⁸ È questa l'espressione usata da Pierre Lévy (desunta da Michel Serres) per connotare l'aspetto esistenziale del virtuale. Cfr. P. Lévy, *Il virtuale*, Milano, Raffaello Cortina, 1995; nonché M. Serres, *Atlas*, Paris, Julliard, 1994. Su questo aspetto della virtualità si tornerà necessariamente in seguito, e si tenterà un confronto critico tra questa posizione, riassunta nella formula "fuga dal *ci*", e la ben più sottile e problematica posizione heideggeriana. Intanto, si può sin d'ora notare una certa ingenuità che caratterizza la posizione di Lévy, il quale contrappone la "fuga dal *ci*" all'analitica esistenziale heideggeriana, affermando che la virtualità è piuttosto inscritta al cuore stesso dell'esistenza umana, come se invece Heidegger lo negasse. Ma si vede bene, d'altra parte, come tutta la problematica della meditazione heideggeriana si incentri proprio sul carattere di fuga che caratterizza non solo l'esserci, ma lo stesso Essere. Anzi, si può dire che proprio ciò che per Lévy costituisce il punto di arrivo, la conclusione, se non la soluzione, per Heidegger rappresenta il cominciamento: la virtualità inscritta nel cuore dell'esistenza è proprio ciò che deve essere indagato come problematico. Questa ingenuità, del resto, è emblematica, perché costituisce il principale e più diffuso motivo di fraintendimento delle questioni sollevate da Heidegger: dando per scontato proprio ciò che egli mette in questione, si finisce con l'essere ciechi di fronte alla qualità dei problemi su cui s'interroga, finendo così col precludersi definitivamente l'accesso a quel terreno sul quale egli si muove, scambiandolo per un tipo di interrogazione sterile, che non può che ricadere nell'ovvio. In

Tra l'altro è proprio tale carattere di astrazione a costituire, a ben guardare, il principale contenzioso tra Heidegger e Heisenberg (e, in generale, tra il pensiero heideggeriano e la posizione delle scienze moderne, compresa quella della filosofia). Si è già accennato all'interpretazione che Heidegger dà del principio di indeterminazione heisenberghiano, in riferimento al nichilismo e a un suo possibile oltrepassamento, e di come tale principio rappresenti, agli occhi di Heidegger, un vicolo cieco nel quale si è andata a cacciare la fisica moderna, un corto-circuito dell'impostazione soggettiva della scienza. Si è anche accennato alla formula che Heidegger oppone a Heisenberg: anziché dire che l'uomo incontra ovunque soltanto se stesso, come afferma Heisenberg, si dovrebbe piuttosto dire, dal punto di vista dell'ermeneutica heideggeriana, che, ovunque volga lo sguardo, l'uomo *non* incontra mai se stesso, né potrebbe farlo.¹⁹

Conviene soffermarsi, ora, su questo contenzioso, poiché può aiutare a comprendere meglio quale sia la concezione che Heidegger ha del *Gestell* e cosa, con questo termine, egli intenda connotare. Allo stesso tempo, lo stile argomentativo di Heidegger, su questo punto, può contribuire a chiarire meglio il terreno sul quale egli si muove e a sgombrare il campo da possibili fraintendimenti. Ciò che, infine, può gettare luce sull'argomento svolto dalla presente tesi (cioè il nodo ontologico costituito dal *cyberspace*).

Hans Seigfried, nel 1990, ha contribuito a delineare il contenzioso che si configura nel confronto tra Heidegger e Heisenberg sulla scorta della fisica quantistica e del principio di indeterminazione, in un saggio riguardante l'autonomia umana.²⁰ La relazione di indeterminazione si collocherebbe, secondo Seigfried, al punto di confluenza di un insieme di interrogativi, etici e ontologici, inerenti la natura umana, la sua autonomia, la sua relazione col mondo, l'efficacia del metodo scientifico e la possibilità di conoscere la realtà per ciò che è.

Nietzsche prima, Heidegger poi, anticiperebbero, nella loro speculazione filosofica, i risultati a cui si perviene con l'indagine di Heisenberg e la fisica quantistica,

realtà, l'ovvio è proprio ciò che costituisce massimamente motivo di stupore (ciò che nella storia della filosofia è rimasto sempre ininterrogato, secondo la nota posizione heideggeriana).

¹⁹ Cfr. *supra*.

²⁰ H. Seigfried, *Autonomy and Quantum Physics: Nietzsche, Heidegger, and Heisenberg*, in "Philosophy of Science", 57, 4 (12/1990), The University of Chicago Press, pp. 619–630.

e tutti e tre convergerebbero sull'analisi dei problemi sollevati dalla relazione soggetto–oggetto. Né è corretto, secondo Seigfried, far scaturire dalle posizioni di Nietzsche e Heidegger un atteggiamento ingenuamente antiscientista, antimodernista e antiprogressista.²¹

Giustamente, Seigfried ricorda che tanto Nietzsche quanto Heidegger parlano non già contro ma a favore della scienza e della tecnica, «nella convinzione che esse siano qualcosa di essenzialmente positivo, ed entrambi trovano dei segnali di speranza, gioia e salvezza solo laddove noi oggi vediamo qualcosa di quantomeno sospetto, cioè nella scienza e nella tecnica, ed in particolare nella fisica».²²

Anzi, il motivo per cui sia Nietzsche che Heidegger scorgono un pericolo, nella tecnica, non è dovuto al fatto che qualcosa possa “andar storto”, bensì che «ogni cosa funziona così terribilmente bene».²³

Riassumendo la disamina di Seigfried, il punto cruciale è che, affinando progressivamente gli strumenti della conoscenza, l'uomo ha imparato che la realtà, lungi dall'essere qualcosa di oggettivo e immobile, un libro da studiare, è piuttosto qualcosa di creato dall'uomo stesso (da qui il nichilismo, la morte di Dio annunciata nella *Gaia scienza*) e che non c'è, sostanzialmente, nulla da “scoprire” dietro il mondo delle apparenze (il velo di Maya).

Questa la fondamentale lezione di Nietzsche.²⁴ Ed è su queste basi che si fonda l'autonomia dell'uomo, secondo l'analisi di Seigfried, cioè il progetto nietzschiano dello *Übermensch*, il quale, conscio dell'assenza di qualsivoglia appiglio (ontologico e, conseguentemente, etico), crea da sé il proprio mondo, giocando come un fanciullo con le infinite combinazioni del reale (ciò che configura già la realtà virtuale), ovvero

²¹ Ivi, p. 619: «Contempt for science and hostility against technology are popular especially among the so-called Continental philosophers in America. It is often alleged that such attitudes are justified on grounds well established by Nietzsche and Heidegger. I shall discuss these grounds and demonstrate in this paper that Nietzsche and Heidegger provide good reason for very different attitudes» («Il sospetto nei confronti della scienza e l'ostilità nei confronti della tecnologia sono popolari in America, soprattutto tra i cosiddetti filosofi continentali. Spesso si ritiene che tale tendenza sia giustificata dalle argomentazioni stabilite da Nietzsche e Heidegger. In questo saggio passerò in rassegna tali ragioni e dimostrerò che Nietzsche e Heidegger forniscono buone ragioni in favore di tutt'altra tendenza»).

²² *Ibid.*: «Both are speaking, in Heidegger's words, “not against but for” science and technology, convinced that they are something essentially positive, and both find signs for new hope, gaiety, and salvation only where we least suspect it today, namely, in science and technology, and in physics in particular».

²³ *Ibid.*: «what they find disturbing is not what one would expect, namely, that so many things could go wrong in the artificial world of science and technology, but rather that everything is functioning so terribly well».

²⁴ Cfr. ivi, pp. 621 s.

come un artista che crea per sé tavole di valori e interi mondi.²⁵ Per questo, per usare le parole di Nietzsche, «dobbiamo essere dei *fisici* [...] e perciò: sia lode alla fisica!».²⁶

Seigfried conclude addirittura che è solo per questa via che noi possiamo diventare ciò che siamo, «e dire di noi stessi ciò che la voce disse a Mosè nel pruno ardente (“Io sono colui che sono”, *Esodo*, 3:14)».²⁷

Il che equivale a dire che la scienza è ciò che sola può rendere l'uomo simile a Dio (il Dio personale, evidentemente, che non a caso è a fondamento dell'*ego cogito* cartesiano e che sostiene l'intero impianto — nel senso, anche, del *Gestell* — tecnoscientifico della rap-presentazione soggettivistica del mondo e della relazione coscienziale soggetto-oggetto, secondo quanto lo stesso Nietzsche ebbe ad intuire, affermando che «scienza e ideale ascetico riposano invero sullo stesso suolo», cioè sulla stessa precomprensione della verità).²⁸

Ma tutto questo è, per l'appunto, quanto si augurava, evidentemente, Heisenberg, più o meno consapevolmente, allorché esternava a Heidegger la sua speranza che si imponesse un completo dominio della tecnica e, contemporaneamente, un rinnovamento di natura religiosa.

Si potrebbe anche aggiungere, a questo punto, che questo era quanto Heidegger si augurava, precisamente, col nazismo: completo dominio tecnico e rinnovamento spirituale. Il che dovrebbe indurre a qualche riflessione, in merito al “passo indietro”, che acquista anche il senso, in questa prospettiva, di un ripensamento e della maturazione di una più accorta posizione.

Non è un caso se Seigfried giunge alla conclusione che, per un simile progetto, la fisica quantistica ha da insegnare molto più della fenomenologia ermeneutica heideggeriana, e la lezione di Heisenberg costituisce proprio la chiave di volta per

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 623

²⁶ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz 1882, § 335, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Milano, Adelphi, 1977, p. 242.

²⁷ H Seigfried, *op. cit.*, p. 624: «It is therefore in the spirit of physics that we can “become those we are” at last, and say about ourselves what the voice in the burning bush said to Moses (“I Am who I Am”, Exodus 3:14)».

²⁸ F. Nietzsche, *Genealogie der Moral. Ein Streitschrift*, Leipzig 1887, III, § 25, trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Milano, Adelphi, 1993, pp. 148 s.: «Queste due cose, scienza e ideale ascetico, riposano invero sullo stesso suolo [...]: vale a dire sull'identica sopravvalutazione della verità (più esattamente: sull'identica fede nella *insuscettibilità* di valutazione e di critica da parte della verità), e perciò appunto sono *necessariamente* alleate [...]. No! Questa “moderna scienza” — aprite un po' gli occhi voi! — è intanto la migliore alleata dell'ideale ascetico, per il fatto appunto che è la più inconsapevole, la più involontaria, la più segreta e sotterranea!».

avviare nella piena consapevolezza questo trionfo della fisica in funzione artistica, cioè in funzione superomistica:

Le relazioni di indeterminazione mostrano che ciò che noi inizialmente concepivamo come la realtà oggettiva ultima, cioè le particelle elementari, non possono essere osservate "in sé", vale a dire che la loro determinazione oggettiva nello spazio e nel tempo è impossibile. L'obiettivo della scienza non può più essere quello di arrivare a conoscere l'atomo in sé e il suo movimento in sé, a prescindere dall'impianto e dalla performance del nostro esperimento. Noi decidiamo — secondo le nostre specifiche esigenze — cosa ignorare e cosa cercare. L'impianto sperimentale è una parte — e solo una piccola parte — di un insieme molto più ampio di scambi e transazioni tra l'uomo e la natura. La nuova posizione della fisica indica che certe distinzioni date, come quelle soggetto/oggetto, interno/esterno, mente/corpo, non sono più applicabili né utili.²⁹

Per questo Seigfried ritiene che l'affermazione di Heidegger, «apparentemente in contrasto con Heisenberg», secondo la quale «non possiamo mai incontrare *soltanto* noi stessi, [...] l'impianto non accade esclusivamente *in* noi o unicamente *attraverso* di noi», «questa lezione», appunto, «è insegnata in maniera molto più chiara e rigorosa, oggi, dalla fisica quantistica, piuttosto che dall'analisi fenomenologica e dal pensiero contemplativo, i due tipi di pensiero filosofico ai quali è ricorso Heidegger. E quindi, ancora una volta: dobbiamo essere fisici». *À la Nietzsche, s'intende.*³⁰

Grosso modo, questa posizione espressa da Seigfried ricostruisce bene il ragionamento che Heisenberg andava sviluppando nel suo intervento di Monaco (oltre che, in generale, nei suoi scritti).³¹ Ed era proprio ciò che Heidegger indicava come un "vicolo cieco" della fisica, quando ammoniva Jünger per la sua eccessiva fiducia nelle scienze.

²⁹ H. Seigfried, *op. cit.*, p. 628: «The uncertainty relations show that what we originally conceived as the ultimate objective reality, namely, the elements of matter, cannot be observed "in themselves", that is, their objective determination in space and time is impossible. It can no longer be the aim of science to get to know the atom in itself and its motion in itself, apart from our experimental setup and performance. We decide — for specific reasons of our own — what to ignore and what look for. Our experimental setup is part — and only a small part — of a much larger exchange and transaction between man and nature. The new situation in physics indicates that such received distinctions as subject/object, inside/outside, mind/body are no longer applicable and useful».

³⁰ Ivi, pp. 627 s.: «Heidegger [...] must also claim, seemingly against Heisenberg, that we can never encounter *only* ourselves, that the setup does not happen exclusively *in* us or decisively *through* us [...]. But it seems to me that this lesson is much more clearly and forcefully taught today by quantum physics than by phenomenological analysis and contemplative thinking, two kinds of philosophical thinking Heidegger engages in. And so, once again: we must become physicist».

³¹ Cfr., ad esempio, W. Heisenberg, *Erkenntnistheoretische Probleme in der moderne Physik*, in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 1, pp. 22–28; Id., *Das Naturbild der heutigen Physik*, ivi, pp. 398–420; Id., *Die Rolle der Phänomenologischen Theorien im System der theoretischen Physik*, ivi, pp. 384–387.

Seigfried, nel suo ragionamento, mostra di non cogliere proprio questo elemento critico della riflessione heideggeriana, e finisce col fraintenderne la sua posizione in termini, ancora una volta, umanistici.

Così, egli ritiene che Heidegger trovasse «le immagini della Terra vista dalla Luna terribili, perché per lui esse indicano che un cieco entusiasmo per l'efficienza potrebbe condurci ad abbandonare inconsapevolmente il nostro ambiente originario e il mondo della vita coltivato dai nostri antenati in cambio di un mondo alieno fatto di relazioni puramente tecnologiche prive di ogni significato umano»,³² con ciò riducendo la posizione di Heidegger, evidentemente, ad un'istanza di stampo, appunto, conservatore ed umanistico.

Il tipo di argomentazione cui ricorre Seigfried, del resto, dimostra proprio quanto Heidegger afferma a proposito della fisica, cioè che essa non riesce neanche a vedere il vicolo cieco nel quale si trova:

La rappresentazione oggettiva dei processi della natura non è più possibile nella fisica quantistica. Ciò che la fisica quantistica fornisce non è una rappresentazione della natura (*Bild von der Natur*), ma una rappresentazione della nostra relazione con la natura. La dicotomia cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans* — la netta separazione tra processi oggettivi nello spazio e nel tempo, da un lato, e la mente, che si limita a rispecchiarli e rifletterli, dall'altro — non è di alcuna utilità nella fisica moderna. E contrariamente a Heidegger, il quale sostiene che la fisica moderna resta ferma all'ontologia cartesiana, "che, nei principi, è quella ancor oggi usuale", la fisica quantistica si allontana da questa ontologia molto più della fenomenologia heideggeriana.³³

Il vicolo cieco è ben rappresentato proprio dall'argomentazione sviluppata in questo passaggio: i fisici ritengono di essere fuori dalla dicotomia cartesiana poiché il loro scopo non è più quello di fornire una rappresentazione della natura, ma solo più una rappresentazione della relazione tra noi e la natura. Però — questo è il punto —

³² Ivi, pp. 619 s.: «Heidegger [...] finds picture of the earth from the moon frightening because for him they indicate that blind enthusiasm for efficiency could mislead us to inadvertently abandon our genuine environment and the lifeworld cultivated by our ancestors in exchange for an alien world of purely technological relationships deprived of all human significance».

³³ Ivi, p. 629: «The objective representation of natural processes is no longer possible in quantum physics. What quantum physics provides is not a representation of nature (*Bild von der Natur*), but a representation of our relationship to nature. The Cartesian dichotomy of *res extensa* and *res cogitans* — the clear separation of objective processes in space and time, on the one side, and the mind, which merely mirrors and reflects them, on the other — serves no useful purpose in modern physics. And contrary to Heidegger, who claims that modern physics rests on Cartesian ontology, "which, in principle, is still the usual one today", quantum physics deals this ontology a much harder blow than Heideggerian phenomenology».

l'ontologia cartesiana è precisamente una simile "rappresentazione della nostra relazione con la natura".

Tanto il *noi* quanto la *natura* restano ingenuamente presupposti proprio nei termini di una relazione soggetto/oggetto (*res cogitans/res extensa*) che, nella sua struttura ontologica, rimane inindagata, e forse finanche costitutivamente preclusa allo sguardo della fisica, proprio perché quest'ultima è già, in sé, *rappresentazione*. La dicotomia cartesiana è così radicata nel cuore delle tecnoscienze (dunque nel cuore della fisica quantistica) da poter essere anche erroneamente considerata superata. Questo è l'avvitamento che Heidegger coglie nel principio di indeterminazione heisenberghiano e che Seigfried mostra di non riuscire nemmeno a vedere. Ma non sono molti, a dire il vero, che, ancor oggi, sembrano aver colto questo punto, e non solo tra i fisici. Ecco, «in fin dei conti, [...] non si scorge affatto un *intrinseco distacco* rispetto a tutto l'atteggiamento da ricercatori», come aveva già avuto modo di notare lo stesso Heidegger.

Nel 1967, quando Heidegger è ad Amburgo per tenere dei seminari, scriverà alla moglie una lettera nella quale accenna all'"aspetto sinistro" della tecnica e all'incapacità di Weizsäcker di coglierlo in tutta la sua portata, in quanto questi pensa ancora a partire da quell'equivoco di fondo per cui la tecnica è considerata come uno strumento nelle mani dell'uomo:

I seminari procedono ottimamente; inoltre ho dei colloqui privati con W[eizsäcker]. Scorge l'aspetto sinistro, ma come sempre in lui — c'è un sia-sia — giudica che si possa "dare una mano" all'interno del mondo della tecnica con i suoi stessi strumenti — p. es. la fame nel mondo, l'esplosione demografica. Ma questo non è risolutivo. Oltre a ciò lui dispone sempre di una costruzione privata: la fede. Ammette che, una volta raggiunta l'unità della fisica sul piano concettuale e scientifico, è necessaria inserirla in un mondo non solo tecnico. Ma non vede ancora quanto la distruzione dell'umanità della persona per mano della biofisica sia fatale.³⁴

Weizsäcker, nella prospettiva di Heidegger, non può vedere "la distruzione dell'umanità della persona" perché vede nella tecnica solo più uno strumento, che può creare sì problemi, ma anche risolverne altri, mentre essa è già un'im-posizione nella quale non vi è più alcuno spazio per "l'umanità della persona" in quanto tale.

³⁴ M. Heidegger, «*Anima mia diletta!*», cit., p. 334 (lettera del 26/1/1967).

Per fare un esempio: se le scienze mediche possono senz'altro "salvare la vita" delle persone, l'umanità di quelle persone è già però di fatto preclusa perché ricondotta all'ambito dell'oggettività per cui, ancorché salvate, le persone non saranno mai altro che malati (o "pazienti"), sicché accade — come, di fatto, accade — che qualunque manifestazione umana sia già inscritta nell'ambito della malattia, del disturbo o, attraverso le scienze umane, del "disagio", per cui, in ultima istanza, il risultato delle scienze mediche è la malattia generalizzata (tant'è vero che la salute è definita a partire dallo stato patologico, cioè come assenza di malattie, a indicare, pertanto, quasi uno stato fisiologico "anormale", ovvero un obiettivo chimerico solo perseguibile ma mai raggiungibile realmente).

Peraltro, in questo aspetto transazionale della relazione uomo/natura implicata nella fisica quantistica si intravede già la cibernetica come arte del controllo (ovvero, letteralmente, del governo) che, abbandonando definitivamente la questione del "che cosa", o in generale la questione della verità della natura, si preoccupa unicamente dell'effetto prodotto, con ciò ritenendosi estranea alla domanda metafisica.

Ma precisamente in questa im-postazione si compie la metafisica in quanto tale, la cibernetica rivelandosi pertanto come la metafisica compiuta. Non a caso Heidegger, come già ricordato, collegava molto efficacemente (sia pure solo con un cenno) la relazione di indeterminazione al trascendentalismo kantiano, poiché è nella *Critica della ragion pura* che si danno i presupposti ontologici e gnoseologici di un tale tipo di relazione (la cosa in sé essendo costitutivamente preclusa all'osservazione soggettiva) e si dà pertanto avvio a un tipo di relazione con la natura che, se da un lato affonda le radici nella soggettività cartesiana, dall'altro è rilanciata appunto in una dimensione solo più transazionale, di natura tecnica, che mette da parte la domanda sul *ti estì* per concentrarsi sulle funzioni e sulle relazioni tra cose (le leggi della fisica, cioè, che sono di natura applicativa, *prescrittiva*, si direbbe, piuttosto che descrittiva).

Ed è qui che si deve ricercare il senso dell'affermazione heideggeriana secondo la quale «da nessuna parte oggi l'uomo incontra se stesso», né potrebbe mai farlo, poiché per l'appunto l'osservatore non può mai percepirsi *in quanto* osservatore, pur nella consapevolezza di esserlo.

Dire che ovunque l'uomo incontra solo se stesso, equivale, in questa prospettiva, a sostenere che lo spettatore di un cinema incontra sempre solo se stesso, qualunque sia il film proiettato, perché è consapevole che, in quanto spettatore, elaborerà sempre una visione personale del film. Invece è proprio questa relazione che dovrebbe essere messa in questione: si potrebbe dire che è proprio il "cinema" in quanto tale che non viene percepito dallo spettatore, cioè ci si dimentica che esiste un'intera industria, oltre che un impianto cinematografico (una sala), che è il presupposto dello spettacolo.³⁵

Per questo l'uomo non incontra più, da nessuna parte, se stesso, né può farlo, perché ovunque guardi non vede, e non può vedere, che attori o spettatori, oggetti o soggetti. Il ragionamento sviluppato da Seigfried (ma qui, evidentemente, vale per il ragionamento di Heisenberg e per la posizione della fisica quantistica, criticati da Heidegger) equivale, in qualche modo, ad un approccio semiologico o, se si vuole, estetico, al problema gnoseologico, che si limita a "scoprire" il ruolo dello spettatore nella fruizione artistica, ma che non affronta il problema in quanto tale, cioè, ancora una volta, non affronta la questione della soggettività.

³⁵ Col rischio di scendere nell'equivoco, sarebbe altresì interessante analizzare la ricaduta deiettiva di questo fraintendimento proprio nell'industria artistica (cinematografica, editoriale, musicale), che ovunque impone una visione presupposta della spettacolarizzazione del mondo, in chiave pubblicitaria (nel senso della reclamizzazione, evidentemente, ma anche in quello esistenziale della *Öffentlichkeit* inautentica), consumistica e narcisistica, che riconduce, e riduce, l'intero spettro dell'entità, appunto, a mero fenomeno spettacolare per la fruizione edonistica di uno smisurato ego, soggettivistico e solipsistico, che fa da controcanto a quell'accento costante posto sull'esperienza vissuta che già Heidegger, come si è visto, aveva avuto modo di connettere alla macchinazione, frattanto ricondotta a mero consumo, e che può essere riassunta emblematicamente nell'espressione iperbolica, di grande impatto commerciale, cui è ricorso recentemente Jovanotti: «Il più grande spettacolo dopo il Big Bang siamo noi — io e te». Inconsapevole (ed inautentica) epifania del *Gestell*. Tra l'altro è proprio questa inautenticità a costituire la principale ricaduta ontica del dominio della cibernetica, e la ricaduta etica di quell'impossibilità di incontrare se stessi che ne è diretta conseguenza. Il vero rischio costituito dalla cibernetica, come si è già accennato e come si vedrà meglio in seguito, è che l'uomo possa obliare, con l'Essere, se stesso in quanto esserci, con ciò precludendosi definitivamente l'accesso esistenziale al mondo. L'ottundimento narcisistico racchiuso nell'espressione di Jovanotti è, in fondo, solo una ricaduta sociale (ontica) di quella preclusione essenziale che si rischia nel punto del massimo dispiegamento del dominio tecnico: trasparenza della pro-vocazione come trasparenza del male, cioè come momento apicale dell'oblio che però, in quanto tale, giunge a quel punto di svolta epocale che può consentire una effettiva rifondazione (un nuovo inizio). Come una sorta di "fondo" ontologico dal quale non si può che risalire o, per giocare con l'immagine heideggeriana, come una notte profonda (che segue al meriggio nietzscheano, evidentemente) che, in quanto tale, preannuncia, pur nell'oscurità, una nuova alba. Il pericolo, dunque, come terreno fertile per ciò che salva. Ma il pericolo che si corre, però, è anche massimo, perché in gioco, qui, è la possibilità futura di una umanità in quanto tale. L'obnubilamento, infatti, non è meramente psicologico, qualcosa che possa essere corretto con la giusta dose di cultura, ma è, per l'appunto, ontologico, e rischia di rivelarsi come un'irrimediabile estinzione del genere umano (così come lo conosciamo), né è in potere dell'uomo il rimediare ad esso (qui il senso dell'espressione: "ormai solo un Dio ci può salvare"). *Post-human* potrebbe anche dire, in questo senso: definitiva *alienazione* (non dunque un'alienità rispetto alla quale Heidegger risponderebbe con una sorta di xenofobia, ovvero con una reazione conservatrice, bensì perdita dell'umanità senza che vi sia altro dopo di essa).

Si può anche dire che il fraintendimento nasce perché la domanda di Heidegger è ontologica, laddove si vede per lo più solo una questione di natura gnoseologica, e la si vede in questi termini perché, obliando la questione dell'essere, si presuppone inconsapevolmente la riduzione dell'essere all'ente, e quindi si dà per presupposta l'entità in quanto oggettualità.³⁶

(Questo stesso problema ritornerà sul piano del linguaggio, dove il bersaglio critico di Heidegger sarà proprio direttamente la linguistica e l'approccio semiologico, che precomprende il linguaggio solo più come mezzo di comunicazione e quindi lo analizza in ogni caso a partire da questa premessa concettuale, come "oggetto" di studio, ancora una volta, scientifico).

Nel presentare le principali questioni filosofiche sollevate dalla fisica quantistica, Emilio di Domenico scriveva, all'inizio degli anni Novanta:

Siamo arrivati a questo punto: ci viene il sospetto che il mondo, la luna e tutto l'universo forse sarebbero inesistenti senza un osservatore, «uno spettacolo davanti a panche vuote, non esistente per nessuno e, dunque, propriamente parlando, inesistente» (E. Schrödinger).

La fisica quantistica sta ingigantendo così il dubbio secolare sull'oggettività della realtà, suggerendoci che l'uomo abbia un ruolo essenziale per la determinazione dell'universo perché influenza con la sua osservazione, una realtà in sé e per sé elusiva ed immaginaria: è come se, come ci suggerisce Davies, il mondo fosse popolato da fantasmi immersi in un oceano, che emergono in superficie solo allorché l'uomo li osserva, come se li pescasse dal mare dell'ignoto.³⁷

Tutto questo, lungi dall'essere un superamento dell'ontologia cartesiana, ne è piuttosto un'esasperazione: il mondo intero non è che una proiezione del *soggetto* — e cioè dell'ego cartesiano che, per definizione, è l'unica certezza posta a fondamento del progetto matematico di rappresentazione del mondo.

È pur vero che, proprio su questo punto, la fisica quantistica è vicinissima a cogliere delle verità essenziali riguardo all'autoapparenzialità della temporalità nel suo manifestarsi come presenza:

³⁶ Cfr. quanto Heidegger scrive a Müller in M. Heidegger, M. Müller, *op. cit.*, pp. 37 s.: «Wenn ich mir die Reaktion auf meinen Technikvortrag ansehe, dann finde ich überall nur das eine: man meint, *ohne* das Denken auskommen zu können» («Se guardo alle reazioni suscitate dalla mia conferenza sulla tecnica, ovunque trovo solo questo: si ritiene di poter fare *a meno* del pensiero»).

³⁷ E. di Domenico, *Introduzione*, in AA.VV., *Il fantasma nell'atomo. Enigmi e problemi della fisica quantistica*, a cura di P. Davies, J.R. Brown, trad. it. di N. Martellacci, Roma, Città Nuova, 1992, p. 28.

La meccanica relativistica ha vigorosamente sfaldato le fondamenta della visione classica dell'universo per la quale esisteva uno spazio assoluto ed un tempo assoluto nei quali venivano calate le particelle assolute, gli atomi [...]; ora tutto assume una valenza diversa, l'*atomos* perde le caratteristiche proprie dell'"oggetto", per acquisire quelle più "intriganti" di energia e lo spazio-tempo si coniuga ora in maniera diversa con l'energia: nel vecchio mondo lo spazio-tempo era il palcoscenico e gli atomi gli attori, ora l'energia si coniuga con lo spazio in maniera tale che non si sa bene chi siano gli attori e chi il palcoscenico, per cui, alla fine, dopo l'opera di demolizione di Einstein, la materia trasformata in energia sempre ridursi ad una particolare configurazione spazio-temporale. [...]

Non solo la particella elementare da *oggetto* si è trasformata in *energia*, ma l'energia si è trasformata in una particolare configurazione del *campo*, facendo perdere così alla particella le caratteristiche oggettive della individualità. Sarà questo un tema fondamentale della fisica che trasformerà ancora la vecchia cara particella da *spazio-tempo* a *pura possibilità*.³⁸

Il fatto, però, è che la stessa fisica, almeno dal punto di vista dell'ermeneutica heideggeriana, non ha gli strumenti per interpretare correttamente le conseguenze di queste conclusioni, poiché, per l'appunto, è ancorata ad una impostazione soggettivistica che ne preclude la comprensione. Né può svincolarsi da questa impostazione, perché altrimenti dovrebbe rinunciare ad essere se stessa, cioè dovrebbe rinunciare al progetto scientifico in quanto tale. Di qui il vicolo cieco.

Tutto questo è, precisamente, l'effetto di quel che Heidegger nomina con il *Gestell*. Non è un caso se egli, come già ricordato, indicava a Pöggeler il fraintendimento col quale viene generalmente accolto questo concetto, insieme con quello di *Sorge*: un fraintendimento che riconduce la posizione di Heidegger a mero esistenzialismo e dunque porta a leggere in questo il termine di una cura come indicazione etico-esistenziale, appunto, e in quello il segno di una critica (di stampo francofortese) alla società industriale, la quale, im-ponendo ovunque lo stesso impianto capitalistico, precluderebbe all'uomo di pervenire a se stesso.³⁹

³⁸ Ivi, pp. 11 ss.

³⁹ Non a caso Heidegger, in *Filosofia e cibernetica*, cit., esclude esplicitamente questa lettura di stampo sociologico: «Ma per chi risulta impiegabile ciò che è presente [come impiegabilità]? Non certo per i singoli uomini, che in quanto soggetti si contrappongono agli oggetti. La possibilità di impiegare tali entità s'impianta invece e si regola a partire dal rapporto con l'essere-assieme e l'essere-uno-per-l'altro che caratterizza la società industriale. Certo, questa appare ancora di frequente sotto forma di una soggettività posta su di sé e dominante nei confronti dell'oggettività dei prodotti e delle istituzioni proprie della colonizzazione tecnica del mondo. La società industriale, alle cui esigenze e realizzazioni il pensiero sociologico vuole saper ricondotto tutto ciò che è, pensa se stessa ancora in termini di soggettività all'interno dello schema di soggetto e oggetto, cioè si pensa come il principio di spiegazione di ogni fenomeno. Tuttavia la società industriale non è né un soggetto né un oggetto. Piuttosto, contrariamente all'apparenza di una sua autosufficienza posta sopra di sé e che tutto domina, essa è invece posta, dalla potenza medesima del porre pro-vocante, sotto quella stessa sovranità che ha trasformato la precedente oggettività degli oggetti nella mera possibilità d'impiego delle entità» (pp. 36 s.).

Questo, del resto, il senso della lettura che Seigfried fa della critica di Heidegger alla tecnica.⁴⁰ Per come Seigfried imposta la questione, cioè, il problema che si avrebbe con l'ontologia cartesiana consisterebbe nel fatto che le relazioni tra soggetto e oggetto sono già date in anticipo, mentre l'auspicio (di matrice nietzscheana) sarebbe quello di guadagnare una relazione di tipo transazionale, che favorisca la ricerca creativa e la continua costruzione di sé e del mondo, nella consapevolezza che non esiste alcun mondo dato e che noi stessi in quanto soggetti siamo sempre in divenire e, in qualche modo, da realizzare sulla base, appunto, della nostra relazione con la natura, secondo quello che è l'insegnamento fornitoci dalla fisica quantistica.

Invece questo stesso tipo di relazione, ovvero di *impostazione*, è, nella prospettiva heideggeriana, l'impianto stesso, il *Gestell* (che Seigfried traduce efficacemente con l'inglese *setup*, termine comunissimo che indica, tra l'altro, il processo di installazione di un software, la "configurazione"), che ha origine nel coglimento greco dell'essere come semplice-presenza e più precisamente nell'eidetica platonica, e che trova il suo coronamento nella cibernetica, non prima però che sia stata "messa a punto" attraverso quei momenti topici della storia del pensiero occidentale che sono dualismo cartesiano, trascendentalismo kantiano, idealismo hegeliano, giù fino alla volontà di potenza nietzscheana (ma, ovviamente, in questo percorso andrebbero annoverati quanto meno, ancora, Galilei, Newton, Leibniz, tanto per citare i principali "fautori" della scienza moderna e, in generale, forse, l'intera storia della filosofia).

c. Il *Gestell* come "im-posizione" trascendentale

Il *Gestell* indica, dunque, una *griglia* interpretativa (una "scaffalatura", appunto), una con-figurazione, che precede l'elaborazione filosofica dei singoli pensatori perché è pre-impostata, si direbbe, nel coglimento originario col quale ha preso avvio la filosofia e che pertanto è connaturata allo sguardo metafisico occidentale, anche quando l'Occidente proverà a scrollarsi di dosso il pensiero

⁴⁰ Cfr. H. Seigfried, *op. cit.*, p. 624: «From the outset Heidegger made it a prime task of his discussions "to prove that if we posit an 'I' or subject" as something given — something which already is what it is, then "we shall completely miss" the phenomenal findings about our own being, that is, what we actually experience ourselves to be».

metafisico, anzi — questa l'intuizione heideggeriana di fondo — sarà tanto più effettiva quanto più l'Occidente avrà creduto di essersi liberato di questa impostazione (cioè della metafisica) perché a quel punto sarà tale il suo radicamento (in termini heideggeriani: l'oblio dell'essere) che si sarà tradotto in un automatismo di cui nemmeno ci rendiamo conto, proprio come un paio di lenti ben pulite (il riferimento a Kant è d'obbligo) di cui ci si dimentica di averle davanti agli occhi. Più sinteticamente: l'oblio dell'essere è tale che ci si è dimenticati di questo stesso oblio. (Dal punto di vista della storia dell'Essere si tratta della necessità della mancanza di necessità, come si esprime lo Heidegger dei *Beiträge*.)

Allo stesso tempo il *Gestell* indica un pro-getto, un programma (e qui il termine inglese *setup* calza benissimo) approntato lungo tutto l'itinerario della metafisica occidentale (ed in special modo attraverso quelle particolari tappe che si ricordavano poc'anzi) che mira, più o meno consapevolmente, a *realizzare* una piena trascendenza, ovvero una disincarnazione (e, in questo senso, Nietzsche aveva visto perfettamente) che, se da un lato è mossa da quell'afflato mistico che risale allo gnosticismo orfico (in cui si radica lo stesso platonismo), dall'altro si concretizza in una piena dominabilità, ovvero in calcolabilità, dell'intero spettro del reale. La cibernetica è la realizzazione di questo progetto: fine della filosofia, nel senso, dunque, con cui si direbbe "fine della corsa".

La filosofia è giunta al suo *telos*, al suo scopo e termine ultimo. E lo fa realizzando, in concreto, uno *spazio* geometrico, perfettamente dominabile e manipolabile, di pura informazione, che quindi risulta disponibile nella sua matrice infinitaria e autopoietica, come codice sorgente (DNA e codice binario) realizzabile continuamente nella sua eterna virtualità. E questo vuol dire: platonismo realizzato, platonismo «*as a working product*», secondo la felice espressione di Heim.⁴¹

Il *cyberspace*, al di là dei suoi aspetti tecnologico-industriali e massmediologici, e rimontando alla profonda concettualizzazione metafisica che sottende alla sua elaborazione letteraria e fantascientifica, indica per l'appunto l'ontologia erotica implicata in questo spazio virtuale di calcolabilità assoluta.⁴²

⁴¹ M. Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York–Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 89.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 83–108 (*The Erotic Ontology of Cyberspace*).

Tutto questo sarà approfondito meglio in seguito, naturalmente. Qui si tratta di sottolineare la rilevanza ontologica del cyberspace come cifra della *Weltanschauung* cibernetica o, per essere più rigorosi, come luogo epifanico in cui l'aver mondo, proprio dell'uomo in quanto *formatore di mondo*, si riduce alla configurazione informatizzata della cibernetica.

Il *Gestell* esprime precisamente questa pre-formazione, nel senso di una *formattazione* sistematica del reale in pacchetti d'informazione liquida, ovverosia digitale, cioè atomi, bit d'informazione ordinabili e riordinabili a piacimento secondo una matrice appunto digitale che è pre-ordinata al mondo, ovvero a ogni immagine del mondo che è possibile formare (*masterizzazione* del reale e configurazione di mondi virtuali).⁴³

(Il punto, però, lo si intende subito, è che qualunque sia il mondo creato, qualunque sia l'ordinamento scelto, per così dire, il presupposto resta quella struttura pre-ordinata che è il *Gestell* e che, in quanto tale, costituisce letteralmente una *sovra-struttura* ideologica. Il che lascia intravedere e presagire l'aspetto più inquietante, se si vuole, della soggettività: la garanzia di un *assoggettamento* — in senso biopolitico — anteposto a qualunque forma di autonomia che, pertanto, si rivela come una forma di autonomia eterodiretta, una sorta di libertà *im-posta*, o comunque *preimpostata*. Come a dire: qualunque sia il mondo virtuale che vogliamo creare per noi, qualunque il gioco che vogliamo giocare, sarà pur sempre il mondo e il gioco di un soggetto — di un ente *soggetto*, cioè, alla ferrea legge del gioco cibernetico e della virtualità. Il che, sul piano biopolitico, esprime già la formula annichilente della weberiana gabbia di ferro del capitalismo finanziario — frattanto divenuto capitalismo *virtuale*, appunto.)⁴⁴

⁴³ Sotto questo aspetto c'è come un filo rosso che unisce la volontà di potenza nietzscheana alla psicologia delle visioni del mondo jaspersiana e che conduce fino al relativismo costruttivista di Goodman: "vedere è costruire il mondo" proprio in quanto è presupposto quel tipo di relazione transazionale che si diceva a proposito della relazione di indeterminazione, e che è possibile ricollegare alla struttura ontologica dell'idealismo platonico. Di qui la principale critica che Heidegger muove in questa direzione: lo stesso ego è il presupposto inconsapevole nell'impostazione tecnoscientifica e psicologico-relativistica che è presente, del resto, nella stessa fenomenologia husserliana.

⁴⁴ Anche su queste conseguenze converrà tornare in seguito. Intanto, una lettura politica del cyberspace e della virtualità in questa chiave, è sviluppata esplicitamente in A. Kroker, M. Weinstein, *Data Trash. La teoria della classe virtuale*, trad. it. di G. e A. Cara, Milano, Apogeo, 1996: «tecnologia è sinonimo di voglia di virtualità, e la virtualità ha a che fare con il declino della civiltà occidentale, un non-tempo storico contrassegnato da attacchi ricorrenti di violenza spasmodica e di crash casuali di tutti i grandi termini di riferimento, che hanno tutti un orizzonte limitato dalla politica dominante del fascismo liberale e del retro fascismo» (p. XI).

Nel 1964, in uno dei seminari tenuti in casa Boss, Heidegger spiega ai suoi uditori perché la scienza è mossa da una precomprensione della natura che, in quanto tale, resta sconosciuta nei suoi fondamenti alla stessa scienza, ed esplicita il carattere progettuale e prescrittivo di una simile precomprensione:

Ciò in cui Loro, pensando in modo scientifico–naturale, si sentono a casa propria, tutto questo ambito, chiamato natura, determinata *materialiter* e *formaliter*, è progettato da Galilei e da Newton. Questo progetto è stato compiuto o impostato in una supposizione tenendo conto della determinazione delle conformità a leggi, secondo cui dei punti–massa si muovono in spazio e tempo, ma per nulla affatto considerando quell’ente che chiamiamo uomo. [...] Domandiamo: in che cosa si fonda questo progetto scientifico–naturale della natura? In che cosa ha la sua verità? Lo si può dimostrare? Non lo si può dimostrare. Si possono unicamente considerare gli effetti, le effettuazioni, che possono essere raggiunte dal pensiero scientifico–naturale, come un criterio che indichi che il metodo scientifico–naturale è appropriato al suo ambito oggettuale. L’effetto, però, non è mai una dimostrazione, tanto meno un criterio per il contenuto di verità del metodo conducente all’effetto. Che senso ha l’effetto? La dominabilità della natura.⁴⁵

Sotto questo riguardo, lo scienziato si comporta davvero come descritto da Nietzsche in *Verità e menzogna*: «Se qualcuno nasconde qualcosa dietro un cespuglio, se lo ricerca nuovamente là e ve lo ritrova, in questa ricerca e in questa scoperta non vi è molto da lodare: eppure le cose stanno a questo modo riguardo alla ricerca e alla scoperta della “verità”, entro il territorio della ragione».⁴⁶

Il punto è che il progetto non mira ad una conoscenza della natura, cerca piuttosto solo delle leggi attraverso le quali poterla dominare: «La scienza della natura

⁴⁵ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., pp. 61 s.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, in id., *Die Philosophie im tragischem Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften 1870–1873*, trad. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in F. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci. E scritti 1870–1873*, Milano, Adelphi, 1991, p. 236. Il brano prosegue: «Se io formulo la definizione del mammifero, e in seguito, vedendo un cammello, dichiaro: “ecco un mammifero”, in tal caso viene portata alla luce senza dubbio una verità, ma quest’ultima ha un valore limitato, a mio avviso; è completamente antropomorfa e non contiene neppure un solo elemento che sia “vero in sé”, reale e universalmente valido, a prescindere dall’uomo. L’indagatore di queste verità in fondo cerca soltanto la metamorfosi del mondo nell’uomo, si sforza di comprendere il mondo come una cosa umana e nel caso migliore riesce a raggiungere il sentimento di una assimilazione. Allo stesso modo in cui l’astrologo considerava le stelle al servizio degli uomini e in collegamento con la loro felicità e con i loro dolori, così un tale indagatore considera il mondo intero come connesso con l’uomo, come l’eco infinitamente ripercossa di un suono originario, cioè dell’uomo, come il riflesso di un’immagine primordiale, cioè dell’uomo». Come si vede, Nietzsche coglie perfettamente il nodo gordiano del rapporto soggetto–oggetto e vede con largo anticipo il vicolo cieco nel quale le scienze della natura non possono che ritrovarsi (anzi, la fisica quantistica non fa che portare alla luce un avvitamento costitutivo della conoscenza rappresentativa in quanto tale): «in effetti tra due sfere contraddittorie, quali sono il soggetto e l’oggetto, non esiste alcuna causalità, alcuna esattezza, alcuna espressione, ma tutt’al più un rapporto *estetico*» (ivi, p. 237). Tuttavia Nietzsche non sembra trarre le dovute conseguenze, o almeno non trae quelle conseguenze che trarrà Heidegger, e, anziché mettere in questione il soggetto in quanto tale e il rapporto soggetto–oggetto, considera proprio il soggetto — nei termini della volontà di potenza — come la condizione inaggrabile della rappresentazione del mondo, rimanendo, in questo, profondamente schopenhaueriano o, per dirla con Heidegger, rimanendo entro l’orizzonte della metafisica.

con le sue formule vuole insegnare il *soggiogamento* delle forze naturali: essa non vuole porre al posto della concezione empirico-sensibile una concezione “più vera” (come vuol fare la metafisica)», secondo quanto scriveva ancora Nietzsche.⁴⁷

Già nel 1935 Heidegger fornisce un quadro complessivo di questo progetto di dominio, nelle lezioni sulla *Questione della cosa*, in cui delinea il percorso che ha portato a fondare la metafisica moderna. Innanzitutto occorre, secondo Heidegger, liberarsi dell'impostazione dominante che preclude l'esperienza autentica delle cose:

La risposta alla domanda «che è una cosa?» [...] è un iniziale mutamento della posizione tradizionale, un mutamento dell'interrogare e del valutare, del vedere e del decidere, in breve: un mutamento dell'esser-ci in mezzo all'ente. Determinare il mutamento che avviene nella posizione fondamentale riguardo all'ente, è compito di un'intera epoca. A tal fine è necessario comprendere chiaramente ciò che costituisce il maggior vincolo ed ostacolo alla nostra esperienza ed alla nostra determinazione delle cose. E cioè: la moderna scienza della natura in quanto è diventata, per certe sue caratteristiche di fondo, il modo universale di pensare. Invero anche nella scienza vige — sebbene trasformato — l'inizio greco, ma non soltanto questo e non in modo preponderante. Ma il problema dei nostri fondamentali rapporti con la natura come tale, della nostra conoscenza e del nostro dominio su di essa non è un problema di scienza naturale — anzi è problema soltanto se con esso si pone la questione della possibilità e del modo in cui noi oggi siamo ancora interessati all'ente come tale nella sua totalità. Una tale questione non viene decisa in un corso di lezioni, semmai in un secolo, ma solo se questo secolo non dorme e non *reputa* soltanto d'essere sveglio. La questione va decisa in un confronto di posizioni.⁴⁸

Questo passo, tra l'altro, mostra bene quale sia l'intento dello Heidegger “nazista”: produrre un mutamento di paradigma. Mentre, nel corso dei decenni successivi, non muteranno né le questioni, né la posizione di fondo, a mutare sarà

⁴⁷ F. Nietzsche, *Nachgelassene Werke (Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit)*, in id., *Werke*, XIII, Leipzig 1923, p. 79. Il passo è citato dallo stesso Heidegger al termine del brano già riportato (M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 62). In realtà, anche la posizione di Nietzsche sulla tecnica e le scienze della natura meriterebbe tutt'altro approfondimento, perché se, all'apparenza, risulta ambigua e talvolta contraddittoria (il che contribuisce, spesso, ad aumentare la confusione, dando luogo a conclusioni che sono in netto contrasto tra loro, quasi fossero delle antilogie, si direbbe, per cui in nome di Nietzsche si può dire tanto che occorre “essere fisici” quanto condannare in blocco le scienze), d'altra parte questa ambiguità deriva, in fondo, da una raffinatezza analitica e da acutissime intuizioni che non dovrebbero essere liquidate troppo facilmente e che, anzi, costituiscono sovente il presupposto storico-filosofico fondamentale di tutto il discorso che qui si sta sviluppando, come si è già avuto modo di notare. Presupposto che lo stesso Heidegger ha sempre riconosciuto (i suoi studi su Nietzsche restano, peraltro, uno dei principali contributi che ne hanno determinato l'ingresso a pieno titolo nella storia della filosofia). Anzi, si può dire che egli fa suo il fondamentale intento decostruttivo nietzscheano, pur se ne modifica profondamente la traiettoria: la *Gelassenheit* è, in fondo, la cifra di una “trasvalutazione di tutti i valori” che non sia avvilita sul valore stesso e che quindi costituisca davvero un “oltrepassamento della metafisica”. Per ragioni di spazio non è possibile sviluppare, in questa sede, un'analisi puntuale del pensiero nietzscheano, né del modo in cui Heidegger lo tratta. Nondimeno, si renderà necessario richiamarsi ad esso in numerosi punti della trattazione, proprio perché costituisce, di fatto, l'orizzonte filosofico sul quale solo si può delineare lo scenario che qui si tenta di tracciare.

⁴⁸ M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 49.

proprio questo atteggiamento propositivo, “interventista”, come si è già visto, in particolare, nel confronto con Jünger.

L’essenza della metafisica moderna e il senso del progetto che qui si compie è il suo carattere matematico, ed è questo innanzitutto ciò che è da mettere in questione. È in Kant che questo processo di matematizzazione trova il suo compimento.

§ 14. LO SCHEMATISMO KANTIANO COME ESPRESSIONE DEL *GESTELL*

Nella conferenza di Brema sull’*Impianto*, Heidegger dichiara:

L’energia è quella cosa che pone qualcosa affinché, in un modo calcolabile, ne risulti qualcos’altro. Le energie naturali sono rappresentate dalla fisica nel senso di quel porre mediante il quale l’impianto pone ciò che è presente. La natura sta di fronte alla tecnica in un solo modo, quello secondo cui essa, intesa come un sistema dell’ordinare risultati, consiste nell’efficace che è stato posto. Questa essenza della natura è stata pensata per la prima volta e in modo decisivo da Kant, quantunque senza riferimento all’impianto. L’efficacia del reale — ossia della natura — non è nient’altro che l’idoneità a essere ordinato (*Bestellfähigkeit*) in vista del risultare. Ciò significa che la natura non sta di fronte alla tecnica come qualcosa di indeterminato presente in sé. Essa non le sta di fronte come oggetto che occasionalmente è sfruttato. Nell’*evo* della tecnica la natura appartiene fin da principio alle risorse dell’ordinabile all’interno dell’impianto.⁴⁹

La crucialità del kantismo nella formazione del pensiero scientifico moderno è normalmente accolta nella manualistica e nella letteratura di settore. Già Cassirer, del resto, aveva delineato molto puntualmente, nella sua monumentale *Storia della filosofia moderna*,⁵⁰ i fondamenti filosofici su cui si fonda il pensiero scientifico della modernità, sottolineando in particolar modo l’apporto di Kant, nel cui pensiero confluiscono le principali istanze che si erano andate sviluppando a partire dall’Umanismo, e che appunto nella *Critica della ragione* trovano la loro prima e più compiuta sistemazione: «L’originalità della critica della ragione non consiste nell’aver “scoperto” un nuovo principio fondamentale isolato, ma nell’aver sollevato a una

⁴⁹ M. Heidegger, *L’impianto*, in id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 65

⁵⁰ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit*, trad. it. di A. Pasquinelli, *Storia della filosofia moderna*, Torino, Einaudi, 1961, 5 voll.

diversa sfera di considerazione la *totalità* dei problemi della conoscenza». ⁵¹ Su questa base

la realtà degli oggetti si è risolta per noi in un mondo di rapporti ideali matematici; al posto del mondo delle cose è sorto un mondo intellettuale di concetti puri e "ipotesi". Ma la validità delle idee pure non sta sullo stesso piano della rigidità e della stabilità che l'opinione abituale attribuisce alle cose sensibili. Le idee acquistano il loro pieno significato solo nel progressivo formarsi dell'esperienza scientifica: e la ragione di questo formarsi consiste unicamente nel fatto che le idee stesse si presentano in diverse forme logiche. Solo in questa molteplicità risalta il loro senso e la loro attività unitaria. [...] Il compito analitico posto al pensiero moderno trova la sua conclusione logica nel sistema di Kant. Qui viene fatto l'ultimo passo decisivo, poiché il conoscere viene posto completamente su se stesso e non è più anteposto alla sua propria *normatività* nel campo dell'essere e della coscienza. ⁵²

Cassirer, dunque, sebbene non intendesse certo collegare direttamente Kant e la relazione di indeterminazione di Heisenberg, pure accoglierebbe tranquillamente l'annotazione heideggeriana secondo cui questa non può essere concepita senza il pensiero di Kant, poiché per l'appunto individua proprio nel trascendentalismo kantiano (ed in particolare nella "rivoluzione copernicana", che prescrive l'abbandono di ogni tentativo metafisico di ricerca della cosa in sé per concentrarsi piuttosto sulla ricerca delle relazioni — matematiche — tra cose, a prescindere da qualunque "essenza") il fondamento primo di quell'autonomia umana, per usare l'espressione di Seigfried, che viene istituita dalla scienza moderna, costruttivista e "debole", nel senso della falsificabilità popperiana:

L'illusione in base alla quale attribuiamo agli oggetti stessi i dati soggettivi dei sensi, viene eliminata passo per passo dalla scienza: ma al suo posto subentra l'illusione non meno pericolosa del *concetto*. Se la "materia" o l'"atomo", secondo il loro significato puro, non vogliono indicare nient'altro che il mezzo con il quale il pensiero acquista e assicura il suo dominio sui fenomeni, qui, invece, diventano delle potenze indipendenti alle quali quello deve sottomettersi. Soltanto l'analisi critica, che getta luce sulla struttura interna e regolare della scienza in base ai suoi principi, può sradicare il *dogmatismo* dell'opinione corrente. ⁵³

Erano del resto queste le tematiche affrontate nelle conferenze di Davos, nelle quali è possibile scorgere, da un altro punto di vista, le stesse difficoltà riscontrate a proposito dell'avvitamento della fisica quantistica: anche lì, infatti, ciò che costituiva

⁵¹ Ivi, vol. 2, VII, p. 435.

⁵² Ivi, vol. 1, I, pp. 20 e 30.

⁵³ Ivi, vol. 1, "Prefazione alla prima edizione", p. 10

per Cassirer una spiegazione ed una conclusione, era per Heidegger proprio quel che andava messo in questione.

È qui che trova origine l'aperta ostilità di Heidegger per il neokantismo, incapace, secondo la sua prospettiva, di scorgere la problematicità di quelle che pretendono di essere delle soluzioni, e incapace quindi di cogliere il profondo atteggiamento metafisico che è insito in questo "superamento" della metafisica. Così, in quell'occasione, e a conclusione del dibattito, Cassirer sottolineava ancora il ruolo cruciale della rivoluzione copernicana:

«Sinora si ammetteva che la conoscenza dovesse regolarsi secondo l'oggetto [...] ma si provi a porre la questione all'inverso. E se non fossero le nostre conoscenze a regolarsi secondo l'oggetto, ma l'oggetto dovesse regolarsi secondo la conoscenza?». Questo significa che il problema della determinazione degli oggetti è preceduto dal problema della costituzione dell'essere di una oggettività in generale. [...] La novità di questa svolta mi sembra consistere nel fatto che non c'è più una struttura sola, ma che abbiamo strutture dell'essere interamente diverse. Ogni nuova struttura dell'essere ha le sue nuove premesse a priori. [...] L'essere della vecchia metafisica era la sostanza, qualcosa che costituiva il fondamento unico. L'essere della nuova metafisica, per dirla con il mio linguaggio, non è più l'essere di una sostanza, ma l'essere che viene da una molteplicità di significati e di determinazioni funzionali.⁵⁴

Ma il punto è proprio che, su questa base, Cassirer svilupperà una "filosofia delle forme simboliche", e quindi una critica della cultura, mentre Heidegger, puntando a un'interpretazione ontologica del criticismo kantiano, troverà troppo corto, per così dire, il tentativo cassireriano, come in generale qualunque tentativo neokantiano di fondare appunto una critica della cultura, perché non affronta il nocciolo del problema, rimanendo invischiato nella relazione soggetto-oggetto, ovvero in una concezione "dogmatica" della soggettività di matrice cartesiana.

Lo stesso Cassirer si accorge che qui è «il punto essenziale di distinzione della mia posizione rispetto a quella di Heidegger».⁵⁵ Ma non può accogliere il discorso heideggeriano perché non lo vede, e non può vederlo perché non è disposto a mettere in questione proprio quella soggettività in quanto tale. Come spiega Verra nella sua *Introduzione a Kant e il problema della metafisica*:

⁵⁴ *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M.E. Reina riveduta da V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 234

⁵⁵ *Ibid.*

Cassirer è pienamente d'accordo sulla necessità di riconoscere l'importanza centrale dell'immaginazione trascendentale e, quindi, della dottrina dello schematismo nella filosofia kantiana. Ma forse proprio qui dove si ha tra i due interlocutori il punto di massima convergenza, appare anche la maggior divergenza. Cassirer, infatti, ne trae lo spunto per sviluppare il suo concetto di simbolo quale fondamento dell'intersoggettività, quale principio di uno "spirito oggettivo" che metta la finitezza al riparo dal rischio di relativismo e di incomunicabilità. Per Heidegger, invece, la centralità dell'immaginazione trascendentale è la base per un'interpretazione ontologica del criticismo rispetto alla quale appare insufficiente qualsiasi tentativo, come quello di Cassirer, di proporre una concezione più duttile e articolata della razionalità, di "allargare", come è detto nella recensione heideggeriana della *Filosofia delle forme simboliche*, la critica della ragion pura in una "critica della cultura" e delle sue diverse sfere. [...] Si tratta [...] di una differenza di fondo rispetto al carattere ontologico o meno della stessa razionalità, della sua genesi e funzione, e alle conseguenze del riconoscimento di tale carattere per la valutazione del modo in cui la filosofia si è venuta configurando sino a prospettarsi come esigenza critica.⁵⁶

E questo dovrebbe anche chiarire, per inciso, il perché Heidegger non poteva sviluppare quello Spirito Oggettivo proposto da Žižek proprio come luogo di passaggio dal piano della singolarità a quello della collettività.

La questione, del resto, lungi dall'essere un cavillo marginale, è piuttosto dirimente ed è, in fondo, al cuore di quella "esigenza critica" nei confronti della cibernetica e del cyberspace che muove la presente tesi, poiché, in definitiva, si tratta della questione cruciale — ontologica — della soggettività in quanto temporalità. Di qui, dunque, l'avvitamento caratteristico delle scienze della natura, e l'impossibilità, per la fisica, di riconoscere il vicolo cieco nel quale si è cacciata.

È il problema individuato da Heidegger nello schematismo kantiano. Con le parole di Verra: «Il difetto principale della posizione kantiana è di aver considerato il tempo e l'«Io penso» come semplicemente giustapposti, mentre soltanto attraverso un'analisi dell'esserci diventa possibile chiedersi non come il tempo si rapporti alla soggettività o viceversa, ma come si costituisca la soggettività stessa in quanto temporale».⁵⁷

Ne discende che occorre rovesciare l'impostazione neokantiana del problema:

Se dunque, attraverso la scoperta della funzione fondante della temporalità, si è giunti a scorgere nell'immaginazione pura la radice dei due "ceppi", sensibilità e intelletto, di cui Kant aveva intuito l'unità, appare allora evidente perché debba essere esclusa qualsiasi fondazione psicologica o antropologica della metafisica e

⁵⁶ V. Verra, *Introduzione*, ivi, pp. XIX s.

⁵⁷ Ivi, p. X.

perché, al contrario, la stessa antropologia debba esser eventualmente fondata all'interno di un'ontologia fondamentale. Muovere da una concezione psicologica o antropologica della soggettività e della finitezza significa ignorare radicalmente la costitutiva trascendenza verso il mondo come essere nel mondo che è invece attestata precisamente dal tempo come autoaffezione e principio genetico delle categorie; nessuna scienza "ontica" può quindi legittimarsi in modo autonomo, ma rinvia sempre e comunque a una fondazione che è ontologica e trascendentale al tempo stesso.⁵⁸

La cibernetica, per altro, in quanto è il regno incontrastato della rappresentazione scientifica del mondo, rischia di precludere definitivamente proprio l'accesso a questa dimensione ontologica, che pure, nel suo carattere epocale di *Gestell*, contribuisce a chiarificare (così come la fisica quantistica giunge a riconoscere i limiti della rappresentazione soggettivistica). Il regno delle scienze "ontiche", cioè, rischia di allontanare definitivamente l'uomo dal problema della sua essenza, che è il problema ontologico per eccellenza. Come afferma lo stesso Heidegger, a Davos:

Il problema dell'essenza dell'uomo ha soltanto senso ed è soltanto giustificato dal fatto di esser motivato dalla problematica centrale della filosofia stessa che deve ricondurre l'uomo al di là di se stesso e nella totalità dell'essente, per rendergli così manifesta, nonostante la sua libertà, la nullità del suo esserci; una nullità che non è motivo di pessimismo o di sconforto, ma stimolo a comprendere che c'è propriamente azione efficace là dove c'è resistenza e che la filosofia ha il compito di risospingere, in un certa misura, l'uomo nell'asprezza del suo destino, distogliendolo dall'aspetto pigro di un uomo che si limita a utilizzare le opere dello spirito.⁵⁹

⁵⁸ Ivi, p. XVIII.

⁵⁹ Ivi, p. 232. Si noti, peraltro, che, secondo Hoppe, l'interpretazione heideggeriana di Kant, negli scritti successivi a *Kant e il problema della metafisica*, tende ad accentuare il significato storico-epocale dell'opera kantiana, spostando l'attenzione dallo schematismo alla dottrina dell'oggettività, e analizzando la metafisica nella sua realizzazione attraverso scienza e tecnica moderna, ciò che confermerebbe la prospettiva assunta in questa sede. Cfr. H. Hoppe, *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, in AA.VV., *Durchblicke*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1970, pp. 284–317 (cit. Da V. Verri, ivi, p. VIII). Nell'impossibilità di sviscerare le questioni sollevate qui, si rinvia alla letteratura critica sull'interpretazione heideggeriana del criticismo di Kant: cfr. la bibliografia riportata in G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., pp. 198 s.; nonché quella contenuta in AA.VV., *Guida a Heidegger*, cit., pp. 453 s. Sul rapporto con Cassirer e sulla differente prospettiva sul kantismo, cfr. E. Garin, *Kant, Cassirer, Heidegger*, in "Rivista critica di storia della filosofia", VIII, 2, 1973, pp. 203 ss.; C.H. Hamburg, *A Cassirer Heidegger Seminar*, in "Philosophy and Phenomenological Research", XXV, 1964, pp. 208–22. C.O. Schrag, *Heidegger and Cassirer on Kant*, in "Kantstudien", 1967, pp. 87–100; H. Declève, *Heidegger et Cassirer interprètes de Kant*, in "Revue philosophique de Louvain", 1969, pp. 517–45; nonché l'ulteriore bibliografia contenuta in AA.VV., *Guida a Heidegger*, pp. 437 s. Tra i lavori di Heidegger su Kant, oltre ai già citati *Kant e il problema della metafisica* e *La questione della cosa*, occorre citare ancora, almeno, *Kants These über das Sein*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1963 (trad. it. di F. Volpi, *La tesi di Kant sull'essere*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 393–427); nonché i corsi del semestre invernale 1925–26 e del semestre estivo del 1927 e del semestre invernale 1927–28, contenuti in id., *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, Frankfurt a./M., Klostermann, voll. XXI, XXIV e XXV (rispettivamente: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit; Die Grundprobleme der Phänomenologie; Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*), 1975–77, pubblicati in italiano come id., *Logica. Il problema della verità*, trad. it. di U.M. Ugazio, Milano, Mursia, 1986; id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, Genova, il Melangolo, 1989; id., *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, trad. it. di R. Cristin, Milano, Mursia, 2002.

Kant costituisce, dunque, una tappa fondamentale all'interno del percorso che ha condotto alla formazione dell'immagine del mondo della scienza moderna, poiché il suo sistema di pensiero fornisce, per la prima volta, una vera e propria legislazione compiuta della relazione soggetto–oggetto, ovvero della coscienza conoscente. Ciò a dire che la sua filosofia costituisce una *formalizzazione* di quelle che saranno le regole del gioco — già, *in nuce*, gioco cibernetico.

In termini più precisi: le *Critiche*⁶⁰ di Kant, ed in particolare la *Critica della ragion pura*, ovviamente, forniscono, per la prima volta, un quadro complessivo di quello che è, per Heidegger, il *Gestell*, cioè forniscono una griglia categoriale anteposta (*im-posta*) al mondo:

Il tratto fondamentale della natura intesa dal rappresentare scientifico–naturale è la conformità a leggi. La calcolabilità è una conseguenza della conformità a leggi. Di tutto ciò che è, viene considerato solo ciò che è misurabile, quantificabile. Da tutto il resto nelle cose [*Dingen*] si prescinde. Domanda: sotto quali presupposti posso pensare così la natura, cos'è l'elemento primario qui? Il progetto di uno spazio omogeneo e di un tempo omogeneo. Qui vengono misurati i movimenti, conformi a leggi, di punti–massa riguardo al mutamento di luogo e al tempo.

Kant è stato il primo che ha espresso esplicitamente il carattere della natura rappresentata in modo scientifico–naturale. Però egli per primo ha anche detto che cosa sia una legge in senso scientifico–naturale. [...] La determinazione che Kant dà della legge suona: «*Natura in generale*» è «conformità a legge dei fenomeni di spazio e tempo» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 165). Inoltre: «*Natura è l'esserci [esistenza] delle cose, in quanto esso [l'esserci] è determinato secondo leggi universali*».⁶¹ La legge naturale della causalità è una legge, in primo luogo e solo attraverso la quale i fenomeni costituiscono una natura e possono dare un oggetto d'esperienza. La natura *materialiter spectata* (riguardo allo stato di cose di cui essa tratta, la natura nel senso della totalità della natura) è l'insieme dei *fenomeni [Erscheinungen]*, in quanto questi, in virtù di un interno principio di causalità, sono connessi necessariamente [...]. La natura *formaliter spectata* (ora non il complesso delle cose della natura, non tutte le cose [*Sachen*], la materia, bensì la natura delle cose [*Dinge*]) è l'insieme delle regole, sotto le quali tutti i fenomeni debbono stare. [...] Kant distingue regola e legge. Regola viene dal latino *regere* = dirigere, governare, direttiva, regolarmente. «Ora, però, la rappresentazione di una condizione generale, secondo la quale un certo molteplice (quindi in modo uniforme) può venire posto, si chiama *regola*, e, se esso *deve* venire posto, si chiama una *legge*» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 113).⁶²

⁶⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781 (trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo–Radice, *Critica della ragion pura*, Roma–Bari, Laterza, 2005); id., *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788 (trad. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Roma–Bari, Laterza, 1997); id., *Kritik der Urteilkraft*, Riga 1790 (trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Roma–Bari, Laterza, 1997).

⁶¹ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg, 1969, §14 (trad. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Roma–Bari, Laterza, 1996, p. 95: «*La natura è l'esistenza delle cose in quanto determinata da leggi universali*»).

⁶² M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., pp. 60 s.

Questa, in nuce, la struttura trascendentale del *Gestell*, in quanto griglia interpretativa anteposta ad ogni possibile conoscenza. Trascendentale, qui, indica non solo il riferimento alla struttura coscienziale implicata in questa relazione con la natura; trascendentale indica anche la precedenza gnoseologica in quanto *prescrizione*. Lo schema trascendentale funge cioè da filtro (e questo elemento è da sottolineare) che pre-scinde, anticipatamente, da tutto ciò che non è misurabile e quindi calcolabile. Di qui la natura prescrittiva e il carattere riduttivo della scienza della natura.

Tutto ciò che non è calcolabile, *regolabile* (governabile, ordinabile, diretto), è semplicemente ignorato, cioè espunto dal computo come materiale residuo, superfluo, al limite *inesistente*. La decifrazione della natura si è così rivoltata in una sua riduzione a cifra: *informazione*.

Questo il senso ultimo della “rivoluzione copernicana”: *l’adaequatio rei et intellectus* diviene un’istanza di *adaequatio rei ad intellectum*, di riconduzione (riduzione) dell’ente alle categorie dell’intelletto (intelletto umano, ma che, qui, ha evidentemente lo stesso ruolo che aveva l’intelletto divino nel tomismo).

Per questo non è possibile concepire il principio di indeterminazione senza presupporre quell’afferramento concettuale che informa le scienze della natura e che affonda le sue radici nello schematismo kantiano:

La relazione di indeterminazione di Heisenberg non può certo essere dedotta direttamente dall’interpretazione trascendentale della conoscenza fisica della natura di Kant. Ma non si può nemmeno rappresentare, cioè pensare mai quella relazione senza che in un primo momento questo rappresentare risalga all’ambito trascendentale della relazione soggetto–oggetto. Se ciò è accaduto, allora si pone la questione della provenienza essenziale dell’oggettivazione dell’ente, cioè dell’essenza della «com–prensione concettuale».⁶³

Per questo, anche, Heidegger può con ragione affermare che l’ontologia ancor oggi dominante è sostanzialmente riconducibile al cogito cartesiano, in quanto fondamento della relazione soggetto–oggetto presupposta nello stesso principio di indeterminazione di Heisenberg. Di qui, appunto, l’avvitamento di cui si diceva.

⁶³ M. Heidegger, *La questione dell’essere*, cit., p. 134.

Nel 1961 Heidegger scriverà *La tesi di Kant sull'essere*, contenuta nei *Segnavia*. Qui egli sviluppa un'analisi che è fondamentale per comprendere le basi su cui poggia l'intero impianto cibernetico e la teoria dell'informazione. La realtà, in Kant, è la cosalità, non la *Wirklichkeit*:

Per Kant realtà (*Realität*) non significa la realtà effettiva (*Wirklichkeit*), ma ciò che fa parte della cosa, la cosalità (*Sachheit*). Un predicato reale è quel predicato che fa parte del contenuto di una cosa e che ad esso può essere attribuito. Il contenuto di una cosa ce lo rappresentiamo nel suo concetto. Noi possiamo rappresentarci ciò che la parola «una pietra» designa, senza che ciò che così è rappresentato debba esistere come una pietra che giace appunto lì davanti a noi. Esistenza, esistere, cioè essere, dice la tesi di Kant, «non è, evidentemente, un predicato reale».⁶⁴

Kant fa dell'essere un uso logico: l'essere è *impiegato* dall'intelletto, e in questa impeggiabilità vi è già, racchiuso, tutto il senso della calcolabilità. «Per l'interpretazione critico–trascendentale dell'essere dell'ente non vale più la tesi precritica che l'essere “non è assolutamente un predicato”. In quanto essere–possibile, essere–reale, essere–necessario, l'essere non è un predicato reale (ontico), ma un predicato trascendentale (ontologico)».⁶⁵

L'essere è *posto* dal soggetto, in quanto predicato trascendentale, appunto, e in quanto posizione è fatto salvo il senso dell'essere come presenza costante. Anzi, sostiene Heidegger, per questa via Kant riporta in luce, “in una forma eccelsa”, questo senso dell'essere come presenza costante:

Il senso dell'essere (la presenza costante), che domina dai tempi antichi, non solo è mantenuto in Kant nell'interpretazione critica dell'essere come oggettività dell'oggetto, ma addirittura, con la determinazione «oggettività», viene di nuovo in luce in una forma eccelsa, mentre invece esso è occultato e persino camuffato nell'interpretazione dell'essere come sostanzialità della sostanza che altrimenti domina la storia della filosofia.⁶⁶

L'oggetto è dunque da intendersi in senso letterale: *Gegen–stand, ob–jectum*, qualcosa che è *posto* di fronte all'io–soggetto che pensa — l'oggetto è ciò che dà senso all'essere in quanto posizione: «faremmo bene a intendere in senso letterale le parole *Gegen–stand* (ciò che sta di fronte) e *Ob–jekt* (og–getto), in quanto riecheggia in esse il

⁶⁴ M. Heidegger, *La tesi di Kant sull'essere*, cit., p. 399.

⁶⁵ Ivi, p. 415.

⁶⁶ Ivi, p. 411.

rapporto con l'io-soggetto che pensa, rapporto che dà senso all'essere come posizione». ⁶⁷

Ora, la posizione si dà nella duplice modalità della possibilità e della realtà: «Possibilità e realtà sono differenti modalità della posizione. Questa distinzione per noi uomini è inevitabile, perché la cosalità di un oggetto, la sua realtà, è per noi oggettiva solo se l'oggettività, in quanto data dai sensi, è determinata dall'intelletto, e se, inversamente, è dato all'intelletto ciò che spetta ad esso determinare». ⁶⁸

Realtà oggettiva, dunque, indica in Kant l'essere di quell'ente che ci è accessibile come *oggetto dell'esperienza*. Ciò che non è come tale accessibile è, per l'appunto, mera possibilità. ⁶⁹

Qui si dà, a ben guardare, il senso ontologico della *realtà virtuale*. La virtualità è, precisamente, tale possibilità, che non esclude la "realizzazione" (la tecnica è, in fondo, proprio la realizzazione, ovvero l'attualizzazione, di un possibile — *creazione*) ma anzi è il *presupposto* ontologico del reale. "Realtà virtuale" è allora il nome per indicare il tentativo di fare che l'intelletto possa porre *direttamente* (cioè senza la mediazione del processo di creazione artistica) il reale come oggetto (sia pure, appunto, virtuale): «preso per sé, il nostro intelletto può pensare mediante i suoi

⁶⁷ Ivi, p. 412.

⁶⁸ Ivi, p. 418.

⁶⁹ Qui si giunge, tra l'altro, ad un punto apicale della riflessione ontologica, cioè a quel momento archetipico della generazione della realtà, ovvero del passaggio dalla Possibilità all'Essere (alla realtà), il momento di *in-sorgenza* della realtà fenomenica, della *physis*. Si può giungere a questo punto da molte strade, ma chiunque si confronti con la questione ontologica, prima o poi, dovrà affrontarlo. Guénon, negli *Stati molteplici dell'essere* (trad. it. di L. Pellizzi, Milano, Adelphi, 1996) aveva posto proprio la Possibilità nel luogo della primazia assoluta (ovvero nel luogo che altri, appunto, nominerebbero come Assoluto, o come Dio), poiché per l'appunto il possibile precede metafisicamente l'essere, il quale, a sua volta, non è che una delle infinite possibilità della manifestazione (la Possibilità, in quanto tale, prescindendo dalla stessa manifestazione). Sotto questo aspetto, spazio e tempo kantiani (le fondamentali categorie che consentono la manifestazione del fenomeno, appunto) sono perfettamente riconducibili agli attributi spinoziani della Sostanza, assoluta ed infinita (coincidente, in ultima analisi, con la Possibilità guénoniana). Ma in Kant — questo il punto — vi è una *posizione* della realtà, *determinata* dall'intelletto. È dunque il *soggetto* che pone tanto la possibilità quanto la realtà oggettiva (e questa è un'altra conseguenza della rivoluzione copernicana), ciò che non a caso Schopenhauer interpreterà come una forma della Volontà. Ciò a dire che, posto il soggetto (cartesiano) come *garanzia* della conoscibilità del mondo, ovvero posto l'ego volitivo del soggetto, il mondo stesso non può che essere pura "rap-presentazione": *Il mondo come volontà e rappresentazione*, appunto. (E l'idealismo tedesco tratterà puntualmente, e significativamente, la dialettica interna di questa soggettività assoluta.) Siamo così di nuovo al punto della *ur-volontà* individuata da Žižek al cuore della *Gelassenheit*, cioè alla fenditura dell'Essere che irrompe originariamente in questa volontà (cioè con e attraverso la Volontà). E tutto questo, lungi dall'essere osteggiato da Heidegger come una forma di malaessenza, è invece precisamente l'indicazione dell'Evento, l'*Ereignis*, cioè anche l'im-posizione del *Gestell*. Fuoriuscendo dall'ambito della rappresentazione soggettiva del mondo, tale Evento, se è una malaessenza (e lo è, come si è già visto a proposito della macchinazione), non è però qualcosa di osteggiabile, proprio perché, in quanto tale, è l'Evento stesso e dunque non è determinato dal soggetto. Questo, in breve, il punto (apicale) a cui rimonta l'analisi della tecnologia come cibernetica, e questo è il luogo che si rivela in tutta la sua portata in quello spazio cibernetico che è il *cyberspace*.

concetti un oggetto solo nella sua possibilità. Per conoscere l'oggetto come reale, c'è bisogno dell'affezione dei sensi».⁷⁰

La realtà virtuale è proprio il tentativo di richiudere questa frattura: la tecnologia virtuale *pone* come *reale* (dunque accessibile ai sensi) un oggetto nella sua stessa *possibilità*. L'oggetto della realtà virtuale non è dunque un ente irreali ma, nella sua essenza, è la *posizione* reale di un possibile (laddove la realtà oggettiva è la *posizione* di un oggetto come reale). E questo vuol dire che il *cyberspace*, in quanto spazio di realtà virtuale (si vedrà poi, più in dettaglio, in quale senso occorre intendere questo spazio), è precisamente uno spazio di operazionalità assoluta, ovvero di impiegabilità del possibile stesso in quanto tale. Per questo esso è il platonismo realizzato, il "platonismo come prodotto funzionante", poiché costituisce l'accesso al mondo delle idee *in quanto* idee.

Significativamente, Heidegger vede in questa tesi sull'essere un fondamentale confronto di Kant con Leibniz.⁷¹ Leibniz è colui che, attraverso la monadologia, ha formulato la più compiuta ontologia di questa rappresentazione soggettiva del mondo, una rete di Indra in chiave positiva (nel senso del *positum* tecnoscientifico) e occidentale — al limite, una rappresentazione *ante litteram* della rete informatica.⁷²

Leibniz è, del resto, a tutti gli effetti, il padre dell'informatica, sia per il ricorso al codice binario, sia perché è l'inventore della macchina calcolatrice. Più ancora perché ha esplicitamente posto la calcolabilità a cifra ultima del *logos*, in quanto convinto assertore di un linguaggio universale formalizzato matematicamente.

Se oggi il computer è *la* macchina per eccellenza (e, in verità, qualcosa che trascende la macchina), ciò è dovuto alla fondamentale precomprensione tecnoscientifica della natura che affonda le sue radici nel trascendentalismo kantiano. La filosofia trascendentale coglie, precisamente, l'essenziale *interfaccia* tra soggetto e oggetto, ovvero la griglia di rappresentazione del mondo fenomenico. Il calcolatore, in quanto macchina che rende la calcolabilità automatica e svincolata dalla funzione soggettiva (dunque in quanto autonomizza ed *oggettiva* il calcolo), in quanto cioè *elaboratore di informazioni*, si installa nel luogo di questa interfaccia e funge esso

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ivi*, p. 419.

⁷² Cfr. *infra*, per l'analisi heimiana dell'ontologia erotica del cyberspace sviluppata nella monadologia leibniziana.

stesso da intermediario — in entrata e in uscita: “trasduttore di entrate multiple in uscite multiple”,⁷³ secondo la classica definizione cibernetica — che consente dunque di intervenire e modificare questa stessa interfaccia e, per questa via, la realtà in quanto tale (cioè in quanto rappresentazione fenomenica posta dall’io soggettivo interfacciato alla realtà oggettiva).

Il computer, pertanto, *pro-duce*, direttamente, *realtà virtuale*. Per questo lo si fraintende completamente leggendolo semplicemente come uno strumento che aumenti le possibilità umane di relazione col mondo (cioè il lavoro): esso piuttosto ha un carattere *veritativo* (nel senso dell’*aletheuein* heideggeriano), rivelativo/impositivo, che interviene direttamente sulla relazione soggetto–oggetto in quanto tale.

Da qui, cioè da questa fondamentale im–posizione kantiana della rappresentazione soggettiva (come posizione dell’oggetto) del mondo (*Gestell*), discende la possibilità stessa di qualcosa come la teoria dell’informazione e, dunque, l’informatica in quanto tale. Da qui anche il carattere più inquietante, in quanto sradicante/spaesante (*unheimlich*), del *Gestell* informatico: se il computer fornisce, da un lato, una capacità di intervento diretto sulla realtà nella sua struttura eidetico–trascendentale (consentendo quasi un accesso diretto all’iperuranio, vale a dire al codice sorgente della realtà, alla matrice, o anche, sotto un altro aspetto, al paradiso cristiano, al Paese di Cuccagna dove tutto è possibile),⁷⁴ e dunque “aumentando” la

⁷³ N. Wiener, *Dio & Golem s.p.a. Cibernetica e religione*, trad. it. F. Bedarida, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 38.

⁷⁴ Cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M.A. Mori, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 311 ss.: «L’essere nel paese di Cuccagna si differenzia da quello nell’*aetas aurea* come segue: laddove nell’*aetas aurea* non esiste più alcun bisogno, cioè questo è stato radicalmente superato, nel paese della Cuccagna — dato che il suo abitante non vuole rinunciare al piacere del superamento dei bisogni, cioè al consumo — il bisogno sussiste. [...] Ma noi — purtroppo o per fortuna, fa lo stesso — non viviamo nel paese della Cuccagna. Piuttosto, siamo destinati alla mediazione e condannati a compiere percorsi, a ricercare la soddisfazione dei nostri bisogni col sudore della fronte, meritandocela col lavoro e con l’attesa. Ma i percorsi sono percorsi perché c’è lo spazio. E richiedono tempo. In quanto soggetti al bisogno, noi siamo dunque esseri spazio–temporali. Questo status sembra definitivo. Ma viene anche accettato come tale? Viene accettato ancor oggi? Non ne sono così sicuro. Al contrario, mi sembra che molte cose dimostrino la nostra speranza di superare questo stato di “dipendenza dalla mediazione”; addirittura, che la principale ambizione della tecnica introdotta ed esercitata dalla nostra epoca tenda a realizzare questo obiettivo di speranza. [...] *Il tentativo di mediazione della tecnica sta nel rendere superflua la mediazione*. Tale obiettivo è noto sotto il nome di “comfort”. Ma questo termine nasconde il vero obiettivo finale. Infatti, in ultima istanza, noi sogniamo di ripristinare l’immediatezza che abbiamo perduto con la cacciata dal giardino dell’Eden; insomma di riconquistare la condizione paradisiaca». Si noti come l’elemento centrale di questa analisi di Anders sia proprio la natura spazio–temporale dell’uomo, ciò che lo rende incarnato e “soggetto al bisogno” — cioè, la sua finitudine. (Ma anche, da un punto di vista kantiano, la fondamentale griglia della relazione soggetto–oggetto, ovvero l’interfaccia costitutiva della rappresentazione.) Da questo punto di vista, come si vedrà, il *cyberspace*, in quanto spazio–tempo della calcolabilità assoluta, corrisponde esattamente al tentativo, descritto da Anders, di *realizzare* la condizione paradisiaca per mezzo della tecnica.

realtà (secondo l'accezione tecnica di *augmented reality* contemplata nella tecnologia virtuale) e consentendo una prestazione tecnica praticamente sconfinata; d'altra parte questo intervento avviene, inavvertitamente, su entrambi i lati dell'interfaccia, mostrando quindi un rovescio della medaglia che la comunità umana tecnicamente orientata non sembra essere neanche in grado di cogliere: il soggetto umano, che si ritiene trionfale fautore della storia, ovvero s'illude di essere il padrone della tecnica, si ritrova invece *irretito* in quella stessa rete informatica che credeva di aver gettato sulla realtà, poiché diviene oggetto della stessa calcolabilità, frattanto assolutizzatasi, ovvero automatizzata e autonomizzata (rispetto allo stesso esserci umano).

Se l'oggetto, così, è assicurato in quanto "posizionato di fronte" (*Gegen-stand*) al soggetto, quest'ultimo, d'altra parte, è assoggettato al mezzo informatico che assicura, sì, la transazionalità, ma per questa via prende il luogo dell'esserci in quanto, appunto, luogo di apertura, radura, e si costituisce come unico vero "soggetto della storia" (nel senso tradizionale di fautore di sé, formatore di mondo).⁷⁵

Tutto questo sarà approfondito nel dettaglio in seguito, quando si affronterà più direttamente l'ontologia del cyberspace (e le profonde intuizioni filosofiche che sottendono alle raffigurazioni paraletterarie di William Gibson, che ha colto plasticamente l'apertura esistenziale dell'ente informatico nel luogo dell'esserci umano).

Per il momento, occorre solo più aggiungere che, nella lettura heideggeriana, questa im-posizione eidetico-trascendentale della cibernetica costituisce una malaessenza poiché, per quanto sia prodotta dall'Essere stesso nel suo fendersi, essa è in primo luogo un coglimento *errato* dell'Essere: la presunzione metafisica che la relazione soggetto-oggetto costituisca l'effettivo stato delle cose semplicemente misconosce la verità dell'essere, riducendo quest'ultimo, per l'appunto, a presenza (occorre ribadire il carattere *riduttivo* del trascendentalismo, che prescinde

⁷⁵ Anche su questo punto, l'analisi converge con le acute intuizioni di Anders. Cfr. *ivi*, pp. 251–276 (*La storia, I. La tecnica come soggetto della storia*). In particolare, v. p. 258: «*abbiamo rinunciato* (o ci siamo lasciati costringere a questa rinuncia) *a considerare noi stessi* (o le nazioni o le classi o l'umanità) *come i soggetti della storia*; ci siamo detronizzati (o lasciati detronizzare) e *al nostro posto abbiamo collocato altri soggetti della storia, anzi un solo altro soggetto: la tecnica*». Ferma restando l'originalità e la profondità di questa analisi, tuttavia conviene sottolineare che Anders si muove ancora su un piano di critica della società industriale, e non giunge sul terreno della riflessione heideggeriana, che mette invece in questione proprio un "soggetto della storia" in quanto tale, questione che, in sé, presuppone appunto un oltrepasamento della soggettività reso possibile proprio da quel carattere destinale della tecnica che mette in scacco l'uomo come soggetto della storia.

precisamente da tutto ciò che non è presente in quanto calcolabile, un po' come se si volesse negare l'aria solo perché impalpabile e invisibile).

Per questo Heidegger sostiene a più riprese la necessità di un confronto con la scaturigine prima del pensiero occidentale, cioè con Parmenide ed Eraclito. Si direbbe quasi che l'intero percorso filosofico, a cominciare dal *Parmenide* platonico, abbia prodotto un fraintendimento costitutivo della verità dell'essere espressa dal filosofo di Elea, nel tentativo, appunto, di concepire un fondamentale afferramento tecnico del mondo che ne consentisse la manipolabilità. Ma questo fraintendimento, se da un lato sembra garantire la soggettività e dunque la dominabilità del mondo, dall'altro non fa che estendere sempre più l'inautenticità dell'esistenza umana e l'oblio dell'essere, il che vuol dire, in una parola: il nichilismo. L'esserci umano è così messo sotto scacco per via della soggettività, il che porta a quello scacco matto che si dà nella "fine della filosofia", il vicolo cieco nel quale, stando all'immagine di Heidegger, la fisica quantistica si trova e che non può neanche riconoscere in quanto vicolo cieco.

§ 15. IL *GESTELL* E IL PERICOLO.

a. Il Gestell come evento

Ma occorre tenere presente anche un altro aspetto del *Gestell*: quello epocale, senza il quale si rischierebbe un ulteriore fraintendimento dell'intero discorso qui sviluppato e, in generale, dell'ermeneutica heideggeriana. Si rischierebbe, cioè, di leggere la "distruzione" heideggeriana della metafisica come un attacco ai filosofi che lo hanno preceduto, facendo rientrare dalla finestra quel che si era cacciato dalla porta.

Infatti, se il *Gestell* fosse *determinato* semplicemente dalla volontà di un filosofo o da una serie storica di filosofi, scienziati ed altre personalità e figure del pensiero occidentale, saremmo di nuovo al punto di partenza, cioè all'idea di una *costruzione* di senso attuata da un soggetto cosciente (il singolo filosofo, la comunità scientifica, la civiltà, la società industriale etc.), per cui si tratterebbe solo più di

scegliere questa o quella “filosofia”, o di opporre una nuova “filosofia” (leggi: “visione del mondo”) a un’altra.

Come Heidegger scrive a Hanna Arendt il 27 giugno 1950, all’indomani della conferenza sulla *Cosa*:

Dopo le esperienze di Monaco, anche con i più giovani, ho notato che io parlo da un altro luogo, e nelle concezioni correnti, anche della filosofia, non trovo più alcun asilo, e nemmeno un punto di partenza.

Ciò che risulta chiaro a pochissimi è soprattutto questo: la storia dell’essere a partire dalla Ἄ-λήθεια fino all’eterno ritorno dell’eguale non è la storia di un decadimento, all’interno del quale la filosofia potrebbe essere finita su una strada sbagliata, e dalla quale Heidegger la ricondurrebbe indietro. Storia dell’essere non è affatto storia nel senso dell’accadere di una connessione di effetti. Per il momento probabilmente queste opinioni non sono superabili.⁷⁶

Per Heidegger si tratta, invece, proprio di fare i conti con una simile *impostazione*, cioè ritirarsi da qualunque posizione di valori e visioni del mondo, ovvero ancora produrre un nuovo inizio che consenta l’oltrepassamento di quella che è *l’epoca dell’immagine del mondo*: abbandono, *Gelassenheit*.

Ed è in questa esigenza che si fonda anche quell’atteggiamento spesso apparentemente incomprensibile, paradossale e a tratti funambolico che sembra caratterizzare il pensiero heideggeriano: proprio l’esigenza di uscire da una logica delle visioni del mondo e produrre un oltrepassamento della metafisica (nei termini di un oltrepassamento di ogni *Weltbild*) richiede che si abbandoni anche qualunque tentativo di “oltrepassare”, così come si è già visto nella risposta che Heidegger dà a Jünger.

Nella conferenza su *Filosofia e cibernetica*, egli dichiara:

La trasformazione della presenza di ciò che è presente non dipende da un mutamento di prospettiva dei filosofi. Piuttosto, questi sono i pensatori che sono, nella misura in cui essi sono in grado di corrispondere al mutato appello della presenza. Parlando di corrispondere è d’altra parte nominato un rapporto che appartiene all’ambito di ciò che è degno di essere domandato, verso cui la domanda volta a determinare la “cosa” del pensiero viene indirizzata.⁷⁷

⁷⁶ M. Heidegger, H. Arendt, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁷ M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, cit., p. 38.

Questo passo fa il paio, appunto, con quanto Heidegger scriveva nella lettera a Jünger a proposito della *Zuwendung*: solo quest'ultima può produrre, eventualmente, un oltrepassamento del nichilismo, non viceversa.

Per questo, anche, l'analisi di Seigfried, peraltro pur stimolante e puntuale, risulta, nelle conclusioni, tutto sommato maldestra:

I fisici non sono più degli osservatori e degli spettatori distaccati, né dei dittatori che "prescrivono" leggi, piuttosto sono partecipanti di una transazione (*Wechselspiel*) tra l'uomo e la natura attraverso relazioni di indeterminatezza. E solo attraverso una tale transazione in tutte le aree della vita, secondo l'esempio delle sperimentazioni dei fisici, possiamo *effettivamente* avere voce in capitolo nelle leggi che determinano la nostra forma di vita e darci, da ultimo, delle leggi noi stessi. Altrimenti, saremmo costretti, presto o tardi, a riconoscere, come fa Platone, di non essere altro che marionette degli dei — ovvero di cieche forze della natura. Solo lo spirito della fisica ci può salvare.⁷⁸

Una simile conclusione va invece completamente ribaltata, nella prospettiva heideggeriana. Meglio: una simile conclusione è proprio l'avvitamento (il "vicolo cieco") che Heidegger critica nella posizione ingenua assunta inconsapevolmente dai fisici.

Per questo il ragionamento di Seigfried finisce con l'assumere un aspetto un po' goffo: il tentativo di ergersi ad autonomi padroni di sé e creatori di leggi è proprio ciò che rende gli uomini *soggetti* al *Gestell*. È, in altre parole, l'inautenticità dell'affaccendarsi quotidiano eletto a norma etica: l'inautenticità sventolata come massima autenticità.

Viceversa, quel che salva nel massimo pericolo, ovvero quel che può rovesciare questa inautenticità in un'autentica consapevolezza, è il vedere la soggettività stessa, cioè questa soggezione al *Gestell*, in quanto tale, poiché solo ora il *Gestell* si mostra in tutta la sua portata, obbligandoci così a riconoscere, "presto o tardi", che effettivamente non siamo altro che marionette del *Gestell*, cioè dell'Evento. Ciò che è, per l'appunto, lo scacco della soggettività di cui si è detto.

E questa consapevolezza, sola, può essere l'avvio di un nuovo inizio, una nuova *Zuwendung* che, però, in quanto tale, non può essere per l'appunto determinata dall'uomo, il quale può solo più *disporsi* a questa dedizione:

⁷⁸ H. Seigfried, *op. cit.*, p. 629.

Nel dominio dell'impiegabilità del presente, proprio in esso, viene in luce la potenza del porre provocante, in quanto questa soprattutto determina (*stellt*) l'uomo a porre al sicuro nella sua impiegabilità tutto ciò che è presente, e quindi anche sé medesimo.

Certo, gli incommensurabili successi dell'inarrestabile sviluppo della tecnica fanno ancor sempre credere che l'uomo sia il signore della tecnica. In verità, invece, egli è il servo di quella potenza che attraversa e domina ogni produzione tecnica. La potenza del porre provocante s'imprime nell'uomo facendolo diventare quel mortale che da essa è per sé rivendicato, posto, e di cui essa in questo senso fruisce. La potenza che vige nella presenza di ciò che è presente fruisce dell'uomo. In questo fruire s'annuncia quel rapporto della presenza con l'uomo che esige da lui una particolare risposta. Con riguardo ad un tale rapporto, la presenza di ciò che è presente si mostra come quello stato di cose che è proprio di una "cosa" che si sottrae allo sguardo del pensiero filosofico.⁷⁹

Tutto questo, tra l'altro, avvicina molto il pensiero di Heidegger a quello orientale e spiega come mai egli sia stato tanto frainteso in Europa e apprezzato in Oriente, poiché la logica (negativa e non lineare) tipica del pensiero cinese, prima ancora che giapponese, può fornire quella struttura necessaria a comprendere il senso della *Gelassenheit* — di questa rinuncia alla propria soggettività che è un *superamento* del sé — laddove la logica (lineare e positiva), tipica della metafisica occidentale, non può che fraintenderlo come una regressione che ci pone in balia di "forze cieche" (l'"asiatismo").

Ma un simile fraintendimento è possibile proprio perché, anche qualora si pensi di voler superare "l'ontologia cartesiana" e il dualismo soggetto-oggetto, si dà in verità sempre per presupposto che l'unica forma di coscienza possibile sia quella soggettiva, cioè, ancora una volta, si dà per presupposto il *Gestell*, che funge quasi da *rete* di protezione senza la quale l'uomo si sentirebbe, per così dire, smarrito.

Tuttavia, è bene sottolinearlo, per Heidegger non si tratta affatto di "applicare" il pensiero orientale al posto della struttura ontologica cartesiana. Anzi, in verità, la sua conoscenza del pensiero orientale non va oltre un confronto sporadico e abbastanza casuale, legato più all'interesse mostrato dai suoi allievi orientali che non a un suo attivo tentativo di approfondimento. Piuttosto, le conclusioni a cui giunge sono la diretta conseguenza della parabola interna alla storia del pensiero occidentale.

Quel che *resta* da pensare, alla fine della filosofia (cioè nell'epoca della cibernetica), è proprio il senso che ha questo percorso complessivo, questa parabola

⁷⁹ M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, cit., pp. 38 s.

dell'evento che, in quanto tale, non può ridursi alla successione storica dei pensatori occidentali, né in generale alla storia umana come racconto delle opere e delle azioni di un certo ente (uomo, cultura, civiltà) preso a soggetto della storia (ovvero ad *oggetto* di studio storiografico), bensì come *destinazione* dell'essere di cui la storia umana non è che l'epifenomeno.

E questo necessariamente, pena il ricadere nello stesso avvistamento che caratterizza l'approccio della fisica alla natura (ciò in cui cadono, per l'appunto, le cosiddette scienze umane, o dello spirito). Di qui, la costante polemica con le scienze storiche e la storiografia.⁸⁰ Di qui, anche, la necessità di quella "storia dell'Essere" che Žižek gli contesta, invece, come una forma di regressione. Di qui, infine, la distanza, apparentemente minima ma in realtà sostanziale, che separa questa "storia dell'Essere" dalla *Fenomenologia dello spirito* hegeliana.⁸¹

Ciò che più conta, però, è che la forza stessa dell'impianto, la sua necessità, è ciò che obbliga ad im-porre la "svolta": la mancanza di necessità (che indica il nichilismo, ma anche l'autonomia umana raggiunta nell'assenza di valori dati, ma anche, ancora, sul piano socio-economico, il consumismo come appagamento istantaneo di qualunque bisogno — indotto — e, dunque, il paese di Cuccagna di cui parla Anders) è essa stessa necessaria.

Nel rivelarsi di questa necessità, cioè nella necessità della mancanza di necessità, si annuncia già, in sé, la "svolta" e il "nuovo inizio". E quest'ultimo non è più, come negli anni Trenta, una rifondazione indotta attraverso un «mutamento della posizione fondamentale riguardo alle cose», un «mutamento dell'esserci in mezzo all'ente»,⁸² poiché una simile rifondazione, un simile riposizionamento e mutamento è già, in sé, un *passage à l'acte*, e in quanto tale "violento" per definizione, ovvero volontaristico (ancora, fondamentalmente, soggettivistico) — in senso stretto una *pro-vocazione*; ma può trattarsi solo appunto di una necessità, una destinazione, rispetto alla quale l'uomo può solo più rendersi dis-ponibile — nella *Gelassenheit*.

⁸⁰ Cfr. *Essere e tempo*, cit., § 77, pp. 475–482. Già in *Essere e tempo*, infatti, questa critica della storia era pienamente sviluppata. Nel carteggio tra Dilthey e il conte Yorck, Heidegger ravvisa, in ultima analisi, quella che è l'impasse costitutiva di qualunque approccio storiografico: «Muovendo dal suo sicuro istinto della "differenza fra l'ontico e lo storico", Yorck riconosce quanto saldamente la ricerca storica tradizionale continui ad attenersi a "determinazioni puramente oculari", dirette a ciò che ha corpo e forma» (p. 478).

⁸¹ Cfr. la citata lettera a Pöggeler, *supra*.

⁸² M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 49.

La domanda, allora, è se l'uomo possa, eventualmente, anche rendersi *indisponibile*. E cosa potrebbe comportare, allora, una simile indisponibilità?

b. Impianto e s-terminazione

L'impianto, il *Gestell*, è l'essenza della tecnica. Tale essenza non è da ricercare nella macchina. Semmai vale l'inverso: è l'essenza della macchina che affonda le sue radici nell'impianto. In questo senso, l'industria — intesa tanto come stabilimento di produzione, fabbrica, quanto come l'umana industria in generale — altro non è se non la ricaduta ontica dell'impianto che, per l'appunto, ha già pre-ordinato, im-postato, l'intero spettro del reale come "fondo", riserva, risorsa — per l'utile, cioè per la produzione.

Questa im-postazione, che è l'impianto stesso, è radicata nell'oggettuale che è proprio della rappresentazione soggettivistica. Nell'oggettuale, nel dominio dell'oggettivo, si prepara quel dominio del senza-distacco che è il tratto fondamentale dell'equivalente. Ciò a dire che, nella riduzione del mondo a rappresentazione del soggetto, sta il tratto metafisico di fondo della modernità, ciò che prepara il terreno per la riduzione del mondo a mera virtualità, ovvero informazione, in cui non solo tutto è a portata di mano (nel dominio del senza-distacco, appunto), ma tutto è ridotto all'equivalenza del bit informatico:

Quando l'ente-presente diventa l'oggettivo del rappresentare, già si instaura, sia pure in modo ancora inappariscnte, il dominio del senza-distacco. Nell'oggettuale (*das Gegenständliche*) abbiamo posto dinanzi a noi ciò che ci riguarda, cosicché esso sta lontano da noi e noi stiamo lontani da esso. Tuttavia questo rappresentare oggettuale, il quale soltanto in apparenza ci fa incontrare l'ente-presente, nella sua essenza è già un attacco a ciò che ci riguarda. Nella sembianza del puro presente, che è offerta dall'oggettivo e dall'obiettivo (*das Objektive*), si cela la brama di possesso, (*Hab-gier*) del calcolare rappresentante. [...] Ogni cosa acquista il tratto fondamentale dell'equi-valente (*das Gleich-Gültige*), per quanto varie cose possano di quando in quando starci ancora a cuore come frammenti perduti.⁸³

Come si vedrà, tutto questo configura già qualcosa come il cyberspace, e precisamente nel tratto fondamentale dell'equivalenza transfinita della realtà atomizzata e frammentata nella calcolabilità e nell'elaborazione della realtà.

⁸³ M. Heidegger, *L'impianto*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., pp. 46 s.

Il tratto essenziale della tecnica moderna, quindi, non è da ricercarsi tanto nella trasformazione delle energie messe a disposizione dalla natura — ovvero delle risorse naturali. Certo, l'industria umana si realizza in una trasformazione costante delle risorse, nell'utilizzabilità della natura e degli strumenti artificiali, delle macchine e delle "risorse umane". Tuttavia questo è solo l'aspetto ontico della tecnica moderna, o, se si vuole, costituisce l'aspetto storico dell'industrializzazione.

Ma tale aspetto storico non è che l'emergere di un destino, già insito nel *Gestell* come evento. Non è, cioè, che l'emergere dell'impianto in quanto tale, che appunto trova la sua ragion d'essere, ovvero il suo statuto ontologico, nel principio che informa la realtà nella configurazione pre-ordinata della presenza costante, o meglio nell'«obbligo a presentarsi» che è la *Gestellung*, come la definisce Heidegger:

Stellen significa ora provocare, esigere, costringere a presentarsi. Questo *stellen* accade in quanto *Gestellung*, «presentazione obbligatoria», «obbligo a presentarsi». Nel comando di presentazione obbligatoria (*Gestellungsbefehl*) essa si indirizza all'uomo. Tuttavia l'uomo, in mezzo a ciò che è presente nel suo insieme, non è l'unico ente-presente a essere riguardato dall'obbligo a presentarsi.

Una regione è *gestellt*, «presa di mira», in vista del carbone e del minerale metallifero che affiorano in essa. Presumibilmente l'affiorare delle rocce è già rappresentato entro l'orizzonte di un siffatto *Stellen* ed è anche rappresentabile solo in base a esso. Le rocce affioranti, e in quanto tali già valutate nella prospettiva di un presentarsi (*Sichstellen*), sono provocate (*herausgefordert*) e quindi estratte (*herausgefördert*). La terra è coinvolta in tale *Stellen* e ne è assalita. Essa è ordinata (*be-stellt*), cioè obbligata a presentarsi. [...]

L'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso (*das Selbe*) della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso del blocco e dell'affamamento di intere nazioni, lo Stesso della fabbricazione di bombe all'idrogeno.⁸⁴

Perché Heidegger giunge, qui, alla conclusione che "industria alimentare meccanizzata", "fabbricazione di bombe all'idrogeno" e "fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas" sono la stessa cosa? L'impressione, che qui agisca un pregiudizio ideologico e una mistificazione volta ad ottenere un effetto apologetico, è forte. Tuttavia, a ben guardare, non è di questo che si tratta.

In realtà, Heidegger non afferma che industria alimentare e campi di sterminio siano la stessa cosa. Non li sta mettendo nemmeno sullo stesso piano. Egli afferma, infatti, che sono *das Selbe*, lo Stesso — non la stessa cosa. In questo Stesso,

⁸⁴ Ivi, pp. 49 s.

precisamente, emerge l'essenza della tecnica che si ritrova nello *Schritt zurück*. Cioè: il *Gestell*.

Quello che accade qui non è una trasformazione da una tecnica d'allevamento a un'altra, né da una tecnica bellica a un'altra, bensì una stessa *pratica di s-terminazione* del reale in quanto tale — l'applicazione del principio che informa il *Gestell*. O meglio: la realizzazione del *Gestell* come in-formazione e s-terminazione.

La s-terminazione si dà nella rescissione della cosa dal suo rimando a un orizzonte di appagatività; per cui la significatività è amputata in mera funzionalità che non ha più alcuna rimandatività, se non nella pura circolazione delle risorse (ovvero della merce):⁸⁵

Un porre provoca l'altro, lo assale con l'obbligo a presentarsi, che non avviene in una mera successione di azioni del porre, giacché esso, secondo la sua essenza, accade piuttosto in segreto e in anticipo. Solo per questo l'obbligo a presentarsi rende possibili una pianificazione e una disposizione, da esso utilizzabili, dei singoli intenti del porre particolare. E tuttavia, dove sbocca da ultimo la concatenazione dell'ordinare? [...] Essa non sbocca in nulla, giacché l'ordinare non produce nulla che possa e a cui sia lecito avere una presenza per sé al di fuori del porre. Ciò che è ordinato è sempre già e sempre solo posto allo scopo di porre un altro nel risultato come sua conseguenza. La catena dell'ordinare non sbocca in nulla, anzi, essa entra

⁸⁵ Si vedrà, poi, come l'analisi converga, su questo punto, con il discorso sviluppato in J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Milano, Feltrinelli, 2002, dove l'autore parla di s-terminazione del reale di significazione e suggerisce una ricaduta biopolitica della riduzione del linguaggio (senso) a mero strumento di comunicazione: «il valore referenziale è annullato a vantaggio del solo gioco strutturale del valore. [...] Finiti i referenziali di produzione, di significazione, d'affetto, di sostanza, di storia, tutta questa equivalenza a contenuti "reali" che zavorravano ancora il segno d'una specie di carico utile, di gravità: la sua forma d'equivalente rappresentativo. [...] La fluttuazione delle monete e dei segni, la fluttuazione dei "bisogni" e delle finalità di produzione, la fluttuazione dello stesso lavoro — la commutabilità di tutti questi termini che si accompagna a una speculazione e a un'inflazione senza limiti (si è veramente nella *libertà totale*: disaffezione, disobbligazione, disincanto generale: è ancora una magia, una specie di obbligazione magica che teneva il segno incatenato al reale; il capitale ha liberato i segni da questa "ingenuità" per abbandonarli alla circolazione pura) — tutto questo, né Saussure, né Marx lo presentivano: essi sono ancora nell'età d'oro d'una dialettica del segno e del reale, che è allo stesso tempo il periodo "classico" del capitale e del valore. La loro dialettica si è squartata e il reale è morto sotto il colpo di questa autonomizzazione fantastica del valore. La determinazione è morta, l'indeterminazione è sovrana. C'è stata una s-terminazione (nel senso letterale del termine) dei reali di produzione, del reale di significazione» (pp. 17 s.). La s-terminazione, in senso letterale, implica dunque una disaffezione, una disobbligazione, un disincanto generale che sono alla base, anche, di qualunque forma di sterminio come conseguenza di un calcolo di fattori. Per questo non può funzionare un appello ai "classici" valori dell'umanitarismo e dell'etica fondata su quelli che Baudrillard definisce simulacri di secondo ordine: la morte del referente reale è l'altra faccia della morte di Dio. *L'adaequatio rei et intellectus* si fonde in un'equivalenza tra intelletto di Dio e intelletto umano in cui non vi è più nessun referente reale, appunto, come accade, del resto, nella finanza, dove le ricadute sull'economia reale non sono che effetti collaterali e, in fondo, elementi dello stesso gioco di fluttuazioni proprio della borsa. Di qui, anche, la successiva intuizione baudrillardiana, molto suggestiva nell'ottica di un'analisi dell'ontologia del cyberspace, di un *Delitto perfetto* celato nel suo stesso compimento e nella continua produzione di realtà. Ma questa stessa s-terminazione — questo il punto — se ha, da un lato, un carattere terribile ed annichilente, d'altro canto presenta un elemento veritativo nella sconfessione dell'intero impianto metafisico occidentale, basato per l'appunto sulla dialettica e sull'opposizione antinomica (prima fra tutti, secondo l'analisi baudrillardiana, l'opposizione vita/morte). In questo senso Baudrillard sembra sviluppare nelle sue estreme conseguenze la riflessione di Heidegger sul *Gestell*.

soltanto nel suo corso circolare. Solo al suo interno l'ordinabile ha la sua sussistenza.⁸⁶

Non si deve intendere questa analisi di Heidegger come se si trattasse di individuare gli effetti dell'industrializzazione e della tecnicizzazione (o di una "eccessiva" tecnicizzazione), magari per criticarli in difesa di un "modello" più tradizionale, in difesa del "piccolo mondo antico". Così facendo, se ne misconoscerebbe completamente il senso. Né si capirebbe perché mai Heidegger debba mettere in campo tutta questa complicazione terminologica ed argomentativa per giungere a conclusioni tanto modeste. E, di fatto, troppo spesso si tende ad interpretare Heidegger solo più come un raffinato conservatore che, attraverso funambolismi molto affascinanti, non fa che criticare il "progresso" liberal-democratico con intento mistificatorio, per "difendere" una presunta tradizione di stampo, appunto, conservatore e fascista.

In realtà, l'unico modo per intendere questa analisi del *Gestell*, a partire da quel che intende Heidegger stesso, è rovesciare la prospettiva: non la s-terminazione sarebbe un effetto della tecnicizzazione; bensì la tecnicizzazione e l'industrializzazione sono l'effetto del principio di s-terminazione insito nel *Gestell*:

L'ordinare sarebbe dunque solo una macchinazione dell'uomo realizzata nel modo dello sfruttamento. In verità, l'ordinare la risorsa mantiene tale carattere solo se, e fintanto che, ce lo rappresentiamo entro l'orizzonte dell'opinare quotidiano. Anzi, la sembianza che l'ordinare sarebbe nell'essenza soltanto una macchinazione umana avente il carattere dello sfruttamento è addirittura inevitabile. Nondimeno, [riferita alla tecnica in quanto τέχνη – ἀλήθεια] essa rimane una mera parvenza. [...]

L'impianto è in sé l'accumulante, sospingente circolazione (*Zirkulation*) dell'ordinare l'ordinabile nell'ordinare. L'impianto pone tutto in vista di questo Ugual (*das Gleiche*) dell'ordinabile, affinché esso torni costantemente a ripresentarsi nella stessa forma dell'Ugual dell'ordinabilità. [...] La rotazione della macchina è posta, ossia provocata e stabilita nella circolazione, che riposa sul meccanismo, quindi sul carattere essenziale dell'impianto.

L'impianto — l'essenza della tecnica — era già in moto, in maniera latente, molto tempo prima che, verso la fine del diciottesimo secolo in Inghilterra, fosse inventato e messo in moto il primo motore. Ciò significa che l'essenza della tecnica dominava già prima, nel senso che fu anzitutto tale essenza ad aprire nella radura l'ambito entro cui in generale qualcosa come l'invenzione di macchine produttrici di energia poteva iniziare la sua ricerca e mettersi alla prova.⁸⁷

⁸⁶ Ivi, pp. 50 s.

⁸⁷ Ivi, p. 52 e 56 s.

Per questo la critica di Žižek non coglie nel segno. Né potrebbe cogliere nel segno alcuna critica a Heidegger che muova dal presupposto infondato della soggettività del soggetto umano, poiché non farebbe altro che, inconsapevolmente, ricadere proprio in quell'*inevitabile* lettura del processo in atto come di «una macchinazione umana avente il carattere dello sfruttamento». Mentre è proprio la soggettività stessa in quanto tale ad essere preparata — cioè, pre-ordinata e pre-imposta — nella soggettività propria del *Gestell*.

A ben guardare, qui Heidegger è, ancora una volta, vicinissimo alla stessa analisi marxiana del capitale, laddove Marx non vede affatto il capitalismo come una conseguenza di certe azioni dell'uomo, bensì piuttosto come una realizzazione del capitale stesso, una "astrazione *in actu*"⁸⁸ che, via via, nelle diverse configurazioni storiche, si sviluppa come capitale monetario, capitale-merce, capitale industriale. Il capitale è, così, per Marx, il principio stesso della circolazione del denaro, che pertanto aborrisce qualunque forma di tesaurizzazione in favore di una produzione del *valore* (di plusvalore) che, in definitiva, non sbocca da nessuna parte.

Su questa base è addirittura possibile costruire una *teologia economica* che «considera il capitalismo come una religione indipendente, frutto non di una *derivazione*, o di una sopravvivenza, ma di un'autentica *metamorfosi* del cristianesimo in capitalismo».⁸⁹

Walter Benjamin descrive appunto il capitalismo come una religione culturale, senza dogma, che ha una durata permanente, cioè senza giorni feriali (ogni giorno si venera il capitale produttivo, cioè il lavoro capitalistico, con il massimo sforzo), e che, pertanto, produce continuamente debito, ovvero colpa (*Schuld*).⁹⁰

Significativamente, le conclusioni cui giunge Benjamin non sono lontane dalle conclusioni che si intravedono nel pericolo insito nel *Gestell*, cioè la chiusura del mondo, attraverso la sua frantumazione, polverizzazione in mera in-formazione:

Il capitalismo, si presume, è il primo caso di un culto che non toglie il peccato, ma genera colpa/debito. Perciò questo sistema religioso precipita in un movimento immane. Un'immane coscienza della colpa, che non sa togliersi il peccato, ricorre al

⁸⁸ K. Marx, *Il capitale*, cit., II, 108.

⁸⁹ S. Franchini, *Le metamorfosi della divinità e le figure del capitale*, introduzione a AA.VV., *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, trad. it. di S. Franchini, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 33.

⁹⁰ Cfr. W. Benjamin, *Il capitalismo come religione*, ivi, pp. 119-125.

culto non per espiare in esso questa colpa, ma per renderla universale, inculcarla nella coscienza, nonché, infine e soprattutto, per includere Dio stesso in questa colpa [...]. Pertiene all'essenza di questo movimento religioso, che è il capitalismo, il perdurare sino alla fine, sino alla definitiva, completa colpevolizzazione di Dio: la raggiunta condizione di disperazione del mondo, nella quale addirittura si *spera*. L'aspetto storicamente inaudito del capitalismo risiede nel fatto che la religione non è più riforma dell'essere, bensì la sua frantumazione: la dilatazione della disperazione a condizione religiosa del mondo, dalla quale bisogna aspettarsi la salvezza.⁹¹

Generalizzazione della “colpa” e del “debito”, circolazione cieca del valore nel meccanismo di produzione del debito, frantumazione dell'essere: sono queste, come si vede, le caratteristiche — economiche e teologiche — del *Gestell*.

Ancor più significativamente, Benjamin individua in Nietzsche l'araldo di questa nuova religione: «Nella filosofia di Nietzsche si trova espresso in maniera formidabile il tipo di pensiero religioso capitalistico».⁹²

Allo stesso modo, Heidegger aveva individuato nel pensiero di Nietzsche della volontà di potenza il compimento ultimo della metafisica e la realizzazione del progetto metafisico di riduzione del mondo a mera rappresentazione soggettiva — cioè riduzione dell'essere a *valore* —, ciò che costituisce l'essenza del nichilismo:

In effetti, il ragionamento di Nietzsche, in quanto nichilistico, è un calcolare [...]. Si tratta di un calcolo e di un conteggio «psicologico» dei valori, in cui, certo, anche noi stessi siamo messi nel conto. Infatti, pensare «dal punto di vista psicologico» significa: pensare tutto come forma della volontà di potenza. Ricalcolare dal punto di vista psicologico vuol dire: stimare tutto in relazione al valore e conteggiare i valori in relazione al valore fondamentale, ossia la volontà di potenza, calcolare in quale misura, e come, i «valori» siano stimabili e quindi dimostrabili come validi secondo la volontà di potenza.⁹³

Da questo punto di vista, dunque, capitalismo, consumismo, liberismo, non sono ciò che produce il nichilismo, ma sono essi stessi la determinazione — ideologica, economica, religiosa — del nichilismo insito nella *Gestellung*, la sua ricaduta nell'organizzazione sociale e politica del mondo.

Ora, però — questo il punto — tanto la spiegazione economico-sociale quanto quella teologica non possono comprendere realmente il processo in atto, poiché per l'appunto esse stesse richiedono, a loro volta, una spiegazione. Per questo, Heidegger

⁹¹ Ivi, p. 120.

⁹² Ivi, p. 121.

⁹³ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, in Id., *Nietzsche*, cit., pp. 606 s.

si chiede: «Come si giunge al progetto dell'essere in quanto volontà di potenza? Posto che ogni progetto dell'essere sia un progetto gettato, in modo tale che l'essere dispone ciò che è essenzialmente presente della sua verità (*das Wesende seiner Wahrheit*), allora la risposta alla domanda suscitata finisce per equivalere all'esperienza della più occulta storia dell'essere».⁹⁴

Più che di antimarxismo, per Heidegger, si dovrebbe quindi parlare di un *ultramarxismo*, nel senso che la risposta marxiana rimane — lo si è già visto — nello stesso ambito metafisico nel quale si muove Nietzsche, e cioè in una posizione del mondo, del valore, del lavoro, di Dio, già im-posta dal *Gestell*, il quale rimonta alla storia dell'essere stesso in quanto tale. E si giunge a questa conclusione, necessariamente, se si vuol mettere da parte ogni antropologismo e ogni soggettivismo, non per tesi preconcepita ma perché sono essi stessi pre-supposti infondati — sono essi stessi, cioè, un *effetto* della *Gestellung*.

Vale a dire che, al pari della volontà di potenza, la stessa spiegazione religiosa e/o economica del capitalismo finisce col muoversi unicamente sul piano dell'ideologia capitalistica stessa della posizione di valori e delle visioni del mondo in lotta tra di loro, proprio perché lo stesso capitalismo non è che l'aspetto ideologico, economico e religioso, dell'impianto.

Per questo «a noi non rimane che questa alternativa: o insistere su “vedute” e perseverare su “punti di vista” — dove tra i “punti di vista” va annoverata anche la pretesa “libertà da punti di vista” — oppure rompere con tutto ciò che ha il carattere di un punto di vista e di una veduta, congedare tutte le opinioni e le idee correnti, per essere affidati (*übereignet*) unicamente a un sapere originario».⁹⁵

c. *Il pericolo e la svolta*

In questo senso, se il *Gestell*, in quanto tale, costituisce un pericolo, tale pericolo non accade però come un rischio specifico per l'umanità, né si tratta di un pericolo dovuto alla perdita di antichi valori o al venir meno della religiosità in

⁹⁴ Ivi, p. 726.

⁹⁵ Ivi, pp. 616 s. Si noti come il *Nietzsche*, nel complesso, costituisca il momento cruciale del confronto di Heidegger col nazismo e dunque rappresenti il momento di svolta da quella posizione, ancora ingenua, che tentava una qualche forma di intervento sul reale per produrre un rinnovamento spirituale, a quella dell'abbandono attraverso l'approfondimento della destinazione dell'essere e dell'Evento.

generale. In definitiva, il pericolo non è nemmeno l'eventualità della richiusura del mondo, della sua frantumazione ovvero della "disperazione del mondo".

Il pericolo, come spiega Heidegger nella conferenza omonima, è l'essere stesso. L'essenza del *Gestell*, infatti, è l'essere stesso, poiché l'essere *appartiene* a ciò che adesso domina in quanto pericolo: «pensato partendo dall'essenza dell'impianto [...], l'essere non è affatto rivestito esteriormente del carattere di essere pericoloso, bensì, al contrario, l'essere, che fino a oggi nella metafisica si dispiegava a partire dall'idea, secondo la sua essenza finora velata appartiene a ciò che adesso domina totalmente l'essere in quanto pericolo».⁹⁶

Lungi dall'essere una forma di prestidigitazione filosofica, questo passaggio è cruciale proprio per non scendere in un fondamentale equivoco: Heidegger non pensa affatto, come invece crede Žižek, che vi sia una struttura, un'armonia originaria dell'Essere che sarebbe poi rotta dalla soggettività — o dalla volontà. Questo, sì, sarebbe ancora un modo mitologico o teologico di *rappresentazione* immaginifica: l'ingresso in scena della colpa/volontà/soggettività come apertura/caduta dell'uomo nel mondo ed incipit della storia come processo di graduale realizzazione del mondo, ovvero (col capitalismo) di graduale universalizzazione della colpa fino alla salvezza nella stasi ottenuta per mezzo di questa sopraggiunta frantumazione definitiva dell'entità (ἔσχατον).

Heidegger ritiene piuttosto che il *Gestell* sia proprio consustanziale alla struttura originaria dell'essere, alla *Gefüge* "ordita" dall'essere stesso.

Già nel *Nietzsche*, aveva affermato:

Finché non esteriorizziamo la metafisica facendone una opinione dottrinale, la esperiamo come l'orditura «ordita» dall'essere (*das vom Sein «gefügte» Gefüge*) della distinzione dell'essere e dell'ente. Perfino là dove l'«essere», nell'interpretazione, viene dissolto in una astrazione vuota ma necessaria e appare poi in Nietzsche come l'«ultimo fumo della svaporante realtà» (dell'ὄντως ὄν di Platone), regna ancora la distinzione di essere ed ente — non nei ragionamenti del pensatore, ma nell'essenza della storia nella quale lui stesso, pensando, è e deve essere.⁹⁷

⁹⁶ M. Heidegger, *Il pericolo*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 81.

⁹⁷ Id., *Il nichilismo europeo*, cit., p. 731.

Ora, questa stessa orditura si realizza nel ritrarsi del mondo, nel suo *rifiuto*, attraverso l'«incuria della cosa». L'incuria della cosa è, precisamente, quella s-terminazione del reale, di cui si è già detto, che avviene con la rescissione della cosa dalla trama estatica della rimandatività. Ciò che è, appunto, il *Gestell* che, in quanto tale, costituisce il realizzarsi della chiusura del mondo:

Ma in che modo avviene il rifiuto del mondo in quanto incuria della cosa? In questo modo: che l'impianto dispiega la sua essenza. Esso ordina tutto ciò che è presente come ciò che è stabile dei «pezzi di riserva» delle risorse sussistenti. Così ordinando le risorse, l'impianto pone tutto ciò che è presente nel senza-distacco. L'impianto riguarderà l'essere presente di tutto ciò che è presente come tale, ed è quindi nella sua essenza l'essere dell'ente nel suo destino estremo e probabilmente compiuto.⁹⁸

A questo punto, non può più trattarsi di un processo meramente escatologico, poiché non si tratta più di realizzare, nella storia, attraverso il lavoro e la tecnica, il regno di Dio (ovvero il comunismo, lo spirito assoluto, o quale che sia la “fine della storia”). Proprio come avviene nella *Zeitlichkeit* dell'esserci, la fine è già compresa nell'inizio, perché sono lo stesso (*das Selbe*, ovviamente, e non *das Gleiche*). Così, sono lo stesso il mondo e l'impianto, per quanto siano «contrapposti l'uno all'altro fin nell'estremo della loro essenza».⁹⁹

Nell'impianto, il mondeggiare del mondo è tenuto in serbo, e così la cosa smette di coseggiare. Questo vuol dire, per provare ad uscire dalla terminologia heideggeriana, che, per mezzo dell'in-formazione cibernetico-strumentale, le cose sono ridotte a mero dato, mera cifra, perdendo ogni possibilità di “formare” mondo, per essere appiattite unicamente sulla loro qualità di “risorsa”. Cioè esse non sono più nulla, se non un fondo energetico, vale a dire un potenziale di produzione, per la loro stessa costante trasformazione e circolazione — che, frattanto, ha perduto qualunque *telos* che non sia la circolazione stessa (che, sul piano metafisico, è insito nella ricorsività della volontà di volontà).

Ma tutto questo, lungi dall'essere un processo innescato da un soggetto, vuoi nella forma della caduta, vuoi nella forma della colpa, vuoi ancora nella forma della volontà (e della volontà di potenza) o del progresso tecnico, non è altro che l'orditura

⁹⁸ Id., *Il pericolo*, cit., p. 77.

⁹⁹ Ivi, p. 78.

stessa dell'essere che, in quanto tale, ha da svelarsi nella dimenticanza dell'essere, e cioè nella enticità. Per questo, Heidegger afferma:

Il mondo e l'impianto sono lo Stesso. Essi sono, in modo differente, l'essenza dell'essere. Il mondo è la salvaguardia dell'essenza dell'essere: l'impianto è la compiuta dimenticanza della verità dell'essere. Lo Stesso, ossia l'essenza in sé differente dell'essere, si trova da sé in una contrapposizione, nel senso che il mondo, velatamente, si depone nell'impianto. L'impianto però non si limita a dimettersi dal velato mondeggiare del mondo, bensì, ordinando tutto l'ente-presente a rientrare nelle risorse sussistenti, incalza (*zusetzt*) il mondo con il compimento della dimenticanza del suo mondeggiare. Incalzando in tal modo, l'impianto insegue (*setzt nach*) la verità dell'essenza dell'essere con la dimenticanza. Questo «dare la caccia» (*nachstellen*) è lo *Stellen* vero e proprio che avviene nell'essenza dell'impianto. Solo su questo dare la caccia riposa quel porre dell'impianto che, nel modo dell'ordinare le risorse sussistenti di tutto ciò che è presente, pone nell'incuria della cosa.¹⁰⁰

Il dare la caccia che avviene nell'essenza dell'impianto è, in fondo, un “cacciar via”, un “cacciar fuori”, nel senso dello “stanare” proprio dell'estrazione, nella presentificazione (la *Gestellung*) che, im-ponendo la presenza, colloca e com-pone tutto nello scoperto. Tale presentificazione è una riconduzione (e quindi una *riduzione*) dell'ἔκστατικόν alla presenza, nel senso della semplice-presenza e del mero ora-qui (e dunque, anche, nel senso dell'avere tutto, qui ed ora, a portata di mano nell'utilizzabilità — o meglio: nella *virtualità*).

Qui si dà anche, a ben guardare, il senso della “scomparsa” della morte (o, in chiave cibernetico-strumentale, della sua — virtuale — “sconfitta”). Dal punto di vista heideggeriano, non “si” muore più, perché non si dà più alcun “poter morire”. Si cessa di vivere. Si perisce. Ma non si può più morire. Infatti, «*la morte appartiene all'esserci dell'uomo fatto avvenire in base all'essenza dell'essere*».¹⁰¹

È la struttura estatica dell'esserci che rende l'uomo essenzialmente mortale, come mostrato nelle celebri pagine di *Essere e tempo*.¹⁰² Né una pietra, né un animale possono morire. Un animale, appunto, può solo più perire, cessare di vivere. Nessuna semplice-presenza può morire, perché appunto la morte è, essenzialmente, lo stesso dell'esistenza.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 79 s.

¹⁰¹ Ivi, p. 83.

¹⁰² Cfr., in particolare, i §§ 46–53 di Id., *Essere e tempo*, cit., pp. 289–324.

Viceversa, nell'impianto non vi può essere morte: «Centinaia di migliaia muoiono in massa. Muoiono? Periscono. Sono uccisi. Diventano "pezzi di riserva" di una riserva della fabbricazione di cadaveri».¹⁰³

Non è in questione, qui, la brutalità della guerra o in generale un problema di etica. Piuttosto, quello che qui è in questione è proprio il venir meno di quell'estaticità che si radica nella morte. Non si muore più, perché l'impianto prevede soltanto procedure sanitarie (o belliche, o statistiche etc.) in cui la morte è collocata come una cessazione di determinati parametri. Non si muore più, perché non si attende alla propria morte, ma si smette, soltanto, di vivere.

Tutto questo implica, per converso, il fatto che nemmeno "si vive" più: "si vive", cioè, sospesi in una sequenza indefinita di attimi, di ora (*Jetzt*) tra loro sconnessi (perché è rescisso il rimando all'anticipazione della morte) in cui, sì, si ha l'impressione dell'eterna beatitudine, ma solo perché tale beatitudine è equivalente a quella nella quale si ritrova l'animale, povero di mondo. La vita si riduce così ad una forma di *non-morte*.¹⁰⁴

¹⁰³ Id., *Il pericolo*, cit., p. 83.

¹⁰⁴ È sicuramente da ricercare in questo nodo esistenziale il grande successo della categoria della non-morte nella produzione artistico-letteraria di tutto il Novecento, e fino ad oggi. Nelle figure archetipiche della non-morte vi è, evidentemente, un elemento di questo confronto problematico con la morte e con la temporalità. Così, potrebbe essere interessante notare il processo di continua umanizzazione e psicologizzazione della figura del vampiro, in particolare nel cinema e nella fiction. Da *monstrum* satanico, tradizionalmente associato alle classi dominanti (nobiltà prima e ricca borghesia poi), dotato di una smisurata volontà di *non morire*, il vampiro (ad esempio, il vampiro di *Twilight*) è diventato, oggi, una figura narcisistica dell'adolescente medio, il cui inquieto e oscuro sentire è accomunabile alla condizione del *consumatore*, sospeso in una temporalità livellata e indefinita. La fuga dinanzi alla morte (che nel vampiro del folklore era condannata evidentemente come un marchio demoniaco) diventa invece qui *aspirazione* ad un modello di presunta esistenza superomistica. Tutto questo coincide con il livellamento e il coprimento della temporalità nel concetto ordinario di tempo e con la fuga dell'esserci dinanzi alla morte, secondo l'analisi che Heidegger sviluppava in *Essere e tempo*, cit., § 81: "L'intratemporalità e la genesi del concetto ordinario di tempo". Questo paragrafo è fondamentale per comprendere come già in *Essere e tempo* fosse pienamente espressa la questione che qui si sta analizzando e come il problema del *cyberspace* sia radicato nel problema della cura e della temporalità: «dove si fonda il livellamento del tempo mondano e il coprimento della temporalità? Nell'essere stesso dell'Esserci che noi abbiamo già interpretato in sede preparatoria come *Cura*. Gettato e deietto, l'Esserci è innanzi tutto e per lo più perduto in ciò di cui si prende cura. Ma questa perdizione è la fuga in cui l'Esserci si nasconde davanti alla sua esistenza autentica, cioè in cospetto della decisione anticipatrice. Questa fuga dominata dalla cura è una fuga *dinanzi* alla morte, cioè un rifiuto di vedere *la fine* dell'essere-nel-mondo. [...] E poiché la comprensione volgare dell'Esserci è guidata dal Si, diviene possibile il consolidamento della "rappresentazione" dell'"infinità" del tempo pubblico presupponente l'oblio di sé. Il Si non muore mai perché non *può* morire» (p. 507). Come si vede, si può facilmente riconoscere nel *Gestell* una struttura della *Sorge* e nella presentificazione cibernetico-strumentale (dunque, come si chiarirà meglio in seguito: nel *cyberspace*) un effetto della "coprimento" e del "livellamento" della temporalità nel concetto ordinario-volgare di tempo, cioè un effetto della fuga dinanzi alla morte e dunque una richiusura dell'apertura (autentica) dell'esserci nell'inautenticità del *man*. E tuttavia, questa lettura sarebbe viziata da un'istanza esistenzialista con la quale, non a caso, si tende ad identificare tutto *Essere e tempo* — e che costituisce, di fatto, il principale motivo del rifiuto heideggeriano del suo capolavoro. Proprio perché livellamento e coprimento si fondano nell'essere dell'Esserci, il pericolo non è il rischio che l'esserci si rifugi nel *man*, ma il pericolo è l'essere stesso in quanto tale. Per questo l'attenzione di Heidegger si sposterà sempre più dalla *Sorge* al *Gestell*. Il *Gestell* è lo stesso che la *Sorge*, ma dal

Ciò a dire che la vita umana, attraverso la piena realizzazione dell'impianto, è estromessa dall'apertura estatica del "ci" dell'esserci, per essere ricollocata in una "riserva", in uno spazio senza tempo (nel senso della temporalità esistenziale), dunque in una semplice-presenza accanto agli altri enti semplicemente-presenti, nell'«innocuo» che è l'assenza di necessità, dominante nel «mezzo dell'estrema necessità del sommo pericolo»:¹⁰⁵

Sono proprio i rischi e le tribolazioni che, invece di indirizzarci verso il pericolo presente nell'essenza dell'essere, ci rendono ciechi nei confronti del pericolo stesso, il cui aspetto più pericoloso consiste nel non mostrarsi come pericolo. Sembra infatti che l'essere stesso sia innocuo e in sé privo di pericolo, giacché per gli uni esso è ancor sempre e soltanto il più generale e vuoto dei concetti — e che cosa c'è di più inoffensivo di un vuoto concetto? —, mentre per gli altri fa tutt'uno con il più essente (*das Seiendste*) degli enti, cioè Dio.

Il pericolo, nella cui forma l'essenza dell'impianto avviene nel dominio della tecnica, raggiunge il suo culmine quando, nel mezzo dell'unico pericolo, si diffonde ovunque e solamente l'innocuo (*das Ungefährliche*) sotto l'aspetto delle numerose tribolazioni casuali.¹⁰⁶

Per questo, *in luogo* dello schema escatologico della caduta, della rottura dell'armonia dell'essere e dell'innescò del processo storico fino alla piena realizzazione del suo *telos*, Heidegger vede nel destino dell'essere una struttura unitaria, sia pure articolata internamente:

Il pericolo si cela occultandosi mediante l'impianto. Questo a sua volta si vela in ciò che esso fa essere essenzialmente, la tecnica. Da ciò dipende anche il fatto che il nostro rapporto con l'essenza della tecnica sia così strano. In che senso è strano? La ragione per la quale proprio ora, dove tutto è comunque sempre più permeato da fenomeni tecnici e da effetti della tecnica, continuiamo ovunque a fraintendere la tecnica stessa, è che non vengono alla luce né l'essenza della tecnica, né l'essenza dell'impianto in quanto pericolo, né il pericolo in quanto l'essere stesso.¹⁰⁷

La storia dell'essere non può quindi più essere concepita come un processo di sviluppo, men che meno come un processo dialettico. Né sarebbe legittimo scorgere nel *Gestell* e nel pericolo un elemento escatologico:

punto di vista dell'essere e non più dell'esserci. Di conseguenza, andrebbe ribaltata proprio una prospettiva esistenzialista secondo la quale il cyberspace sarebbe un effetto della fuga dinanzi alla morte: piuttosto tale fuga è un effetto (o meglio: è lo stesso) del *Gestell* che è l'essere stesso in quanto pericolo.

¹⁰⁵ Ivi, p. 82.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Ivi, pp. 84 s.

Detto e udito in riferimento alla tecnica, e pensando, il nome «impianto» dice che la sua essenza determina un'epoca dell'essere, giacché tale essenza, il porre, si fonda sul destino iniziale dell'essere (Φύσις–Θέσις). [...] Il termine *Ge–Stell*, «impianto», dice: la tecnica non è un semplice prodotto della civiltà né un mero fenomeno della civilizzazione. Secondo la sua essenza, la tecnica è la riunione da sé dominante del porre nel senso dell'ordinare tutto ciò che è presente nelle risorse sussistenti. Il tratto fondamentale del porre che ordina consiste però essenzialmente nel dare la caccia, poiché è come tale che l'essere stesso tende insidie alla sua propria essenza con al dimenticanza di essa. L'essere stesso è essenzialmente in quanto si volge via (*kehrt sich weg*) dalla sua essenza, rivolgendosi (*indem es sich zukehrt*) a essa con la dimenticanza di essa.¹⁰⁸

È qui che si fonda il carattere disvelante, cioè aletheiologico, del *Gestell* (e dunque dell'impianto cibernetico–strumentale e del cyberspace). Lungi dall'essere un errore dell'uomo, ovvero un mero portato del processo di civilizzazione, ovvero ancora una causa o un effetto della decadenza dell'Occidente, il *Gestell* non è che l'essere stesso nel suo s–volgersi (cioè nel suo *volgersi via*), ri–volgendosi alla sua stessa essenza nella dimenticanza di essa.

Ma in questo ri–volgersi vi è già la s–volta, proprio in quanto s–volgersi dell'essenza dell'essere: *dove cresce il pericolo cresce anche ciò che salva*.

Si può leggere in questa ulteriore posizione di Heidegger come un cadere in una posizione opposta a quella che si era esclusa in precedenza: ora sembra che Heidegger, lungi dal condannare il *Gestell* come un male, ne sia un apologeta, finendo così col diventare il teorico *par excellence* del capitalismo/liberismo tecnocratico e cibernetico.

Ovviamente, questa lettura è altrettanto grossolana che l'altra. Entrambe potrebbero avere un qualche fondamento soltanto se si trattasse, per Heidegger, di un'etica, ovvero, anche, di una critica storiografica o sociologica alla società e alla tecnologia. Ora, per quanto sia possibile scorgere nello stesso Heidegger un simile oscillamento tra due posizioni contrapposte (un oscillamento dovuto, con ogni probabilità, proprio alla difficoltà di mantenere l'equilibrio su un terreno così scivoloso), in ogni caso non può trattarsi di un decidersi a favore o contro il *Gestell*. Sia perché non si tratta, grossolanamente, di una critica alla società, sia perché, più essenzialmente, non si tratta nemmeno più di un'analitica dell'esserci.

Il “soggetto” in questione, infatti, è ora lo stesso essere in quanto tale (ciò che non può essere, evidentemente, assolutamente inteso come un soggetto).

¹⁰⁸ Ivi, pp. 94 s.

La svolta è dunque, piuttosto, da intendersi come un rivolgimento interno all'essere stesso. E tale rivolgimento av- viene nello s- volgersi della storia dell'essere. In questo senso l'av- venire è già sempre av- venuto nell'e- venire stesso dell'evento in quanto tale.

L'evento è proprio il volgersi dell'essere e il lasciar avvenire l'ente nell'apertura estatica del ci dell'esserci, nel primo inizio del pensiero. Quel "primo inizio" non è da intendersi come un innesco, bensì un vero e proprio principio, nel senso di un *primum capere* (*An-fang*) che nel contempo è *Grund-satz*, fondamento e postazione.¹⁰⁹ Da questo punto di vista, dunque, l'evento è, sì, un av- viamento, ma solo nel senso dell'invio (*Schicksal*), cioè dell'in- viarsi dell'essere nella radura, ciò che è lo stesso del suo ri- trarsi, s- volgendosi quindi nella sot- trazione, che è già, nella sua essenza, il pericolo.

Non si tratta, quindi, di una sequenza storica, del procedere da un inizio a una fine (che sia letta in termini di progresso o di decadenza non fa differenza). Il pro- cedere storico stesso non è, in effetti, che una deiezione dello s- volgersi dell'essere nell'evento.¹¹⁰ Non si tratta di un passaggio dal nulla all'essere, o di una rottura dell'originaria armonia dell'essere, che innescherebbe il processo storico. Né si tratta della dialettica hegeliana.

L'essere è, essenzialmente, nella differenza (ontologica), e dunque nel pericolo, e dunque nel *Gestell* — dunque, infine, nella svolta. Ciò che, deiettivamente, è alla fine del processo storico (nell'epoca della metafisica compiuta), è, ontologicamente, già sempre all'inizio (proprio come, esistenzialmente, la morte è la possibilità stessa dell'esistenza — il suo principio).

¹⁰⁹ Cfr. quanto afferma A. Brocchieri, *La possibilità nel pensiero dell'Ereignis*, in AA.VV., *Ripensando a Martin Heidegger a trent'anni dalla morte. Una problematica attualità europea*, XXVIII Seminario Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, 23-25/3/2006, Merano, Accademia di Studi Italo-Tedeschi, 2006 (il testo è disponibile online su <https://www.accademia.edu>, consultato il 17/01/2014), p. 6: «Com'è noto Heidegger chiama "der erste Anfang" l'inizio greco del pensiero occidentale. Noi proponiamo di tradurre il concetto che qui è in gioco con "primo principio": perché in italiano "principio" traduce esattamente An-fang nel senso dell'iniziale afferramento di qualcosa (*primum capere*), ma "principio" significa anche Grund-satz, cioè il "salto" su quella postazione (Θέσις) che mi consente di intraprendere un viaggio».

¹¹⁰ Cfr. ancora ivi, p. 9: «L'essere dunque non concede l'essere all'ente per via di una benevolenza gratuita, arbitraria (χάρις): l'essere non "vuole" come il dio biblico o quello della teologia. Ma perché l'essere non può fare altro? Ammettiamo che l'essere voglia sé, lui che non è ente: in questo caso deve volersi come ni-ente (Nichts), come l'inapparente (Gegen-erscheinung), come sottrazione, come fondamento indisponibile. Con ciò stesso però l'essere, ritraendosi ma mai potendosi annullare (non si sottrae a se stesso ma all'ente!) lascia esistere l'uomo ed essere l'ente, cioè possibilizza il 'Da-sein', che è il suo "lascito"».

La necessità della mancanza di necessità, la *Not der Notlosigkeit*, che si dà nel massimo pericolo costituito dall'innocuo, è, essa stessa, e propriamente, la svolta, in quanto è il ri-voltarsi della verità dell'essere dall'essere dell'ente nel suo essere assente, come fondamento del suo sottrarsi (*Abgrund*). Ma ciò è, appunto, contemporaneamente, l'essenza dell'impianto, che si dà alla fine della metafisica, e l'essenza del pericolo in quanto darsi la caccia dell'essere, ciò che si dà sin dal primo principio.

Nelle parole di Heidegger:

L'essenza dell'impianto è il pericolo. In quanto pericolo, l'essere si volge via dalla sua essenza nella dimenticanza di essa, volgendosi così al tempo stesso contro la verità della sua essenza. Nel pericolo domina questo volgersi (*sich kehren*) non ancora pensato a fondo. Nell'essenza del pericolo si cela dunque la possibilità di una svolta (*Kehre*) nella quale la dimenticanza dell'essenza dell'essere si rivolta in modo tale che con questa svolta la verità dell'essenza dell'essere si raccoglie (*einkehrt*) espressamente nell'ente.¹¹¹

La *possibilità* di tale svolta si dà però soltanto perché, e nella misura in cui, il pericolo «è prima di tutto come quel pericolo che è»,¹¹² e pertanto non sia più, esso stesso, occultato come un "rischio" storico da evitare o una situazione economico-sociale da modificare, né come un cieco destino verso cui, escatologicamente, l'uomo andrebbe: «Quantunque in maniera velata, l'impianto è ancora vista e non già cieco destino nel senso di una fatalità completamente nascosta».¹¹³

E dunque:

Ogni mera caccia al futuro, allo scopo di calcolarne l'immagine prolungando nel venturo nascosto qualcosa di presente pensato in modo superficiale, si muove anch'essa ancora nell'atteggiamento del rappresentare tecnico-calcolante. Tutti i tentativi di computare in senso morfologico e psicologico la realtà sussistente in termini di decadenza e perdita, sventura e catastrofe, ovvero di tramonto, sono solo un comportamento tecnico, che opera con l'apparecchiatura dell'enumerazione di sintomi, la cui entità può essere ampliata all'infinito e sempre di nuovo variata. Queste analisi della situazione non si accorgono di lavorare soltanto nel senso e nel modo del frazionamento tecnico, fornendo così alla coscienza tecnica l'esposizione tecnico-storiografica dell'accadere a essa conforme. Ma nessuna rappresentazione storiografica della storia come accadere porta nel riferimento destinale al destino. [...] È per questo che nel nostro tentativo

¹¹¹ M. Heidegger, *La svolta*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 101.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ivi*, p. 106.

di dire lo sguardo in ciò che è non descriviamo la situazione del tempo. Lasciamo che la costellazione dell'essere ci chiami.

Noi però non udiamo ancora — noi, ai quali, sotto il dominio della tecnica, l'udire e il vedere vengono meno a causa della radio e del cinema. La costellazione dell'essere è il rifiuto del mondo in quanto incuria della cosa. Tale rifiuto non è «nulla», bensì è il mistero supremo dell'essere entro il dominio dell'impianto.¹¹⁴

È, qui, in gioco qualcosa di molto simile alla *decisione* autentica dell'esserci che si decide per la propria morte, e così facendo — cioè nell'anticipazione della morte — si radica nella situazione, aprendo quindi la temporalità autentica.

Ma in questo caso la decisione non spetta più al singolo esserci, perché per l'appunto qui non è in questione l'esserci autentico. Non la *Zeitlichkeit*, ma la *Temporalität* come orizzonte dell'essere, è in questione nella svolta. Naturalmente, questo non implica che si tratti di un fenomeno estraneo all'esserci, poiché l'esserci è in quanto apertura dell'essere, e dunque partecipa, evidentemente, della stessa storia dell'essere. Per questo l'uomo è comunque chiamato a rispondere all'appello dell'essere, e precisamente è chiamato a rispondere all'appello di quella costellazione dell'essere che è il rifiuto del mondo in quanto incuria della cosa.

§ 16. GESTELL E TECNOLOGIA

a. Il “male radicale” e l’“egoismo assoluto”

Nel 1950, in un rinnovato scambio epistolare con Hannah Arendt, Heidegger le scrive alcune lettere che forniscono spunti interessantissimi e, nella prospettiva della presente analisi, offrono una significativa conferma di quanto esposto fin qui.

Il 12 aprile, in particolare, egli scrive: «Nelle mie considerazioni sulla potenza non ho ancora visto ciò che tu intendi con il “male radicale”? Alcuni anni dopo, quando riconobbi nella volontà di potenza la volontà di volontà, pensavo all'insorgere incondizionato di un assoluto egoismo nell'essere».¹¹⁵

Evidentemente, ciò che dalla Arendt è indicato con “male radicale” è inteso da Heidegger come quel perverso costitutivo della fenditura estatica dell'essere che

¹¹⁴ Ivi, p. 107.

¹¹⁵ M. Heidegger, H. Arendt, *op. cit.*, p. 67.

è l'insorgenza di un "assoluto egoismo", ovvero il dominio incontrastato della soggettività nell'inautenticità di un *man* divenuto norma assoluta, nella riduzione costante dell'entità ad impiegabilità (l'ultimo uomo nietzscheano che tutto rimpicciolisce).¹¹⁶

Il male radicale è, dunque, il nichilismo come effetto della soggettività, come avvenimento del *Gestell*:

Può anche accadere che per un lungo periodo non sia più possibile trasmettere nulla di grande e riportare nulla di essenziale; che non ci sia più dato di sperare in un futuro che disvela ora ciò che è celato, conserva l'originario. Forse il giornalismo planetario è la prima convulsione di questa desertificazione incipiente di ogni inizio e della sua tradizione. Dobbiamo allora abbandonarci al pessimismo e alla disperazione? No! Piuttosto dobbiamo dedicarci a un pensiero che ripensi in che senso la storia rappresentata solo storiograficamente non determini necessariamente l'essere essenziale dell'uomo; che rifletta sul fatto che la durata e la sua lunghezza non sono la misura dell'essenziale; che la metà di un istante può essere «più essente» *della repentinità*; che l'uomo deve dispiegarsi su questo «essere» e imparare un'altra memoria; che con tutto ciò ha davanti a sé qualcosa di supremo; che il destino degli ebrei e dei tedeschi ha certo una sua propria verità che la nostra considerazione storiografica non coglie.¹¹⁷

Nichilismo ("desertificazione incipiente") e tradizione; durata e temporalità; storiografia e destino; la tragedia nazista e l'intrinseca, celata, verità di questo destino; la calcolabilità (la "misura") e il pensiero rimemorante ("un'altra memoria"); il "male radicale" dell'egoismo assoluto e lo *Schritt zurück* — in questa lettera sono addensati tutti i nodi cruciali visti fin qui ed è efficacemente sintetizzato il senso di quell'abbandono che è richiesto nel pensiero rimemorante (nell'altro pensiero),

¹¹⁶ Cfr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz 1883–85, trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, 2000, pp. 11 s.: «"Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?" — così parla l'ultimo uomo, e strizza l'occhio. La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. La sua genia è indistruttibile, come la pulce di terra; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti. "Noi abbiamo inventato la felicità" — dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio. Essi hanno lasciato le contrade dove la vita era dura: perché ci vuole calore. Si ama anche il vicino e a lui ci si strofina: perché ci vuole calore. Ammalarsi e essere diffidenti è ai loro occhi una colpa: guardiamo dove si mettono i piedi. Folle chi ancora inciampa nelle pietre e negli uomini! Un po' di veleno ogni tanto: ciò rende gradevoli i sogni. E molto veleno alla fine per morire gradevolmente. Si continua a lavorare, perché il lavoro intrattiene. Ma ci si dà cura che il trattenimento non sia troppo impegnativo. Non si diventa più né ricchi né poveri: ambedue le cose sono troppo fastidiose. Chi vuol ancora governare? Chi obbedire? Ambedue le cose sono troppo fastidiose. Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio. "Una volta erano tutti matti" — dicono i più raffinati e strizzano l'occhio. [...] Una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte: salva restando la salute. "Noi abbiamo inventato la felicità" — dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio. E qui ebbe termine il primo discorso di Zarathustra, detto anche 'il prologo': a questo punto infatti lo interruppe il clamore smanioso della folla. "Dacci l'ultimo uomo, Zarathustra, — così gridavano, — fa' di noi degli ultimi uomini! E noi ti lasciamo il tuo superuomo!"».

¹¹⁷ M. Heidegger, H. Arendt, *op. cit.*, pp. 67 s.

pensiero *dis–posto* ad una nuova *Zuwendung* che non pretende esso stesso di determinare (cioè di im–porre).

In questo contesto, il “giornalismo planetario” diventa l’emblema del “male radicale”.¹¹⁸ “Giornalismo planetario”: riduzione massmediologica del linguaggio a mero strumento di comunicazione, cioè a mezzo per lo scambio di informazioni.

L’informazione giornalistica è, di fatto, il presupposto della *teoria dell’informazione*, perché è il fiore della soggettività moderna (“la preghiera del mattino dell’uomo laico”), cioè è la cifra di quella riduzione impositiva dell’entità a oggettività, e quindi a impiegabilità e, per l’appunto, a *informazione*.

Un’informazione assolutizzata, cioè sciolta dallo sguardo (dalla relazione) di un io singolo, di un individuo, per divenire l’oggetto di un *ego disincarnato*, di un soggetto puro (spirito assoluto?) che, come tale, fa a meno del soggetto umano — anzi lo prende in carico (*im Betrieb*), cioè lo impiega, come fattore stesso del processo informatico, terminale dell’interfaccia assoluta (*cyberspace*).

Il “male radicale”, l’egoismo assoluto, si dà proprio in questo avvimento della soggettività che finisce con lo *sterminare* quello stesso soggetto che se ne fa promotore, illudendosi di padroneggiare un processo che invece lo sovrasta e lo domina. Ed è, in questo senso, tutt’altro che mistificatorio vedere nell’olocausto un effetto, ancorché particolarmente drammatico e disgustoso, di questo stesso avvimento, di questa s–terminazione del senso in funzione di calcolo, dove nel computo non c’è più alcuno spazio per il “superfluo”, cioè per ciò che non è calcolabile, appunto — il che è, in quanto tale (cioè: in quanto *incalcolabile*), proprio l’*essenziale*.

Come Heidegger scrive alla moglie il 2 marzo 1945:

Penso sovente alle parole di Grillpazer relative all’Età moderna: “Dall’umanità attraverso la nazionalità e da questa alla bestialità”. Ma l’intero processo si svolge già tutto nella soggetti[vi]tà, in quanto l’essere umano ha smarrito il giusto rapporto con ciò che è superfluo, anzi, forse non l’ha mai stabilito. Certo un mondo basato sul rendimento e sul lavoro, sul potere e sul successo comprenderà difficilmente, o non comprenderà affatto, per quale ragione esso debba scomparire; ma ciò non avverrà dopodomani o in un tempo calcolabile. A proposito

¹¹⁸ Cfr. quanto Heidegger scrive alla moglie nel giorno della Pentecoste del 1949: «È spaventoso come la radio e il cinema divorino ogni cosa. Sono contento che a Pentecoste tu abbia assistito ai due bei concerti. Qui la radio non costituisce un surrogato: non voglio più ascoltare quell’aggeggio» (M. Heidegger, «*Anima mia diletta!*», cit., p. 238).

dell'essenza del superfluo (è ciò che io intendo per "essere") ho trovato di recente un breve dialogo tra due pensatori cinesi, che ti trascrivo.¹¹⁹

La macchina cibernetica tritura ogni cosa nell'omogeneizzazione dell'informazione, che, in termini politico-economici, vuol dire nella razionalizzazione industriale del calcolo costi-benefici (dell'utile, cioè — utilizzabilità *sub specie oeconomica*), sul cui altare è sacrificato l'Essere stesso, in quanto superfluo, per cui non fa alcuna differenza, da un punto di vista ontologico, se devono essere eliminati sei milioni di maialini da latte per aumentare i prezzi, come avvenne durante la Grande Crisi,¹²⁰ oppure sei milioni di ebrei, in nome della *ratio* biopolitica del calcolo nazionalistico.

Il cinismo, qui, non è nella valutazione heideggeriana del fenomeno, ma nello stesso avvimento dell'automatismo tecnico, cioè nella s-terminazione del referente reale del segno (ai *sei milioni* non corrisponde più alcun contenuto reale: l'importante è la correttezza del calcolo — le eventuali *vittime* non sono che una zavorra "antiquata", un "effetto collaterale").

Di qui l'impossibilità per la considerazione storiografica (che, in sé, è a sua volta una considerazione tecnica) di cogliere l'intrinseca verità del tragico destino che ha coinvolto e travolto tedeschi ed ebrei (gli uni come carnefici, gli altri come vittime).

Il 18 dicembre dello stesso anno, Heidegger scriverà ancora alla Arendt, a proposito del *Gestell*:

L'«impianto» è proprio una cosa enigmatica; tanto meno cerchiamo di eluderne il mistero, tanto più un giorno riusciremo a corrispondere alla sua essenza. In un primo momento appare come se soltanto il suo lato distruttivo dovesse giungere a realizzarsi pienamente. [...] Nel frattempo anch'io, come te, mi occupo dei Greci. [...] Mi occupo di Eraclito, frammento 16; esso deve parlare in modo *ancor* più semplice e al tempo stesso più illuminante. Riguardare l'esperienza originaria

¹¹⁹ M. Heidegger, «*Anima mia diletta!*», cit., p. 216. La correzione della curatrice del termine "soggetti[v]ità" è tutt'altro che scontata, poiché forse Heidegger intende qui proprio la soggettività, indicando con ciò un rimando alla storia dell'Essere nel quale appunto si svolge già tutto quel processo che sul piano deiettivo della soggettività può essere interpretato come ricaduta nella barbarie.

¹²⁰ Cfr. G. Procacci, *Storia del XX secolo*, Milano, B. Mondadori, 2000, p. 181. L'uccisione di sei milioni di maialini da latte rientrava in un pacchetto di provvedimenti presi dal Congresso degli Stati Uniti nel 1933, con l'intento di promuovere una ristrutturazione agricola che favorisse il contingentamento della produzione e la maggiore remuneratività dei prezzi, nell'ambito del *New Deal* roosveltiano. Da questo punto di vista, e a prescindere dalle ovvie considerazioni etiche, l'errore della Germania nazista sta nell'aver preso le misure sbagliate, perché, anziché adottare (o combattere realmente) il capitalismo, ha preferito rifugiarsi in una scelta paranoide che le consentisse di rinviare i problemi rigettandoli su un "fantomatico" nemico.

della Ἀ-Λήθεια mi sembra essere il germe e il seme da cui dobbiamo partire per preparare un nuovo abitare dell'uomo.¹²¹

L'enigma dell'impianto consiste nel suo carattere veritativo — *aletheiologico* — che cela, però, l'*aletheia* sotto un carattere violento e distruttivo (la pro-vocazione).

L'impianto è una sorta di Giano bifronte che da un lato occulta il dis-velamento originario dell'essere in una costante ri-velazione (qui l'ambiguità del termine dev'essere fatta valere in tutta la sua carica) in-dotta attraverso una provocazione (scaturigine della violenza); ma che d'altro canto costituisce esso stesso un effetto dell'*aletheia* in quanto tale. Di qui la necessità di provare a «corrispondere alla sua essenza». Il che vuol dire anche che occorre cogliere l'originaria eco del disvelamento che risuona ancora nel *Gestell* cibernetico, per «preparare un nuovo abitare dell'uomo».

Il *Gestell*, nel mentre «installa dappertutto» le case e le «impalcature della città»,¹²² precludendo così un soggiornare autentico dell'uomo, al contempo non può occultare quella «potenza ancora dominante della presenza di tutte le essenze e le cose» che è la Ἀ-Λήθεια, come nel 1966 Heidegger scriverà ancora alla Arendt, dopo i tre soggiorni in Grecia;¹²³ e anzi proprio attraverso quell'impalcatura, quella rete

¹²¹ M. Heidegger, H. Arendt, *op. cit.*, p. 90.

¹²² Cfr. *ivi*, p. 85: «Sono lieto di vedere intorno a te prato, alberi, vento e luce, al posto delle case e delle impalcature della città, che l'impianto installa dappertutto» (lettera del 14 settembre 1950).

¹²³ *Ivi*, p. 117: «Nel frattempo tre soggiorni in Grecia compiuti con Elfride [...] mi hanno manifestato una cosa, ancora non abbastanza pensata, che cioè la Ἀ-Λήθεια non è affatto una semplice parola, e neppure l'oggetto di una riflessione etimologica, ma piuttosto la potenza ancora dominante della presenza di tutte le essenze e le cose. E nessun im-pianto può occultarla» (lettera del 6 ottobre 1966). Può essere suggestivo un confronto con quanto scrive Guénon a proposito della manifestatività dell'Unità che in quei paesi dove più forte è la luce del sole appare così immediata e percepibile direttamente da non richiedere, quasi, una formulazione teoretica, proprio come la "potenza" della Ἀ-Λήθεια esperita da Heidegger in Grecia: «i popoli occidentali, e più particolarmente i popoli nordici, sono quelli che sembrano incontrare maggiori difficoltà nel comprendere la dottrina dell'Unità, e allo stesso tempo sono coinvolti più di tutti gli altri nel cambiamento e nella molteplicità. [...] Del tutto diverso è il caso di quei paesi in cui il sole, con la sua intensa irradiazione, assorbe per così dire in sé tutte le cose, facendole scomparire al suo cospetto come la molteplicità scompare di fronte all'Unità, non perché quella cessa di esistere secondo la sua modalità inerente, ma perché tale esistenza è rigorosamente nulla rispetto al Principio. Così, l'Unità diviene in certo qual modo percepibile: quel sole abbagliante è l'immagine dell'occhio folgorante di Shiva, che riduce in cenere ogni manifestazione. Il sole si impone qui a simbolo per eccellenza del Principio Uno (*Allâh Ahad*), che è l'Essere necessario, Colui che solo è sufficiente a Se stesso nella Sua assoluta pienezza (*Allâh es-Samad*) e dal quale dipendono interamente l'esistenza e la sussistenza di tutte le cose che al di fuori di Lui non sarebbero che il nulla. [...] Nell'intensa luce dei paesi d'Oriente basta vedere per comprendere queste cose, per coglierne in modo immediato la verità profonda» (R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, trad. it. di L. Pellizzi, Milano, Adelphi, 2007, pp. 42 s.). Senza voler trovare connessioni forzate, o ridurre la posizione dell'uno a quella dell'altro, è nondimeno significativa l'affinità delle intuizioni contenute in queste diverse esperienze del disvelamento dell'Essere «nell'intensa luce dei paesi d'Oriente», e della progressiva rarefazione di questa esperienza (dovuta a un progressivo *indebolimento* della percezione) in quella che può esser letta come una *traslatio studiorum* verso nord, fino a quella nebbia "königsbergica" dietro cui Nietzsche intravedeva "l'antico sole" del mondo vero (sebbene in

installata sull'intero globo, finirà col mostrare il senso ultimo della pro-vocazione, aprendo lo spazio per un nuovo soggiornare dell'uomo (o, almeno, questa è la speranza).

b. L'essenza del Gestell: la tecnologia informatica.

Nell'“egoismo assoluto”, dunque, è possibile scorgere il “male radicale” indicato da Hanna Arendt, ovvero, in termini heideggeriani, il perversimento definitivo della Ἄ-λήθεια, la malaessenza della macchinazione nel suo momento apicale (e dunque rivelativo), quintessenza del *Gestell*.

La *tecnologia* esprime la comprensione del mondo attraverso il coglimento tecnico, o meglio: «la descrizione e la classificazione dell'ente totalmente dominato dall'essenza della tecnica».¹²⁴ La tecnologia, in altre parole, è l'impianto — tecno-scientifico — di presa, di com-prensione e organizzazione tecnica, del mondo.

Già Marx, del resto, aveva ben colto questo aspetto della tecnologia, in quanto «scienza assolutamente moderna» sorta in virtù del «principio della grande industria secondo cui ogni processo di produzione, preso in se stesso e senza considerare l'apporto di mano umana, viene suddiviso nei suoi elementi costitutivi».¹²⁵

E si è visto come Heidegger, nell'analisi marxiana del lavoro, abbia riconosciuto un fondamentale afferramento della storia della metafisica, ovvero la «determinazione metafisica per la quale tutto l'ente appare come materiale da lavoro».¹²⁶

La tecnologia costituisce quella stessa determinazione, svincolata anche dal soggetto umano: meccanismo (organizzato industrialmente) di produzione automatizzato, *impianto* per l'organizzazione razionale del lavoro.¹²⁷

Nietzsche vi sia un giudizio di segno opposto rispetto a questa *traslatio*, intesa come trasvalutazione progressiva, come “storia di un errore” che giunge a riconoscersi come tale, per concludersi in un'indifferenza di principio tra “mondo vero” e “mondo apparente”). Cfr. F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung. Oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Leipzig 1889, trad. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli. Come si filosofa con il martello*, p. 46: «Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo. (In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, pallida, nordica, königsbergica)».

¹²⁴ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 66.

¹²⁵ K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, 13, p. 357.

¹²⁶ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 71.

¹²⁷ Per un approfondimento del concetto di tecnologia cfr. S. Maier Oeser, *Technologie*, in AA.VV., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Basel, Schwabe Verlag, 1971–2007, pp. 42381 ss. (vol. x, pp. 958 ss.) che fornisce un'ampia ricostruzione storico-filosofica del termine. Cfr. anche L. von Wiese, *Technologie*, in A. Vierkandt, *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, F. Enke, 1931. Luciano Gallino definisce la tecnologia come «lo studio e la razionalizzazione mediante la scienza delle più diverse tecniche. Tramite la

Ora, la cibernetica occupa un ruolo epocale cruciale, poiché fornisce una visione tecnologica del mondo complessiva ed unitaria, un modello conoscitivo e pratico applicabile ad ogni settore scientifico e dunque in grado di organizzare e coordinare l'intero spettro delle tecno-scienze (bioingegneria e genetica, informatica,

tecnologia la scienza diventa un fattore di produzione» (L. Gallino, "Tecnologia", in Id., *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, 2006, pp. 266 ss.); dello stesso autore cfr. anche *Tecnologia e democrazia*, Torino, Einaudi, 2007. Il termine *tecnologia* comincia ad essere usato in sede di riflessione filosofica, e con l'accezione che ha ancora oggi, nel XVIII sec., ed è indubbiamente legato alla razionalizzazione tecnoscientifica, da un lato, e all'industrializzazione dall'altro. Tra i primi a ricorrere sistematicamente al termine e a farne una vera e propria disciplina universitaria, fu Beckmann, titolare di una delle prime cattedre di tecnologia, i cui studi influenzarono lo stesso Marx: cfr. J. Beckmann, *Anleitung zur Technologie oder zur Kenntniß der Handwerke, Fabriken und Manufakturen, vornehmlich derer, die mit der Landwirtschaft, Polizei und Kameralwissenschaft in nächster Verbindung stehen*, Göttingen, Vandenhoeck, 1777, in cui si legge, fra l'altro: «Technologie ist die Wissenschaft, welche die Verarbeitung der Naturalien oder die Kenntnis der Handwerke lehrt» (p. XV) («La tecnologia è la scienza che studia la trasformazione dei prodotti naturali o la conoscenza delle tecniche di manifattura»). In Id., *Entwurf der allgemeinen Technologie*, in *Vorrath kleiner Anmerkungen über mancherley gelehrte Gegenstände*, Göttingen 1806, vol. III, Beckmann sostiene un concetto fondamentale per comprendere il senso della tecnologia: «ora la tecnologia è in grado di intervenire proponendo un perfezionamento tecnico agli stessi mestieri: l'inventario e il confronto dei procedimenti nei quali trova realizzazione lo stesso intento consentono di trasferire tale o tal'altra operazione da un mestiere all'altro. Non si insisterà mai eccessivamente su questo concetto di trasferimento, che rende possibile uscire dai limiti di un dato mestiere nei quali restava chiusa la tecnologia classica, stabilendo connessioni tra mestieri molto differenti» (la traduzione è tratta da U. Barbisan, *Tecnologos*, in «*Tecnologos*», 21/02/2001, n. 1, indirizzo internet: www.tecnologos.it). Ciò a dire che la tecnologia coglie una forma, una *procedura*, diremmo oggi, che esula dal particolare mestiere o dalle particolari caratteristiche tipiche del classico processo di produzione artigianale. La tecnologia, dunque, *configura* (cioè installa) un impianto di produzione svincolato da qualunque contingenza — e qui è da ravvisare la natura *impositiva* della provocazione tecnica moderna. L'ingegneria diventa allora il modello di un sapere che vuol essere applicativo, dapprima sul piano meccanico, elettrotecnico, aerodinamico, etc., poi sempre più esteso al piano gestionale ed organizzativo: l'ingegneria è, dunque, la facoltà tecnologica per eccellenza, il modello del sapere impositivo — nel senso di un sapere del *Gestell* che, però, come Heidegger ebbe ad intuire, non può conoscere il *Gestell* stesso in quanto tale. Su Beckmann cfr. anche AA.VV., *Johann Beckmann (1739–1811). Beiträge zu Leben, Werk und Wirkung des Begründer der Allgemeinen Technologie*, hrsg. G. Bayerl, J. Beckmann, Münster, Waxmann, 1999. Di poco posteriore a Beckmann è Karl Karmarsch, un altro autore che ha dedicato la sua vita allo studio della tecnologia. Per Karmarsch la tecnologia è «die systematische Beschreibung und rationelle Erklärung derjenigen Verfahrensarten und Hülfsmittel, vermöge welcher die rohen Naturprodukte zu Gegenständen des physischen Gebrauchs durch menschlichen Kunstfleiß verarbeitet werden» («quella descrizione sistematica e spiegazione razionale delle tecniche e dei mezzi di produzione, grazie alla quale è possibile trasformare i prodotti grezzi della natura in oggetti impiegabili concretamente attraverso l'impegno della tecnica umana»), secondo la definizione che dà in *Geschichte der Technologie. Seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts*, München, Oldenbourg, 1872, p. 3. Questi contributi sono preziosissimi per poter cogliere il passaggio storico-filosofico che segna il dominio incontrastato della tecnologia, ovvero, in termini heideggeriani, il manifestarsi della tecnica moderna come *Gestell*, appunto. Prima di allora, la tecnologia copriva uno spettro semantico riferibile generalmente al piano retorico-discorsivo, avendo per lo più quattro accezioni, secondo uno schema riassuntivo che è possibile desumere dall'analisi svolta da Maier Oeser: con "tecnologia" si poteva intendere un trattato sui metodi di insegnamento di una certa arte, la terminologia propria di una certa arte, un trattato sulla grammatica e sulla retorica, oppure la terminologia propria della grammatica e della retorica. Dalla sfera semantica propria delle "arti liberali", quindi, nel corso del tempo il termine è andato assumendo una connotazione che lo ha spostato sempre più verso le "arti meccaniche", fino a ricoprire quel significato ingegneristico che si può scorgere nelle trattazioni di Beckmann e Karmarsch. È con Christian Wolff, significativamente, che il termine acquisirà, per la prima volta in maniera esplicita, questa connotazione. Nella *Philosophia rationalis sive logica*, Frankfurt–Leipzig 1740, Wolff farà coincidere, di fatto, la tecnica con la tecnologia, entrambe impegnate nel miglioramento delle arti. La tecnologia deve occuparsi del principio razionale che sottende alle regole dell'agire tecnico: «reddenda hic potissimum ratio est regularum artis et operum, quae arte perficiuntur». La tecnologia è la *ratio* intrinseca dell'agire tecnico: «Sunt enim regulae artis veluti confectaria theoriarum philosophicarum, in quibus earundem ratio continetur, si vel maxime exinde ab inventoribus non fuerint erutae, immo ex ab artificibus regulas istas ad usum transferentibus ignorantur: id quod eo minus miramur, quod satis superque constet, artificibus saepissime deesse notitiam distinctam regularum, iuxta quas operantur» (p. 33).

fisica e meccanica, statistica, psicologia e sociologia, etc.). Una visione del mondo strutturata sulla riduzione dell'entità a calcolabilità che, in questa riduzione, appunto, porta a compimento la parabola della metafisica, e quindi costituisce il termine ultimo della filosofia, secondo la ben nota lettura heideggeriana della fine della filosofia.

La cibernetica stessa, ovviamente, non sa nulla del *Gestell*, né potrebbe: in questo è proprio come la biologia che, nell'acuta analisi che ne fa Heidegger, non può sapere nulla della vita in quanto tale, poiché essa l'ha già presupposta in una certa accezione che ne delimita il campo di ricerca.

Allo stesso modo la cibernetica, pur essendo una sorta di *metalinguaggio* delle scienze (ovvero una metafisica!) non può che muoversi all'interno dell'orizzonte già aperto da quella peculiare precomprensione tecnica del mondo che è, per l'appunto, il *Gestell* (così come la metafisica, in quanto tale, non può che muovere da una certa precomprensione dell'Essere come presenza).

Se la cibernetica si interrogasse su tale orizzonte (ovvero se si interrogasse su se stessa) sarebbe già *oltre* se stessa, proprio come la domanda *sulla* metafisica è già, di per sé, una domanda *non più* metafisica, secondo quanto Heidegger scriveva a Müller nella già citata lettera: «Wenn ich frage „Was ist Metaphysik?“ dann frage ich nicht mehr metaphysisch; es gibt noch weniger eine Metaphysik der Metaphysik, als es eine Physik der Physik gibt».¹²⁸

Nondimeno la cibernetica è, essa stessa, la massima espressione del *Gestell*. Essa, cioè, è l'intrinseca *ratio* della tecnica esplicita in una descrizione e classificazione (cioè in una determinazione, in una *im-posizione*) «dell'ente totalmente dominato dall'essenza della tecnica». Ciò a dire: tecnologia.

Ma, in quanto tale, essa è già, intrinsecamente, tecnologia *informatica*. Infatti la cibernetica si istituisce con la profonda intuizione wieneriana, che coglie l'essenza dell'entità nel suo carattere di *informazione*. La successiva teoria dell'informazione di Shannon, che fonderà l'informatica in quanto tale, non sarà altro che la sistemazione formale di quella comprensione dell'ente implicita nella cibernetica di Wiener.

¹²⁸ M. Heidegger, *Briefe an Max Müller*, cit., p. 53: «Quando io domando “cos'è la metafisica?” allora non sto domandando più metafisicamente; una metafisica della metafisica esiste ancor meno di una fisica della fisica».

Si vedrà in seguito, più nel dettaglio, cos'è la cibernetica e come si sviluppa a partire dalle riflessioni dei suoi fondatori, per trovare una conferma e uno sviluppo alle analisi svolte fin qui. Ora occorrerà tratteggiare l'altro momento topico del percorso di Heidegger di cui si diceva prima, cioè la "scoperta" del computer, che fa il paio con il profondo confronto avvenuto con Heisenberg e il principio di indeterminazione, per verificare, in primo luogo, l'ipotesi, qui sostenuta, che Heidegger abbia colto nella cibernetica e nella teoria dell'informazione proprio l'esplicazione ultima di quell'essenza della tecnica che costituisce, in sé, il senso della *Zuwendung* determinatasi col primo inizio del pensiero e che all'uomo spetta, ancora, di corrispondere.

(In questa prospettiva, dunque, la cibernetica, lungi dall'essere un "male" da combattere — come spesso, troppo frettolosamente, si ritiene debba conseguire dalla posizione di Heidegger — costituisce piuttosto l'occasione più propizia per addivenire, finalmente, ad un confronto che *disponga* l'uomo all'ascolto dell'Essere, vale a dire a corrispondere all'essenza di quella *Zuwendung*, cioè all'essenza del *Gestell* che resta, ancor oggi, un vero e proprio enigma. Il "male radicale", invece, come si vedrà a breve, è da intendersi come il pericolo massimo per il quale l'uomo rischia di precludersi definitivamente questo confronto proprio nell'occultamento dell'impianto prodotto dalla sua *realizzazione* tecnologica nella cibernetica. In altre parole, il rischio è che l'uomo si renda *indisponibile* e perda quest'occasione unica di corrispondere alla *Zuwendung* e di trovare, così, se stesso — in questo senso, sì, di "diventare ciò che è" — perdendosi piuttosto nell'inautenticità, nell'illusione narcisistica — egocentrica — di poter disporre di sé e del mondo a proprio piacimento, grazie alla potenza infinita del *Gestell*.)

Che Heidegger sia rimasto quasi folgorato dalla cibernetica lo dimostra il fatto, già sottolineato più volte, che, a partire dagli anni Cinquanta, egli si richiama costantemente ad essa, e quasi non c'è occasione — dalle commemorazioni e dai discorsi di piazza fino ai compleanni di parenti e amici — in cui egli non faccia un riferimento, talvolta velato o indiretto, talaltra più diretto ed esplicito, alla cibernetica e all'informatizzazione.

Egli vide per la prima volta un calcolatore nell'ottobre del 1958, quando, durante un nuovo soggiorno a Monaco, insieme a Weizsäcker si recò in visita all'Istituto Max Planck. Egli rimase colpito dal fatto che il computer fosse accudito da un gruppo di donne, fisiche, che lo trattavano come "un essere animato".¹²⁹

Si può ipotizzare, quindi, che questo sia il primo "incontro" diretto di Heidegger con un computer. Peraltro l'impressione che egli ricevette in quella occasione testimonia, al di là della curiosità biografica, di una sensibilità per quello che è uno degli aspetti più inquietanti, stranianti, *unheimlich*, dello *spaesamento* insito al cuore della tecnologia informatica: la contiguità (e, per molti aspetti, la *continuità*) ontologico-esistenziale tra vivente e macchina, per cui si prefigura (ma, dal punto di vista dell'impianto, si *configura*), sull'altro versante, già una forma di alienazione, uno sradicamento dell'umano che recede dal suo statuto ontologico in una sorta di rinuncia al primato esistenziale dell'esserci.

Dal punto di vista esistenziale — qui c'è l'aspetto umoristico dell'accudimento — la relazione delle fisiche del Max Planck col computer non è che una forma della cura, il che desta un certo sorriso perché ricorda una bambina che si prenda cura della sua bambola: da questo punto di vista, quella relazione non è che un'espressione dell'essere-nel-mondo.

Ma, d'altro canto, dal punto di vista del *Gestell*, questa forma della *Sorge* è già una rinuncia ad un'autentica dimensione esistenziale che lascia emergere la presa in carico dell'umano da parte dell'impianto, la soggezione di quello allo strapotere di questo e, per converso, l'insorgere di una forma di *esserci* non più, appunto, umano.

Ad ogni modo, se in quella circostanza Heidegger vide per la prima volta un computer, già da alcuni anni aveva nondimeno preso a guardare con crescente preoccupazione al carattere informatico della tecnica moderna. In un discorso tenuto a Göppingen il 9 novembre 1955, su Johann Peter Hebel, egli affermava:

Noi crediamo [...] che il linguaggio sia come tutte quelle cose che adoperiamo quotidianamente, uno strumento, lo strumento cioè della comprensione e della comunicazione. [...] Questa immagine del linguaggio possiede in sé quasi qualcosa di innocuo.

¹²⁹ M. Heidegger, «*Anima mia diletta!*», cit., p. 304: «W[eizsäcker] mi ha fatto vedere all'Istituto il grande calcolatore, fatto funzionare da donne (fisiche), che trattano quel "coso" come un essere animato» (lettera del 18 ottobre 1958).

Però — è frattanto uscito allo scoperto l'aspetto inquietante di tale rappresentazione del linguaggio. L'immagine strumentale del linguaggio è spinta oggi all'estremo. Quasi non ce ne accorgiamo, e tanto meno misuriamo la sua portata. Sapete che oggi, nel contesto della costruzione del «cervello elettronico» non si costruiscono solo macchine calcolatrici, ma anche macchine pensanti e traduttrici — macchine parlanti.

Tutto questo *non* è più una bizzarria, né una casuale esagerazione. A *queste* macchine ci spinge la moderna forma di comprensione e di informazione. Restiamo stupiti davanti a queste macchine, siamo stregati dalle loro prestazioni e ci dimentichiamo di meditare su quale processo renda possibile la costruzione e l'uso di tali apparati. È il processo per cui il linguaggio diventa sempre più strumento di *informazione*.

Vale a dire: il rapporto dell'uomo *col* linguaggio è sul punto di conoscere una terribile trasformazione. Lo sviluppo di tale metamorfosi non è assolutamente arrestabile nell'immediato. Essa procede al tempo stesso nella massima quiete.¹³⁰

Ecco ciò che Heidegger avvertiva nella tecnologia informatica (il "cervello elettronico"): una riduzione del linguaggio a strumento di informazione. Il suo confronto con la cibernetica e l'informatica dell'epoca avviene per l'appunto su questo terreno e fa il paio con le riflessioni coeve sul linguaggio — quelle, per intendersi, che confluiranno poi in *In cammino verso il linguaggio*.¹³¹

Sarebbe erroneo ritenere che il confronto di Heidegger con la cibernetica e l'informatica sia una ricaduta occasionale del suo confronto col linguaggio. Vero è, semmai, il contrario: il linguaggio è, precisamente, il terreno nel quale Heidegger ricerca le radici della tecnologia informatica.

Il linguaggio, in quanto λόγος, è il luogo in cui si manifesta l'*Ereignis*, poiché è in esso che accade l'appello dell'Essere. In quanto tale, è in esso che accade, in primo luogo, la *sorgenza* della φύσις e dunque, anche, l'afferramento eidetico dell'ente — la soggettività.

Nella predicabilità dell'essere — nella logica — vi è già il manifestarsi del *Gestell*. La teoria dell'informazione è, pertanto, il compimento del percorso iniziato con questo primo afferramento — con la teoria delle idee espressa nel *Parmenide* di Platone. In altre parole, una volta di più, la teoria dell'informazione è il compimento della metafisica.

¹³⁰ M. Heidegger, *Johann Peter Hebel* (discorso tenuto all'Università Popolare di Göppingen il 9/11/1955), in id., *Discorsi*, p. 478.

¹³¹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, trad. it. di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973. Si noti che gli scritti raccolti in questo volume coprono tutto l'arco degli anni Cinquanta, lo stesso periodo, quindi, nel quale contestualmente Heidegger andava sviluppando direttamente la sua riflessione sulla cibernetica.

Almeno dal 1954, quando Heidegger tenne un discorso a Zähringen¹³² dedicato al poeta alemanno, Hebel sarà al centro di queste riflessioni sul linguaggio come punto di riferimento principale per chiarire la relazione tra lingua madre e lingua tecnica. A partire da qui, egli svilupperà, come si vedrà a breve, la sua riflessione sulla *Sprachmaschine*, sulla “macchina del linguaggio” — cioè sul computer.

Sotto questo aspetto, gli anni Cinquanta costituiscono un periodo importante, di approfondimento e riflessione, che si esprimerà poi, pienamente, negli anni Sessanta. La conferenza su *Filosofia e cibernetica* non è che il punto di arrivo di questo percorso.

Nel 1968 scrive alla Blochmann: «Io sono sempre al lavoro, grato per ogni ora vigile. Molte cose pensate diventano più semplici, ma nello stesso tempo più difficili da dire in un tempo nel quale le persone perdono il vero rapporto col linguaggio e diventano schiave del computer».¹³³

E, nel 1966, a Jünger:

La «linguistica critica», la semantica e l'analisi del linguaggio positivista appartengono al futuro stabilito dallo sviluppo dei computer.
Che anche il giornalismo non abbia più alcuna alternativa, quadra perfettamente.
Cosa fare? Lasciar correre, e sapere che “la scienza” non può decidere nulla sulla verità.¹³⁴

Linguaggio e informazione, logica e informatica: è in questo intreccio che si avviluppa il nodo problematico costituito dal *Gestell* cibernetico.

L'informazione stessa (il “giornalismo”) non può che ridursi a comunicazione, prefigurando già quel fenomeno che sarà poi denominato “tempo reale”, e che Heidegger mostra qui di intuire nella sua necessarietà storico–destinale.

La scienza, in questo, non ha più nulla a che fare con la verità, proprio perché trova il suo senso nell'impianto che organizza l'intero spettro dell'entità in informazione, cioè in “dati” da estrarre e manipolare (anche ingegneristicamente) in vista dell'utile. (L'utile, però, frattanto, divenuto *fine* a se stesso, non ha più alcuna

¹³² M. Heidegger, *Johann Peter Hebel* (discorso pronunciato a Zähringen il 5/9/1954), in id. *Discorsi*, cit., pp. 444–464.

¹³³ M. Heidegger, E. Blochmann, *op. cit.*, p. 185 (lettera del 12/10/1968).

¹³⁴ E. Jünger, M. Heidegger, *Briefwechsel*, cit., p. 55 (lettera del 14/7/1966): «Der „kritischen Linguistik“, der Semantik und der positivistischen Sprachanalyse gehört die von der Entwicklung des Computers bestellte Zukunft. Daß dem Journalismus auch nichts anderes mehr einfällt, entspricht der Lage. Was tun? Vorbeigehen und wissen, daß „die Wissenschaft“ nicht über die Wahrheit zu entscheiden vermag».

utilità effettiva, se non un vago appello al progresso e al miglioramento delle condizioni di vita, delle prospettive di vita, della salute, etc., che in sé non è altro che una resilienza, svuotata di senso; sicché, in definitiva, l'unica utilità in qualche modo quantificabile, e quindi realizzabile, resta sempre solo l'utile economico, il capitale — tanto che può capitare, come capita, che la *rarietà* di una malattia costituisca un problema per la ricerca, perché non è in grado di produrre, appunto, utili, e dunque ha difficoltà a trovare una sua collocazione nell'ambito della gestione dei fondi e delle risorse.)

Il linguaggio, in quanto λόγος, costituisce la via d'apertura dell'essere dell'esserci, costituisce cioè il "ci" stesso. Ma, nello stesso tempo, in quanto il λόγος diviene logica, il linguaggio è ridotto a mera comunicazione e, dunque, informazione. Per cui è sul terreno del linguaggio che Heidegger scorge la radice di un mondo completamente trasformato. Meglio: il principio di uno sradicamento fondamentale, l'aprirsi di una fenditura estatica dalla quale l'uomo è radicalmente estromesso.

Questo implica, da un lato, l'ipotesi di un esserci non più umano e, dall'altro, l'esclusione — inappariscnte e tuttavia essenziale — dell'uomo dall'apertura del "ci".

Un'alienazione fondamentale, ontologica, per cui l'uomo non solo è alienato rispetto ai mezzi di produzione (alienazione che, nel marxismo, era ancora connessa ad un mondo interamente storico e quindi sottoposta ad una dialettica fondamentalmente virtuosa poiché ricondotta ad un soggetto della storia — il proletariato — che era chiamato a *trasformare* il mondo) ma è altresì alienato — forse definitivamente — a se stesso, per cui viene a mancare, costitutivamente, la possibilità della storia, in quanto viene a mancare la possibilità di un'autentica appropriazione di sé nella decisione.¹³⁵

¹³⁵ Per un'ermeneutica della decisione, all'interno dell'analitica esistenziale, cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §60: "La struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza", pp. 358-364. Questo paragrafo occupa una posizione centrale all'interno del capolavoro heideggeriano (e non a caso, poiché introduce al "poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'esserci", dunque alla "temporalità come senso ontologico della cura") e risulta cruciale per la comprensione di quanto sta emergendo in questa sede. Heidegger afferma, a p. 363: «All'Esserci che ha deciso per quel Ci che il se-Stesso ha da essere esistendo, si apre il carattere di appagatività proprio delle circostanze nella loro concreta effettività. Solo alla decisione possono *accadere*, nel mondo ambiente e nel mondo pubblico, quelli che chiamiamo "accidenti". *Al Sì, viceversa, la situazione è radicalmente chiusa*. Esso conosce soltanto "le situazioni generali", si perde nelle "opportunità" più prossime e affronta l'Esserci a partire dal computo degli "accidenti" che, equivocando, considera e spaccia come opera sua». Dal momento che la situazione è definita, poco prima, da Heidegger, come «il Ci già sempre aperto nella decisione, quel Ci, essendo il quale, l'ente che esiste è qui» e dunque la situazione è l'essere-nel-mondo in quanto tale, risulta chiaro che, se viene meno la possibilità della decisione, per l'uomo viene richiusa costitutivamente l'apertura del mondo che è il Ci. È qui, forse,

L'epifania di questo passaggio (posto che di passaggio si tratti) e di una tale chiusura del "ci" è individuata da Heidegger in ciò che egli stesso definisce *Sprachmaschine*, "macchina del linguaggio". Ovvero nel computer.

§ 17. LA MACCHINA DEL LINGUAGGIO

a. Hebel e la lingua madre

In un altro saggio dedicato a Hebel, Heidegger scrive:

Nell'ottica del linguaggio maturato storicamente — che è la lingua madre — possiamo dir questo: Propriamente è il linguaggio che parla, non l'uomo. L'uomo parla solo nella misura in cui cor-risponde al linguaggio.

Nell'era attuale, però, la frettosità e la consuetudine del parlare e dello scrivere quotidiani hanno fatto prevalere sempre più decisamente un altro rapporto con la lingua. Crediamo, cioè, che anche il linguaggio sia, come tutte le cose che pratichiamo ogni giorno, solo uno strumento, e precisamente lo strumento della reciproca comprensione e dell'informazione.

Questa idea del linguaggio ci è così consueta che quasi non ci accorgiamo della sua spaesante potenza. Ma frattanto questo spaesamento viene sempre più chiaramente alla luce. L'immagine del linguaggio come strumento d'informazione è oggi spinta sino all'estremo. È un processo che certo si conosce, senza però meditarne il senso. Si sa che adesso, nel contesto della costruzione del cervello elettronico, si fabbricano non solo macchine calcolatrici, ma anche macchine pensanti e traduttrici. Ogni computare, in senso più stretto o più ampio, ogni pensare e tradurre si muovono tuttavia nell'elemento del linguaggio. Grazie alle macchine suddette, è stata sviluppata la macchina del linguaggio.

La macchina del linguaggio, nel senso del dispositivo tecnico fatto di calcolatori e macchine, è qualcosa d'altro dalla macchina in cui si parla. Questa ci è nota come un apparecchio che registra e riproduce il nostro parlare, e che quindi ancora non s'intromette in quel parlare che pertiene al linguaggio.

Invece, la macchina del linguaggio regola e misura già, a partire dalle sue energie e funzioni macchinari, le modalità del nostro possibile uso del linguaggio. La macchina del linguaggio è — e, soprattutto, diventerà — un modo in cui la tecnica moderna avrà il controllo del linguaggio come tale e del suo mondo.

Intanto si conserva ancor sempre, in superficie, la sembianza che sia l'uomo a dominare la macchina del linguaggio. Ma la verità potrebbe essere che la macchina del linguaggio prende in carico il linguaggio e in questo modo domina l'essenza dell'uomo.

che bisogna ravvisare il punto cruciale della svolta heideggeriana, la quale, se intende, da un lato, indicare un tentativo di passare dalla *Zeitlichkeit* alla *Temporalität*, dall'altro coincide anche con il naufragio del progetto di *Essere e tempo*, poiché, appunto, in questo momento sigiziale Heidegger scopre, con crescente orrore, che non solo la *Zeitlichkeit* dell'esserci non coincide affatto con la *Temporalität* ma che, anzi, con ogni probabilità l'essere stesso si ritrae, sottraendosi all'uomo, e cioè richiudendo, di fatto, l'apertura del "ci". Di qui l'abbandono del progetto iniziale di *Essere e tempo*, che mirava ancora ad una decisione storica per un'autentica appropriazione di sé e del proprio destino (il che, come si è visto, è perfettamente in linea con la sua posizione filosofica — e politica — degli anni Venti e Trenta), e l'attenzione crescente nei confronti del *Gestell* e della storia dell'Essere.

Il rapporto dell'uomo con il linguaggio è nel corso di una trasformazione, di cui ancora non valutiamo la portata. Il processo di tale trasformazione non può nemmeno essere fermato immediatamente. Per di più, esso si svolge nella massima quiete.¹³⁶

Questa lunga citazione può apparire, a tutta prima, antiquata, con un linguaggio sorpassato e farraginoso che si sforza di nominare, con parole inadeguate, oggetti che solo poi l'industria e il mercato hanno reso comuni. In questo senso, potrebbe addirittura avere una bellezza peculiare, quasi il sapore di un romanzo *steampunk*. Tuttavia, a ben guardare, e togliendovi la patina di vecchiaia che sembra ricoprirlo, il brano possiede anche una notevole capacità penetrativa e il linguaggio, tutt'altro che inadeguato, risulta alla fine assai affilato e preciso.

In primo luogo, Heidegger distingue acutamente la *Sprachmaschine* dalla *Sprechmaschine*: quest'ultima non è altro che una *talking machine*, una "macchina parlante", una "macchina per parlare" o, come traduce Curcio, una "macchina *in cui* si parla". In italiano sarebbe il fonografo, il grammofono o, ancora, il telefono. In

¹³⁶ M. Heidegger, *Hebel — Der Hausfreund*, Pfullingen, G. Neske, 1957, pp. 34 ss., poi in id., *Denkerfahrten*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1983; trad. it. di N. Curcio, *Hebel — L'amico di casa*, in M. Heidegger, *Dall'esperienza del pensiero*, Genova, 2011, il Melangolo, pp. 123 s. La traduzione è stata modificata qui, in alcuni punti, per sottolineare alcuni aspetti che saranno sviluppati in seguito. Per una maggiore chiarezza, di seguito è riportata la versione originale del brano: «Im Blick auf die geschichtlich gewachsene Sprache — daß sie Muttersprache ist — dürfen wir sagen: *Eigentlich spricht die Sprache, nicht der Mensch. Der Mensch spricht erst, insofern er jeweils der Sprache ent-spricht*.

“Im gegenwärtigen Zeitalter bringt sich aber zufolge der Hast und Gewöhnlichkeit des alltäglichen Redens und Schreibens ein anderes Verhältnis zur Sprache immer entschiedener in die Vorherrschaft. Wir meinen nämlich, auch die Sprache sei nur, wie alles Tägliche sonst, womit wir umgehen, ein Instrument, und zwar das Instrument der Verständigung und der Information.

“Diese Vorstellung von der Sprache ist uns so geläufig, daß wir ihre unheimliche Macht kaum bemerken. Inzwischen kommt jedoch dieses Unheimliche deutlicher ans Licht. Die Vorstellung von der Sprache als einem Instrument der Information drängt heute ins Äußerste. Man hat zwar eine Kenntnis von diesem Vorgang, bedenkt aber nicht seinen Sinn. Man weiß, daß jetzt im Zusammenhang mit der Konstruktion des Elektronenhirns nicht nur Rechenmaschinen, sondern auch Denk- und Übersetzungsmaschinen gebaut werden. Alles Rechnen im engeren und weiteren Sinne, alles Denken und Übersetzen bewegt sich jedoch im Element der Sprache. Durch die genannten Maschinen hat sich die *Sprachmaschine* verwirklicht.

“Die Sprachmaschine im Sinne der technischen Anlage von Rechen- und Übersetzungsmaschinen ist etwas anderes als die Sprechmaschine. Diese kennen wir in der Form einer Apparatur, die unser Sprechen aufnimmt und wiedergibt, die somit in das Sprechen der Sprache noch nicht eingreift.

“Dagegen regelt und bemißt die Sprachmaschine von ihren maschinellen Energien und Funktionen her bereits die Art unseres möglichen Gebrauches der Sprache. Die Sprachmaschine ist — und wird vor allem erst noch — eine Weise, wie die moderne Technik über die Art und die Welt der Sprache als solcher verfügt.

“Inzwischen erhält sich vordergründig immer noch der Anschein, als meistere der Mensch die Sprachmaschine. Aber die Wahrheit dürfte sein, daß die Sprachmaschine die Sprache in Betrieb nimmt und so das Wesen des Menschen meistert.

“Der Verhältnis des Menschen zur Sprache ist in einer Wandlung begriffen, deren Tragweite wir noch nicht ermessen. Der Verlauf dieser Wandlung läßt sich auch nicht unmittelbar aufhalten. Er geht überdies in der größten Stille vor sich».

generale, indica quella famiglia di macchine che registrano e riproducono il suono e, in particolare, la voce umana.

La storia delle *Sprechmaschinen* risale al 1835, quando Faber inventò l'*Euphonia*, un primo, rudimentale strumento simile a un pianoforte, in grado di comporre combinazioni di suoni tali da riprodurre la maggior parte delle parole di origine europea. Da questa famiglia di macchine, com'è noto, nascerà poi il telefono. Ma anche gli strumenti per il riconoscimento vocale, come la *Shoebox* presentata nel 1962 dalla IBM, appartengono a questa stessa famiglia.¹³⁷

Nell'economia del discorso di Heidegger, comunque, ciò che distingue tali strumenti dalla *Sprachmaschine* in quanto tale è il fatto che essi non intervengono «nel parlare che pertiene al linguaggio», cioè non modificano il modo in cui l'uomo parla, o meglio il modo in cui l'uomo cor-risponde al linguaggio.

Le *Sprechmaschinen* non intaccano la struttura del linguaggio in quanto tale. Sono strumenti che si limitano a registrare e/o a riprodurre un qualcosa — la voce — che resta loro estraneo. In linea di principio, sono dei mezzi, degli utilizzabili intramondani non diversi da un megafono.

Al contrario, con *Sprachmaschine* Heidegger intende denotare un tipo di macchina completamente diverso: una macchina che interviene direttamente sul linguaggio in quanto tale.

Questo tipo di macchina non è più un semplice strumento che l'esserci umano può adoperare, nell'ambito di significatività dell'appagatività propria dell'utilizzabile intramondano, per aumentare la portata della propria voce, come accade col megafono, ad esempio, o ancora col telefono. È piuttosto qualcosa che implementa sin dall'inizio il linguaggio stesso, facendolo passare attraverso un elemento — la funzione macchinale — che lo modifica nella sua stessa struttura. Lo *elabora*.

¹³⁷ Cfr., per una ricostruzione sommaria di questa storia, C. Dernback, *Audrey, IBM Shoebox, ViaVoice, Dragon, Siri: Die Geschichte der automatischen Spracherkennung*, in "Mr. Gadget", 20/04/2012, all'indirizzo internet <http://www.mr-gadget.de/tech-history/2012-04-20/audrey-ibm-shoebox-viavoice-dragon-siri-die-geschichte-der-automatischen-spracherkennung> (consultato il 17/09/2012). Sull'*Euphonia*, cfr. *Joseph Faber's Amazing Talking Machine of 1845*, in "Impact Lab", 15/03/2008, all'indirizzo internet <http://www.impactlab.net/2008/03/15/joseph-fabers-amazing-talking-machine-of-1845/> (consultato il 17/09/2012). Sulla *Shoebox*, cfr. l'articolo pubblicato nell'archivio della IBM: *IBM Shoebox*, all'indirizzo internet http://www-03.ibm.com/ibm/history/exhibits/specialprod1/specialprod1_7.html (consultato il 17/09/2012).

b. Il computer

La *Sprachmaschine* è dunque, a tutti gli effetti, un *word processor*, nella sua etimologia più stretta: un elaboratore della parola. Macchina del linguaggio, appunto.

Parlando della macchina del linguaggio, quindi, Heidegger si riferisce con ogni evidenza ai primi prototipi di computer. Certo, allora non esistevano ancora i *personal computer*.¹³⁸ E si è visto, del resto, che Heidegger ebbe modo solo nel 1958 di osservare da vicino, al Max Planck Institut, uno dei primi calcolatori, un grosso mainframe utilizzato allora solo in determinati istituti di ricerca, da matematici e fisici.

Egli non sta parlando, quindi, di una sua “esperienza” diretta. Anzi, a ben guardare, non sta parlando affatto né di prototipi né di singole macchine che egli avrebbe avuto modo di “osservare”. Per questo non parla di “calcolatori”, né di computer, ma di una “macchina del linguaggio”. Non è per difetto terminologico che egli non ricorre a parole più comuni, come appunto “computer” o “mainframe”: piuttosto egli intende sottolineare un aspetto peculiare di questo tipo di macchine, che tende per lo più a sfuggire, e che non è più possibile ricondurre all’ambito dell’utilizzabile intramondano, ovvero dello strumento, come ancor oggi, a torto, si continua a considerare, per l’appunto, il dispositivo informatico in genere.

Con «cervello elettronico», *Elektronenhirn*, Heidegger intende riferirsi ad un aspetto del computer, che allora non era ancora emerso in tutta la sua portata ma che oggi è facilmente comprensibile perché si sono diffusi notevolmente i dispositivi tecnologici che ne esplicitano il senso, ma che appunto è un carattere *intrinseco* del computer in quanto tale, e prima ancora nella teoria informatica che ne è a fondamento.

Lo *Elektronenhirn* cui si riferisce Heidegger non è una semplice macchina calcolatrice, quanto piuttosto una macchina dotata di *intelligenza artificiale*, o in ogni caso in grado di elaborare dati. Più propriamente, egli ha in mente una macchina che sia in grado, non solo di calcolare, ma anche di elaborare le parole, quindi di elaborare il pensiero e fornire traduzioni. E non solo ha in mente una macchina siffatta, dunque il

¹³⁸ Il primissimo personal computer è l’*Elea 9003*, il cui prototipo fu presentato dalla Olivetti proprio nel 1957, lo stesso anno di pubblicazione del saggio su Hebel da cui è tratto il brano su riportato. Cfr. F. Filippazzi, *Elea 9003: Storia di una sfida industriale. Gli elaboratori elettronici Olivetti negli anni 1950-1960*, Università di Udine, 21/05/2008, reperibile su “Scribd”, all’indirizzo internet <http://www.scribd.com/doc/16394680/filippazzi08>.

word processor, ma addirittura, con l'espressione "macchina del linguaggio", intende riferirsi al sistema complessivo, all'*Anlage*, "impianto", una combinazione pianificata di macchine o apparecchi collegati tra loro, secondo la definizione più comune del termine tedesco:¹³⁹ cioè, quindi, intende riferirsi all'installazione tecnica di un impianto generale di «macchine per il calcolo e la traduzione».

Con l'espressione "macchina del linguaggio", dunque, Heidegger ha in mente una rete di macchine per il calcolo, l'analisi e l'elaborazione del linguaggio, inteso come strumento di comunicazione — e dunque, ancora, una rete di macchine per il calcolo, l'analisi e l'elaborazione dell'informazione. Sarebbe allora possibile tradurre puntualmente l'intero brano citato in un linguaggio più attuale, anzi nel linguaggio corrente: i "cervelli elettronici" altro non sarebbero che computer, le "macchine per pensare e tradurre" programmi di videoscrittura e le "macchine per parlare" telefoni; mentre la *Sprachmaschine* sarebbe facilmente traducibile come la rete informatica, o meglio ancora come l'installazione di un impianto complessivo (*technische Anlage*) di reti informatiche, la rete delle reti — Internet.

A questo punto si potrebbe rimanere impressionati dalla evidente attualità del brano e dalla capacità di Heidegger di prevedere la direzione intrapresa effettivamente dal successivo sviluppo della tecnologia informatica. Tanto più che, nel brano, si intravede, appunto, una definizione embrionale di quella che sarebbe diventata poi la rete di Internet.

Tuttavia il rischio è di fermarsi a questa banale attestazione delle capacità previsionali di Heidegger, come se la sua analisi mirasse, sin dall'inizio, a prevedere gli scenari futuri della tecnologia. Se così fosse, il pensiero di Heidegger non avrebbe più nulla da offrire, e il presente studio, come qualunque possibile studio, non potrebbe che limitarsi ad una mera ricostruzione storiografica, che troverebbe nella curiosità intellettuale l'unica sua ragion d'essere. Al contrario, è solo sulla base dell'ermeneutica presupposta all'analisi heideggeriana, che è possibile *cominciare* ad affrontare, seriamente, il senso ontologico della tecnologia informatica e, nello specifico, del cyberspace.

¹³⁹ Cfr. la definizione che ne dà Wikipedia: «eine planvolle Zusammenstellung von in räumlichem Zusammenhang stehenden Maschinen oder Geräte», [http://de.wikipedia.org/wiki/Anlage_\(Technik\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Anlage_(Technik)) (consultato il 17/09/2012).

Non si tratta, quindi, di effettuare l'upgrade di un testo della metà del Novecento, in modo da renderlo più comprensibile al giorno d'oggi. Né di dimostrare una presunta "attualità" del pensiero heideggeriano. Non si tratta quindi di "tradurre" la *Sprachmaschine* di Heidegger nell'attuale Internet.

Si deve piuttosto scorgere il senso di Internet e del cyberspace in quello che Heidegger indica col termine di *Sprachmaschine*: solo in questo modo sarà possibile guadagnare una prospettiva più genuina, non affetta dalla miopia dell'abitudine nella quale è immersa la relazione quotidiana con i dispositivi informatici. Anzi, deve essere interpretata nel senso opposto l'attualità del testo heideggeriano: se è possibile, oggi, tradurre *Sprachmaschine* con Internet è perché questo rimonta a quella, e ciò a dire che l'essenza di Internet è la macchina del linguaggio (e l'essenza di questa, come si cercherà di dimostrare, rimonta a sua volta all'essenza del cyberspace).

Questo, chiaramente, non può voler dire che, per comprendere il linguaggio informatico, si debba conoscere *Essere e tempo*, e men che meno che il pensiero di Heidegger potrebbe indirizzare ad un corretto *utilizzo* di smartphone e laptop.

Lo stesso Heidegger, peraltro, tiene a sottolineare quanto la sua analisi sia lontana dalla comune consapevolezza che si ha del progresso tecnologico. Tale consapevolezza, del resto, finisce con l'essere uno sguardo cieco sul mondo, un sapere senza cognizione.

Certamente "si sapeva", già negli anni Cinquanta dello scorso secolo, che il calcolatore, il "cervello elettronico", equivaleva ad una macchina in grado di elaborare informazioni, e si sapeva che il progresso tecnologico avrebbe permesso la costruzione di macchine in grado di pensare e di tradurre. Allo stesso modo, oggi si sa, certamente, che il computer è dotato a tutti gli effetti di un'intelligenza artificiale e che la rete informatica, ormai onnipresente nella vita quotidiana, permette di elaborare — cioè registrare, analizzare, manipolare — ogni tipo d'informazione. E tuttavia, allora come oggi, si ha conoscenza di tale processo ma non se ne considera il senso.

Comprendere il senso di un processo non vuol dire avere la capacità di indicarne i futuri sviluppi — semmai, questa è un effetto collaterale derivante da

quello. Né tanto meno vuol dire, semplicemente, essere consapevoli del processo in atto o limitarsi a descriverne la storia.

Comprendere il senso di un processo vuol dire conoscerne l'intima essenza, avere cioè uno sguardo limpido sulla sua origine, sul fondamento che lo sorregge e lo sospinge, comprenderne la struttura, il nome, cioè il *nomos*, l'intrinseca legge che lo regola e lo direziona.

Il senso ultimo di tale processo — diciamo pure, del processo d'informatizzazione — ancora ci sfugge, come del resto sfuggiva allora. Heidegger lo nomina con il termine di *Sprachmaschine*, macchina del linguaggio. Afferma anche che tale macchina del linguaggio è «un modo in cui la tecnica moderna avrà il controllo del linguaggio come tale e del suo mondo» e che, pertanto, potrebbe assumere in gestione il linguaggio e così dominare l'essenza dell'uomo.

Da qui, anche, deriva quell'inquietudine, quello spaesamento, che «viene sempre più chiaramente alla luce» a mano a mano che si svolge il progresso della tecnica moderna nella manifestazione piena della sua potenza.

Tuttavia, con la macchina del linguaggio Heidegger non intende direttamente offrire una risposta alla domanda circa il senso ultimo del processo d'informatizzazione. La macchina del linguaggio indica piuttosto la domanda: essa nomina il senso del processo e dunque lo interpella nel domandare; ma non ne costituisce un'esplicazione e quindi, tanto meno, una risposta. Né potrebbe farlo, senza ricadere essa stessa nella vuota consapevolezza del "si sa che ...". Il senso, infatti, non si dà nella risposta, che altro non può se non ri-porlo nel luogo in cui esso stesso si custodisce. Piuttosto esso può essere osservato e riguardato nel domandare che lo smuove, e solo così può essere compreso.

Aniché cercare una risposta all'inquietudine sollevata da ciò che Heidegger nomina come macchina del linguaggio, converrà allora assumerla interamente e aggirare, nel domandare, l'ovvia risposta che l'informatizzazione avrebbe cambiato profondamente le nostre vite. Il senso di questo cambiamento, Heidegger lo indica nella gestione del linguaggio operata dalla macchina, e dunque nel fatto che la tecnica moderna può finalmente disporre «del linguaggio in quanto tale e del suo mondo».

Questo vuol dire, in altre parole, che la tecnica può oggi mettere le mani sulle informazioni più intime di ogni singola persona, avere a disposizione una miniera immensa d'informazioni che può estrarre in tempo reale, ed elaborarle a fini di marketing, controllo, propaganda etc. Questo è quanto indica la macchina del linguaggio e, in effetti, questo è ciò di cui tutti sono abbastanza consapevoli — tanto che ovunque si fa un gran parlare dei “pericoli della rete”, della tutela della privacy, di un corretto utilizzo delle tecnologie informatiche (come, del resto, negli anni Ottanta dello scorso secolo, si faceva un gran parlare dei possibili effetti negativi della televisione sui giovani etc.). Tuttavia, il senso di tutto ciò continua a passare per lo più inosservato.

Del resto, che tutto questo debba destare inquietudine non è affatto scontato. L'inquietudine è una forma d'attenzione propria dello stato di veglia: l'assuefazione dell'abitudine, invece, obnubila e ottunde nella quiete dell'ovvio, nella normalità di un processo nel quale “si è” immersi e di cui, pertanto, nemmeno “si è” coscienti, come non si è coscienti, per lo più, dell'aria che si respira. Occorre dunque lasciar emergere l'inquietudine che procura lo spaesamento che alberga nella quotidiana familiarità con i dispositivi informatici, per poter interrogare il senso dello sradicamento che in tale familiarità si manifesta — la sua *unheimliche Macht*.

La potenza della macchina del linguaggio, e lo spaesamento che da essa deriva, risiede precisamente nel fatto che essa elabora il linguaggio. Il senso del processo d'informatizzazione risiede proprio in questo: che la macchina del linguaggio, in quanto tale, costituisce un mezzo attraverso cui la tecnica s'installa nel mondo del linguaggio e dispone così dei modi del suo possibile utilizzo.

Ciò significa che il linguaggio è già stato trasformato in uno strumento di comunicazione, dunque in informazione: «la macchina del linguaggio regola e misura già, a partire dalle sue energie e funzioni macchinari, le modalità del nostro possibile uso del linguaggio». E in ciò consiste la sua potenza, che è la potenza dell'informatica.

Lo spaesamento procurato da una tale potenza, da un tale avere a dis–posizione, è procurato precisamente dal fatto che, attraverso il linguaggio inteso come informazione, la tecnica dis–pone dell'essenza stessa dell'uomo, perché nel mondo del linguaggio risiede l'essenza dell'uomo.

L'informatizzazione implica la ri-masterizzazione del mondo del linguaggio, dunque dell'uomo nella sua stessa essenza. L'uomo può comunque continuare a credere di essere signore e padrone (*Meister*) di tale processo ma solo perché ha già previamente misconosciuto il linguaggio come mera informazione e dunque ha già accolto ed installato il dis-positivo tecnologico che im-pone al mondo del linguaggio l'assoluta dis-ponibilità.

È solo su questo terreno che è possibile cogliere il sorgere di espressioni come *data mining*, altrimenti del tutto incomprensibili: solo quando il mondo del linguaggio è dis-posto tecnologicamente, e quindi reso dis-ponibile alla produttività tecnica, può avere un senso l'estrazione mineraria di dati allo scopo di elaborarli per produrre informazioni e dunque renderli monetizzabili in una produzione di mercato.

Solo così acquistano senso eventi apparentemente accidentali e inspiegabili come la pionieristica, ancorché azzardata, quotazione in borsa dei titoli FB: sia pure intesa come una sfida, essa sancisce la conquista di una terra vergine, l'avvenuta masterizzazione dell'essenza dell'uomo sulla piattaforma delle risorse naturali rese indefinitamente disponibili per la produzione tecnica, cioè, ancora, prese in gestione dall'impresa industriale e capitalizzate dall'economia di mercato.¹⁴⁰

(Del resto, il modo stesso in cui l'avventura di Mark Zuckerberg in borsa è stata accolta dai mercati, cioè con molto scetticismo, dimostra soltanto, una volta di più, che, in generale, si è incapaci di cogliere il senso del processo in corso e che si continui ad interpretarlo alla luce del solito gioco dei rapporti economici, dove l'uomo resta signore del lavoro, *master* che im-pone la sua impronta sulla natura attraverso la produzione industriale, e in cui Internet non sarebbe che uno strumento secondario, un "servizio" di marketing. Gli investitori, cioè, mostrano di non avere alcuna cognizione della natura intrinseca del capitale, nonostante ne siano i massimi rappresentanti, poiché continuano a crederlo ancorato alla materia e dunque alla produzione: laddove un'azienda come Facebook sembra non "produrre"

¹⁴⁰ Heidegger usa l'espressione *in Betrieb nehmen*, a proposito dell'assunzione del linguaggio da parte della *Sprachmaschine*: l'espressione è, non a caso, generalmente utilizzata in ambito economico, e indica l'"assumere a servizio", o anche "assumere in azienda", oltre che "prendere in carico" e quindi "in gestione". La presa in gestione del linguaggio nell'elaborazione informatica implica dunque un assumere a servizio il linguaggio — e, dunque, l'essenza dell'uomo — affinché quest'ultimo sia messo a disposizione dell'elaborazione stessa. Nel carattere ricorsivo di questo fenomeno emerge il corto-circuito di un'alienazione definitiva (lo sradicamento dell'uomo che sottende alla "spaesante potenza" dell'informazione).

effettivamente nulla — e, quindi, può essere concepita, in un’ottica di economia “classica”, al più come un’agenzia di telecomunicazioni che fa profitti sulla pubblicità — essa si colloca piuttosto sul terreno di un capitalismo virtuale, che se, sul piano ontico, sembra derivare dal capitalismo industriale, sul piano ontologico in verità ne è il presupposto, in quanto è capitalismo puro, assoluto — “libera circolazione” pura, assolutizzatasi e svincolatasi dalla pesantezza della merce, la quale è, nella prospettiva del capitale, un derivato che produce attrito, così come produce attrito il capitale umano. Da un punto di vista ontologico, dunque, è il capitalismo industriale ad essere un derivato del capitalismo virtuale e non viceversa.)

c. Uomo, animale e macchina

Tuttavia, a questo punto, non è ancora per nulla chiaro cosa voglia dire che nel mondo del linguaggio risiede l’essenza dell’uomo, né s’intende cosa designerebbe tale mondo del linguaggio. Solo se sarà chiarito cosa sia il mondo del linguaggio — non misconosciuto nell’affaccendarsi quotidiano della comunicazione — si potrà intendere il senso del processo d’informatizzazione e quindi il senso e il peso che ha l’implementazione anticipata del possibile uso del linguaggio nelle procedure informatiche.

Partendo dal presupposto che il linguaggio è uno strumento di comunicazione per lo scambio d’informazioni, non vi può essere nessuna inquietudine nel fatto che tale strumento sia potenziato per mezzo dell’impianto informatico multimediale, perché è del tutto ovvio. L’inquietudine può nascere solo se si sarà inteso che tale presupposto è per l’appunto il risultato del fatto che «la macchina del linguaggio regola e implementa in anticipo, a partire dalle sue energie e funzioni macchinali, il modo del nostro possibile uso del linguaggio», cioè è il risultato dell’informatizzazione, della ri-masterizzazione dell’essenza dell’uomo. Ma, per intendere ciò, occorre che si sia prima inteso a cosa si riferisce Heidegger quando parla di mondo del linguaggio e di essenza dell’uomo.

Se la tecnica può, attraverso il processo d’informatizzazione — e quindi assumendo in gestione il linguaggio —, dominare l’uomo, questo è possibile solo

perché «*Propriamente è il linguaggio che parla, non l'uomo. L'uomo parla solo nella misura in cui cor-risponde al linguaggio (der Sprache ent-spricht)*».

Non si può affatto dare per scontata quest'affermazione. Tanto più che oggi domina incontrastata la concezione del linguaggio come strumento di comunicazione, e finanche l'arte, la poesia e la letteratura, sono intese solo più come modi più vaghi (o talvolta, in base alla sensibilità estetica del singolo, come modi più raffinati) per esprimere e comunicare sentimenti e concetti altrimenti inesplicabili (e questo nella migliore delle ipotesi — perché, nella peggiore, della poesia non resta che una convulsa balbuzie incapace di esprimere anche le più semplici banalità). Stando così le cose, l'affermazione di Heidegger non può che apparire come un'oscura concezione personale, peraltro abbastanza misticheggiante e irrazionale. Occorre dunque risalire allo sfondo entro cui si delinea il senso di questa affermazione, che non esprime semplicemente una concezione bizzarra del linguaggio, ma delinea niente meno che il senso del nostro stare al mondo, o meglio ancora del nostro esserci.

L'esserci, *Dasein*, è l'indicazione di un certo modo dello stare-al-mondo. "Mondo", qui, non è da intendersi come il cosmo, il creato, la natura, o un qualunque altro sinonimo per indicare l'intero spettro del reale, cioè l'insieme complessivo degli enti. Piuttosto, esso indica già, in sé, una peculiare relazione alla totalità degli enti. Una relazione che è tanto peculiare da nominare l'essenza stessa dell'uomo.

La questione di cosa sia il mondo viene direttamente affrontata da Heidegger nel corso del semestre invernale 1929-30, nell'ambito di quelle che egli definisce come le questioni fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine.¹⁴¹ In quest'ambito, la questione del mondo è addirittura indicata da Heidegger come «l'inizio dell'interrogare metafisico». In tale inizio è già racchiusa la questione circa l'essenza dell'uomo:

L'uomo non è soltanto *una parte del mondo*, bensì è signore e servo del medesimo in modo che egli lo "ha". L'uomo ha mondo. Come stanno le cose riguardo al resto dell'ente, che è anch'esso, al pari dell'uomo, una parte del mondo, gli animali, le piante, le cose materiali, ad esempio le pietre? Sono essi, a differenza dell'uomo che ha il mondo, soltanto parti del mondo? Oppure anche l'animale ha mondo, e come? Nello stesso modo dell'uomo oppure altrimenti? Come va concepita questa alterità? Come stanno le cose con la pietra? Qui vengono in luce, anche se ancora

¹⁴¹ Si fa qui riferimento al testo del corso pubblicato in M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, cit.

in modo sommario, delle differenze. Noi le fissiamo attraverso tre tesi: 1. la pietra (l'ente–materiale) è *senza mondo*; 2. l'animale è *povero di mondo*; 3. l'uomo è *formatore di mondo*.¹⁴²

Per non misconoscere il senso di queste tre tesi, che per altro possono sembrare anche abbastanza intuitive e scontate, converrà subito distinguere ciò che è mondo del mondo dall'utilizzo comune del termine:

Il concetto ingenuo di mondo è compreso in modo che “mondo” significa lo stesso che *l'ente*, addirittura non distinto da “vita” ed “esistenza”, semplicemente l'ente. Nella caratterizzazione del modo e della maniera in cui l'animale vive [...], se parliamo con cognizione di causa, “mondo” deve significare in ogni caso qualcosa come *accessibilità dell'ente*. Ma d'altro canto [...] con questa caratterizzazione cadiamo in una difficoltà e in una ambiguità essenziali. Se definiamo il mondo in tal modo, in un certo senso possiamo dire che l'animale ha un mondo, cioè accesso a qualcosa che, *per quel che ci riguarda*, noi sperimentiamo come ente. Ma di contro a ciò è venuto in luce che l'animale ha sì accesso a qualcosa, ma non all'ente in quanto tale. Da ciò è risultato che mondo significa autenticamente *accessibilità dell'ente in quanto tale*. Ma questa accessibilità si fonda in una *manifestatività dell'ente in quanto tale*. Da ultimo è risultato che questa non è una *manifestatività di un tipo qualunque*, bensì *manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità*.¹⁴³

¹⁴² Ivi, p. 232.

¹⁴³ Ivi, p. 363. Sulla specifica questione del mondo occorre ovviamente rinviare al testo di *Essere e tempo*, cit., che costituisce il presupposto dell'approfondimento sviluppato nei corsi universitari immediatamente successivi alla sua pubblicazione e riuniti nei *Concetti fondamentali della metafisica*. La mondità del mondo è esplicitamente posta a tema del terzo capitolo della prima sezione della prima parte di *Essere e tempo*, §§ 14–24. Il fenomeno della mondità, così come è trattato nell'analitica esistenziale è fondamentale per comprendere tutta l'impostazione heideggeriana del successivo confronto con la tecnica. Cruciale, ad esempio, è il passaggio dell'analitica esistenziale sull'utilizzabile intramondano, attraverso cui è “scoperta” la natura: «Nell'uso del mezzo usato è con-scoperta, attraverso l'uso, la “natura”: la “natura” alla luce del prodotto naturale. [...] La foresta è legname, la montagna è cava di pietra, la corrente è forza d'acqua, il vento è vento “in poppa”. Di pari passo con la scoperta del “mondo ambiente” si ha anche la scoperta della “natura”» (§ 15, p. 97). Qui si vede la stretta connessione tra la mondità e la struttura della Cura, nella quale emerge già, costitutivamente, il carattere veritativo–aletheiologico della tecnica, che in sé è, di fatto, l'esistenziale della “formazione di mondo” propria dell'apertura estatica del “ci” dell'esser-ci. E a questo proposito può essere utile tenere presente anche quanto Heidegger dirà molti anni dopo, nei seminari di Le Thor e Zähringen, pubblicati in M. Heidegger, *Vier Seminare. Zürcher Seminar*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1977, 1986, trad. it. di M. Bonola, *Seminari*, Milano, Adelphi, 2003. Qui Heidegger, facendo una concessione alle lingue neolatine, sottolinea l'unità semantica contenuta nel termine francese *monde* (e dunque anche nell'italiano “mondo”, evidentemente), in cui riecheggia il senso eracliteo del termine χόσμος, articolato in tre accezioni: «il coappartenersi delle cose in seno a una “comune presenza”»; «ciò che in tedesco è detto *Zier*, “ornamento”: la lucentezza, ciò che splende»; e il significato di “gioiello”, “oro”, nel senso che «sia il gioiello, sia l'oro non devono risplendere tanto per se stessi, ma, risplendendo, devono far risplendere colui che li porta e su cui essi brillano» (ivi, pp. 32 s.). Appare allora chiaro che, quando Heidegger usa il termine *Welt*, soprattutto se ad esso è accompagnato il transitivo *weltet*, ha in mente questo senso che si ritrova nelle lingue neolatine: il “mondo mondeggia” nel senso di un costitutivo rischiarare che lumeggia, dona lume, scontornando e ponendo in rilievo (cioè facendo apparire). Il mondo, cioè, è quella costitutiva lumeggiatura che è data nell'estaticità del “ci” (e che Heidegger prova a nominare nella *Lichtung*). Per questo Heidegger afferma: «L'unità recondita di questo triplice senso costituisce il senso eracliteo del “mondo”, — un senso che, attraverso il latino, si conserva ancora nel francese *monde*, in quanto il contrario di *monde* non è, come con leggerezza si potrebbe immaginare, un qualche “altro mondo”, ma ciò che esprime l'aggettivo *immonde*: l'immondo» (*ibid.*). Il mondo, quindi, è l'apertura stessa dell'esser-ci — e non ciò che l'esser-ci incontrerebbe in questa apertura (come avverrebbe se si volesse leggere l'esser-ci in termini di coscienzialità). Il contrario di mondo è l'immondo nel senso di ciò che non è scontornato, che è privo di apertura e dunque rientra nell'indeterminato (nel χόος). La τέχνη, dunque, non può essere assolutamente letta come un modo di intervento dell'esser-ci (cioè del soggetto) sul mondo (cioè sull'oggetto), bensì è essa stessa un'articolazione

Alla luce di questo chiarimento, si possono allora meglio comprendere le tre tesi heideggeriane.

Alla pietra, l'ente in quanto tale nella sua totalità è semplicemente precluso, nel senso che non le si manifesta: per questa ragione, la pietra, pur stando al mondo, è senza mondo. E precisamente sta al mondo nella modalità di un esser priva di mondo. Ciò non significa che è priva di mondo in quanto priva di vita, inerte, inanimata. Semmai vale l'inverso: in tanto è priva di vita, inerte, inanimata, in quanto è priva di mondo. Ed è priva di mondo poiché, per l'appunto, pur interagendo, in quanto parte del mondo, con le altre parti del mondo, dunque con gli enti (tant'è vero che vi interagisce che può, all'occorrenza, uccidere), lo fa senza che l'ente le si manifesti. Le è preclusa, cioè, proprio quell'accessibilità dell'ente che, per definizione, è il mondo.

Diversamente, l'animale *ha* un mondo, nel senso che l'ente gli è accessibile: non solo esso interagisce con gli altri enti, ma lo fa perché vi ha accesso. Tanto la pietra quanto l'animale possono uccidere, ma l'animale lo fa non per caso, si direbbe, bensì per procacciarsi cibo, per difendersi, per difendere il proprio territorio o i propri cuccioli. In altre parole, l'animale ha accesso all'ente che lo circonda. Ha mondo. E tuttavia lo ha in una maniera del tutto diversa rispetto a come lo ha l'uomo: l'animale ha accesso all'ente ma non all'ente in quanto tale nella sua totalità.

Per questo l'animale è povero di mondo, non perché abbia una quantità minore di mondo, rispetto all'uomo, bensì perché, pur avendo accesso all'ente, e dunque pur avendo un mondo, non ha però accesso all'ente in quanto tale e dunque gli è precluso, di fatto, il mondo in quanto tale. Con le parole di Heidegger:

Del mondo fa parte la manifestatività dell'ente in quanto tale, dell'ente *in quanto* ente. Ciò implica: al mondo si accompagna questo misterioso "in quanto", ente *in quanto tale*, in termini formali: "qualcosa *in quanto* qualcosa", ciò che all'animale è per natura precluso. Soltanto dove, *in generale*, l'ente è manifesto *in quanto* ente, sussiste la possibilità di sperimentare questo e quell'ente determinato in quanto

dell'unità estatica dell'essere–nel–mondo, ovvero della *Sorge*. Per questo Heidegger, in apertura del seminario di Zähringen, nel 1973, metterà in chiaro: «L'analisi della mondità del mondo è senz'altro un "passo innanzi decisivo" nella misura in cui compare qui, per la prima volta nella storia della filosofia, l'essere–nel–mondo come modo primario di incontrare l'ente [...], come *fatto* primario e non ulteriormente derivabile, già sempre dato, dunque originariamente "anteriore" a qualsiasi presa di coscienza. E tuttavia [...] leggere i paragrafi dal 14 al 24 di *Essere e tempo* per se stessi (staccati dal piano complessivo) sarebbe una violazione fondamentale del senso del tentativo globale di pensiero che ha luogo con Heidegger» (ivi, pp. 145 s.)

questo e quello sperimentare in senso lato, che va oltre la mera cognizione: fare esperienze con esso.¹⁴⁴

Tutto questo non ha a che fare con una presunta superiorità dell'uomo sull'animale e sulla pietra. Né le tre tesi implicano una gerarchia.

Certamente, è su questo terreno che è possibile concepire, nel suo senso più proprio, qualcosa come un dominio dell'uomo sulla natura; ma un tale dominio — ammesso che di dominio si tratti — è solo una possibilità del modo di accesso all'ente che caratterizza l'uomo. E non è detto che sia la migliore delle possibilità, né tantomeno è detto che tale modo di accesso all'ente sia implicitamente inteso come il migliore possibile. Anzi questa ipotesi è esplicitamente scartata da Heidegger: «*Il rapporto tra povertà di mondo e formazione di mondo non è un ordinamento gerarchico di carattere valutativo*».¹⁴⁵

Di più: non è affatto escluso, in linea di principio, che l'esser "formatore di mondo" proprio dell'uomo non possa essere un "errore", un "meno", se lo si volesse interpretare in termini valutativi. Anzi, a ben guardare, è proprio in questa povertà di mondo che caratterizza l'animale che è possibile ricercare la ragione del fatto che l'uomo ha sempre, più o meno inconsapevolmente, riconosciuto all'animalità il segno della divinità: la continuità — quando non si tratti di vera e propria coincidenza — tra dei e animali è data dal fatto che sia gli uni che gli altri vivono fuori dall'apertura del "ci". Sia gli uni che gli altri, quindi, vivono, in una qualche misura, "fuori dal tempo". Per questo l'animale, sebbene in maniera diversa da un dio, non può "sbagliare", non può «cadere in rovina come un uomo», e vive, così, "felice".

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 350.

¹⁴⁵ Ivi, p. 250. Questo il titolo completo del § 46: «*La tesi "l'animale è povero di mondo" in rapporto alla tesi "l'uomo è formatore di mondo". Il rapporto tra povertà di mondo e formazione di mondo non è un ordinamento gerarchico di carattere valutativo. Povertà di mondo come fare a meno del mondo*». Heidegger argomenta così: «Tanto noi siamo veloci nell'aver sempre pronta la valutazione secondo cui l'uomo è un essere superiore nei confronti dell'animale, tanto dubbio è questo modo di giudicare, ancor più se consideriamo che l'uomo può cadere più in basso dell'animale; quest'ultimo non può cadere in rovina come un uomo. [...] Ogni animale e ogni specie animale è in quanto tale esattamente perfetta come le altre. [...] Se parliamo di una povertà di mondo e di una formazione di mondo, ciò non deve fin da principio venir inteso nel senso di un ordinamento gerarchico di carattere valutativo. [...] Il povero non è affatto semplicemente "meno", il "minore" nei confronti del "più" e del "maggiore". Essere povero non significa semplicemente non possedere nulla o poco o meno dell'altro, bensì essere povero significa *fare a meno*. [...] Nelle denominazioni "povertà di mondo" e "formazione di mondo", il "mondo" stesso non è espressione che indichi la quantità, la somma e il grado dell'accessibilità dell'ente» (pp. 250–254).

Il fatto, però, è che qui non si tratta di fare valutazioni, né di collocare l'uomo in una qualche gerarchia degli enti. Heidegger vuole proprio evitare le pastoie di un simile ordinamento, per guadagnare uno sguardo su ciò che è l'esser-uomo dell'uomo.¹⁴⁶

Pur senza approfondire ulteriormente tale analisi heideggeriana, risulta chiaro, a questo punto, che è proprio nell'"*in quanto*" che risiede lo scarto dell'uomo quale "formatore di mondo" rispetto all'animale, che è, come si è visto, "povero di mondo". Che l'uomo sia al mondo come formatore di mondo vuol dire precisamente che l'uomo ha il mondo *in quanto* mondo, cioè ancora che l'accesso dell'uomo al mondo si dà in una manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità. L'*in quanto* è la chiave di volta di questo accesso, ciò che rende l'uomo "formatore di mondo". In ciò che potrebbe, a tutta prima, sembrare solo più un vezzo linguistico, una semplice sottolineatura o, anche, una ridondanza, risiede la chiave ermeneutica per comprendere l'essenza dell'uomo.

La ridondanza dell'*in quanto*, del resto, non è per nulla casuale, poiché per l'appunto l'accessibilità dell'uomo al mondo costituisce una sorta di ridondanza: non solo l'ente si presenta all'uomo, come si presenta a qualunque animale, ma esso gli si presenta *in quanto ente*, dunque precisamente in una ridondanza. E tale ridondanza è il sottile scarto che produce l'abisso che separa l'uomo dall'animale e che lo rende "formatore di mondo".

Cosa vuol dire, allora, che l'uomo è formatore di mondo? Tale definizione è di fatto ambigua, però non nel senso di un'incapacità ermeneutica: l'ambiguità dell'espressione "formatore di mondo" è il riverbero della stessa ridondanza dell'*in quanto*. Scrive Heidegger:

L'uomo in quanto uomo è formatore di mondo, ciò non vuol dire: l'uomo così come se ne va in giro per la strada, bensì: *l'esser-ci nell'uomo* è formatore di mondo. Usiamo con intenzione l'espressione "formazione di mondo" in una pluralità di significati. L'esser-ci nell'uomo *forma* il mondo: 1. lo produce; 2. dà un'immagine, una visione di esso, lo rappresenta; 3. lo costituisce, è ciò che lo circonda, che lo abbraccia.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Sotto questo aspetto, tanto l'umanismo, che asserisce la superiorità dell'uomo su tutte le creature, quanto l'antiumanismo, che invece trova in una presunta "incompletezza" dell'uomo la ragione del suo scarto, sono forme di valutazione che si basano su un fondamentale misconoscimento dell'essenza di questo stesso scarto. È proprio in un tentativo di evitare presupposti infondati che Heidegger sviluppa questo tipo di analisi, prendendo le distanze tanto dall'umanismo quanto dall'antiumanismo.

¹⁴⁷ Ivi, p. 365.

Questa pluralità semantica dell'espressione "formazione di mondo" è tutta racchiusa nella ridondanza dell'*in quanto*, poiché quest'ultimo è l'asse che struttura la relazione dell'uomo all'ente — o meglio, è l'asse dell'apertura stessa del "ci" dell'esserci, in base alla quale soltanto è possibile qualcosa come un essere–nel–mondo e dunque una relazione dell'uomo all'ente.

Tale struttura è, nella sua elementarità, l'asserzione semplice. È cioè la chiave del linguaggio. L'*in quanto*, nell'espressione "l'ente *in quanto* ente", non esprime altro che l'identità: "A è A". Invece, in un'espressione del genere "l'animale *in quanto* ente", ad esempio, esso non è altro che la copula di una proposizione assertoria semplice: "l'animale è un ente"; "A è B". L'apertura stessa è il λόγος, poiché, per l'appunto, il λόγος altro non è che l'*in quanto* stesso dell'apertura. E solo sulla base del λόγος così inteso si può dare qualcosa come la logica.¹⁴⁸

Questo è, precisamente, ciò che Heidegger definisce la relazione dell'uomo all'essere.

Ma a questo punto è altresì chiaro in quale senso l'essenza dell'uomo sia strettamente legata al mondo del linguaggio e come, anzi, il linguaggio, lungi dall'essere mero strumento di comunicazione, è l'elemento stesso nel quale l'uomo sta al mondo: cioè è la modalità stessa di accesso al mondo propria dell'uomo in quanto, per l'appunto, "formatore di mondo".

Per questo si può dire: «L'uomo parla solo nella misura in cui cor–risponde al linguaggio». Per questo ogni calcolo, pensiero o azione umana si muove già nell'ambito del linguaggio. Per questo, anche, il dominio tecnico sul linguaggio equivale a un dominio tecnico sull'essenza dell'uomo, cioè a una ri–masterizzazione (e, diciamo

¹⁴⁸ La disamina di Heidegger prosegue proprio in questa direzione: «il nostro problema del mondo, secondo il quale mondo significa innanzitutto manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità nel corso del chiarimento intrinseco di questa struttura viene ricondotto al problema del λόγος. La questione dell'essenza del mondo è una questione fondamentale della *metafisica*. Il problema del mondo come problema fondamentale della *metafisica* viene riportato alla logica. Pertanto la logica è la base autentica della *metafisica*. Questa connessione è tanto chiara ed evidente che ci si dovrebbe meravigliare se non si fosse imposta alla filosofia fin dai tempi antichi. E difatti — ciò che è stato appena sviluppato sulla scorta del problema del mondo, questa connessione è la base e il percorso dell'intera *metafisica* occidentale e delle sue questioni, in quanto la logica prescrive la trattazione di tutti i problemi riguardo al λόγος ed alla sua verità come problemi della *metafisica*, cioè come questioni dell'essere» (ivi, p. 369).

pure, una ri-formattazione) della struttura d'accesso all'ente che caratterizza l'uomo in quanto tale.

L'essere, in quanto è se stesso, misura la propria regione che è ritagliata (τέμνειν, *tempus*) mediante il suo attuarsi [*wesen*] nella parola. Il linguaggio è il recinto (*templum*), cioè la casa dell'essere. L'essenza del linguaggio non si esaurisce nel significare, né è qualcosa di connesso esclusivamente a segni e cifre. Essendo il linguaggio la casa dell'essere, possiamo accedere all'ente solo passando costantemente per questa casa. Se andiamo alla fontana, se attraversiamo un bosco, attraversiamo già sempre la parola «fontana», la parola «bosco», anche se non pronunciamo queste parole e non ci riferiamo a nulla di linguistico.¹⁴⁹

Quest'analisi apre una prospettiva assolutamente originale sul rapporto che intercorre tra animali e uomini nel loro accesso al mondo. Il linguaggio costituisce lo snodo cardinale che struttura tale relazione. Allo stesso modo, è possibile avviare una riflessione sulle possibilità che, proprio a partire dal linguaggio, vengono ad aprirsi nell'ipotesi, ormai non più avveniristica, di una macchina pensante.

Nel campo delineato dalle tre tesi heideggeriane v'è ancora spazio per l'inserimento di un'ampia gamma di sfumature. Significativamente, lo stesso Heidegger vede che, tra pietra e animale, vi è lo spazio per quell'insieme di enti che vanno dal mezzo alla macchina:

Tra sostanza materiale (pietra) e animale possono venir inseriti ancora altri enti, con altri modi d'essere: mezzo, strumento, macchina[.] Come stanno ora le cose [...] a proposito della relazione tra i nuovi tipi di enti che sono emersi, il mezzo, lo strumento, la macchina, e quanto chiamiamo mondo? Essi non sono semplicemente senza-mondo, come la pietra, ma non sono neppure poveri di mondo. Però dobbiamo dire: il mezzo, le cose d'uso nel senso più ampio, sono senza mondo, ma al contempo, in quanto senza mondo *appartengono al mondo*. In senso generale ciò vuol dire: il mezzo (veicolo, strumenti e simili, e più che mai la macchina) è ciò che è, e come è, solamente in quanto *prodotto* dell'uomo. Ciò implica: tale produrre mezzi è possibile soltanto se vi è a fondamento ciò che chiamiamo *formazione di mondo*.¹⁵⁰

Si vede bene come, qui, sia messa in chiaro quella connessione essenziale tra la tecnica e la cura di cui si è detto e come anzi la tecnica sia, in sé, una struttura coappartenente alla formazione di mondo — quando non la stessa formazione di mondo in quanto tale.

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, in Id., *Holzwege*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1950, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri Interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 287.

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 275 s.

Su questa base, allora, è anche possibile vedere più a fondo nel *Gestell* e cercare così di cogliere il senso di quanto avviene nell'informatizzazione del mondo propria del *Gestell*. Informatizzazione, qui, vale per indicare quel che Heidegger nomina con la macchina del linguaggio. Questo vuol dire che, nel *Gestell*, avviene qualcosa che, formando il mondo, finisce con l'in-formare il linguaggio, il quale, come si è visto, nella sua stessa essenza è costitutivo dell'estaticità originaria del "ci" dell'esserci.

Per comprendere il senso dell'informatica, dunque, occorre innanzitutto comprendere l'essenza della macchina informatica, e comprendere quindi cosa accade nel passaggio da una macchina come mero ente intramondano a una macchina che "informa" il mondo, cioè a una macchina "formatrice di mondo".

La differenza sostanziale tra organismo e macchina consiste nel fatto che quest'ultima è approntata dall'uomo in vista di un "a-che" che ne informa il principio di utilizzo, laddove l'organismo appronta per sé i propri organi in quanto avente delle capacità.

La forza dell'analisi heideggeriana sta nel fatto che non cede alla facile tentazione di ricorrere a categorie presupposte. In questo caso, egli evita la ricorsività che vede nella vita la ragione della differenza tra macchina e organismo. Piuttosto è la vita che dev'essere spiegata a partire dalle caratteristiche del vivente, e cioè dell'organismo.

Questo, però, vuol dire anche che non esistono confini prestabiliti in base ad un ordinamento degli enti che sia fissato una volta per tutte: una pietra, o un animale, che fossero "parlanti", che fossero cioè "animati", vuoi per incantamento, vuoi per loro stessa natura, sarebbero a tutti gli effetti assimilabili all'uomo in quanto esserci, in quanto cioè avrebbero un mondo esattamente allo stesso modo dell'uomo, quali formatori di mondo.

E non a caso, infatti, le pietre e gli animali parlanti del mondo delle fiabe hanno a tutti gli effetti le caratteristiche dell'esistenza, hanno un loro proprio mondo, perseguono fini loro propri, hanno una "personalità": sono, in altre parole, antropomorfi, come si usa dire, per quanto possano essere del tutto alieni e, per questo, stranianti.

Certo, sono immagini di fantasia. Non esistono, in realtà, né pietre né animali parlanti. Ma non esistono proprio perché né pietre né animali accedono al mondo nella forma dell'esistenza. Cioè, non aprono qualcosa come il mondo — non "lumeggiano", illustrando, cioè *presentando*, gli enti *in quanto* enti. Per questo non sono esserci, pur essendo, evidentemente, degli enti.

Allo stesso modo, una macchina non può essere definita come un organismo perché, a differenza dell'organismo, non è dotata di quella "povertà di mondo" che è la cosiddetta "auto-organizzazione" e quindi nemmeno ha alcun accesso agli enti intramondani — cioè è a tutti gli effetti "priva di mondo", per quanto sia appartenente al mondo nella misura in cui contribuisce alla formazione di mondo propria dell'esserci.

Viceversa, una macchina che si "auto-organizzasse" sarebbe a tutti gli effetti un organismo:

La macchina, per essere una macchina, non necessita solamente del costruttore, ma anche di chi la faccia funzionare. Non può regolarsi e disporsi da sola per una attività, mentre l'organismo dirige, inizia e devia la propria mobilità. [...] *Autoproduzione* in generale, *autodirezione* e *autorinnovamento* sono manifestamente momenti che caratterizzano l'organismo nei confronti della macchina, e permettono al tempo stesso di gettare uno sguardo sulle direzioni peculiari nelle quali è, in quanto organismo, capace e abile.¹⁵¹

Ventisette anni dopo queste considerazioni, però, Heidegger percepisce la spaesante potenza della macchina del linguaggio, che giunge a sconquassare la stabile posizione dell'uomo nel mondo.

Alla luce della macchina del linguaggio, non solo i confini tra macchina e animale vengono sfumati fin quasi a svanire, ma lo stesso mondo del linguaggio che custodisce l'essenza dell'uomo è fatto oggetto del dominio tecnico. Questo passaggio cruciale è sancito definitivamente dalla cibernetica di Wiener, in base alla quale è possibile affermare che: «anche i sistemi viventi non sono viventi (con ogni probabilità) al di sotto del livello molecolare».¹⁵²

¹⁵¹ Ivi, p. 286.

¹⁵² N. Wiener, *God & Golem Inc. A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*, Cambridge, M., MIT Press, 1964, trad. it. di F. Bedarida, *Dio & Golem S.p.A.*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 50.

d. Formazione di mondo e realtà aumentata.

A questo punto, non solo è possibile inserire tra pietra e animale le diverse sfumature dell'oggetto d'uso (strumenti, mezzi e macchine), ma sarà possibile anche ipotizzare uno spazio compreso tra l'animale e l'uomo, che viene di fatto riempito da robot, mobot e, in generale, da ogni *organismo* cibernetico (letteralmente: *cyborg*).

Ciò che, infatti, contraddistingue queste macchine rispetto a quelle "tradizionali" è proprio il tipo di "automazione". L'automazione classica — quella, per dire, dell'automobile, o della catena di montaggio — è ancora un tipo di automatismo che rientra nell'ambito dell'utilizzabile intramondano: è concepita dall'esserci, in vista di un a-che che è, come tale, l'ambito di significatività dell'essere-nel-mondo. Lo "slittamento ontologico" si ha invece nel momento in cui la macchina si autonomizza, e cioè si svincola dall'a-che umano, *autoproducendosi*, *autodirigendosi* e *autorinnovandosi*.

Ora, sebbene si possa dire che, a tutt'oggi, una macchina che sia effettivamente in grado di autoprodursi non esiste, pure si deve ammettere che sono queste le caratteristiche specifiche della *vita artificiale*. Del resto, già da tempo sono stati realizzati software alquanto semplici che sono in grado di produrre un simile tipo di vita artificiale, sia pur elementare quanto si vuole, cioè un tipo di ente che sia in grado di autoprodursi, autodirigersi e autorinnovarsi.¹⁵³

Di più: se queste conclusioni riguardano una "fascia" esistenziale che precede l'animalità (quindi che rientra nell'ambito della povertà di mondo), con l'*intelligenza artificiale* sarà altresì possibile ipotizzare, non solo più enti intramondani che abbiano le caratteristiche dell'animalità, cioè che abbiano accesso al mondo in una povertà di mondo, bensì anche un tipo di esserci che non coincida più con l'esserci dell'essere umano — finanche un esserci che abbia un diverso accesso al mondo, un'altra forma d'esistenza, insomma. E non si tratta soltanto dell'ipotesi fantascientifica di un "uomo bicentenario" o di un replicante, in stile *Bladerunner*. Piuttosto, si tratta della possibilità, forse, di un avere un più-di-mondo.

¹⁵³ Cfr. a questo proposito Sh. Turkle, *La vita sullo schermo*, cit., capitolo 6: "La vita artificiale: una nuova frontiera", pp. 171–203. Ovviamente, rispetto alle analisi proposte dalla Turkle, la tecnologia, nel frattempo, si è notevolmente raffinata, e tuttavia quelle analisi, nella loro essenza, restano tuttora valide, anzi hanno semmai trovato ulteriore conferma in questi sviluppi.

Una simile possibilità è, peraltro, prevista dalla stessa struttura dell'analitica esistenziale heideggeriana: Heidegger stesso, in maniera molto suggestiva, ne fornisce una chiave quando descrive il mondo del tempio greco che, pur in assenza di uomini, *ci* è in quanto apertura di mondo. Come ogni opera d'arte, il tempio greco è, sì, prodotto dall'uomo, ma non in vista di un *a-che* strumentale, bensì come disposizione di quell'ampiezza entro cui il mondo si fa mondo.¹⁵⁴ Per questa via il tempio si "sgancia", per così dire, dalla sua dipendenza all'uomo, e l'ampiezza del mondo disposta dal tempio può permanere pur in assenza di quell'essere-nel-mondo che è l'uomo.

Questa possibilità è del resto radicata nell'arte come forma della cura, e dunque nella struttura della temporalità propria dell'essere dell'esserci: ciò che, già in *Essere e tempo*, era posto a fondamento della storicità autentica.

Così, «le "antichità" conservate in un museo, un mobile ad esempio, appartengono a un "tempo passato" ma sono tuttavia presenti, anche nel "presente"»,¹⁵⁵ e possono così essere oggetto di considerazione storiografica solo perché sono "storiche" in se stesse. Questo essere "storico" delle antichità è appunto il segno della loro provenienza da un mondo che non è più e che pure continua — *estaticamente* — a proiettarsi sul presente, determinandone il destino:

Che cosa è ciò che è «passato»? Nient'altro che il *mondo* all'interno del quale esse, facenti parte di un insieme di utilizzabili, erano incontrate come tali ed erano usate da un Esserci essente-nel-mondo e prendentesi cura di esse. Il *mondo* non è più, ma ciò che di *intramondano* sussisteva in quel mondo è ancora presente. [...] Ma che significa il non-esser-più di un mondo? Un mondo è solo secondo il modo dell'Esserci *esistente*, il quale, *effettivamente*, è come essere-nel-mondo.¹⁵⁶

La tecnica è in tutto simile all'arte, non solo perché quest'ultima è la traduzione latina del termine greco, ma perché entrambe affondano le loro radici sul terreno di quell'avere mondo che è proprio dell'uomo in quanto "formatore di mondo". Meglio ancora: entrambe sono l'espressione della formazione di mondo.

Ma — questo il punto — come il tempio sussiste nell'ampiezza del mondo che esso stesso dispone, così è possibile ipotizzare un impianto tecnico che sussista nella

¹⁵⁴ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, op. cit., in particolare p. 30. Cfr., su questo punto, A. Giugliano, *E. Mayz Vallenilla e la fenomenologia ermeneutica della metatecnica*, in "Logos. Rivista annuale del dipartimento di filosofia 'A. Aliotta'". Università degli Studi di Napoli Federico II", n. 2-3, 2007-2008.

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 73, p. 455.

¹⁵⁶ Ivi, p. 456.

pro-vocazione che esso installa. Tale impianto è per l'appunto ciò che Heidegger designa come macchina del linguaggio e che, come si è visto, non solo è in grado di sussistere ma addirittura di ri-scrivere lo spazio del mondo proprio dell'uomo, cioè il mondo del linguaggio.

Pertanto, con la macchina del linguaggio, si apre un mondo che non è più soltanto storico, nel senso suddetto di un rinviare alla storicità dell'essere-nel-mondo, intesa come la storicità dell'esserci umano, ma potrebbe trattarsi a tutti gli effetti di un mondo alieno — che è estraneo all'uomo e che lo aliena — auto-sussistente. In questo senso, dunque, si può parlare di un più-di-mondo, in un'ambivalenza che, appunto, è propria della formazione di mondo.

In primo luogo, infatti, la macchina del linguaggio può configurare un avere più-di-mondo inteso esattamente alla maniera di una qualunque altra macchina: essa allarga, cioè, l'ampiezza del mondo entro cui abita l'uomo. È realtà aumentata, *augmented reality*. Sotto questo riguardo, il computer, tanto quanto Internet, non è che un perfezionamento tecnico di una strumentazione che è già implicita nella formazione di mondo propria dell'uomo — e che, in linea di principio, non diverge dall'ampiezza di mondo istituita dal tempio greco o dalle antichità storiche.

Nel brano di Heidegger sulla *Sprachmaschine*, questo senso del più-di-mondo è esemplificato dalla *Sprechmaschine*: da una macchina, cioè, che aumenta la portata della voce dell'uomo stesso. In linea di principio un megafono non è altro che una forma rozza di telepresenza: un aumento di realtà nel senso di un allargamento di mondo, proprio dell'attività formativa della formazione di mondo (ancora una volta, tutto questo non è che una funzione costitutiva del linguaggio stesso in quanto tale, e della poesia che, precisamente, e-voca il mondo, producendolo).

Ciò a dire che la realtà aumentata è un altro modo per esprimere quella funzione *disallontanante* che Heidegger riconosceva nella cosa. La tecnica, sotto questo aspetto, nella sua accezione classica, non è altro che arte, ποιήσις, intesa come pro-duzione (*formazione*) di mondo, che conduce le cose alla presenza e, in questo modo, *dis-allontana* il mondo, facendolo av-venire, come nel celebre esempio della brocca:

Il dono di ciò che è versato è dono nella misura in cui fa permanere (*verweilt*) la terra e il cielo, i divini e i mortali. Tuttavia il far permanere, ora, non è più il mero persistere di qualcosa di lì presente. Il far permanere fa avvenire (*ereignet*). Esso porta i Quattro nel rado (*das Lichte*) del loro proprio (*Das Eigene*). In virtù della sua semplicità essi sono affidati l'uno all'altro. Uniti in tale reciprocità, essi sono svelati (*unverborgen*). [...] La brocca è essenzialmente in quanto cosa. La brocca è la brocca in quanto è una cosa. In che modo però la cosa è essenzialmente? La cosa coseggia (*das Ding dingt*). Il coseggiare riunisce. Facendo avvenire l'insieme dei Quattro esso ne raccoglie la permanenza in qualcosa che rispettivamente permane (*das je Weilige*): in questa, in quella cosa.

All'essenza della brocca esperita e pensata in questo modo diamo il nome di cosa. Pensiamo tale nome in base alla questione della cosa, ossia al coseggiare inteso come ciò che, riunendo e facendo avvenire, fa permanere l'insieme dei Quattro (*das versammelnd-ereignende Verweilen des Geviert*).¹⁵⁷

La tecnica è il metodo, la via, per mezzo della quale av-viene il mondo, e cioè attraverso cui l'esserci con-duce, riunendo nel dis-allontanamento, il mondo alla presenza attraverso la pro-vocazione che pro-duce cose. Questa è la formazione di mondo propria dell'uomo, in quanto esserci, che diviene, nella provocazione della tecnica moderna, pro-duzione costante di realtà e, in questo senso, aumento di realtà.

Ma, d'altra parte, questo più-di-mondo che si annuncia nella *realtà aumentata* della *Sprachmaschine* si rivela essere, alla fine, anche un mondo-senza-l'uomo. E questo non solo e non tanto perché la macchina autoregolantesi non avrebbe più bisogno dell'uomo che la faccia funzionare, quanto piuttosto perché la macchina del linguaggio apre un'ampiezza nuova, che trascende quella propria dell'esserci umano e che finisce col sovrastarla. È questo, precisamente, l'elemento della *virtualità*, in cui la macchina del linguaggio, avendo definitivamente implementato ogni singola molecola nell'elaborazione delle informazioni (attraverso la bioingegneria, come si vedrà), non solo può intervenire sulla struttura stessa della realtà ma può generare mondi virtuali che siano, letteralmente, senza l'uomo: cioè, proprio come il tempio, che esistano anche in assenza dell'esserci (umano) che li ha creati, ma non più, come quello, in quanto appartenenti a un *mondo* dell'uomo.

La cosa, pertanto, smette di *coseggiare*, cioè smette di disallontanare, e finisce così col non *parlare* più all'uomo, poiché, frattanto, l'uomo è diventato sordo all'appello delle cose stesse — al *Ruf der Dinge*. Per questo, Heidegger aggiungerà, in appendice alla conferenza sulla *Cosa*:

¹⁵⁷ M. Heidegger, *La cosa*, in id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 30.

Il terrificante si manifesta e si cela nel modo in cui nell'ovvio che giace vicino (*das Naheliegende*) la vicinanza rimane assente. Che cosa significa ciò? Significa che *la cosa non coseggia; la cosa non è presente in quanto cosa*.

Il mondo non mondeggia. La cosa / il mondo non avviene. L'evento si nega. La differenza–separazione rimane dimenticata; la dimenticanza è essenzialmente!

Il coseggiare non è aperto nella radura come essenza della cosa e non è scorto in quanto aperto. Anche ciò che giace lontano è presente — forse soltanto per noi, poiché [siamo] esserci (*Dasein*). Però non c'è via che conduca a esso; è qualcosa come esso stesso nel suo nascosto [?] essere presente.¹⁵⁸

Si ricorderà che proprio la relazione della cosa all'evento, in base alla sua nuova determinazione, costituiva la questione che Heidegger lasciò in eredità a Medard Boss, pochi anni prima della sua morte.

Questa è, appunto, la questione che si ritrova al cuore della tecnologia informatica. Attraverso la macchina del linguaggio, attraverso il computer come elaboratore di informazioni, l'uomo è ricacciato al di là del raggio d'appello delle cose, al di là, cioè, dell'apertura estatica dell'esserci. Con la riduzione del linguaggio a mera informazione si compie questa chiusura dello slargo entro cui av–viene il mondo.

«L'evento si nega» nell'appiattimento dell'«ovvio che giace vicino». Le cose sono polverizzate nell'uniformità della mera in–formazione. In tale negarsi dell'evento si manifesta un deflusso dell'essere che, in quanto tale, si ritrae, abbandonando sempre più l'uomo alla semplice presenza, ovvero alla mera informazione:

Ogni superamento delle distanze non porta vicinanza da nessuna parte. Con la vicinanza viene a mancare anche la lontananza. Tutto è livellato nel senza–distacco. [...] La vicinanza è essenzialmente in quanto la cosa coseggia. La cosa coseggia mondo. [...] Per questo, dove la cosa non coseggia, e quindi la vicinanza non avvicina, anche la lontananza si mantiene lontana. La vicinanza e la lontananza rimangono contemporaneamente assenti. Domina il senza–distacco.¹⁵⁹

In questo dominio del senza–distacco si avverte l'essenza di ciò che oggi, solitamente, si nomina nel “tempo reale”, un'espressione che contiene molto più di quel che s'intende comunemente.

La macchina del linguaggio, nel ridurre il linguaggio a comunicazione, riduce la frattura estatica propria dell'esserci, riconducendo — riducendo — tutto a portata di mano, vale a dire al tempo reale. Da qui, con ogni probabilità, deriva anche il senso

¹⁵⁸ Ivi, pp. 42 s.

¹⁵⁹ M. Heidegger, *L'impianto*, ivi, p. 45.

della “comodità”, del comfort che per questa via è procurato. *Da qui*, vale a dire: dalla riduzione dell’apertura estatica propria dell’*esistenza* in quanto tale e la riconduzione dell’uomo nel dominio del senza-distacco, ovvero nella fuga inautentica dal “ci” dell’esserci. Ri-getto dell’uomo dalla gettatezza del pro-getto, nella beatitudine serena del senza-mondo.

I computer *comunicano tra loro*, si scambiano continuamente dati e informazioni. Certamente lo fanno tramite il linguaggio umano (sia pure non tramite il linguaggio naturale) e secondo modalità e tempi che sono ancora interamente controllabili dall’uomo. Anzi l’uomo può in ogni momento interrompere il flusso di questa comunicazione. In altre parole, i computer continuano ad essere *strumenti* umani, che ogni singolo uomo può decidere di adoperare con i suoi propri scopi, per riporli quando gli piaccia.

Pure, i modi e i tempi di un tale flusso costante di informazioni sfuggono ormai al controllo di ogni singolo uomo: non solo e non tanto — sebbene anche — perché, per quanto possa staccare il mio PC dalla rete, la rete in sé continuerà a sussistere per conto proprio; bensì perché la rete e il flusso d’informazioni che la anima sono qualcosa che complessivamente formano un quadro qualitativamente diverso dal mondo dell’uomo in quanto tale. “Cosa si dicono i computer”, risulta sostanzialmente incomprensibile all’uomo (per quanto quest’ultimo ne può sfruttare ancora i contenuti a fini propriamente umani).

Che tutto questo implichi l’emergere di un’intelligenza collettiva (sovra-individuale) oppure piuttosto l’irretirsi dell’uomo in una trappola che egli stesso s’è preparata conta, in verità, poco, perché in entrambi i casi si tratta di una valutazione che non modifica il fatto essenziale: la macchina del linguaggio, la macchina informatica, forma un più-di-mondo che trascende e sovrasta il mondo dell’uomo e al quale l’uomo non può più cor-rispondere.

Sicuramente, l’uomo può avvertire questa fuga dal “ci” dell’esserci come una forma di beatitudine, una redenzione dal dolore, una sorta di onnipotenza che lo accomunerebbe agli dei (o, più probabilmente, agli animali). Ma, intanto, il rischio è che tutto questo comporti una pura e semplice liquidazione dell’uomo in quanto tale.

V. FILOSOFIA E CIBERNETICA

§ 18. FINE DELLA FILOSOFIA E PENSIERO RIMEMORANTE.

a. Linguaggio e informazione

Il linguaggio, come si è visto, è un elemento cruciale per la comprensione della cibernetica e della tecnologia informatica. Perché proprio il linguaggio, che è essenzialmente formazione di mondo, è preso in carico dalla tecnologia informatica e quindi ridotto a mezzo di comunicazione, “formattato” in mera informazione.

Attraverso il linguaggio, dunque, è l’essere–nel–mondo stesso, in quanto tale, ad essere re–impostato nel *Gestell*. Di qui il venir meno dell’orizzonte di appagatività in cui le cose assumono la loro significatività — in quanto rimandatività — e il loro svanire nell’insignificanza dell’equivalenza. Ciò che costituisce la chiusura del mondo, in quanto ci dell’esserci: l’esserci non “incontra” più le cose — le cose smettono di appellarlo — e quindi non forma più alcun mondo, in quanto, nel senza–distanza dell’informazione, è precluso il dis–allontanamento proprio delle cose.

Ma se tutto questo può sembrare una conclusione, in realtà, per Heidegger, costituisce solo l’inizio del domandare. Infatti è proprio questo “evento” ciò che deve essere interrogato, come ciò che “è degno di essere pensato”. Anzi, esso è proprio ciò che è da pensare in quanto Evento.

Questo vuol dire, anche: qui (“qui”, cioè, nella conclusione — nel compimento della metafisica) inizia il pensiero rimemorante (l’altro inizio del pensiero), come un pensiero che, per ciò stesso, è fuori dalla metafisica. In questo senso si tratta, allora, di una *Wendung* nel percorso di pensiero che cor–risponde alla *Kehre* strutturale propria del destino dell’essere: la *Zuwendung* come *Ereignis*.

Una conferenza come *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico* è di solito letta come una “critica” della tecnica e un tentativo di “recuperare” la lingua avita, la lingua madre. Invece — ormai dev’essere chiaro — Heidegger inizia il suo domandare proprio da quella che di solito è percepita come una conclusione: lungi dal criticare la

riduzione del linguaggio a mera informazione, egli vuol chiedersi proprio cosa sia tale riduzione e cosa sia l'informazione in quanto tale.

Non a caso, la domanda di Heidegger prende l'avvio da una conclusione di von Humbolt:

Wenn in der Seele wahrhaft das Gefühl erwacht, daß die Sprache nicht bloß ein Austauschmittel zu gegenseitigem Verständnis, sondern eine wahre *Welt* ist, welche der *Geist* zwischen sich und die *Gegenstände* durch die innere Arbeit seiner Kraft setzen muß, so ist sie [die Seele] auf dem wahren Wege, immer mehr in ihr [nämlich in der Sprache als Welt] zu finden und in sie zu legen.¹

Heidegger nota come, in questa osservazione, vi sia un aspetto affermativo e uno negativo: in primo luogo, il linguaggio è una veduta del mondo, anzi il modo stesso in cui si dà il mondo (un mondo di mezzo, un'interfaccia tra lo spirito e gli oggetti); in secondo luogo, per converso, il linguaggio non è un mero mezzo di comunicazione.

Ci si potrebbe fermare qui, se l'intenzione di Heidegger fosse quella di opporre linguaggio tramandato e linguaggio tecnico, o di criticare la tecnologia informatica. Invece, appunto, questo è solo l'inizio dell'interrogazione heideggeriana. Infatti, osserva Heidegger, il problema è che proprio questa *rappresentazione (Vorstellung)* del linguaggio si è imposta nella moderna tecnica, cioè proprio la rappresentazione per la quale il linguaggio è mera comunicazione, mero *scambio di informazioni*.

In questo modo, Heidegger non sta lamentando la perdita del "linguaggio vero" (corrispondente alla lingua madre) in favore di una falsa rappresentazione del linguaggio, come una lettura superficiale potrebbe suggerire. Piuttosto egli si chiede come mai avvenga una simile perdita, posto che di perdita si tratti — e posto che quello descritto da von Humbolt sia il linguaggio vero:

Ora, si potrebbe ritenere che l'esplicazione tecnica della lingua madre come mezzo di comunicazione e di trasmissione di notizie vada da sé nella misura in cui la tecnica si auto-interpreta come mezzo e formatta tutto secondo questa prospettiva. Ma (...) questa dichiarazione resta in superficie. Dobbiamo invece interrogare: in che senso, anche e proprio nell'improntare la lingua madre al *format* dell'informare, cioè nel riconiarla in scempia informazione [*i.e.*

¹ W. v. Humbolt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes*, Bonn, Dümmlers Verlag, 1960 (Faksimile-Druck nach Dümmlers Original-Ausgabe von 1836, Berlin), § 20, p. CCXXI: «Quando nell'anima si risveglia veracemente il sentimento che il linguaggio non sia semplicemente un mezzo di scambio per la reciproca intesa, ma un vero e proprio *mondo*, che lo *spirito* deve porre tra sé e gli *oggetti* attraverso il lavoro interiore della sua forza, allora essa [l'anima] è sulla via giusta per trovarvi e riporvi [cioè nel linguaggio come mondo] sempre di più».

nell'informatizzazione], diviene efficace l'*addictum* della moderna tecnica, ossia il fatto che essa esige l'uomo, informandone l'essere all'approntamento e all'assicurazione, in *format*, dell'energia della natura? In che senso è d'altronde intrinseco allo stesso stanziarsi della lingua madre il tratto che offre il fianco al suo riconio in lingua tecnica? In che senso insomma vige in essa l'attendibilità del suo configurarsi in informazione?²

A dispetto della complicazione linguistica (che spesso è più uno spauracchio, ovvero un alibi, quando non un vero e proprio pregiudizio), Heidegger è in fondo molto esplicito, quando si voglia realmente provare a compenetrarsi nel suo pensiero. L'interesse di Heidegger non è posto sul fatto che il linguaggio tramandato, la lingua madre, sia stata surclassata dal linguaggio tecnico e informatizzato. Questa dichiarazione rimane appunto in superficie. Il vero problema è *perché* la lingua madre può essere informatizzata (qual è «il tratto che offre il fianco» alla sua informatizzazione) e *perché*, attraverso tale informatizzazione, diviene efficace il proprio (*das Eigene*), l'*addictum* della moderna tecnica. Ciò a dire: perché la tecnica richiede, dispone (ovvero impone) una simile informatizzazione, esigendo l'uomo informandone l'essere all'approntamento e all'assicurazione dell'energia della natura?

In base all'analisi svolta sin qui, è già possibile rispondere: la tecnica, la cui essenza è il *Gestell*, è già, in quanto impianto, informazione — e dunque formattazione dell'essere nell'approntamento e nell'assicurazione dell'energia della natura. Né si tratta dell'intervento di una qualche entità (la tecnica) che assoggetti l'uomo per piegarlo a questo impianto. Piuttosto, l'essenza della tecnica, il *Gestell*, è già il mondo, e pertanto l'informazione è lo stesso che il linguaggio. In ciò, essenzialmente, «vige [...] l'attendibilità del suo configurarsi in informazione».

Von Humbolt, peraltro, è ancora legato ad una *rappresentazione* del linguaggio come espressione dello spirito, cioè come interfaccia soggetto–oggetto che costruisce il mondo: «Wilhelm v. Humbolt resta legato alla caratterizzazione della lingua come espressione: come esternazione di un interno, cioè come estrinsecazione dell'animo mediante un che di esteriore — la fonazione e la scrittura».³

² M. Heidegger, *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, cit. Qui si ricorre, con alcune modifiche, alla traduzione proposta da I. De Gennaro e G. Zaccaria, *Lingua trādita e lingua tecnica*, in "Eudia. Annuario di pensiero, poesia e arte", 4, 1/12/2010 (www.eudia.org), p. 3, perché, anche se presenta alcune forzature (la traduzione si accompagna comunque al testo originale), pone maggiormente l'accento su alcuni elementi portanti di questa ricerca, come appunto l'informatizzazione.

³ Ivi, p. 4

A questo punto dell'analisi risulta chiaro ciò che questa rappresentazione implica: tale interfaccia soggetto–oggetto è *già* il *Gestell*. Né si tratta, evidentemente, di sostituire a questa rappresentazione del linguaggio un'altra *rappresentazione*, che si pretenderebbe più vera.

Si tratta invece di domandarsi donde derivi proprio il *rappresentare* in quanto tale, cioè il *Gestell* come *Ereignis*. Ed è questo stesso domandare a costituire la svolta (*Wendung*), in quanto *Schritt zurück* che pone *fuori* dal pensiero metafisico (rappresentativo), in un nuovo inizio — inteso proprio come av–viamento di un nuovo corso di pensiero, e dunque di un nuovo in–vio, di un nuovo ri–volgersi dell'essere (*Zuwendung*).

Per questo diventa cruciale, per Heidegger, interrogarsi sull'essenza dell'informatizzazione. In essa, come accade già nell'alfabeto Morse, il linguaggio è ricondotto ad una «sequenza di decisioni binarie» che può così essere impiegata dalla macchina. «L'unico carattere del linguaggio che permane, come un residuo, nell'informazione è l'astratta sagoma della scrittura, la quale viene trascritta nelle formule di un calcolo logico».⁴

Ora, i *computer*, afferma Heidegger — che parla di *Großrechenanlagen*, cioè di *mainframe* —, si fondano «sui principi tecnico–computativi di questa trasformazione del linguaggio».⁵ Heidegger utilizza il termine *Umformung*, desunto dal linguaggio tecnico della lavorazione dei metalli: cioè si tratta del processo attraverso cui si dà una determinata forma al metallo grezzo. In questo contesto, quindi, si può parlare di una vera e propria *formattazione* del linguaggio.⁶

Quel che è decisivo, per Heidegger, è che

Dalle attendibili potenzialità tecniche della macchina è dettata una prescrizione sulla guisa in cui la lingua madre possa e debba essere ancora una lingua. Guisa e carattere della lingua si determinano a seconda delle attendibili potenzialità tecniche della segnalazione formale, la quale implementa, con la massima celerità possibile, una sequenza di ininterrotte decisioni binarie. Quali programmi possano essere caricati nel *computer*, ciò con cui esso possa essere, come si dice, “foraggiato” — è qualcosa che si regola a seconda della costruzione e delle prestazioni della stessa macchina. La guisa della lingua è determinata dalla tecnica.⁷

⁴ Ivi, p. 5.

⁵ *Ibid.*

⁶ De Gennaro e Zaccaria traducono il termine *Umformung* con “formatazione”, cioè “formatante trasformazione” (cfr. *ibid.*).

⁷ Ivi, pp. 5 s.

In questo modo, come si è già visto, la tecnica formatta il mondo, poiché formatta il modo in cui l'esserci forma il mondo. Ma ciò implica che l'uomo stesso, in quanto esserci, è preso in carico dalla tecnica, cioè "formattato" nell'insistenza dello spazio determinato dal calcolo cibernetico–strumentale (il *cyberspace*): «Se l'informazione — nel senso dell'omnideterminante comando della tecnica —, in forza delle sue univocità e sicurezza e della sua celerità nella comunicazione di note direttive e di istruzioni, è ritenuta la più alta forma della lingua, allora da ciò conseguirà anche il conforme concepimento dell'essere uomo e della vita umana».⁸

Ma in questo pieno dispiegamento dell'impianto nella calcolabilità assoluta, proprio come accade nel pieno dispiegamento della rappresentazione cibernetico–strumentale della natura nella fisica quantistica, si addivene ad un avvitemento, che a questo punto si rivela come una forma della *Kehre* strutturale alla *Zuwendung* dell'essere. L'avvitemento è messo in luce da von Weizsäcker, citato da Heidegger, che afferma: «Ogni tentativo di rendere univoca — tramite formalizzazione in un sistema segnico — una parte della lingua presuppone già l'impiego della lingua naturale».⁹

La lingua naturale di cui parla von Weizsäcker è il linguaggio tramandato di cui parla Heidegger nella conferenza. Tale linguaggio è ciò che viene prima di ogni possibile linguaggio tecnico (e anche di ogni possibile linguaggio o dialetto effettivamente parlato) ed è quel dire originario, quella *Sage* che è il possibilizzarsi stesso di ogni possibile linguaggio, il mondeggiare del mondo in quanto tale.

L'avvitemento, qui, si dà nel fatto che, proprio in quanto linguaggio privo di parole, cioè linguaggio originario che precede e fonda ogni possibile linguaggio, esso "presta il fianco" alla possibilità dell'informatizzazione, la quale giunge così a svuotare di senso qualunque linguaggio istituito, ri–velando la struttura vuota che sorregge la relazione (linguistica) dell'uomo con il mondo, cioè rivelando, perciò stesso, l'*Ab–Grund* strutturale dell'essere.

⁸ Ivi, p. 6.

⁹ C.F. von Weizsäcker, *Sprache als Information*, in AA.VV., *Die Sprache*, „Gestalt und Gedanke“, 5, 1959, Bayerische Akademie der Schönen Künste, München, Oldenbourg Verlag, 1959, p. 70.

In questo titolo [linguaggio tramandato e linguaggio tecnico] si nasconde il cenno ad una tentazione, sempre crescente, che minaccia l'uomo nel più intimo del suo stanziarsi, vale a dire nella sua relazione con la sfera d'integrità di ciò che — già stanziato, in avvenire e ora — è. Ciò che d'impatto appare solo come una difformità tra due generi di lingua, si mostra come un generarsi che vige sovrastando l'uomo, e che concerne e dissesta niente meno che l'umana relazione con il mondo. Si tratta di una vita del mondo [*Weltleben*] dei cui urti l'uomo odierno a mala pena s'accorge, poiché è continuamente subissato dalle più recenti informazioni.¹⁰

b. Filosofia e cibernetica

Il senso di un simile avvistamento, che implica al contempo una svolta in seno all'essere e dunque un nuovo inizio, si ritrova al cuore della celebre conferenza in onore di Ludwig Binswanger, che è nota come *Filosofia e cibernetica* ma che, non a caso, fu presentata col titolo *Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie* e poi pubblicata, nel 1984, col titolo *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*.

Lungi dall'essere un confronto — e ancor meno uno scontro — tra filosofia e cibernetica, dunque, quello che è in questione, in questa conferenza, è proprio la svolta, nella duplicità che essa comporta: la fine del pensiero filosofico (il compimento della metafisica nella cibernetica), e la determinazione della cosa del pensiero (il nuovo inizio).

La cibernetica costituisce il compimento della metafisica (e quindi la fine del pensiero nella forma della filosofia) perché in essa l'intero spettro delle scienze è ricondotto non più all'unità del fondamento (cioè all'interrogazione sull'essere dell'ente) ma è interamente estroflesso nell'indeterminata efficacia applicativa sull'ente. Dunque si tratta di un'unità *rigorosamente* tecnica: «L'unità delle sfere tematiche del sapere non è più l'unità del fondamento. Si tratta invece di un'unità rigorosamente tecnica. La cibernetica è predisposta (*eingestellt*) ad approntare e procurare (*bereit- und herzustellen*) la visuale sui processi comunemente controllabili».¹¹

Questo non vuol dire che la cibernetica (l'unità tecnica) ha sconfitto la filosofia (l'unità del fondamento). Questo vuol dire piuttosto che il pensiero nella forma della filosofia, pensando l'essere, sin dall'inizio del pensiero greco, ha pensato il fondamento dell'ente nella sua positività — e dunque come presenza ed enticità — con ciò

¹⁰ M. Heidegger, *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, cit., p. 8.

¹¹ M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, cit., p. 32.

istituendo l'imposizione tecnica sull'ente, la quale si compie nell'unità tecnica della cibernetica.

È l'essere stesso, però, che, per esser tale, lascia essere l'ente sottraendosi, con ciò aprendo, nell'in-vio, il ci dell'esserci e lasciando avvenire il mondo nel progetto — ciò che costituisce l'essenza della tecnica in quanto *Gestell*.

Ma proprio nel compimento — cibernetico — del *Gestell*, l'esserci, abbandonato a se stesso nel ritrarsi definitivo dell'essere (ciò che è sancito dalla formula nietzscheana della volontà di potenza), ha l'occasione di riandare al fondamento nascosto di questo in-vio, là dove il ritrarsi stesso è finalmente colto nella sua inafferrabilità:

Il concetto guida della cibernetica, il concetto di informazione, è [...] sufficientemente vasto da poter un giorno assoggettare alle pretese della cibernetica anche le scienze storiche dello spirito. Ciò riuscirà tanto più facilmente in quanto il rapporto dell'uomo d'oggi con la tradizione storica si tramuta visibilmente in un mero bisogno d'informazione. Ma nella misura in cui l'uomo si comprende ancora come un libero essere storico, egli potrà riuscire a non consegnare la determinazione di sé al modo di pensare cibernetico. Da principio, la stessa cibernetica ammette d'imbattersi qui in difficili questioni. Ma essa ritiene tuttavia di poterle sostanzialmente risolvere e considera in via preliminare l'uomo come un «fattore di disturbo» nel calcolo cibernetico. Con tutto ciò, la cibernetica può esser già sicura della sua 'cosa', vale a dire di calcolare tutto ciò che è nei termini di un processo controllato, poiché nasce l'idea di determinare la libertà dell'uomo come qualcosa di pianificato, cioè di controllabile. Giacché, anche per la società industriale, solamente la cibernetica sembra concedere all'uomo la possibilità di abitare in quel mondo tecnico che s'impone in modo sempre più deciso.¹²

A distanza di cinquant'anni da questa prolusione, il processo di assoggettamento delle scienze dello spirito è quasi definitivamente compiuto: le "scienze umane" sono ormai definitivamente asservite alla logica cibernetica del controllo e della gestione delle risorse umane, intrise di metodologie tecnoscientifiche, statistiche, cliniche e biopolitiche, di osservazione, controllo e applicatività. Ma, ancora una volta, non è quest'analisi, o critica, del modello cibernetico e del suo diffondersi nella società attuale, quel che conta veramente, né conta una difesa della filosofia, che invece è proprio il fondamento su cui soltanto è possibile qualcosa come il progetto cibernetico.

¹² Ivi, p. 33.

Quel che conta, invece, è il “fattore di disturbo” che si ritrova al cuore di questo progetto. La cibernetica stessa non può che comprendere questo fattore come qualcosa che, presto tardi, potrà essere ricondotto all’interno della configurazione (leggi: impianto). Si tratta di una resistenza che fa attrito con il progresso storico (le cellule di resistenza di cui parlava Heidegger) che, in quanto tale, non può che essere percepito dal “sistema” come una sopravvivenza da riassorbire e superare, in una sorta di *Aufhebung* storico-dialettica che è a fondamento del progresso.

In realtà, il fattore di disturbo si rivela essere strutturale al progetto cibernetico, come quell’inessenziale che, in quanto tale, non può che sfuggire alla presa dell’impianto. L’uomo che, in quanto tale, è definitivamente assoggettato alla tecnica nella cibernetica, pure non può che costitutivamente sfuggire al controllo, perché in quanto esserci è aperto estaticamente a quell’inessenziale che è l’essere e che, come tale, rimane inafferrabile.

Così, come accade nella fisica quantistica, il completo dominio della cibernetica giunge a mostrare quell’inessenziale che è l’*Ab-grund* su cui soltanto tale dominio può istituirsi, mostrando per ciò stesso anche i limiti intrinseci del progetto di dominio così dispiegato: «La potenza che vige nella presenza di ciò che è presente fruisce dell’uomo. In questo fruire s’annuncia quel rapporto della presenza con l’uomo che esige da lui una particolare risposta. Con riguardo ad un tale rapporto, la presenza di ciò che è presente si mostra come quello stato di cose che è proprio di una ‘cosa’ che si sottrae allo sguardo del pensiero filosofico».¹³

Tali limiti non sono una ulteriore frontiera, da conquistare e superare, bensì costituiscono un limite interno, che è a fondamento dell’intera storia della filosofia e che è dinanzi all’esserci — come la morte, che ne costituisce il fondamento esistenziale piuttosto che il termine ultimo.

È un processo in tutto simile a quello del capitale che, per generare plusvalenza, genera necessariamente, costitutivamente, disvalore, fino a quella rivoluzione che ne decreta il superamento nell’avviamento di un nuovo mondo (comunista): la rivoluzione comunista, sotto questo aspetto, è inscritta all’origine, e come fondamento, del

¹³ Ivi, p. 39.

capitalismo, per quanto gli stia dinanzi come un avvenire (sia pure nella forma utopistica di un “di là da venire”).

Naturalmente, Heidegger non si discosta da Marx solo per ragioni politiche: la svolta heideggeriana, come si è già avuto modo di notare, differisce dalla rivoluzione comunista, non perché al comunismo andrebbe sostituito qualcos'altro, ma perché, per Heidegger, è crollato l'impianto hegeliano che è presupposto nell'analisi marxista e che, in fondo, non è che il compimento, esso stesso, della filosofia — e dunque qualcosa che *non può*, in quanto tale, generare una reale rivoluzione.¹⁴ (E, sotto questo riguardo, bisognerà ammettere che nessun socialismo reale è stato in grado di generare vera rivoluzione ma, anzi, è sempre stato riassorbito nella logica del libero mercato e della democrazia, forse proprio per questa *impasse* costitutiva, che può essere solo più equivocata in termini ideologici e, nuovamente, teologici, se viene ricondotta ad un'incapacità umana rispetto all'idea, riproponendo per questa via un modello escatologico di costante rin-vio che è, a ben guardare, proprio il motore storico su cui ruota la logica capitalistica e consumistica di continua produzione e ciclicità della crisi.)

Per questo non può darsi rivoluzione, nel senso della svolta, se non in un passo indietro, nello *Schritt zurück* che conduca fuori dall'ambito della metafisica e lasci avvenire l'evento stesso, e cioè lasci che l'in-vio dell'essere si esaurisca nella devianza da sé, in un rivolgimento che capovolga la fine in un nuovo in-vio (ciò che è, letteralmente, la rivoluzione).

Non è un caso se, nella conclusione della conferenza, Heidegger prenda, una volta di più, le distanze dall'hegelismo:

Con il passo indietro la filosofia non viene né abbandonata né fatta addirittura scomparire dalla memoria dell'uomo che pensa. Questo pericolo, in misura sempre crescente, viene invece dalle scienze e dalla loro organizzazione

¹⁴ Cfr. quanto espresso nei seminari di Le Thor del 1969, in M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 122: «Di quale trasformazione del mondo si tratta [...] in Marx? Di una trasformazione nei rapporti di produzione. Ma qual è il posto della produzione? La prassi. E da che cosa è determinata la prassi? Da una certa teoria che conia il concetto di produzione in quanto produzione dell'uomo mediante se stesso. Marx possiede quindi una nozione teoretica dell'uomo, — una nozione assai precisa, alla cui base sta la filosofia hegeliana. Capovolgendo a modo suo l'idealismo di Hegel, Marx pretende sia data all'essere la preminenza sulla coscienza. Siccome in *Essere e tempo* non c'è alcuna coscienza, si potrebbe credere di leggere qui qualcosa di heideggeriano! Così, per lo meno, Marcuse ha compreso *Essere e tempo*. Per Marx l'essere è processo di produzione. Questa è l'idea che egli riceve dalla metafisica, dall'interpretazione hegeliana della vita come processo. Il concetto pratico di produzione può sussistere soltanto sul fondamento di un concetto dell'essere di derivazione metafisica».

cibernetico–tecnica interna a quella colonizzazione del mondo che si sta impiantando. La totalità della filosofia e della sua storia nel suo compimento, tuttavia, non è neppure tolta (*aufgehoben*) nel passo indietro, intendendo questo togli mento come il cammino dialettico della storia pensato da Hegel. Grazie al passo indietro emerge piuttosto la possibilità per la filosofia di trans–propriarsi propriamente in ciò che le è proprio. In tal modo la filosofia perviene ad un rimanere più originario, che tien pronto il reame del già pensato per un colloquio diverso con essa.¹⁵

In questo modo, l’impianto, lungi dall’istituire un processo escatologico che dovrebbe portare, presto o tardi, ad un qualche compimento, impone piuttosto, nell’esaurire le sue possibilità di dominio nel nichilismo (nella produzione costante e indefinita di realtà che procede nella s–terminazione), la svolta nella de–terminazione dell’unica cosa del pensiero che, appunto, sempre ancora sfugge a quel dominio e a quella s–terminazione. Per questo la conferenza si conclude con l’apparentemente misticheggiante domanda: «E se questo stato di cose, invece che indirizzare ad un processo infinito, indicasse quella finitezza del pensiero che poggia sulla sua ‘cosa’?».

§ 19. PER UN RI–ORIENTAMENTO DEL PENSIERO

a. Eraclito e la cibernetica

A questo punto del discorso è necessario chiarire meglio cosa sia la “cosa” del pensiero, o meglio la “cosa” che è da pensare nell’altro inizio del pensiero, nel pensiero rimemorante (o poetante, che dir si voglia).

La determinazione della cosa del pensiero è ciò che si dà necessariamente nella sterminazione della cosa operata dall’impianto cibernetico–strumentale dell’informatizzazione. Tale necessità è, del resto, ciò che Heidegger nomina come “necessità della mancanza di necessità” (*Not der Notlosigkeit*).

Si può definire tale determinazione come, appunto, un residuo della s–terminazione, un inapparente, ineffabile ed inafferrabile “che” (nel senso che sfugge necessariamente ad ogni tentativo di calcolo e dominio tecno–logico); cioè come quel che *resta*, appunto, da pensare, nel senso, anche, di quel che resta *il* da–pensare. (In

¹⁵ Id., *Filosofia e cibernetica*, cit., p. 45.

questo senso, quindi, una volta di più, “cosa” e “pensiero” fanno tutt’uno nel pensiero rimemorante.)

Si deve però evitare la fretteosità di una conclusione mistica o intuizionistica: non si deve, cioè, leggere nell’ineffabilità e inafferrabilità della cosa un vuoto perdersi del pensiero nell’indeterminatezza. Si tratta invece proprio di *determinare* la cosa come quel che resta di ineffabile e inafferrabile (e quindi, anche, di non determinato e di non determinabile) nella e attraverso la assoluta calcolabilità informatica propria dell’impianto (e quindi a maggior ragione attraverso ogni possibile “logica” intesa come razionalità calcolante).

La determinazione della cosa è, del resto, ciò che avvicina sempre più Heidegger al pensiero presocratico, da un lato, e al pensiero orientale, dall’altro. Non che Heidegger guardi ai presocratici o agli orientali per trovare spunti utili a determinare la cosa del pensiero e dunque il nuovo inizio. Piuttosto è il nuovo inizio stesso, in quanto ri–avvio del pensiero, a collocare il pensiero, attraverso lo *Schritt zurück*, nel luogo *sorgivo* del pensiero, nel luogo, cioè, della cosa stessa del pensiero.

Un tale luogo non può che essere l’Oriente, non già e non tanto in senso geografico, quanto piuttosto in senso metafisico: l’Oriente come in–vio, appunto, luogo di insorgenza del pensiero. Un simile pensiero, *orientale* in questo senso di “iniziale”, sorgivo, è dunque anche necessariamente pre–socratico, nel senso di un pensiero che si colloca al di qua della determinazione della cosa così come si è data nel primo inizio del pensiero occidentale. Come l’Oriente non dev’essere inteso in senso spaziale, così l’al di qua pre–socratico non dev’essere inteso in senso temporale (cioè meramente storiografico).

In altre parole, si tratta di ri–determinare la cosa del pensiero come quel *quid* che è sfuggito alla determinazione filosofica (e, dunque, tecnica) del pensiero occidentale, risalendo quindi alla fonte stessa del pensiero, ri–orientandolo in base alla nuova determinazione che può darsi solo in una svolta nella dedizione dell’essere.

E questa nuova determinazione, per esser tale, deve necessariamente abbandonare il tentativo di afferramento dell’essere, poiché l’essere, giunto (alla fine del pensiero nella forma della filosofia) a ri–velarsi nella sua nullità (il nichilismo), esige, evidentemente, la custodia di tale sottrazione; e dunque la sua determinazione,

sulla base di questo annichilimento, non può che avvenire nella forma dell'abbandono di ogni afferramento e di ogni determinazione sostanzialistica (cioè: afferrante, pro-vocante, im-positiva).

In questo senso, dunque, il pensiero presocratico non è qualcosa che sia alle spalle e che debba essere "recuperato" o "riscoperto", bensì è "davanti", come una presenza con cui occorre confrontarsi, proprio in quanto passato che fonda e domina la storia occidentale e dunque determina il destino (planetario) dell'Occidente e dell'esserci umano.

Si rischia di fraintendere tutto se, perdendo di vista la struttura estatica della temporalità (e, quindi, anche, della storicità) nella sua triplice articolazione, si interpreta questo confronto come un tentativo di "ritornare ai Greci" e, conseguentemente, il passo indietro heideggeriano, cioè la svolta, come un retrocedere rispetto al necessario progredire della storia. Anzi è proprio il "necessario progredire della storia" che, nella ri-voluzione di questo processo, si rivolge al suo inizio in quello che solo superficialmente può apparire come un ri-avvolgersi — e che può apparire tale solo se il corso della storia sia previamente inteso come un "nastro" che, come tale, per l'appunto, può essere anche riavvolto una volta che sia giunto al termine.

È qui che si deve rintracciare il significato di quel confronto di Heidegger con i Greci che, come si è visto nei carteggi, a partire dagli anni Cinquanta si accompagna costantemente al confronto con la cibernetica e con la tecnologia. In effetti, il confronto con la cibernetica è, già, un essenziale confronto con i Greci, e viceversa.

(Si potrebbe dire che ogni proiettarsi nel futuro, a partire dal presente, richiede necessariamente un confronto essenziale con il passato, se non fosse che questa "spiegazione" è viziata proprio da un irretimento sostanziale nella visione ordinaria del tempo come un dispiegarsi della successione di passato presente futuro — il che, per Heidegger almeno, è un'ingenuità.)

Naturalmente non è possibile, in questa sede, approfondire adeguatamente, e nella loro complessità, i termini di questo confronto. Occorre però fornire alcune indicazioni al riguardo, con particolare riferimento al contestuale confronto con la

cibernetica, per completare, nella sua articolazione complessiva, il quadro dell'approccio heideggeriano alle tecnologie informatiche.

Il primo aspetto per cui il pensiero dei Greci risulta determinante per la storia della metafisica occidentale è stato già più volte messo in luce nel corso della presente analisi, e dovrebbe apparire, a questo punto, chiaro. Semplificando e riassumendo: l'idea platonica è il principio della *posizione* dell'ente nel suo darsi alla presenza, ciò che costituisce il fondamento dell'oggettualità e il conseguente venir meno della cosa nell'insignificanza della posizione di valori, in un processo che, al suo culmine e compimento, è ricompreso e riassunto complessivamente nella formula nietzscheana della *volontà di potenza*.¹⁶

In questa ricomprensione e ricapitolazione della metafisica come "platonismo" si dà già, come si vedrà più avanti, il senso dell'affermazione heimiana, secondo la quale il cyberspace non sarebbe altro che platonismo realizzato, dal momento che l'ente determinato dalla volontà di potenza è ricondotto a mera utilizzabilità e, dunque, in-formazione e pura virtualità. Ciò che mette in evidenza l'essenza metafisica del cyberspace e dell'informatizzazione, come già aveva avuto modo di presentire, per l'appunto, Heidegger.

L'altro aspetto del pensiero greco, cruciale per la determinazione dell'informatizzazione, è il suo carattere "aurorale". Si potrebbe dire che, se Platone rappresenta l'avvio della metafisica occidentale, poiché fornisce una prima *determinazione* dell'essere dell'ente come idea, nei presocratici si annuncia l'invio destinale del rivolgersi stesso dell'essere all'uomo, e precisamente nella *differenza*.

¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *La metafisica di Nietzsche*, in Id., *Nietzsche*, cit., in particolare pp. 758 s.: «Platone, con il pensiero del quale si inizia la metafisica, concepisce l'ente in quanto tale, cioè l'essere dell'ente, come idea. Le idee sono ciò che di volta in volta è *uno* rispetto al molteplice, il quale appare solo alla loro luce e, solo così apparendo, è. Le idee, in quanto sono quest'uno che unisce, sono contemporaneamente ciò che è stabile, vero, a differenza di ciò che è mutevole e apparente. Concepite partendo dalla metafisica della volontà di potenza, le idee debbono essere pensate come valori e le unità somme come i valori supremi. Platone stesso chiarisce l'essenza dell'idea partendo dall'*idea somma*, l'idea del bene (ἀγαθόν). "Bene", però, significa per i Greci ciò che rende atto a qualcosa e che lo rende possibile. Le idee, in quanto essere, rendono l'ente atto a essere visibile, dunque presente, cioè un ente. *Da allora in poi, in quanto uno che unisce, l'essere ha in tutta la metafisica il carattere della "condizione della possibilità"*. Di questo carattere dell'essere Kant, con la determinazione trascendentale dell'essere come oggettività (*Gegenständlichkeit, Objektivität*), ha dato un'interpretazione definita in base alla soggettività dell'"io penso". Nietzsche ha concepito queste condizioni della possibilità, in base alla soggettività della volontà di potenza, come "valori". [Nietzsche,] muovendo dalla *sua* posizione metafisica di fondo, può leggere l'interpretazione platonica dell'ente, le idee e quindi il soprasensibile, come valori. In questa interpretazione tutta la filosofia, da Platone in poi, diventa metafisica dei valori. [...] Dappertutto il sensibile immediatamente presente viene commisurato a una auspicabilità, a un ideale. Tutta la metafisica è platonismo. Il cristianesimo e le forme della sua mondanizzazione moderna sono "platonismo per il 'popolo'"».

Superare la metafisica, allora, non può voler dire, per Heidegger, se non un “tornare” (nel senso del volgersi) a quell’invio per ri-determinare la “cosa” del pensiero. (Il che — occorre sempre tenere ben fermo questo punto — non può voler dire, per Heidegger, ri-determinare in altro modo l’essere dell’ente — sostituendo quindi all’idea platonica qualcos’altro — ma può voler dire soltanto rideterminare la “cosa” del pensiero in quanto pensiero della differenza, per ciò stesso, quindi, come quel “che” di inessenziale — il “superfluo” — che non può essere “determinato” *positivamente*: è questo, precisamente, ciò che distingue l’oltrepassamento heideggeriano della metafisica dalla trasvalutazione nietzscheana di tutti i valori).

Così, se il confronto con i Greci appare come una costante nell’intero percorso di pensiero heideggeriano, è possibile altresì notare una tendenza all’approfondimento in direzione dell’essenzialità del pensiero originario dei presocratici, proporzionale all’approfondimento dello sguardo sull’essenza della tecnica, fino ad un sostanziale “incontro” tra Eraclito (e, più decisamente, Parmenide) e la cibernetica. Sicché, se Aristotele costituisce la base di partenza del confronto del giovane Heidegger con i Greci, essendo il primo ad aver impostato concettualmente (quasi fenomenologicamente) il problema del tempo, a poco a poco la sua attenzione si sposterà sempre più su Platone, come su colui che ha dato avvio, come si è detto, alla metafisica, nell’impostazione del problema dell’essere in termini di presenza apparenziale (l’εἶδος), per poi concentrarsi sempre più sui grandi presocratici — Anassimandro, Eraclito, Parmenide.

Si può quasi dire, da questo punto di vista, che la distruzione della metafisica, su cui Heidegger si concentrerà a partire dalla stesura di *Essere e tempo*, si sviluppa, piuttosto che in un procedere lineare e cronologico, in un ribaltamento speculare che, dal punto critico centrale del passaggio dal pensiero teologico-cristiano a quello soggettivistico-moderno (Cartesio), si dipana via via, come aprendosi a ventaglio, lungo due direttrici, ponendo in gioco Aristotele e Kant (i due principali pensatori coi quali si confrontava il giovane Heidegger), Platone e Hegel (ovvero Nietzsche), presocratici e cibernetica.

Naturalmente questo non può che essere uno schema sommario, che non trova un puntuale riscontro nella biografia filosofica di Heidegger, tanto più che egli stesso

non ha mai inteso sviluppare in maniera sistematica la distruzione della metafisica (se non nella prima bozza della terza sezione di *Essere e tempo* e, anche lì, *non* nei termini suddetti).¹⁷ Né sarebbe legittimo scorgere, dietro tale distruzione, una presunta filosofia della storia (che sarebbe, in questo caso, una quanto mai dubbia “filosofia della storia della filosofia”), che farebbe agire un modello storico–dialettico come ermeneutica della metafisica.

Pure, è incontestabile il fatto che lo Heidegger degli anni Cinquanta e Sessanta abbia rivolto sempre di più la sua attenzione alle parole–guida dei presocratici e ai loro detti, proprio nel tentativo di risalire all’essenza metafisica della tecnica. E questo non può essere considerato come un fatto accidentale, né come una curiosità o un mero dato biografico. Si deve invece riconoscere qui un dato fenomenologico che Heidegger ha, sia pure in maniera non esplicita e forse nemmeno del tutto consapevole, cercato di comprendere. Evidentemente, egli avvertiva una fondamentale affinità tra quelli che possono essere considerati come i due estremi parentetici di una stessa ἐποχή temporale: l’epoca della metafisica. Sicché egli, nella cibernetica (fine della metafisica) percepiva una ri–soluzione (e quindi, anche, una dis–soluzione) della “cosa” del pensiero così come si era data nell’in–vio presocratico della filosofia.

Sarebbe altrimenti impossibile comprendere il perché dei continui, insistiti rimandi ai presocratici, presenti nel confronto con la tecnica moderna, la fisica quantistica, la tecnologia informatica — e viceversa. E sono, infatti, per lo più incompresi, tali rimandi, o semplicemente liquidati come bizzarria e arretratezza di un Heidegger sclerotizzato e incomprensibile che “si rifugia” nei presocratici e nella mistica. Invece, proprio nell’intrinseca affinità (anzi, *stessità*) di quello stesso che domina nell’estaticità temporale dell’epoca metafisica, si deve scorgere l’occasione di comprendere l’intima essenza di quel compimento della metafisica che è l’attualità del virtuale (il cyberspace), che l’ultimo Heidegger si è sforzato di cogliere (con una

¹⁷ In realtà, Heidegger tenterà più volte di delineare un quadro d’insieme della storia della metafisica (e dunque della “distruzione” della metafisica): cfr., ad esempio, gli *Schizzi per la storia dell’essere come metafisica*, contenuti in M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 911–929. Ma, appunto, anche e proprio in questi casi, egli non seguirà mai un modello cronologico né altrimenti sistematico; e del resto tali schizzi e bozze non si svilupperanno mai in un’opera compiuta, anche perché il confronto con la storia della metafisica avverrà lungo tutto l’arco del *Denkweg* heideggeriano e concentrandosi, in maniera più o meno rapsodica, ora su Nietzsche, ora su Kant, ora su Schelling etc., ma avendo sempre uno sguardo d’insieme, talvolta brevemente riassunto in poche, illuminanti, pagine.

lucidità, forse, *eccessiva* per l'attuale confusione che regna nel dominio del pensiero calcolante).

«Già ai suoi albori — afferma Heidegger — il pensiero occidentale ha ricevuto un'impronta in virtù della quale il fondare e il calcolare in senso ampio prendono il sopravvento».¹⁸

Quel che è nominato in quest'impronta è, propriamente, l'evento. E l'evento è ciò che si dà nel pensiero presocratico degli albori, cioè come origine e fondamento che istituisce il λόγος: «[Le leggi del pensiero] esistono come principi perché il pensiero è per natura "logico", cioè ponente–fondamento (*Grund–setzend*), ed è così rinviato al fondamento, vale a dire al Λόγος inteso come l'essere dell'ente».¹⁹

È proprio qui che si dà l'essenza dell'attuale tecno–logia, cioè del *Gestell* (che è, a sua volta, l'evento nella sua epifania moderna):

L'Uno–Tutto Unificante e il Λόγος inteso come riunione nel senso dello "Ἐν Πάντα appartengono, in base a un'inappariscenza armonia, allo Stesso. Questo Stesso è il Primo a partire dal quale l'ente in quanto tale è di volta in volta un ente (Essere? Presenza). Entrambi, lo "Ἐν e il Λόγος, parlano ancora e con rinnovata energia dall'unità della mediazione dialettica, nella cui forma l'essere, fondandolo, condiziona tutto l'ente e, in quanto incondizionato, è il sistema dell'Assoluto stesso. [...]

L'essere dell'ente si dirada nel carattere del Λόγος, cioè del fondamento. [...]

Ora, se il pensiero definito a partire dal λόγος si vede posto di fronte al compito di meditare, ai fini della propria assicurazione, sui principi per esso decisivi, in base al pensiero inteso come fondare ciò può accadere solo riconducendo a loro volta anche i principi a un primo e ultimo fondamento. Il pensiero plasmato dal λόγος e definito in quanto fondare non può quindi in nessun caso correre il pericolo di giungere a un abisso, giacché vede e trova ovunque soltanto fondamenti su cui e con cui fare conto. L'attuale gigantesca parata del calcolismo (*Rechnerei*) nella tecnica, nell'industria, nell'economia e nella politica testimonia la potenza del pensiero posseduto dal λόγος della logica in una forma che confina quasi con la follia. Tutto il peso del pensiero calcolante si raccoglie nei secoli dell'età moderna: al suo inizio prende inoltre avvio, in particolare in Leibniz, la sistematica *meditatio de principiis*.²⁰

Proprio sulla base di questa coappartenenza essenziale tra «l'attuale gigantesca parata del calcolismo» e «la potenza del pensiero posseduto dal λόγος» si dà la

¹⁸ M. Heidegger, *Principi del pensiero. Conferenze di Friburgo del 1957*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 179.

¹⁹ Ivi, p. 189.

²⁰ Ivi, p. 196.

possibilità di scorgere nell’impianto un essenziale co–appartenere di uomo ed essere.²¹
E perciò, nel *Gestell*, si apre una via per esperire in modo più iniziale (cioè anti–metafisico, nel senso di “pre”–metafisico) l’ente:

Posto che ci at–tenda incontro la possibilità che l’impianto, cioè la provocazione di uomo ed essere nel calcolo del calcolabile, ci si riveli come quell’evento che, esso solo, traspropria l’uomo e l’essere nel loro proprio, sarebbe aperta così una via lungo la quale l’uomo esperisce in modo più iniziale l’ente, l’intero del mondo tecnico moderno, la natura e la storia e, prima di tutto ciò, il loro essere.²²

È precisamente in questa traspropriaione — che è l’evento stesso in quanto tale — che si incontrano pensiero presocratico e tecno–logia informatica.

Nel seminario su *Eraclito*, tenuto con Eugen Fink nel semestre invernale 1966/1967, Heidegger afferma:

Non deve sorgere il malinteso che qui venga costruita [...] una connessione tra Eraclito e la cibernetica. Questa connessione è presente, ben più in profondità, in modo velato, e non è così facile da cogliere. Essa percorre un’altra via, che qui, nel contesto della nostra riflessione attuale su Eraclito, non possiamo discutere. Nondimeno, il senso della cibernetica sta nel provenire da ciò che qui, in Eraclito, si prepara nell’appartenenza di *ἔν* e *τὰ πάντα*.²³

Heidegger stesso, quindi, sottolinea il fatto che non può trattarsi di una connessione esteriore, costruita intellettualmente per “nobilitare” la cibernetica alla luce di Eraclito, ovvero per “attualizzare” il pensiero di Eraclito alla luce della cibernetica.

Sulla base di quanto già messo in luce all’inizio di questa trattazione, è possibile scorgere e comprendere quella caratteristica reticenza che contraddistingue le esternazioni di Heidegger in pubblico: in un seminario, come quello su *Eraclito*, Heidegger non vuole — perché ritiene, a torto o a ragione, di non potere — spingere la discussione sull’essenza di questa fondamentale «connessione tra Eraclito e la cibernetica». Non vuole perché occorrerebbe una più decisa introduzione agli aspetti più esoterici del suo pensiero.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 162: «Nell’impianto scorgiamo un coappartenere di uomo ed essere. [...] L’impianto provoca l’uomo al calcolo dell’essere, che è esso stesso reclamato nella calcolabilità. L’impianto pone entrambi, l’uomo e l’essere, affinché si provochino l’un l’altro nell’ordinare l’ente in quanto sussistenza ordinabile».

²² *Ivi*, p. 164.

²³ M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 21.

Del resto, ormai è chiaro quale sia il pensiero che costituisce il *sacellum*, il “proprio” più intimo ed esoterico del percorso heideggeriano: è l’*Ereignis*. Ed è in base ad esso, evidentemente, che dev’essere pensata questa intima connessione tra Eraclito e cibernetica, che si configura come connessione tra *Gestell* e Λόγος, appunto come ciò che, «in Eraclito, si prepara nell’appartenenza di ἔν e τὰ πάντα».

A ben guardare, è proprio nell’*Ereignis* che trova senso il riferimento heideggeriano alla cibernetica, nel contesto del seminario su Eraclito. Anzi, in base ad esso, si chiarisce anche il perché della sostanziale differenza di approccio tra Heidegger e Fink: Fink ritiene che, nel fulmine, si manifesta il governare come ciò che “porta alla luce” τὰ πάντα e conduce ogni cosa nel movimento del divenire: «il condurre all’apparire del fulmine che governa, dona a tutto l’essente non soltanto il proprio contorno, bensì anche il proprio impulso. Il condurre all’apparire, che governa, è il movimento più iniziale che conduce all’apparire la totalità dell’essente nella sua multiforme motilità e al tempo stesso si ritrae in essa».²⁴

In questo si può scorgere una fondamentale connessione tra il fuoco — i πυρὸς τροπαί — e la τέχνη, poiché nella con-duzione all’apparire operata dal fulmine che governa, si dà una forma della pro-duzione, che tuttavia non è ancora *creatio*, come sarà poi nella tecnica: «in Eraclito il governare del fulmine è ciò che sta a fronte di ogni movimento nell’essente, allo stesso modo in cui il fulmine sta a fronte di ciò che nel suo bagliore si mostra. Il governare, dunque, non possiede il carattere della produzione di un essere mosso alla stregua dell’essente, bensì quello della produzione di movimento nell’essente».²⁵

Per questa via, Fink concepisce un’opposizione tra il governo proprio del fulmine (del fuoco) e il governo della tecnica, sulla base della quale quest’ultimo appare come una violenza: «Il governare è un movimento che interviene e trasforma, che costringe la nave a una determinata rotta. Esso possiede in sé il momento della violenza».²⁶

Pertanto vi è una sostanziale differenza tra il governo umano (la tecnica) e quello divino (il fuoco di Zeus, il fulmine): «Il fenomeno umano del governo è

²⁴ Ivi, p. 14.

²⁵ Ivi, pp. 13 s.

²⁶ Ivi, p. 15.

determinato dal momento della regolazione violenta e calcolata anticipatamente. Ciò è dovuto al sapere calcolante e all'intervento violento. Altra cosa è il governare di Zeus. Allorché egli governa, non calcola, bensì domina senza sforzo. Un governare senza violenza può esistere nella cerchia degli dei, non in quella umana».²⁷

Una volta di più, si intravede qui il senso del mito prometeico legato alla tecnica, come la perpetrazione di una violenza, una frattura operata nello strappo, nel furto del fuoco divino. Allora l'umanità sarebbe colpevole di *hybris* poiché, sottraendo il fuoco agli dei, appropriandosi così del governo, non può esimersi dal violentare l'essente, producendolo e manipolandolo, letteralmente, *contro-natura*.

Chi si sia fermato ad una lettura superficiale di Heidegger (diciamo anche, chi si sia accontentato di leggere i "classici" heideggeriani sulla tecnica, come *Die Frage nach der Technik o Filosofia e cibernetica*), tende a credere che, grosso modo, questa posizione espressa da Fink corrisponda alla posizione assunta dallo stesso Heidegger (Fink non è, del resto, allievo di Heidegger?). Può quindi rimanere quanto mai sorpreso dal fatto che, invece, Heidegger prende le distanze proprio da questa lettura finkiana della tecnica, durante il seminario su Eraclito.

Heidegger domanda, infatti: «Esiste realmente una necessaria connessione tra il governare e la violenza?».²⁸

Per Heidegger è sostanzialmente ingenuo ritenere che vi sia una violenza, da parte dell'uomo, nel governare — cioè nel calcolare, nel controllare, nel produrre tecnicamente. È ingenuo perché presuppone già qualcosa come la tecnica: cioè presuppone che l'uomo possa tecnicamente svincolarsi dal governo divino delle *πυρὸς τροπαί*. Per questo afferma:

Ma non esiste anche un governare senza violenza? Al fenomeno del governo pertiene per essenza il momento della violenza? Il fenomeno del governo resta viepiù non chiarito in riferimento a Eraclito e al nostro attuale stato di necessità [cioè, la necessità della cibernetica]. Il fatto che le scienze della natura e la nostra vita siano dominate oggi in maniera crescente dalla cibernetica non è casuale, bensì è predeterminato, in anticipo, nella storia della genesi della scienza e della tecnica moderne.²⁹

²⁷ Ivi, p. 16.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

Questo passaggio può apparire oscuro, se non si tiene fermo quanto già visto sul livello più esoterico del pensiero heideggeriano. Per Heidegger, vi è un'ingenuità di fondo nella ricostruzione operata da Fink, e dunque nella distinzione tra tecnica umana (violenza) e governo divino. Tale ingenuità è costituita dal fatto che occorrerebbe semmai spiegare, previamente, come sia possibile, all'uomo, una simile violenza, cioè come gli sia possibile "rubare il fuoco" agli dei. Questa è la domanda che sorge a partire dall'*Ereignis*. Meglio: questo è l'evento che occorre sia meditato (anche: rimemorato, tenuto in serbo e custodito).

In verità, dunque, la ricostruzione di Fink risulta viziata da una sorta di errore di parallasse, poiché egli legge il fenomeno della tecnica a partire e nell'ottica della tecnica stessa, e quindi presupponendo ciò che dovrebbe spiegare. Infatti, egli interpreta il governo del fulmine alla luce del governo cibernetico della nave, salvo poi distinguere i due tipi di governo in naturale/divino/legittimo e in innaturale/umano/illegittimo (quindi: violento).

Il punto critico, il perno su cui fa leva Heidegger per ribaltare completamente questa prospettiva, è racchiuso nella domanda che egli pone a Fink: «Non viene governata anche la stessa cibernetica moderna?». ³⁰

Questo vuol dire, precisamente, che Heidegger vede nella cibernetica non già un atto di *hybris* dell'uomo che strapperebbe il timone agli dei per guidare autonomamente il proprio destino (questa è per l'appunto l'autorappresentazione della tecnica, sia in termini trionfalistici sia in termini di critica del progresso — in entrambi i casi, per Heidegger, una mera illusione), quanto piuttosto un evenire dell'evento che consiste, esso stesso, nella necessaria autonomia dell'uomo, gettato al proprio destino in quanto pro-veniente dal ritrarsi dell'essere nella sottrazione che lascia essere l'essente, e che dunque lascia quest'ultimo venire alla presenza.

Nella riduzione dell'ente a pura informazione (che Heidegger, in questo seminario, coglie significativamente in un riferimento alla genetica), non vi è alcuna violenza del governare: «Rispetto ai geni, i genetisti parlano di un alfabeto, di un

³⁰ *Ibid.*

archivio di informazioni che memorizza una determinata quantità di informazioni. In questo pensiero dell'informazione si pensa alla violenza?».³¹

È vero che, sulla base dell'interpretazione del biologico in termini di teoria dell'informazione è possibile fondare un tentativo di governare attivamente la vita — l'eugenetica — che, in quanto tale, può essere considerato, come fa Fink, una violenza. Ma è altrettanto vero che questa interpretazione stessa non ha nulla di violento: piuttosto essa è a sua volta determinata dall'impianto — e da esso governata.

Piuttosto, secondo Heidegger, occorre scorgere una costitutiva ambiguità che risiede nel concetto di informazione: «Informazione vuol dire, dunque, da un lato, il conformare, e dall'altro il dare informazioni, a cui l'informato reagisce. Grazie alla biologia cibernetica, i modi del comportamento umano vengono informatizzati e la causalità viene trasformata da cima a fondo».³²

L'ambiguità, a ben guardare, risiede nel fatto che, mentre la determinazione dell'ente in informazione realizza e compie il progetto matematico della natura, tale determinazione (e tale progetto) è a sua volta pre-determinato dall'evento.

b. Dal λόγος al fuoco

È qui che si gioca la sostanziale differenza di approccio tra Heidegger e Fink nell'interpretazione di Eraclito. Heidegger espone esplicitamente questa differenza quando, durante il decimo incontro del seminario, afferma:

Io miro soltanto a caratterizzare la Sua via [di Fink]. Lei predispone la comprensione del σοφόν [...] prendendo le mosse da fulmine, sole, Ore, fuoco, luce, rilucenza, apparenza. Per questa via, è in certo qual modo difficoltoso compiere il passaggio dal riferimento cosale dello ἔν in quanto fulmine, sole e fuoco ai πάντα, al riferimento stabilmente aperto degli dei e degli uomini gli uni agli altri, che rappresenta il riferimento dello ἔν τὸ σοφόν ai πάντα. La Sua via all'interpretazione di Eraclito procede dal fuoco al λόγος, la mia via all'interpretazione di Eraclito procede dal λόγος al fuoco. Alle spalle si cela una difficoltà, irrisolta per entrambi, che tuttavia abbiamo già toccato in diverse forme.³³

Cosa indica questa differenza di approccio? Cosa vuol dire, per Heidegger, procedere dal λόγος al fuoco nell'interpretazione di Eraclito (e, dunque,

³¹ Ivi, p. 17.

³² Ivi, p. 18.

³³ Ivi, pp. 153 s.

contestualmente, della cibernetica)? Qual è la difficoltà che si cela in questa duplice via di accesso?

Per quanto non sia possibile, qui, sviscerare ed enucleare puntualmente e filologicamente i termini delle questioni sollevate (perché questo, con ogni probabilità, vorrebbe dire avviare un altro studio, globalmente inteso, rivolto all'intero percorso di pensiero heideggeriano, con riferimento al suo confronto con i Greci, e con Eraclito in particolare) — nondimeno, a questo punto dell'analisi, tali questioni appaiono dirimenti per comprendere fino in fondo cosa sia in gioco in questo duplice confronto con l'inizio del pensiero e con la fine della filosofia (cioè, in una formula: Eraclito e la cibernetica).³⁴

Nel seminario su Eraclito, del resto, Heidegger non affronta esplicitamente la questione, come già accennato, per non mettere a repentaglio, per così dire, l'essoterismo stesso del seminario, e la didattica che egli ha deciso di seguire, improntata alla maieutica, piuttosto che alla frontalità del discorso (del resto, Heidegger era ospite del seminario, tenuto da Fink). Può essere illuminante, allora, riprendere quanto Heidegger espresse circa il λόγος eracliteo nella conclusione del suo corso, tenuto dieci anni prima, sul *Principio di ragione*:

³⁴ Per un approfondimento di questo punto, articolato nei diversi momenti del confronto di Heidegger con Eraclito, si rimanda al testo di A. Ardovino, *Dal Λόγος al fuoco. Heidegger e l'eco di Eraclito*, in "Giornale di Metafisica", Nuova serie, XXXIII, 2011, pp. 197–226. Significativamente, pur partendo da un altro genere di premesse (appunto, la disamina dell'interpretazione heideggeriana di Eraclito), il saggio di Ardovino giunge a conclusioni che convergono con quanto si sta delineando in questa sede sulla cibernetica e sul *Gestell*. Cfr. p. 210: «Interpretato in base al suo "senso autentico", il λόγος è *al contempo* la parola-guida (*Leitwort*) del pensiero eracliteo e il nome (*Name*) dell'essere — dell'essere-già-posto dell'ente in quanto essere-già-raccolto nel raccoglimento —, ossia la modalità storica con cui l'essere "ha brillato" per un istante, concedendo al pensiero aurorale di Eraclito la qualità del suo sguardo. All'altro estremo della storia dell'essere come posizione si colloca la forma compiuta del porre (*Stellen*), che è l'essenza della tecnica moderna, ossia la dispositività (*Gestellnis*) che abbraccia l'orizzonte destinale di ogni disporre (*Bestellen*) e di ogni dispositivo». Tuttavia, per quanto convergenti, tali conclusioni sono pure, per più aspetti, fundamentalmente differenti, poiché Ardovino sembra protendere per una conclusione tutto sommato rasserenante circa il "porre" del *Gestell*, in quanto tende a far coincidere nello Stesso i due estremi della storia della metafisica, con ciò sottintendendo che *Gestell* e fuoco eracliteo siano grosso modo la stessa cosa, cioè appunto la "cosa" del pensiero. Per questa via, il pensiero heideggeriano viene fatto coincidere con quello eracliteo: «L'eco di Eraclito risuona a tal punto nel pensiero interpretante di Heidegger, che quest'ultimo è spinto a completare il movimento della sua interpretazione [...] facendo *proprie* le parole di Eraclito» (p. 225). Ma per questa via, il rischio è di appiattire il pensiero heideggeriano in una sorta di eraclitismo post-moderno, sorvolando su una serie di difficoltà irrisolte. In questo modo non si spiegherebbe, ad esempio, la posizione assunta da Heidegger su Nietzsche, né si spiegherebbe in cosa consiste la "follia" del *Gestell*, e, ancora, non emergerebbe quello che invece è essenziale proprio nel confronto di Heidegger con i presocratici: quel che *resta* da pensare come ciò che è rimasto ininterrogato dagli stessi presocratici. Cfr. anche Id., *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Macerata, Quodlibet, 2012, che sviluppa ulteriormente l'indagine, allargandola alle prospettive di Fink (proprio in merito al diverso approccio da Heidegger) e a Klaus Held.

Solo pensando attentamente che cosa dice la parola λόγος nel primo pensiero greco, in Eraclito, è divenuto chiaro che essa nomina nello stesso tempo l'essere e il fondamento, ed entrambi in base alla loro coappartenenza. Ciò che Eraclito chiama λόγος, egli lo dice anche con altri nomi, che sono le parole-guida del suo pensiero: φύσις, «ciò che si schiude da sé» e che al tempo stesso è (west) in quanto «velarsi»; κόσμος, parola che in greco significa nello stesso tempo ordine, disposizione e ornamento, che, in quanto fulgore e folgore, porta a risplendere; infine, Eraclito nomina ciò che gli si rivolge come λόγος, e cioè come lo Stesso di essere e fondamento, con il termine αἰών. Questa parola è difficile da tradurre. Si dice: «tempo del cosmo» (*Weltzeit*). È il cosmo, il mondo che si fa mondo e matura (*Die Welt, die weltet und zeitigt*), portando in quanto κόσμος (fr. 30) la disposizione dell'essere a un fulgore incandescente. Dopo quanto detto, nei nomi λόγος, φύσις, κόσμος e αἰών possiamo udire quel non detto che chiamiamo destino dell'essere.³⁵

In questo modo diventa chiaro cosa Heidegger intenda col procedere dal λόγος al fuoco. Il fuoco non è, in Eraclito, l'elemento più originario — cioè più essenziale —, in questa prospettiva, ma è esso stesso un fenomeno che ha la sua ragion d'essere nel λόγος. Λόγος, φύσις, κόσμος e αἰών nominano tutti il *non detto* e sono quindi riconducibili a quello Stesso che è nominato da Heidegger come «destino dell'essere», cioè nominano l'*Ereignis*. Se il fuoco è l'e-videnza, il fulmine che dis-vela, nel di-venire temporale — e dunque ordina, dirime e governa — questo stesso ri-lucere e ri-velarsi non è che l'effetto di un raccoglimento nella sottrazione, il diradarsi della ἀ-λήθεια.

Più esplicitamente, stando a quanto Heidegger affermava nella sua analisi del frammento 16 di Eraclito (frammento che, «per noi che badiamo alla sua dignità interna e alla portata di ciò che indica, dovrebbe essere il *primo* frammento»),³⁶ risalente al 1943:

Πῦρ designa il fuoco sacrificale, il fuoco del focolare, il fuoco del bivacco, ma anche il bagliore delle fiaccole, il rilucere degli astri. Nel «fuoco» vige la luminosità dell'aperto, l'incandescenza, il divampare, il risplendere tranquillo, ciò che di-stende una estensione nella luminosità. Ma nel «fuoco» vige anche il danneggiare, il rompere, il chiudere ed estinguere. Quando Eraclito parla del fuoco egli pensa precipuamente al vigore aprente-illuminante, alla forza direttiva che dà e toglie le misure. [...] Il pensoso presentante fuoco raccoglie tutto e lo alberga nella sua essenza. Il fuoco pensoso è il raccoglimento pre-sentante (nella presenza) ed es-ponente [...]. Τὸ πῦρ ἐστὶν ὁ Λόγος. La sua pensosità è il cuore, cioè l'illuminante-aprente e albergante estensione del mondo. Nella molteplicità di nomi diversi, φύσις, πῦρ, λόγος, ἄρμονία, πόλεμος, ἔρις, (φιλία), ἔν, Eraclito pensa la pienezza essenziale del Medesimo.³⁷

³⁵ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 191 s.

³⁶ M. Heidegger, *Aletheia*, in *Id. Saggi e discorsi*, cit., p. 178.

³⁷ *Ivi*, p. 188.

Andare dal λόγος al πῦρ, per Heidegger, vuol dire dunque risalire alla stessità dello Stesso a partire dall'evento essenziale del presentarsi dell'essere. Partendo invece dal πῦρ, non si può che ritornare alla posizione iniziale del primo inizio, cioè vuol dire partire dall'essere come presenza, *già* presentatasi, per così dire. Tò πῦρ è ó Λόγος *in quanto* es-ponente. Quindi, procedere dal fuoco al λόγος vuol dire procedere a partire dall'es-posizione e in direzione di ciò che non si pone: vuol dire, in altre parole, procedere dall'ente all'essere. E per questo diventa «difficoltoso compiere il passaggio dal riferimento cosale dello ἔν in quanto fulmine, sole e fuoco ai πάντα, al riferimento stabilmente aperto degli dei e degli uomini gli uni agli altri, che rappresenta il riferimento dello ἔν τὸ σοφόν ai πάντα».

Viceversa, la direzione seguita da Heidegger, dal λόγος al fuoco, è un altro modo per indicare il passo indietro, è quindi un modo per interrogare (meglio: per "ascoltare") l'essere nell'appropriatezza dell'essere stesso, l'ἀ-λήθεια nel proprio della λήθη, far risuonare, attraverso l'α-, il suono sordo della λήθη,³⁸ ovvero, anche, comprendere l'evento, in quanto e-venuto, a partire dal suo più proprio e-venire.

Ma se questo spiega il perché della diversa prospettiva assunta da Heidegger rispetto a Fink nell'interpretazione del pensiero di Eraclito, spiega altresì la diversa prospettiva che egli assume nei confronti del *Gestell*, del "fuoco della tecnica" che, per l'appunto, va a sua volta ricondotto, per essere compreso nella sua essenza, al λόγος stesso della tecnica (cioè, letteralmente, alla *tecno-logia*) come all'evento che rende possibile uno spazio tecnico (ma anche, più precisamente: uno spazio *cibernetico*, *cyber-spazio*).

Infatti per Heidegger non si tratta di comprendere la tecnica moderna e come essa si sia sviluppata a partire dal λόγος greco, non si tratta cioè di ricostruire la genesi del *Gestell* e il modo in cui esso si differenzia rispetto alla greicità. Piuttosto, si tratta di vedere che il λόγος è già un λόγος tecnico, perché è le-venire di quel πῦρ che è, per l'appunto, l'apertura di uno spazio governato, ordinabile, dis-posto — *Gestell*.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 177: «Disvelatezza [*Unverborgenheit*] è il tratto fondamentale di ciò che già è venuto all'apparire e si è lasciato alle spalle lo stato di nascondimento (*Verborgenheit*). È questo, qui, il senso dell'α-, che solo una grammatica fondata nel più tardo pensiero greco ha caratterizzato come α-privativo. Il rapporto alla λήθη, al nascondimento, e il nascondimento stesso non perdono nulla del loro peso per il nostro pensiero a causa del fatto che il disvelato viene immediatamente esperito come ciò-che-è-venuto-all'apparire, come presenza».

Questa è, precisamente, la «difficoltà, irrisolta per entrambi», che si cela alle spalle della duplice via percorsa da Heidegger e Fink. Questa è la difficoltà *irrisolta* — occorre sottolinearlo — perché questa è, in ultima istanza, la *cosa stessa* del pensiero. Ed è esattamente qui che il pensiero *non più metafisico* s'incontra con il pensiero *non ancora metafisico*:

Dovremmo dire: la cosa del pensiero è quel che noi cerchiamo, di cui adesso non sappiamo ancora nulla. [...] Noi tentiamo la determinazione della cosa del pensiero nel colloquio con Eraclito. Nel far ciò, non miriamo a un contributo tematico alla ricerca su Eraclito. Non abbiamo un interesse in questa direzione. Forse ciò che facciamo è persino inaccessibile alla ricerca su Eraclito. Il modo in cui parliamo con i frammenti e vi prestiamo ascolto, non è quello immediato dell'opinione quotidiana con cui leggiamo i giornali. [...] Il più difficile del più difficile modo di leggere, non è solo proporzionalmente legato alla nostra capacità di assimilazione. [...] La modalità di lettura più difficile consiste nel fatto che noi non leggiamo i frammenti in modo ontico, come leggiamo il giornale, che cioè nella lettura dei frammenti non si tratta di cose che semplicemente vengono alla mente, bensì che qui ne va manifestamente di un modo di pensare che si abbandona a ciò che non è accessibile nel rappresentare e opinare diretti: è questo lo sfondo autentico. Un'altra difficoltà è quella che segue. Il modo di pensare che pensa l'essente in totalità in vista del suo riferimento all'essere è il modo di pensare della metafisica. Ma [...] abbiamo detto che Eraclito pensa non ancora metafisicamente, mentre noi tentiamo di pensare non più metafisicamente. Ora, il «non-ancora-metafisicamente» non possiede proprio nessun riferimento alla metafisica? Si potrebbe ritenere che il «non-ancora» sia staccato da ciò che viene dopo, dalla metafisica. Nondimeno, esso potrebbe essere anche un «già», una qualche preparazione, che soltanto noi scorgiamo, e dobbiamo scorgere, in questi termini, mentre Eraclito non poteva scorgerla. Ma come stanno le cose con il «non-più-metafisico»?³⁹

Ecco il punto: il tentativo di pensare non più metafisicamente è un tentativo di pensare la cosa del pensiero uscendo dall'impianto metafisico che comunque ancora sovrasta e domina questo tentativo stesso, in quanto tale. Il *superamento* della metafisica rientra nel dominio della metafisica. Solo nel passo indietro, che interroga l'essenza della metafisica, è possibile avviare un pensiero non più metafisico. Procedere dal fuoco al λόγος, in qualche modo, corrisponde proprio al tentativo di *superare* la metafisica. Mentre procedere dal λόγος al fuoco corrisponde al tentativo heideggeriano di collocarsi, col passo indietro, fuori dalla metafisica, domandando della sua essenza.

Nel passo indietro, allora, emerge la cosa stessa del pensiero come quel che non è ancora metafisico del pensiero greco perché già metafisico, cioè come quella

³⁹ Ivi, pp. 101–104.

cosa che non è stata pensata in quanto tale proprio nel pensiero non ancora metafisico dei presocratici. E questo è ciò che emerge, allo stesso tempo, e come lo Stesso, nel pensiero non più metafisico in quanto ancora dominato dalla metafisica che è il pensiero cibernetico–strumentale nel dominio incontrastato dell'informazione — come quel che resta di non ancora pensato.

Proprio alla conclusione del seminario su Eraclito, Heidegger pone definitivamente in chiaro cosa sia la cosa del pensiero come l'impensato del pensiero metafisico:

HEIDEGGER: Come starebbero le cose, se nei Greci si desse qualcosa di impensato, che propriamente determina il loro pensiero e il pensato di tutta la storia?

FINK: Ma come acquisiamo lo sguardo per questo impensato? Forse questo sguardo si produce soltanto, per la prima volta, a partire dalla situazione, che è la nostra, di coloro che giungono più tardi.

HEIDEGGER: L'impensato sarebbe ciò che si mostra soltanto per il nostro sguardo. Qui, nondimeno, la domanda è fino a che punto comprendiamo noi stessi. Formulo una proposta: l'impensato è la ἀλήθεια. In tutta la filosofia greca, non c'è nulla circa la ἀλήθεια *in quanto* ἀλήθεια. [...] La ἀλήθεια, pensata *in quanto* ἀλήθεια, non ha nulla a che vedere con «verità», bensì significa sveltezza. La ἀλήθεια in quanto sveltezza va nella direzione di ciò che il diradamento è. Come stanno le cose con il diradamento? [...] Diradamento vuol dire: diradare, disancorare, sfrondare. Ciò non significa che lì, dove dirada il diradamento, sia chiaro. Il diradato è il libero, l'aperto e, al tempo stesso, il diradato di un che di velantesi. Il diradamento non lo possiamo comprendere a partire dalla luce, bensì lo dobbiamo comprendere a partire da ciò che è greco. Luce e fuoco possono trovare la loro collocazione soltanto per la prima volta nel diradamento. [...] L'oscurità è certamente priva di luce, ma nondimeno diradata. Ciò che conta, per noi, è esperire la sveltezza in quanto diradamento. È questo l'impensato nel pensato dell'intera storia del pensiero. In Hegel sussisteva il bisogno del pacificante appagamento di ciò che è pensato. Per noi vige invece l'assillo dell'impensato nel pensato.⁴⁰

Solo ora, al culmine (al termine apicale) della metafisica, è possibile pensare quel che resta l'impensato — posto, s'intende, che siamo in grado di comprendere noi stessi in quanto coloro che sono posti di fronte alla fine della metafisica come di fronte all'impensato stesso. E questo avviene proprio perché, e nella misura in cui, almeno virtualmente, non vi è più nulla da porre ancora allo scoperto e collocare dinanzi al pensiero come un oggetto da rappresentare. La rappresentazione integrale del reale (attuata, virtualmente, nello spazio cibernetico del tempo reale e della realtà virtuale) pone, a sua volta, il soggetto rappresentante di fronte all'impossibilità inaggrabile di

⁴⁰ Ivi, pp. 223 s.

rappresentare integralmente tale rappresentazione stessa: cioè la soggettività, l'evenire della soggettività in quanto tale.

Questo è ciò che Heidegger intravede nel principio di indeterminazione. Il principio di indeterminazione costituisce, in qualche modo, il complemento del principio di ragione: esso determina l'indeterminazione costitutiva che si trova al cuore della stessa sterminazione della cosa.

La stessa sterminazione, quindi, in atto nell'impianto di produzione circolare del reale, è possibile soltanto in base a questa indeterminazione fondamentale che determina l'evenire alla presenza della cosa.

È qui che si cela la fondamentale frattura che si ritrova al cuore dell'epoca attuale:

HEIDEGGER: A causa dell'interpretazione scientifica del mondo scompare la verità dell'esperienza immediata del mondo.

FINK: Nel mondo precedente, ad esempio duecento anni fa, la vita era ancora centrata sulla vicinanza. Le informazioni della vita di allora provenivano dal mondo vicino. Oggi, nell'epoca della mediatizzazione globale delle notizie, ciò si è modificato in modo basilare. [...] Oggi l'uomo esiste nell'onnipresenza dell'insieme delle articolazioni del globo terrestre. Il mondo, oggi, non è più articolato in zone vicine, lontane e ancor più lontane, bensì il mondo, che un tempo era articolato in questo modo, oggi è ricoperto dalla tecnica, che tramite la sua raffinata essenza informatica rende possibile vivere nell'onnipresenza di tutte le informazioni.

HEIDEGGER: È difficile afferrare in che modo il mondo articolato in zone vicine e zone lontane venga ricoperto dal mondo ambiente tecnico. Per me qui c'è una frattura.

FINK: In certo qual modo, l'uomo moderno vive schizofrenicamente.

HEIDEGGER: Se solo sapessimo cosa significa questa schizofrenia.⁴¹

Ancora una volta, per Heidegger non ci si può assestare sulla constatazione del fatto che la tecnica ha, per così dire, "ridotto le distanze". Questo è ovvio e, ormai, autoevidente. È una semplice constatazione di fatto. Così, anche dire che l'uomo vive schizofrenicamente non può che essere una constatazione, non già una conclusione. Piuttosto è questo appiattimento delle distanze, questa copertura del mondo e questa stessa schizofrenia che devono essere meditati.

⁴¹ Ivi, pp. 121 s.

La frattura indicata da Heidegger, in realtà, è duplice: da un lato, egli intende affermare che c'è una frattura (una schizofrenia) interna all'uomo moderno tecnicamente plasmato. Dall'altro, però, come suggerisce la successiva esternazione («se solo sapessimo cosa significa questa schizofrenia»), vi è una frattura anche nel procedere della riflessione: com'è possibile che, ad un certo punto, la tecnica si produca in un annichilimento del mondo? (Cioè: perché «scompare la verità dell'esperienza immediata del mondo»?). C'è, qui, un salto improvviso, appunto una frattura, che il pensiero non riesce a percorrere immediatamente.

Ma qui, in fondo, vi è anche racchiusa la questione della determinazione della cosa stessa del pensiero. Anzi, proprio questa frattura è la cosa che resta da pensare. Il sottotesto heideggeriano è: «se solo sapessimo cosa significa questa schizofrenia»... avremmo la soluzione. La soluzione, cioè, al problema sollevato dalla cosa del pensiero. Al problema dei problemi: cioè, perché l'evento? «Perché l'ente, piuttosto che niente?».

Non a caso Heidegger continua: «Ciò che ora è stato detto è sufficiente per vedere che qui non parliamo di cose remote. — Il problema, per noi, è il riferimento di ἔν e πάντα. A partire da dove esperiamo questo riferimento, dai πάντα oppure dallo ἔν, o dall'uno e dall'altro in senso hegeliano?».⁴²

Ecco, di nuovo, la questione cruciale. Il riferimento di ἔν e πάντα — già questa è, essenzialmente, la frattura. E qui si dà anche il senso di quel procedere dal λόγος al fuoco che distingue la lettura heideggeriana di Eraclito da quella finkiana e che nasconde una “difficoltà irrisolta”.

c. Parmenide e il pensiero dell'evento.

Del resto è proprio in base a questa difficoltà irrisolta, e alla necessità di guardare più addentro in questa frattura fondamentale (che si ritrova al cuore della moderna schizofrenia in quanto costituisce il fondamento dell'evenire dell'ente alla presenza), che Heidegger, negli ultimi anni di vita, guarderà sempre più a Parmenide come al pensatore presocratico privilegiato per la determinazione della cosa del pensiero.

⁴² *Ibid.*

Parmenide è, per molti versi, ancor più essenziale e originario di Eraclito, sia pure nella stessità dello Stesso che tiene uniti gli ambiti dei loro rispettivi pensieri. Al termine del seminario di Zähringen del 1973, Jean Beaufret chiede a Heidegger di chiarire proprio quale sia la posizione che egli assume nei confronti di Eraclito e Parmenide e se non vi sia un mutamento rispetto ai tempi di *Saggi e discorsi*, cioè rispetto al saggio sulla *Aletheia* e sul frammento 16 visto in precedenza: «in *Saggi e discorsi* a Eraclito sembra riservata una certa preminenza. Quale posto avrebbe oggi Eraclito rispetto a Parmenide?». Heidegger risponde:

Da un punto di vista soltanto storico, Eraclito rappresenta il primo passo in direzione della dialettica. Da questo punto di vista, dunque, Parmenide è più profondo e più essenziale (se è vero che la dialettica, come dice *Essere e tempo*, è «un autentico imbarazzo filosofico»). In questo senso, bisogna assolutamente riconoscere che la tautologia è l'unica possibilità di pensare ciò che la dialettica può soltanto velare.

Ma se si è in grado di leggere Eraclito partendo dalla tautologia parmenidea, allora egli stesso apparirà in stretta prossimità con la medesima tautologia, egli stesso sarà nel corso di quell'unico avvicinamento che è l'accesso all'essere.⁴³

Parmenide, dunque, offre la possibilità di uno sguardo diretto nella cosa stessa del pensiero, come tautologia che pensa, appunto, la cosa stessa. Anche Eraclito, in verità — purché lo si liberi da una lettura “postuma” del suo pensiero che vede negli opposti una contraddizione dialettica, laddove, stando a Heidegger, Eraclito non nomina che la stessità dello Stesso, tautologicamente.

Non occorre approfondire troppo il pensiero di Parmenide, né la lettura che ne dà Heidegger nel suo lungo e costante confronto, perché oramai ci sono tutti gli elementi per provare a dare direttamente delle conclusioni, in merito.

Il pensiero che è in gioco qui [il pensiero di Parmenide], ben lontano dall'opinare abituale, è: il puro scorgere (non-sensibile). Ciò che esso deve scorgere è nominato [nell'affermazione]: ἐὸν ἔμμεναι: «che è presente: l'essere-presente».

Questo pensiero non è un giudicare, né un dimostrare, né un fondare. Piuttosto un fondarsi su ciò che è stato scorto.

Puro scorgere: «che è presente essere-presente stesso» — o non scorgere: questa, all'inizio del pensiero occidentale, è la questione.⁴⁴

⁴³ M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 179 s.

⁴⁴ Ivi, pp. 187 s.

Heidegger vede, dunque, nel pensiero tautologico di Parmenide, la possibilità di uno sguardo diretto su ciò che egli chiama *l'Ereignis*, e cioè quindi sul destino (il destinarsi) dell'Essere. Qui sta la cosa stessa del pensiero come quel che resta, oggi, da pensare, nel passo indietro:

Aus der Erfahrung des Denkens esprime la seguente idea:

«Possiamo arrischiare il passo indietro dalla filosofia nel pensiero dell'essere, non appena siamo diventati di casa nella provenienza del pensiero» (1947).

Siamo già di casa in quel luogo? A malapena. Che cosa significa: diventare di casa nella provenienza del pensiero? Significa questo: raggiungere il soggiornare fondato nell'esserci là da dove il pensiero riceve la destinazione della sua essenza.

Parmenide ci fornisce un primo cenno circa la via per la quale deve essere posta la domanda sulla provenienza del pensiero. Questo cenno è racchiuso nel detto:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν εἶναι (fr. 3)

«Pensare ed essere (cioè apprendere ed essere–presente) infatti si appartengono reciprocamente».⁴⁵

Il τὸ αὐτὸ esprime quello Stesso che è la chiave per collocarsi nella pro–venienza del pensiero come nell'e–venire dell'evento. Heidegger coglie in questo frammento l'essenza del pensiero tautologico parmenideo, che scorge l'essenza della stessità — la cosa del pensiero — che è da pensare. Non è, questo frammento stesso, la cosa stessa del pensiero. Ma occorre collocarsi qui, cioè nella provenienza del pensiero, per poter pensare la cosa stessa del pensiero come l'evento — ciò che è rimasto impensato nel pensato dell'intera storia del pensiero occidentale: «Dove viene tuttavia determinato, da parte sua, questo reciproco appartenersi? Che cosa assicura qui la possibilità della reciprocità?».⁴⁶

Questa determinazione, rimasta indeterminata come tale nella sterminazione dell'impianto, è precisamente la determinazione della cosa del pensiero:

Lo Stesso è ciò che avviene (*sich ereignet*) e, nella storia, rivela oppure nega all'uomo il tesoro della sua pienezza nascosta. [...] Nel fatto [...] che ciò che sono solito chiamare differenza ontologica, oppure più brevemente «differenza» — nel fatto che questa differenza è rimasta impensata, io non vedo una negligenza dell'uomo, ma... be'... semplicemente l'evento (*Ereignis*) che qui qualcosa non si rese manifesto e che, conseguentemente, all'uomo, in quanto sta in riferimento all'essere (e–siste), è riservato qualcosa, e questo qualcosa riservato all'uomo, questa dimensione, potrebbe ridiventare nuovamente l'ambito in cui ripensare alla storia (e non certo una predizione) — che questa dimensione in sé, nella sua

⁴⁵ Ivi, p. 181.

⁴⁶ *Ibid.*

essenza, potrebbe essere la dimensione in cui l'uomo più inizialmente ritroverebbe l'essere.⁴⁷

Qui si dà anche l'incontro tra primo inizio del pensiero e l'altro inizio, come la possibilità di abbandonarsi a quella riserva costitutiva, serbando quel sottrarsi alla manifestatività che è, immediatamente — lo Stesso —, l'evenire dell'evento. *Das Selbe sich ereignet*: cioè, letteralmente, lo Stesso e–viene. L'evenire stesso è dunque l'evento del serbarsi, ciò che ri–serva così all'uomo la possibilità di stare (nuovamente) nel riferimento all'essere, e–sistendo — come anche di *non* stare in tale riferimento, in–sistendo nell'impianto pro–vocante dell'ente nella sua totalità, cioè nella sterminazione della realtà integrale:

Non estorcere la verità, non diffondere la convinzione di averla ora trovata, di esserne ora in possesso, ma piuttosto ritornare a questo pensiero, lasciando arrivare a noi ciò che ci è assegnato.

Questo è anche, io credo, l'atteggiamento fondamentale che dovrebbe stare alla base di una essenza trasformata della scienza e della ricerca, mentre la scienza odierna è nell'atteggiamento contrario, nel senso di un'aggressione all'essere stesso. Qui siamo di fronte a un processo fondato nell'essenza della tecnica, cioè che in esso (se così posso esprimermi — nel senso di un destino) — avviene (*sich ereignet*) l'autentica distruzione. La bomba atomica è già esplosa da tempo; cioè nell'istante in cui l'uomo è entrato in rivolta nei confronti dell'essere e ha posto lui, da sé, l'essere, facendone l'oggetto del proprio rappresentare. Questo è accaduto da Descartes in poi. Da Descartes in poi, sapendo si attua un rappresentare l'ente come oggetto da parte di un soggetto. Questa provocazione della natura come oggetto caratterizza l'atteggiamento fondamentale della tecnica, e su di esso poggia tutta la scienza moderna. La moderna scienza naturale non è altro che sviluppo dell'essenza della tecnica, di cui noi sappiamo ancora poco. Non ci è possibile superare la tecnica con la morale. La tecnica non è semplicemente né in primo luogo soltanto qualcosa di umano. La tecnica è nella sua *essenza* un modo ben preciso della manifestatività dell'essere (*Seyn*), e attraverso il destino dell'essere (*Seyn*) deve passare l'uomo odierno.⁴⁸

L'autentica distruzione (cioè: la s–terminazione del reale) non avviene attraverso una catastrofe (la bomba atomica). In verità, una “fine del mondo”, intesa come “autentica distruzione”, non avviene — e, con ogni probabilità, non avverrà mai — attraverso un'ecatombe o un qualsiasi evento (nel senso di avvenimento) catastrofico: guerra atomica o batteriologica, diluvio universale, scioglimento dei ghiacciai, invasione aliena o altro che sia. Anche se il modo — molto cinematografico

⁴⁷ Ivi, p. 201.

⁴⁸ Ivi, pp. 202 s.

— con cui per lo più la fine del mondo è rappresentata, può essere, per molti aspetti, esso stesso significativo.

In ogni caso, la “fine del mondo” non può che essere già av-venuta poiché, in quanto tale, essa non è che l’evento della sterminazione del reale, cioè di quell’autentica distruzione che e-viene nel «rappresentare l’ente come oggetto da parte di un soggetto», cioè nel porre pro-vocante, nello *Stellen* del *Gestell* che, come si è visto, comporta proprio la chiusura dell’estaticità del ci dell’esserci: fine del mondo — che, in questo senso, è già in atto — nell’insistenza del reale, come forclusione dell’e-sistenza (il “ci”) che è l’apertura del mondo.

In questo senso la fine del mondo è già da sempre avvenuta, in quanto è già sempre un “a venire” nell’evenire stesso dell’evento. Essa è senz’altro sempre di là da venire (proprio come lo è, per l’esserci, la morte) ma sempre anche in quanto il “da venire” più proprio, come pro-venienza dall’e-venire dell’evento, e cioè come un esser già sempre presso la fine.

Ed è forse proprio qui che si dà il senso ultimo del *Gestell* e del cyberspace come s-terminazione che, in quanto tale, rimette l’uomo nel riferimento più essenziale all’essere, come qualcosa che si ri-serva nella riduzione dell’ente a mera riserva (il *delitto perfetto*, secondo l’espressione di Baudrillard, come si vedrà in seguito).

In fondo è questo che ricolloca l’uomo odierno nella posizione iniziale per eccellenza, quella, appunto, che, nel “puro scorgere” parmenideo, dà inizio alla storia dell’essere. La posizione assoluta dell’impianto, che si attua nel cyberspace, compie, in effetti, il progetto insito nel principio di ragione, come il principio — appunto — della posizione di tutto ciò che è, in quanto ente, nel fondamento, cioè nella col-locazione posta dal soggetto rap-presentante.

Niente è senza fondamento esprime, in termini moderni, ciò che è espresso nel detto parmenideo τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν εἶναι. Esprime lo Stesso, cioè — per quanto lo faccia in una divergenza sostanziale, in una ri-volta che costituisce propriamente la frattura che si instaura al cuore della “schizofrenia” moderna. Ri-volta dell’uomo contro la natura, certamente, secondo la più comune concezione (già espressa nell’autorappresentazione moderna del progetto baconiano di dominio sulla natura);

ma anche, più originariamente, ri-volta intesa come ribaltamento del τὸ αὐτό parmenideo in un'estroflessione (im)positiva.

Questo, in fondo, è quanto Heidegger conclude al termine del corso sul *Principio di ragione*.⁴⁹ Heidegger stesso, rispondendo a Medard Boss che gli chiedeva un consiglio bibliografico per un'introduzione al suo pensiero, indicava proprio in *Der Satz vom Grund* un testo decisivo per poter cogliere «una distinzione rispetto alla causalità del pensiero scientifico–naturale, nonché quella rispetto alla ora avanzante “informatica”, la scienza della costruzione e del modo di trattamento del computer».⁵⁰

Perché quest'importanza? Perché la trattazione del principio di ragione può cogliere una distinzione rispetto alla «scienza della costruzione e del modo di trattamento del computer»? Senz'altro perché il corso abbonda di riferimenti critici al pensiero scientifico–naturale e all'informatica. Ma più ancora perché il principio che dice *niente è senza fondamento*, nella sua versione positiva, costituisce esso stesso il fondamento dell'impianto, in quanto *principium grande*, secondo la definizione leibniziana, cioè in quanto «principio di grande potenza» e dunque come principio della potenza stessa in quanto tale.⁵¹

È per questo motivo che, «se ora, riferendoci all'uso appiattito di assiomi, principi e tesi fondamentali, prestiamo attenzione al fatto che quest'ultimo sta al servizio dell'assicurazione assiomatica del pensiero calcolante, ci muoviamo verso una meditazione nella quale alcune cose devono essere decise».⁵²

Cosa vuol dire «muoversi verso una meditazione nella quale alcune cose devono essere decise»? Soprattutto, cosa vuol dire collegare questa meditazione, «nella quale alcune cose devono essere decise», alla “piatta assiomatica” che sta al servizio del pensiero calcolante? Si tratta di una di quelle affermazioni oscure,

⁴⁹ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit.

⁵⁰ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 390 (lettera del 21/2/1971).

⁵¹ Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, p. 45: «Leibniz, parlando della tesi del fondamento in quanto principio di ragione sufficiente, lo definisce un *principium grande*, un principio di grande potenza. Ciò che tale distinzione vuol dire potrebbe divenire chiaro in tutta la sua portata soltanto se fossimo già in grado di entrare in dialogo e di pensare con Leibniz. Questa possibilità ci rimane tuttavia negata, fintanto che non disponiamo di una discussione adeguata della tesi del fondamento. Il primo dialogo con Leibniz, un dialogo metafisico, è stato avviato da Schelling e si estende fino alla dottrina della volontà di potenza di Nietzsche. Ma la grande potenza della tesi del fondamento ci diventa ugualmente chiara, se solo prestiamo attenzione a una versione del *principium rationis* che si trova spesso in Leibniz. Egli dice: *nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa*. “Niente è senza ragione — senza fondamento — ovvero non c'è effetto senza causa”».

⁵² Ivi, p. 44.

misticheggianti e incomprensibili che caratterizzano “la filosofia di Heidegger”? Si tratta di una recrudescenza del decisionismo filonazista di Heidegger? E cosa sono, del resto, le “cose” che «devono essere decise»?

L’ambito della decisione, com’è noto, è la crisi. Muoversi «verso una meditazione nella quale alcune cose devono essere decise», vuol dire muoversi in direzione della crisi, per mettersi in crisi — stare, soggiornare, nella crisi.⁵³

Muoversi verso una tale meditazione, forse, vuol dire entrare, per soggiornarvi, in quell’ambito di meditazione che domina e sostanzia l’attuale crisi del mondo moderno (la crisi delle scienze europee, la crisi dell’Occidente, la crisi dei valori, la crisi del capitalismo ovvero la crisi economica globale). Certo non può trattarsi di applicare il principio di ragione all’attuale crisi per “spiegarne” le cause o le radici storiche. Muoversi «verso una meditazione nella quale alcune cose devono essere decise» può voler dire soltanto: entrare nell’ambito più proprio della crisi come un soggiornare presso quella fondamentale frattura che è la differenza (*dia-phora*, dia-ferenza, *Austrag*) di essere ed ente, di *ἔν* e *πάντα*, che costituisce, essa stessa, l’abisso, il fondo senza fondo (*l’Ab-Grund*), che fonda e sostanzia l’attuale frattura del mondo, la “schizofrenia” dell’uomo odierno:

Noi siamo oggi quelli che siamo, soltanto in quanto il grande e potente reclamo che pretende la fornitura del fondamento ci domina con tutto il suo potere. L’era atomica è contraddistinta come epoca planetaria dell’umanità dal fatto che il potere del principio grande e potente — del *principium reddendae rationis* — si dispiega, anzi, addirittura si scatena in modo spaesante nell’ambito decisivo dell’esistenza dell’uomo. Se è qui adoperata la parola «spaesante» (*unheimlich*), essa non è intesa in un senso patetico, ma va pensata, in termini letterali e obiettivi, in riferimento al fatto che lo scatenarsi, unico nel suo genere, della pretesa alla fornitura del fondamento minaccia tutto ciò che vi è di familiare (*heimisch*) per l’uomo, privandolo, cioè, di tutto ciò da cui sono cresciuti finora ogni grande epoca dell’umanità, ogni spirito capace di grandi aperture e ogni ben marcata configurazione dell’uomo. [...] La pretesa del grande e potente principio del fondamento che va fornito sottrae all’uomo odierno il radicamento nella sua terra. Possiamo anche dire: con quanta maggior decisione viene intrapresa la caccia volta a imbrigliare le gigantesche energie che consentiranno di coprire per sempre il fabbisogno energetico dell’uomo sulla terra, tanto più misera diviene la capacità dell’uomo di costruire e di abitare nell’ambito di ciò che è essenziale. V’è un

⁵³ È lo stesso Heidegger a parlare, in questo senso, di una zona critica. Cfr. *ivi*, p. 84: «La discussione della tesi del fondamento cerca quindi una prospettiva che si apra su ciò che nella tesi è detto del fondamento, per senza essere espressamente enunciato. Ma la prospettiva che ora stiamo cercando per il nostro pensiero è quella in cui già si muove il pensiero tradizionale; soltanto la tradizione è in grado di liberarci per tale prospettiva, sempre che riusciamo a vedere ciò che la tradizione ci apporta. [...] Chiamiamo “critica” la zona in cui siamo ora entrati, poiché qui, nonostante si sia in vista di ciò di cui parla la tesi del fondamento, tutti i passi successivi della discussione possono portare fuori strada».

enigmatico gioco di rimandi fra la pretesa alla fornitura del fondamento e la sottrazione del terreno.⁵⁴

L'attuale crisi, l'*Unheimliche* come sottrazione del terreno, sradicamento e spaesamento, è dunque lo stesso che la pretesa alla fornitura del fondamento. Non come un effetto che consegua alla causa, ovviamente, ma proprio come quello Stesso che si trova al cuore del detto parmenideo, in un enigmatico gioco di rimandi che è, per l'appunto, ciò che resta da pensare in quanto tale:

L'età moderna non è alla fine; soltanto ora essa inizia il proprio compimento, nel senso che soltanto ora si dispone alla completa fornibilità di tutto ciò che è e che può essere.

Il riferimento all'era atomica si è reso necessario per far notare che noi stiamo ovunque nel dominio del grande e potente principio [di ragione]. Tale riferimento doveva rinviarci alla contrada da cui la tesi del fondamento ci chiama, quando, domandando, andiamo incontro ad essa.⁵⁵

La tesi del fondamento, il principio di ragione che fonda e domina la metafisica moderna, l'era atomica e quindi, tanto più, l'attuale era informatica, dice che *nihil est sine ratione*, cioè che ogni ente ha un fondamento, una ragione, dunque una causa. D'altra parte dice anche che ni-ente è senza fondamento, cioè che "niente è", ed è in quanto "senza fondamento". Ni-ente: con questa espressione, notoriamente, si caratterizza proprio l'essere nella sua differenza dall'ente. L'essere è in quanto ni-ente, cioè in quanto non è alcun ente.

La tesi del fondamento, non a caso, si esprime in una doppia negazione. La doppia negazione registra precisamente la faglia, che al contempo è la dia-ferenza e la frattura (come crisi) della metafisica moderna: positivamente, la tesi del fondamento parla dell'ente, del quale dice che ha sempre un fondamento (dunque una ragione, un principio, una causa); negativamente, essa dice che il fondamento, in quanto essere, è niente, e dunque è senza fondamento — *Ab-Grund*.

L'essere, dunque, nella sua sottrazione si destina all'uomo in modo tale da velare la propria provenienza essenziale dietro lo spesso velo del fondamento concepito in termini razionali, nonché delle cause e delle loro forme.

La tesi del fondamento, udita nella seconda tonalità, dice: «essere e fondamento: lo Stesso». Questo detto parla in modo più chiaro non appena pensiamo «all'indietro» in modo conforme al destino dell'essere e udiamo come parla il

⁵⁴ Ivi, p. 61.

⁵⁵ Ivi, p. 66.

λόγος inteso quale parola-guida di Eraclito. La tesi del fondamento, nella seconda tonalità, non è una tesi metafisica, bensì una tesi pensata in modo conforme al destino dell'essere. [...] L'essere «è» ciò che dice il suo nome iniziale λόγος, vale a dire, in termini destinali, lo Stesso che il fondamento. In quanto l'essere è per essenza (*west*) fondamento, non ha esso stesso fondamento. [...] L'essere, in quanto essere, resta senza-fondamento (*grund-los*). Il fondamento, vale a dire il fondamento inteso come quello che dovrebbe fondare l'essere, manca e resta via dall'essere. «Essere: l'Ab-Grund, il fondo abissale, l'abisso senza fondo».⁵⁶

La tesi del fondamento, pensata positivamente — “ogni ente ha un fondamento” — è dunque la tesi ottimistica del positivismo, e cioè dell'installazione di tutto ciò che è nell'impianto cibernetico-strumentale che dispone della «completa fornibilità di tutto ciò che è e che può essere»: il cyberspace come dis-positivo della calcolabilità assoluta. Altresì, pensata negativamente, la tesi del fondamento è il principio nichilistico che fa da motore della storia nell'era moderna (e che, come tale, pone a motore della storia la crisi ciclica come pura circolazione nella sterminazione — crisi economica e sociale, “guerra perenne”, crisi della personalità, “schizofrenia” etc.):

La *ratio sufficiens*, il solo e unico fondamento propriamente sufficiente, la *summa ratio*, la suprema resa dei conti per la calcolabilità totale, per il calcolo dell'universo, è *Deus*, Dio. Che cosa dice Leibniz in riferimento all'universo? Nel 1677 (a 31 anni) Leibniz scrisse un dialogo sulla *lingua rationalis* [...], vale a dire sul calcolo, o la specie di calcolo che dovrebbe essere in grado di calcolare in modo esaustivo, per tutto ciò che è, le relazioni fra parola, segno e cosa. In questo dialogo e in altre opere, Leibniz ha pensato già in anticipo i fondamenti di ciò che, oggi, non solo viene utilizzato come «macchina pensante», ma arriva persino a determinare il modo stesso di pensare. In una nota manoscritta a margine di una pagina di tale dialogo, Leibniz osserva: *Cum Deus calculat fit mundus*. Quando Dio calcola, si genera il mondo.

È sufficiente essere disposti a guardare alla nostra era atomica per vedere che se, secondo il detto di Nietzsche, Dio è morto, il mondo calcolato c'è ancora e, ovunque, mette l'uomo nel proprio conto, computando tutto sul *principium rationis*.⁵⁷

Per questo, al culmine della metafisica moderna, il pensiero (“non più metafisico”) è posto nuovamente a quel primo inizio, presocratico, del pensiero (“non ancora metafisico”) in cui l'essere si destina all'uomo. Il pensiero si trova cioè ri-volto nuovamente a quella crisi che, in Parmenide, era racchiusa nella duplice via: la via che dice “è” e quella che dice “non è”.

⁵⁶ Ivi, pp. 188.

⁵⁷ Ivi, pp. 172 s.

È ancora dura a morire la vulgata che vuole Parmenide come il «venerando e terribile»⁵⁸ filosofo dell'Essere, «fatto di ghiaccio e non di fuoco», che nega il divenire e «spande attorno a sé una luce fredda e pungente».⁵⁹ Tutti, dopo Parmenide, hanno cercato di “superarlo”, sostenendo sempre che chi li ha preceduti si è mosso nell'alveo del pensiero parmenideo:

Nietzsche crede che ad eccezione di Eraclito e di lui stesso tutti i filosofi si siano posti al seguito di Parmenide. Appunto per questo intende operare il «superamento dei filosofi». E Karl Popper - filosofo della scienza e promotore del rinnovamento del neopositivismo logico - ritiene a sua volta che la maggior parte dei grandi fisici del nostro tempo (Boltzman, Minkowski, Weil, Schrödinger, Gödel, Einstein) si muovano sostanzialmente nell'ambito del pensiero parmenideo; sebbene a sua volta propenda per una interpretazione non parmenidea del mondo fisico, come quella di Heisenberg. Platone chiamava Parmenide «venerando e terribile», come un dio. E l'unico strappo di Aristotele al proprio sempre misurato linguaggio riguarda Parmenide: le sue dottrine, dice, sono «follie». Ma le cose non stanno così. Tutti i filosofi, dopo Parmenide, hanno mirato a «superarlo»; la logica dei fisici non ha nulla a che vedere con il suo pensiero, la cui potenza è stata sempre, in ogni campo, misconosciuta.⁶⁰

Nel suo commentario al poema di Parmenide, aveva scardinato l'interpretazione corrente di Parmenide, sostenendo che «Parmenide non nega il molteplice, e quindi tanto meno lo assimila al nulla. [...] L'Essere parmenideo è il *trascendentale*, non il trascendente. L'Essere perciò *si pone come ciò in relazione al quale le cose esistono come quel determinato modo di essere di ciò che è non-nulla*».⁶¹

Lungi dal negare il divenire ed il molteplice, dunque, Parmenide si collocherebbe proprio in quel luogo di insorgenza della crisi, della dia-ferenza, che è l'e-venire dell'evento stesso in quanto tale. Così, «il messaggio essenziale e ultimativo

⁵⁸ Platone, *Teeteto*, 183 e, trad. it. di C. Mazzarelli in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, p. 231. Vale la pena citare l'espressione adoperata da Platone nel contesto del brano: «Di fronte a Melisso e agli altri che sostengono che il Tutto è un'unità immobile, mi vergogno, temendo di esaminarli in maniera grossolana, ma mi vergogno di meno che di fronte a Parmenide, che pure è uno solo. Parmenide mi pare che, secondo l'espressione di Omero, sia *per me venerando e terribile* insieme. Mi incontrai, infatti, con quell'uomo quando io ero molto giovane e lui molto vecchio, e mi parve che avesse un che di profondo e di nobile, in senso assoluto. Temo, dunque, che noi non comprendiamo le sue parole, e, molto più, che ci sfugga che cosa aveva nella mente quando le pronunciava».

⁵⁹ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci. E scritti 1870-1873*, trad. it. di G. Colli, Milano, Adelphi, 1991, p. 179.

⁶⁰ E. Severino, *Severino: la mia autodifesa. Nietzsche e i credenti uniscono Essere e Nulla. Io riparto da Parmenide*, in «Corriere della Sera», 12/3/2008.

⁶¹ L. Ruggiu, *L'altro Parmenide. Saggio introduttivo*, in Parmenide, *Sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Milano, Rusconi, 1991, p. 38. Dello stesso autore cfr. anche il volume *Parmenide*, Venezia, Marsilio, 1975; nonché il saggio *Heidegger e Parmenide*, in AA.VV., *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Genova, Marietti, 1991. Cfr. anche il più recente volume collettaneo, *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, a cura di L. Ruggiu e C. Natali, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

del Poema di Parmenide» è il seguente: «l'errore dei mortali consiste nell'interpretare i fenomeni ponendosi sulla via che dice "non è", credendo nel non-essere; il riguadagno della Verità consiste nell'interpretare i fenomeni mettendosi sulla via che dice "l'essere è, e non può non essere", e ricollocandosi quindi nella casa dell'essere». ⁶²

I "mortali", sin da subito, hanno visto un pericolo in questo messaggio (ammesso che, qui, si possa parlare di un "messaggio", se non, forse, facendone risuonare il senso di un invio, una destinazione), credendo che per questa via si negasse l'esistenza degli essenti, cioè il molteplice e il divenire. E così si sono spinti nell'erranza della via che dice "non è", per dare fondamento all'ente. Di qui la polemica del *Περὶ τέχνες* con la filosofia eleatica ed in particolare con la posizione assunta da Melisso di Samo, che negava le tecniche ed in particolare l'arte medica come illusorie. ⁶³

Così, quando Aristotele definisce "follie" le posizioni degli Eleati, affermando che

Alcuni [...] sopprimono del tutto generazione e corruzione: nulla di ciò che esiste è generato, dicono, e nulla si corrompe, ma è solo che così pare, come Melisso e Parmenide e quelli della loro scuola. Costoro, anche se nel rimanente dicono bene, non è però da credere che parlino sul piano della scienza della natura. Perché, che alcuni enti siano ingenerati e sottratti in assoluto al movimento, è cosa che appartiene piuttosto ad un'altra scienza, che viene prima di quella naturale. Ma essi, poiché da una parte non concepivano l'esistenza di un'altra realtà al di fuori delle sostanze sensibili, e dall'altra avevano per primi intuito degli enti di quella natura, enti senza dei quali non vi sarebbe stata né conoscenza né sapienza, così trasferirono alle sostanze sensibili le ragioni che venivano loro da quelli. ⁶⁴

assume implicitamente il *proprio* punto di vista, secondo cui realtà intelligibile e realtà sensibile sono da distinguere, cioè parla a partire da una frattura tra mondo

⁶² G. Reale, *Un Parmenide nuovo*, in *Parmenide, op. cit.*, p. 14.

⁶³ Cfr. Ippocrate, *On the Art of Medicine*, a cura di J.E. Mann, Leiden-Boston, Brill, 2012. Questa recente edizione critica, che ha il merito di offrire una traduzione inglese con commento e testo greco a fronte, ha comunque un taglio analitico, prendendo esplicitamente le distanze da una lettura "continentale" dell'opera. Sul *Περὶ τέχνες* cfr. M. Vegetti, *Technai e filosofia nel Peri technes pseudo-ippocratico*, in AA.VV., *Atti dell'Accademia delle scienze di Torino*, Torino, Accademia delle Scienze, 98, 1964. Si veda anche quanto scrive G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 20 ss.: «[nel *Περὶ τέχνες*] l'essere è l'essere di un ente fra molti, il quale deve essere qualificato in base alla visibilità dell'*eidos* che lo caratterizza» e dunque «non è più l'essere eleatico come totalità autosufficiente che non ha bisogno di criteri che ne garantiscano l'esistenza» (p. 36). In altre parole: «la fondazione della medicina doveva prescindere completamente dalle ipoteche eleatiche [...] e per far questo doveva chiarire la propria portata di tecnica» (p. 35).

⁶⁴ Aristotele, *Del cielo*, III, 1, 298b 13-23, trad. it. di O. Longo in Id., *Opere*, 3, Roma-Bari, Laterza, 1973, p. 322.

trascendente e mondo immanente — quindi, si direbbe, tra $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ e $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$, tra $\acute{\epsilon}\nu$ e $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ — che in Parmenide, invece, non c'è ancora (e in questo “non ancora” è racchiuso il senso del “non ancora metafisico” proprio del pensiero presocratico); frattura che anzi è dal detto di Parmenide esplicitamente negata: $\tau\acute{o}\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$.⁶⁵

Ed in questo senso si era già mosso Platone, quando, nel separare mondo delle idee e mondo delle cose, istituiva lo spazio proprio della metafisica, commettendo quel “parricidio” che, di fatto, fonda la logica come scienza e trasforma la verità in certezza, cioè in una tesi, come posizione e fondamento della predicabilità:

Noi, invece, non solo abbiamo dimostrato che i non-enti sono, ma abbiamo anche mostrato la forma che è propria del non-ente. Infatti, dopo aver dimostrato che la natura del diverso è, e che è suddivisa in tutti gli enti che sono fra loro in rapporti reciproci, abbiamo avuto il coraggio di dire che ciascuna parte di essa che è contrapposta all'ente, proprio questa è veramente il non-ente. [...] Di conseguenza, l'ente, a sua volta, per innumerevoli cose, in innumerevoli casi, indiscutibilmente non è, e così anche gli altri generi, ciascuno preso a sé e tutti insieme, per molti rispetti sono, e, invece, per molti altri non sono.⁶⁶

Non è possibile, chiaramente, approfondire oltre i problemi connessi all'eleatismo e alle sue possibili interpretazioni, giacché questo condurrebbe necessariamente fuori strada. Basti, qui, aver chiarito quali siano i termini in gioco e quale sia l'evento che, nello *Schritt zurück*, è da scorgere nel pensiero presocratico, e in quello parmenideo con particolare riguardo. In questo modo, dovrebbe apparire anche più chiaro perché Heidegger poteva affermare, nel corso dedicato a *Parmenide*:

In seguito all'estraniamento dell'uomo nei confronti dell' $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, l'essere — alla cui assegnazione l'uomo non può sottrarsi nemmeno nell'estrema dimenticanza dell'essere stesso — finisce per dissolversi nell'insieme indefinito dell'ente. È così che allora l'essere viene equiparato senza differenze all'ente, oppure viene gettato da parte come concetto vuoto. La *differenza di tutte le differenze* e l'*inizio di ogni differenziazione*, cioè la *differenza fra essere ed ente*, viene dunque completamente appiattita e, con la complicità dell'uomo — a causa di un'inconsapevole disattenzione verso ciò che propriamente è da pensare —, rigettata nella trascuratezza nel modo inquietante della trascuratezza dimenticata. Ma l'essere rimane nella modalità, anch'essa a stento pensata, dell'ente nel suo insieme, che si procura una spiegazione ricorrendo a un'interpretazione basata su un ambito di volta in volta diversamente privilegiato all'interno dell'ente. «Essere» diventa così

⁶⁵ Cfr. su questo punto quanto scrive L. Ruggiu, nel commentario a Parmenide, *op. cit.*, pp. 202 s.: «[la realtà sensibile] viene negata [da Parmenide] non in quanto nulla, ma in quanto “eccessivamente” Essere, ovvero in quanto “solo” Essere, e non anche nulla».

⁶⁶ Platone, *Sofista*, 257d–259b, trad. it. di C. Mazzarelli in Id., *Tutti gli scritti*, cit., pp. 301 s.

una mera espressione verbale, che occulta ciò che si è sottratto e precluso, in cui però permane l'aperto che apre.⁶⁷

Non si tratta, a questo punto, di "ritornare" a Parmenide, per imboccare la "strada giusta", ovvero un'ipotetica "altra strada" che, finora, non sarebbe mai stata imboccata nel corso della storia.⁶⁸ Si tratta invece di ricollocarsi, per soggiornarvi, in quella dimensione critica che è l'evento stesso in quanto tale:

Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέος ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.

Bisogna che tu tutto apprenda:
e il solido cuore della Verità ben rotonda
e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza
eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono
bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso.⁶⁹

L'erranza dei mortali è uno s-viarsi, che consiste nell'allontanarsi da quell'unica via, intesa come il soggiornare presso l'evento che è il destinarsi dell'essere all'uomo:

ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται

⁶⁷ M. Heidegger, *Parmenides*, hrsg. M.S. Frings, Frankfurt a./M., Klostermann, 1982, trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1999, pp. 270 s.

⁶⁸ In questo senso si muove, come è noto, Severino, il quale sostiene essenzialmente la necessità di "ritornare" a Parmenide per prendere, finalmente, sul serio l'unica possibile via: quella che dice "l'essere è e non può non essere". In questo modo, si dovrebbe affermare, necessariamente, l'eternità di ogni essente in quanto tale, laddove il divenire non è altro che l'apparire e scomparire degli eterni (eternamente essenti). Non potendo approfondire questo pensiero, si rinvia, oltre al già citato articolo (che può valere come una sorta di "introduzione") a E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 2010. Dello stesso autore cfr. anche *Téchne. Le radici della violenza*, Milano, Rizzoli, 2010; Id., *Il destino della tecnica*, Milano, Rizzoli, 2009 e Id., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano, Rizzoli, 2010. Questi pochi cenni biografici, senza avere la pretesa di esaurire la portata complessiva del pensiero di Severino, si limitano a fornire un'indicazione introduttiva rispetto a quelle questioni che sono state affrontate qui. La posizione di Severino che, a tutta prima, può sembrare vicina a quella di Heidegger, è in realtà nettamente distinta, quando non veramente opposta: dalla sua prospettiva Heidegger abbraccia il nichilismo, imboccando il "sentiero della notte" e facendo coincidere, di fatto, essere e nulla (se non altro nei termini di quel "niente" di cui si è detto). È indubbiamente possibile leggere il *Denkweg* heideggeriano in questi termini. Tuttavia, sulla base delle analisi condotte fin qui, sembra più opportuno leggere la posizione di Heidegger in una maniera leggermente diversa: non si tratta di imboccare una via piuttosto che un'altra, per risolvere così, una volta per tutte, la questione, e avviare un nuovo corso, quanto piuttosto si tratta di *stare* nella crisi, sempre aperta, dell'evento della differenza. Infatti, il problema, per Heidegger, non è costituito tanto dalla "violenza" del porre pro-vocante, quanto piuttosto dalla dimenticanza dell'essere (come differenza) che costituisce l'origine di quel "male radicale" che è la malaessenza dell'epoca moderna. In questa prospettiva, dunque, la stessa posizione di Severino, che pone a fondamento l'eternità di tutti gli essenti, non si discosta veramente dalla posizione nichilistica che pone a fondamento l'illusorietà di tutti gli essenti. L'idea che tutte le cose siano eterne, anzi, potrebbe sostanziare maggiormente l'essenza della pro-vocazione tecnica, in virtù della quale non si farebbe altro che lasciar apparire o meno, di volta in volta, gli essenti che sono sempre, eternamente, virtualmente disponibili. Ma questa, appunto, altro non è che *ratio* tecnica: *tecnologia*.

⁶⁹ Parmenide, *Sulla natura*, cit., fr. 1, 28–32.

«e dimorando lo stesso e nello stesso, e riposa in se stesso».

Questo verso fornisce un accenno circa la domanda che implicitamente ci angustia già dal momento in cui abbiamo proposto di pensare in senso greco ἔστι ed εἶναι, «è presente» ed «essere–presente». La domanda suona così: dove e come viene alla presenza l'essere–presente? Risposta: «viene...» nella sveltezza. Se questo è vero, allora l'unico ἐόν da pensare è «il cuore» della sveltezza. [...] Non possiamo quindi rappresentare l'ἀλήθεια come apertura vuota e fissa. Dobbiamo piuttosto pensarla come il disvelamento che circonda adeguatamente il τὸ ἐόν, il «che è presente: l'essere–presente stesso».⁷⁰

È qui che si dà l'evento in quanto tale, la cosa stessa del pensiero da determinare come quel che resta da pensare, «il solido cuore della Verità ben rotonda»:

L'osservazione del poema filosofico di Parmenide lascia scorgere ora:
«Il “che è presente: l'essere–presente stesso” dà il tono alla sveltezza che convenientemente svelando lo circonda».

ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ⁷¹

d. Λόγος e Tao

Come si è detto, collocarsi nel luogo della crisi, per soggiornare in essa e stare in ascolto dell'essere, nel passo indietro, vuol dire allo stesso tempo ricollocarsi nel luogo del primo inizio del pensiero (presocratico) e nel luogo dell'Oriente del pensiero, cioè nel luogo d'insorgenza del pensiero in quanto tale (quindi, come già sottolineato, si tratta di un luogo che non è né storico–temporale, né geografico–culturale).

Tale luogo è precisamente ciò che Heidegger indica con la parola *Ereignis*. Questo vuol dire che nel termine *Ereignis* bisogna leggere un tentativo di dire il “luogo” di quella meditazione che intende collocarsi nella crisi del τὸ αὐτό νοεῖν ἐστὶν εἶναι parmenideo.

L'*Ereignis* è tradotto, in italiano, con “evento”. Talvolta lo si traduce con “evento–appropriazione”, per far risaltare l'elemento dello –*eignis*, come rimando allo *eigen*, il “proprio”, da cui si forma il neutro *Eigentum*, la “proprietà”, i “beni”. Tuttavia tale traduzione può condurre ad un equivoco, se si vede in questa “appropriazione” in

⁷⁰ M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 186 s.

⁷¹ Ivi, p. 188. È questa la chiosa del breve testo di M. Heidegger, *La provenienza del pensiero*, posto in appendice ai *Seminari di Zähringen* del 1973.

primo luogo un possesso. Certo: solo nell'*Ereignis* e nell'ambito dello slargo che si apre in esso è possibile qualcosa come un'appropriazione, e dunque anche un possesso, un afferramento ed un dis-positivo di gestione della proprietà (dell'*Eigentum* come οἶκος, cioè, quindi, un dispositivo di afferramento e normazione dell'οἶκος — letteralmente: οἰκονομία). E proprio questo è ciò che indica il *Ge-Stell* in quanto *Ereignis*, in cui si può ravvisare l'aspetto positivo, positivistico e, dunque, im-positivo del *Satz vom Grund*.

Ma, d'altra parte, occorre tener fermo anche un altro senso che risuona nella parola *Ereignis*, e tanto più nello *eigen*, pena il ricadere, nuovamente, nell'oblio che proprio con lo sguardo sull'*Ereignis* Heidegger tenta di evitare. (Anzi, proprio in questo rischio è da vedere un tratto strutturale dell'essere e dell'evento in quanto tale, cioè quella con-figurazione che è al contempo una fuga, la *Fuge des Seins*, per cui l'essere, nell'evento, si dà soltanto nel non essere ciò che è, sfuggendo sempre, quindi, ad ogni tentativo di fissazione e afferramento, cioè anche di raf-figurazione e rap-presentazione.) In questo senso, lo *eigen* implicito nell'*Ereignis* vale per "proprio" in quanto "autentico", e la "proprietà" evocata nello *-eignis* è una forma di "propriazione" intesa come il rendersi proprio dell'essere. *Eigen* è, dunque, sinonimo di *Selbe*. Con questo, Heidegger intende far risuonare nell'evento il *das Selbe*, il τὸ αὐτό del detto parmenideo.

Per queste ragioni, il termine *Ereignis* risulta essenzialmente intraducibile. Esso indica l'evento in quanto tale, cioè l'evenire stesso nel suo proprio evenire in quanto evento: ταῦτόν τ'έν ταύτῳι τε μένον καθ'ἑαυτό τε κείται, secondo l'espressione di Parmenide. Nella stessità dello stesso implicito in questo evenire, si deve scorgere l'evento dell'e-venire dell'essere, in quanto ἀ-λήθεια e φύσις, cioè del venire dell'essere alla presenza, e dunque dell'e-venire dell'essere che si es-pone nell'ente, in quanto tale trans-propriadosi e ri-volgendosi così all'uomo nel "ci" dell'esserci, che costituisce il luogo del reciproco rimando tra νοεῖν e εἶναι, il gioco di reciproca ap-propriadzione tra pensiero ed essere. Ed è solo in questo evenire dell'evento che si dà la possibilità di qualcosa come un "evento", cioè un accidente, un accadimento (e dunque anche l'accadere degli enti, il loro presentarsi): l'e-venire è l'orizzonte di possibilità, lo slargo, del di-venire. Cioè l'evento è, propriamente, l'orizzonte temporale (la *Temporalität*) dell'essere.

Nella terza conferenza di Friburgo, Heidegger afferma:

La parola *Er-eignis*, «evento–appropriazione», è assunta come parola–guida al servizio di un pensiero che tenta di tenere a mente l’oscura espressione di Parmenide τὸ αὐτό: «Lo Stesso è pensiero ed essere». La parola *Ereignis* è intraducibile al pari della parola–guida greca λόγος o della parola cinese *tao*. La parola *Er-eignis*, «evento–appropriazione», qui non intende più ciò che solitamente definiamo come un qualsiasi avvenimento, un fatto che accade. La parola è utilizzata ora come nome invariabile.⁷²

Heidegger, dunque, vede nel λόγος e nel tao delle parole–guida che nominano quello stesso che tenta di nominare l’evento, e precisamente quel *nientificare* del niente che è la caratteristica dell’ente. Nel seminario di Le Thor del 1969, egli afferma:

Teniamo sempre davanti agli occhi la tesi guida:

essere: niente: lo Stesso.

Niente è la caratteristica dell’essere. Non è l’ente, — ma in un senso del tutto diverso dalla proposizione: l’ente non è (che sarebbe un’asserzione ontica). Se invece si dice: il niente caratterizza l’essere, questa è un’asserzione ontologica. Considerato dall’orizzonte ontico, l’essere non è affatto un ente; considerato da un punto di vista categoriale esso non è. Detto altrimenti: nella misura in cui il niente e il suo nientificare non vengono compresi negativamente, l’essere è qualcosa di completamente diverso rispetto all’ente. Nella forma participiale *nientificante*, l’essenziale è che il participio indichi una ben precisa «attività» dell’essere, soltanto mediante la quale l’ente è. Si può chiamarla origine, a condizione che sia esclusa ogni sfumatura ontico–casuale: è l’evento dell’essere come condizione dell’avvento dell’ente: l’essere lascia essere presente l’ente.⁷³

L’essere av–viene nell’e–venire dell’evento e attraverso tale e–venire. *Sein ist durch das Ereignis ereignet.*⁷⁴ L’essere appare qui come il niente nientificante che, nientificando (nell’e–venire), e dunque sottraendosi, fa av–venire l’ente (come e–venuto), cioè lo lascia nella presenza. Questo è il punto in cui, a partire dall’epoca attuale, il pensiero dell’*Ereignis* si incontra con il pensiero greco del λόγος e con il pensiero orientale del tao, appunto come altrettante vie d’accesso al luogo originario, cioè al luogo d’insorgenza del pensiero (e dell’essere).

Già Michael Zimmerman, in *Eclipse of the Self*, aveva prospettato una essenziale continuità semantica tra parole come *Sein*, *Śūnyatā*, λόγος, *Tao*, *Ereignis*, tutte riconducibili, stando a Zimmerman, al concetto di “vuoto”. In particolar modo, *tao* e

⁷² M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 160.

⁷³ M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 134 s.

⁷⁴ Ivi, p. 138.

λόγος sono lo stesso che *Ereignis*: «Seguire il *Tao* e ascoltare il *Logos* vuol dire “lo stesso”: essere liberi dall’ego ed essere in sintonia con il gioco cosmico, che si cela dietro l’intelletto razionale». ⁷⁵ Anzi, secondo Zimmerman, il vero pensiero implica sempre «un tentativo di dare espressione al Vuoto (*Tao, Logos, Ereignis, Sunyata*), che cerca di manifestarsi nel linguaggio». ⁷⁶

Il problema di una simile impostazione, però, è che non va oltre una vaga intuizione del “vuoto”, che per ciò stesso rimane fondamentalmente simile al dio della teologia negativa (dunque, ancora una volta, a un ente, per quanto sommo, per quanto inafferrabile e inconoscibile). Né si riesce a comprendere cosa voglia dire liberarsi dall’ego ed essere «in sintonia con il gioco cosmico» senza tornare alla domanda nietzscheana: «e chi sa a quale scopo per il tuo corpo è necessaria la tua migliore saggezza?». ⁷⁷

In altre parole, non dovrebbe essere proprio l’ego, in questo contesto, ad essere spiegato come evento (e precisamente come l’evento del farsi proprio, del farsi “se stesso” e io, coscienza, ego), prima di affermare la necessità di liberarsene? L’ego non nasce per una “scelta” dell’ego, ed è del resto per questo che nessuno può “decidere” di liberarsi dall’ego, come non è possibile decidere di “uscire” dal nichilismo: altrimenti, come atto egotico, sarebbe per l’appunto una conferma dello stesso ego di cui ci si vorrebbe liberare.

Questo è il motivo per cui Heidegger sviluppa la sua riflessione sull’*Ereignis* e, appunto, in termini di *Er-eignis*. L’evento è, in quanto tale, l’e-venire dell’essere alla presenza, come ente e-venuto e lasciato alla presenza — ed è questo che rende possibile qualcosa come la rap-presentazione dell’ente da parte di una coscienza (un ego) e dunque dell’oggetto da parte del soggetto, via via fino a quell’impianto della posizione assoluta, ovvero dis-positivo di calcolabilità assoluta, che estroflette completamente l’essere nella sua sottrazione per di-venire pura rappresentazione,

⁷⁵ M.E. Zimmerman, *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger’s Concept of Authenticity*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1981, p. 256: «To follow the *Tao* and to hearken the *Logos* means ‘the same’: to be cleared of ego and to be attuned to the cosmic play which is hidden from the rational intellect».

⁷⁶ Ivi, p. 260: «All great thinking involves the attempt to give expression to the Void (*Tao, Logos, Ereignis, Sunyata*), which seeks to manifest itself in language». Cfr., su questo punto, anche Kwang-Sae Lee, *East and West. Fusion of Horizons*, New Jersey, Homa & Sekey Books, 2006, in particolare pp. 251 s.

⁷⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari, Milano, Adelphi, 2000, p. 33.

realtà virtuale integrale, tempo reale (inteso come il livellamento definitivo del tempo nell'orizzonte spaziale e puntiforme del puro "ora-qui" insensato): cioè, una volta di più, *cyberspace*.

Per questo il *Ge-Stell* è un Giano bifronte: esso è ciò che, nella dis-posizione assoluta dell'ente, es-pone integralmente l'essere, con ciò forcludendo definitivamente proprio la crisi costitutiva della differenza ontologica, e quindi celando la sottrazione dell'essere, ridotto al reale; ma, allo stesso tempo, e proprio in quanto forclusione nell'es-posizione, esso rende anche non più celato il senso di questa forclusione, e quindi non più procrastinabile la "questione della determinazione della cosa del pensiero".⁷⁸

Una eccellente via per avvicinarsi all'evento sarebbe spingere lo sguardo fino all'essenza dell'impianto (*Ge-Stell*) in quanto esso rappresenta un passaggio dalla metafisica all'altro pensiero [...], perché l'impianto ha essenzialmente un senso duplice. Già *Der Satz der Identität* affermava: l'impianto (l'unione d'insieme di tutti i modi del porre) è compimento e adempimento della metafisica e, al tempo stesso, preparazione disvelante dell'evento. Perciò è fuori discussione che il sorgere della tecnica non va visto come un accadere negativo (e tanto meno come un accadere positivo nel senso di un paradiso in terra).

L'impianto è, per così dire, il negativo fotografico dell'evento.⁷⁹

Alla luce di quanto detto, Heidegger non può semplicemente suggerire una via verso Oriente, un *Gang nach Osten* come tentativo di "recuperare" una presunta "saggezza" orientale perduta. Come nel confronto col pensiero presocratico non può trattarsi di "ritornare" ai Greci nel senso di un azzeramento dell'intero percorso storico occidentale, così nel confronto con l'Oriente non può trattarsi di una fuga dall'Occidente e di una "riscoperta" *new age* dell'antica saggezza cinese o indiana, per quanto la *New Age* possa presentare, a tutta prima, caratteristiche apparentemente

⁷⁸ "Forclusione", come è noto, è un concetto che fa immediatamente riferimento alla terminologia psicanalitica lacaniana e potrebbe, indubbiamente, suonare ambigua nel contesto presente. Qui, come in altre parti del presente lavoro, il termine è però usato in maniera "neutra", pur lasciando risuonare l'ambiguità di questo rimando lacaniano (nel contesto del quale il termine fa riferimento, esplicitamente, alla forclusione del Nome del Padre, cioè alla struttura edipica della relazione di parentela che fonda la società). Il ricorso a questo termine, però, appare giustificato, qui, dal rafforzamento del concetto di "oblio dell'essere" che, come oblio dell'oblio, finisce con l'essere a tutti gli effetti una forclusione, appunto. Dal momento che, in questo punto preciso, si dà qualcosa come una genealogia del soggetto, ovvero dal momento che questo è lo sfondo metafisico della soggettività, si può scorgere nella forclusione (*Verwerfung*), spogliata della sua accezione meramente psicologica, lo s-fondo vuoto (*l'Ab-grund*) che segna il passaggio, il ri-volgimento dell'essere nello slargo, ovvero il rivolgimento del niente nel suo nientificare, e quindi anche il suo negarsi e rifiutarsi, ritraendosi nella *Geworfenheit*. Ciò che solo, da questo punto di vista, può dare un senso ad ogni psicosi, come alla stessa "schizofrenia" della modernità, perché appunto è, come soggettività, lo s-fondo vuoto, fantasmatico, della soggettività del soggetto.

⁷⁹ M. Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 138 s.

affini al pensiero heideggeriano. Ma, a prescindere dal carattere ingenuamente religioso e dal confluire piuttosto confuso di ingredienti molto casuali e disparati in un unico grande calderone (in un atteggiamento che, indubbiamente, spesso ricorda più lo shopping compulsivo in un grande magazzino “multietnico” che non una forma di meditazione), è proprio il senso millenaristico della “svolta” annunciata da un simile movimento a costituire il discrimine fondamentale rispetto alla posizione di Heidegger, genuinamente intesa:

«Il» pensiero — questo è il nostro pensiero occidentale, determinato in base al λόγος e accordato con esso. Ciò non significa affatto che il mondo dell’antica India, della Cina e del Giappone sia rimasto privo di pensiero (*gedanken-los*). Piuttosto, l’accento al carattere di λόγος del pensiero occidentale contiene il comando a noi rivolto in base al quale, nel caso in cui osassimo prendere in considerazione quei mondi estranei, dovremmo chiederci anzitutto se, in generale, abbiamo l’orecchio per ascoltare ciò che laggiù è pensato. Tale domanda appare tanto più scottante quanto più il pensiero europeo minaccia di diventare planetario anche in questo senso, che spesso gli Indiani, i Cinesi e i Giapponesi di oggi ci riferiscono le loro esperienze ormai soltanto nel nostro modo di pensare europeo. Così, a partire sia di là che di qua, tutto è rimestato in un gigantesco guazzabuglio entro cui non è più possibile riconoscere se gli antichi Indiani fossero empiristi inglesi e Laozi un kantiano. Dove e come può esservi allora un dialogo che risvegli e sia in grado di richiamare ciascuno alla propria essenza, se da entrambe le parti è l’assenza di sostanza a condurre la conversazione?⁸⁰

Proprio per queste ragioni, Heidegger non ha mai inteso avviare un “dialogo” con l’Oriente in termini di multiculturalismo, in cui mettere a confronto il pensiero occidentale con quello orientale, magari per ritradurre questo in quello, appiattendo le differenze nella banalità dell’ovvio, come accade nell’industria del turismo di massa, dove l’esotismo è venduto come un semplice sottoprodotto dell’occidentalizzazione.⁸¹

⁸⁰ M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, p. 184.

⁸¹ Per una critica al multiculturalismo e per la necessità di un approccio interculturale — di una filosofia come intercultura — si veda l’intervista di A. Lanni a G. Pasqualotto, *Il bello delle identità perdute*, in “Reset”, 108, 2008, pp. 59 s.; poi in G. Pasqualotto, *Tra Oriente e Occidente. Interviste sull’intercultura ed il pensiero orientale*, a cura di D. De Pretto, Milano–Udine, Mimesis, 2010, pp. 19–26. Pasqualotto afferma: «I limiti del multiculturalismo sono dovuti innanzitutto al fatto che, per lo più, esso si accontenta di registrare e di “tollerare” la molteplicità delle culture e delle forme di pensiero, come se fossero blocchi compatti ed autonomi, senza notare le loro effettive interazioni e senza preoccuparsi di attivarne di nuove» (ivi, p. 19), e inoltre: «Il soggetto che pratica la filosofia interculturale non dovrebbe cadere nemmeno in qualche forma di *relativismo*, in quanto consapevole di essere radicato in una “differenza essenziale”, cioè di dover sempre partire dalla *propria* cultura, necessariamente *diversa* dalle altre. La prospettiva interculturale, peraltro, non conduce il soggetto ad assolutizzare tale diversità, perché rende esplicito il fatto che la diversità della propria cultura non è un *dato* ma un *prodotto* delle relazioni con le altre culture» (p. 25). Se queste osservazioni possono essere valide in generale quando ci si deve avvicinare ad un confronto con il pensiero orientale (o extraeuropeo), tanto più valgono per descrivere l’atteggiamento di Heidegger nei confronti dell’Oriente. Per un approfondimento sulle tematiche dell’interculturalità, e senza alcuna pretesa di fornire una bibliografia esaustiva in merito, si veda anche Id., *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, Milano–Udine, Mimesis, 2011; AA.VV., *Per una filosofia interculturale*, a cura di G. Pasqualotto,

Si tratta allora, piuttosto, di ascoltare lo Stesso, che risuona via via in uno scarto abissale, attraverso la diversità delle parole-guida che si confrontano nelle diverse tradizioni. Esattamente come, traducendo immediatamente ἀλήθεια con “verità”, o λόγος con “ragione” etc., si perde sistematicamente la possibilità di ascoltare in maniera genuina quel che è pensato in Grecia e quindi, a maggior ragione, di cogliere lo scarto (la frattura) che si viene a costituire nel mutamento delle parole — ciò che preclude, allo stesso tempo, di avere un reale confronto con la tradizione storica occidentale — così, per quanto, sicuramente, tao e λόγος dicano lo Stesso, si perde qualunque possibilità di ascolto (e dunque, anche, ci si preclude qualunque possibilità di una vera meditazione), allorché ci si limita a “tradurre” il tao nella “ragione” (o nel λόγος), ovvero il *ki* nell’“anima”, o, appunto, quando si fa di Laozi «un kantiano».

Il tao dice, effettivamente, lo Stesso che λόγος, ma lo dice in una maniera che, in Occidente, è rimasta inaudita, come quell’inaudito che si cela nel λόγος stesso in quanto tale — ed è proprio per questo che, al culmine dell’oblio dell’essere, della *Not der Notlosigkeit* propria dell’epoca della fine della metafisica (nel *Gestell*), quel che resta da pensare incontra il pensiero cinese del tao, come quel “che” di inaudito che riposa all’origine (e, dunque, all’Oriente) del pensiero occidentale. Afferma Heidegger, nell’*Essenza del linguaggio*:

La parola-guida del pensiero poetante di Laozi è Tao e significa «propriamente» via. Poiché d’altra parte facilmente si è tratti a concepire la via estrinsecamente come il tratto di strada che collega due luoghi, si è frettolosamente scartato il termine «via» come inadatto a esprimere ciò che indica la parola Tao. Si è così tradotto Tao con Ragione, Spirito, Senso, Logos.

Ma Tao potrebbe invece essere il *Weg* che tutto *be-wägt*; quello, muovendo dal quale, noi stessi siamo messi in grado di pensare il significato autentico di Ragione, Spirito, Senso, Logos, il significato cioè che emerge dalla loro stessa essenza. Forse nella parola Tao si nasconde il mistero di tutti i misteri del dire filosofico se — posto che ne siamo capaci — lasciamo riaffondare queste parole in ciò che resta in esse il non detto. Può darsi che la stessa enigmatica potenza del dominio che oggi esercita il metodo tragga anch’essa origine dal fatto che i metodi, senza che si voglia col dir questo sminuire la loro capacità di realizzazione, sono tuttavia solo i rigurgiti di un

Milano, Mimesis, 2008; G. Cacciatore, *L’interculturalità e le nuove dimensioni del sapere filosofico e delle sue pratiche* (disponibile online all’indirizzo <http://www.easy-network.net/pdf/24cacciatore.pdf>); G. Cacciatore, *Identità e filosofia dell’interculturalità*, in “Iride”, 45, XVII, 2005, pp. 235–244; AA.VV., *L’interculturalità come sfida. Filosofi e teologi a confronto*, a cura di G. Coccolini, Bologna, Dehoniana–Pardes, 2008, pp. 227–244; G. Cacciatore, G. D’Anna, *Interculturalità. Tra etica e politica*, Roma, Carocci, 2010; AA.VV., *Interculturalità. Religione e teologia politica*, a cura di G. Cacciatore e R. Diana, Napoli, Guida, 2010; AA.VV., *Per una relazionalità interculturale. Prospettive interdisciplinari*, a cura di G. Cacciatore, G. D’Anna, R. Diana, F. Santoianni, Milano–Udine, Mimesis, 2012.

grande fiume nascosto, del *Weg* che tutto *be-wägt* e a tutto apre con forza travolgente la strada. Tutto è via.⁸²

In questo passo, Heidegger mostra di cogliere effettivamente il carattere essenziale del *tao*, così come si dà nel “pensiero poetante” di Laozi. Il *tao* è effettivamente la via di tutte le vie, il “*Weg* che tutto *be-wägt*”. Si potrebbe tradurre l’espressione tedesca di Heidegger come “la via che tutto av-via”. In questo senso esso è la via *dell’evento*, cioè l’in-vio destinale dell’essere.

Allo stesso tempo, e proprio per questa stessa ragione, il *tao* indica la via *per* l’evento, per giungere, cioè, a collocarsi nel luogo di una meditazione originaria, critica perché, come tale, è una meditazione nella quale vi è da “decidere” circa il destino dell’essere. La via del *tao*, cioè, è la via attraverso la quale l’uomo è tras-propriato all’evento, ac-cede all’evento in quanto tale, con-cedendosi, nell’abbandono, all’ascolto dell’essere.

Il termine cinese “*tao*” (道, *dō*, in giapponese),⁸³ copre un campo semantico assai vasto, però sostanzialmente continuo: esso è “via”, nel senso di “strada”, “sentiero”, “cammino”; è un “tracciato”, una “connessione”; può essere quindi un “corso”, anche d’acqua, o una “condotta”; può così indicare un “percorso” spirituale; ovvero una “dottrina”, un “principio guida”, una “norma” (e può essere utilizzato per designare anche la “pratica” di una dottrina o disciplina). Ma, proprio come il *lóγος*, esso può significare anche “discorso”, il “dire”, l’“esprimere” — cioè l’“indicare” (la

⁸² M. Heidegger, *L’essenza del linguaggio*, cit., p. 156.

⁸³ Per le considerazioni svolte qui cfr. la voce *Dao* del *Dictionnaire Ricci de caractères chinois*, Instituts Ricci (Parigi-Taipei), Parigi, Desclée de Brower, 1999, da cui sono tratte le diverse accezioni del termine. Cfr. inoltre l’introduzione di A.S. Sabbadini a Lao Tzu, *Tao te ching. Una guida all’interpretazione del libro fondamentale del taoismo*, trad. it. di A.S. Sabbadini, in particolare pp. 13–19. Per un approfondimento di queste tematiche, sviluppate a partire da un confronto tra il *tao* cinese e il *lóγος* tecno-scientifico occidentale si veda anche G. Pasqualotto, *Il tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d’Oriente e d’Occidente*, Parma, Pratiche, 1989; Id., *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d’Oriente*, Venezia, Marsilio, 1992; A.S. Sabbadini, *Il Tao senza nome. Laozi e la fisica quantistica* (testo di una conferenza tenuta presso Eranos il 22/6/2012), disponibile online all’indirizzo internet www.shantena.com. Per un’introduzione generale allo studio del taoismo e del pensiero cinese si veda A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, ed. it. a cura di A. Crisma, Torino, Einaudi, 2000, in particolare il vol. I: *Dalle origini allo «Studio del Mistero»*, pp. 5–25, 99–130 e 181–206 (dove si affrontano più direttamente le tematiche connesse al Dao, ed in particolare il pensiero di Zhuangzi e Laozi); M. Palmer, *Il taoismo. Conoscenza e immortalità*, trad. it. di A.M. Di Montù Beccaria, N. Boaretto, Milano, Xenia, 1993; A. Andreini, *Laozi. Genesi del “Daodejing”*, Torino, Einaudi, 2004. Per le tematiche sviluppate qui, può essere utile un rimando ai “classici” di F. Capra sull’emergere di un nuovo paradigma scientifico in accordo col pensiero orientale: si veda, in particolare, F. Capra *Il Tao della fisica*, trad. it. di G. Salio, Milano, Adelphi, 1989; e Id., *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, trad. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 1990. Infine, per una lettura metafisica del taoismo, molto utile ai fini del discorso sviluppato in questa sede, cfr. R. Guénon, *Scritti sull’esoterismo islamico e il Taoismo*, trad. it. di L. Pellizzi, Milano, Adelphi, 1993.

strada), “insegnare” e “comunicare”. Infine “sapere” e “consapevolezza”. Il cinese tao copre insomma un campo semantico molto simile al greco λόγος. Tao e λόγος dicono, per l'appunto, lo Stesso.

Il tao, allora, corrisponde, di fatto, al “metodo”, inteso appunto come “via”, o meglio come indicazione di una via, quindi anche “procedura”, “procedimento”, “tecnica”. Infatti il termine, soprattutto nella pronuncia giapponese, è sovente legato alla pratica delle cosiddette “arti marziali”, che sono appunto dei *dō*: il *bushidō*, la “via del guerriero”; il *kendō*, la “via della spada”; il *judō*, la “via dolce”; l'*aikidō*, la “via dell’armonizzazione del *ki*”; il *kyudō*, la “via dell’arco”. Anche il coreano *taekwondo* è una simile via, intesa come “tecnica di combattimento” con calci e pugni. Ma oltre alle arti marziali, il termine *dō* rientra nel nome di moltissime discipline e pratiche, ovvero arti: lo *shodō*, “arte della scrittura”; il *kadō*, ovvero l'*ikebana*, l’arte, la “via” dei fiori; il *chadō*, la “via del tè” etc.

L’espressione *dō* è così usata in giapponese per indicare tutte quelle arti, generalmente legate allo zen, che hanno una caratteristica olistica, e in questo senso sono dei percorsi spirituali complessivi che si distinguono da quelle arti o tecniche, dette in giapponese *jutsu* (術), che forniscono delle conoscenze pratiche, delle competenze applicative svincolate da un percorso spirituale. Le due tipologie di arti si distinguono forse solo per una sfumatura, ma si tratta nondimeno di una sfumatura essenziale (tra *dō* e *jutsu* passa una differenza paragonabile, in italiano — anche se, comunque, non sovrapponibile — a quella che passa tra “arte” e “tecnica”). Ad esempio l'*aikidō* (合気道) si distingue dall'*aikijūjutsu* (合気柔術) da cui deriva, non tanto per le tecniche di combattimento, che sono in gran parte identiche, ma per lo spirito che lo anima, e che mira ad un processo di integrazione complessivo (psicologico, attitudinale, etico, filosofico), piuttosto che a battere l’avversario in battaglia.

Per questo il *dō* giapponese, più che indicare un insieme di conoscenze, o tecniche, pratiche, implica una “pratica”, si direbbe, di vita, quasi un’etica, che investe l’intera esistenza del praticante. Sicché, chi segue il *bushidō*, la via del guerriero, lo farà in qualunque circostanza, e non si limiterà ad apprendere delle tecniche da applicare in combattimento. Non si tratta tanto di un’identificazione pedissequa, cioè cieca e, al

limite, ottusa, col proprio ruolo (come sovente è intesa in Occidente la morale samuraica, a prescindere dal giudizio di valore che effettivamente se ne dà), quanto piuttosto una costante realizzazione della via in questione.

Questo elemento è ancor più significativo se si tiene presente il fatto che, chi pratica una di queste discipline, riporterà ogni aspetto dell'esistenza a quella pratica: chi pratica il *kendō*, ad esempio, impugnerà un pennello per lo *shodō* come se fosse una spada, e viceversa. Un classico esempio è dato dagli insegnamenti dello *Hagakure*, in cui Yamamoto Tsunetomo ammonisce: «Non è bene seguire due vie», poiché «nella pratica della Via è compresa ogni altra disciplina».⁸⁴

Tutto questo esprime bene il senso del *dō* nella cultura giapponese di matrice zen: ogni *dō* è una possibile via, una tecnica o una procedura, che però conduce ad un fondo comune. Tale fondo è lo *Stesso*, appunto, cioè l'evento in quanto tale. Ognuna di queste discipline, infatti, non è altro che una via *per* accedere all'evento stesso in quanto tale. Ognuna di esse configura una certa prospettiva, un vero e proprio metodo, per la *realizzazione*. Ogni via è, infatti, una diversa pratica del tempo, una diversa gestione di sé, una cura di sé, in senso foucaultiano, ovvero un esercizio spirituale che configura una pratica di realizzazione.

Di contro, in Cina, il termine tao non è mai associato ad una simile arte o tecnica, che si tratti di arti marziali o pratiche più o meno spirituali. Nella tradizione cinese, infatti, il termine *tao* non può che indicare *la* via in quanto tale, e non una qualunque possibile via. Non può che indicare, cioè, la via che tutto av-via, «il *Weg* che tutto *be-wägt*». In questo senso è quanto mai significativo che il *Daodejing* si apra con la sentenza: «Il Tao di cui si può parlare non è l'eterno Tao». In cinese la frase suona: «Dao ke dao fei chang dao» (道可道 非常道).⁸⁵

Non è possibile, ovviamente, dilungarsi troppo su questo detto fondamentale di Laozi, che sembra quasi animato da un'interna dialettica negativa. Si può però segnalare che il termine cinese *chang* (常), più che "eterno", esprime l'idea del costante, del frequente, ciò che si dà regolarmente — e quindi, in questo senso, "sempre". Il *chang dao* (常道) non è quindi tanto l'eterna via, se per eterna si intende

⁸⁴ Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure. Il codice segreto dei samurai*, trad. it. di L. Soletta, Einaudi, Torino 2010, p. 54.

⁸⁵ Laozi, *Tao te ching*, cit., pp. 39–50.

qualcosa di stabile, di eternamente presente: piuttosto, il *chang dao* esprime il sempre rinnovato av–viarsi della via. L’evenire dell’evento in quanto tale. La via che tutto avvia, appunto.

Il termine *fei* (非), usato in cinese come forma di negazione, esprime l’errore, la contraddizione, il “non essere” (inteso come un “non essere così”). La seconda parte del detto di Laozi, «*fei chang dao*», può quindi essere tradotta con «non è l’eterno tao» solo a patto, però, che si riconosca in essa un rovesciamento dialettico della prima parte («*dao ke dao*»). Ciò a dire che il tao, detto tao (cioè il tao nominato), è il *chang dao* al negativo, cioè “rivoltatosi”, fuori di sé, estatico. Ogni via, quindi, non è che un’estasi negativa della via che tutto avvia.

Il *chang dao* e il *dao ke dao* di Laozi esprimono così lo “stesso” visto nella prospettiva esistenziale e nella prospettiva esistentiva. Ogni *dao ke dao*, ovvero ogni *dō*, ogni pratica e tecnica, non è che una via esistentiva *per l’evento*, cioè per *realizzare* — sempre — il *chang dao*, la via *dell’evento* in quanto tale.

Questo vuol dire anche che nessuna delle possibili vie deve essere ipostatizzata, perdendo di vista, per così dire, la meta, cioè perdendo di vista il senso della realizzazione. Di qui il monito, costante in Oriente, a non confondere il dito con la luna che esso indica, cioè a non confondere una qualunque via col *tao* stesso, come nel celebre paradosso di Sengai, secondo cui, se l’illuminazione si potesse ottenere semplicemente praticando lo *zazen* (坐禪), la classica meditazione zen, tutte le rane sarebbero dei Buddha.

Ognuna di queste vie, dunque, è una pratica di realizzazione, un metodo per realizzare, cioè, la via in quanto tale. La realizzazione si compie nel realizzare in ogni avvenimento l’evenire stesso dell’evento. Ma la difficoltà è data dalla struttura stessa dell’evento, in sé assolutamente estatica, così come è mostrato dal detto fondamentale di Laozi: l’unica possibilità di nominare il *chang dao* si dà in un *dao ke dao* che però occlude il *chang dao* in quanto tale. Ciò a dire che l’evento stesso eviene in un av–venire in cui si estroflette, e dunque assume una struttura futurativa che rin–via perennemente la sua realizzazione effettiva. Questo rin–viare è per l’appunto dato nella pratica di una qualunque via. In questa struttura si dà quindi la possibilità di ipostatizzare qualunque via, che così diviene tecnica e produce storia, in quanto

processo di realizzazione progressiva. Ma questo implica anche un progressivo allontanamento dall'evento in quanto tale, nella volontà di realizzazione che, come volontà, rinvia costantemente la propria realizzazione. Qui, a ben guardare, sta racchiuso il circolo vizioso del progresso tecnologico.

Nel tao, come nello zen, il maggiore ostacolo per la realizzazione è proprio la volontà di ottenerla. Infatti la volontà è l'espressione di una mancanza, di una frattura tra l'individuo che pratica la via e la via stessa in quanto tale. Tale discriminazione esprime appunto l'impossibilità di realizzare ciò che si vorrebbe realizzare, ossia l'evento stesso in quanto tale. L'unico modo per realizzare la via, ovvero l'unico modo per pervenire all'evenire dell'evento stesso, sarebbe quello di *abbandonare* qualunque forma di volontà. Questo il senso del *wu wei* (無為), la "non azione" indicata dal taoismo come la più alta forma di azione possibile. Più che un'assenza di azione, il *wei wu wei*, l'"azione senza azione", esprime il lasciar avvenire l'evento nel suo e-venire, e dunque fare che la propria azione coincida con l'azione dell'evento stesso. In questo senso si può parlare di "abbandono", anche in riferimento alla *Gelassenheit* heideggeriana.

È del resto proprio in questa struttura estatica dell'evento che è possibile ravvisare il senso di un λόγος tecnico che, come via *per* l'evento, finisce con lo s-viarsi in un costante rin-vio della realizzazione, nella pro-duzione costante del reale e nel tentativo di inter-venire sull'evento a partire dall'e-venuto.

In base alla struttura estatica dell'evenire stesso dell'evento, è possibile raccogliersi, attraverso il λέγειν del λόγος, nell'evento in quanto tale, oppure altresì disperdersi negli avvenimenti, volgersi ad essi nominandoli in base al principio della loro identità. È questo il senso della crisi, intesa come momento decisivo della meditazione che si colloca nel luogo del τὸ αὐτό parmenideo. Il λόγος, che è in sé *la* via dell'evento, in quanto via attraverso la quale l'evento si rivela, diviene altresì via *per* l'evento che, come tale, costituisce il bivio del pensiero, racchiuso nell'ambiguità della ri-velazione (velamento che copre, mostrando, l'evenire dell'evento: ἀ-λήθεια).

È per questo che il λόγος può essere concepito immaginificamente come verbo della creazione divina e allo stesso tempo linguaggio umano, logica che tiene uniti gli attributi dell'essere delle cose. Concepito in questo modo, il λόγος ri-vela un evento

nella forma della scaturigine, cioè come accadimento originario, av-vio del cosmo, creazione, e quel che ne viene — il mondo — non può che essere concepito conseguentemente come creato e dunque come realtà. Il reale diventa così oggetto di rappresentazione della coscienza (umana) che lo norma e lo nomina attraverso la tecno-logia, ovvero logica tecnica di intervento sul reale.

Tutto questo configura appunto l'evento come impianto, *Gestell*, ap-propriaione dell'evento nell'imposizione del reale (*Eigentum*). Si potrebbe anche dire: *in-formazione*. È possibile anche scorgere, in questo, il "peccato originale", ovvero l'origine del male, della frattura diabolica e della caduta — sennonché una simile lettura rientra esattamente in una rappresentazione dell'evento come accadimento collocato in un certo "luogo" del tempo e non esce dunque dalla logica diabolica (nel senso disgiuntivo del διαβάλλειν) che è l'essenza stessa della violenza.

Si deve osservare, allora, che qualunque tecnica, qualunque pratica o arte, è una possibile via *per* l'evento. Per la struttura stessa della via in quanto tale, però, essa può avvicinare o allontanare dalla realizzazione dell'evento. Il discrimine non sta nel tipo di via, ma nel come del suo percorso. Non c'è alcuna via migliore di altre: ogni via, sotto questo riguardo, è comunque av-viata dalla "via che tutto av-via". Ma proprio per tale ragione ogni via non è che un'estroffessione della via e, in quanto tale, un suo nascondimento. Questo vale per le vie orientali come per quelle occidentali. Ogni arte, in questo senso, è in sé l'espressione dell'evento. Per questo è creazione — ποιήσις. Ma allo stesso tempo è ciò che lo nasconde.

In questo senso «può darsi che la stessa enigmatica potenza del dominio che oggi esercita il metodo tragga anch'essa origine dal fatto che i metodi [...] sono tuttavia solo i rigurgiti di un grande fiume nascosto, del *Weg* che tutto *be-wägt* e a tutto apre con forza travolgente la strada». La stessa tecno-logia non è che il ri-volgimento positivo (cioè: dis-positivo di im-posizione) dell'e-venire dell'evento nel ritrarsi (il *dao ke dao* del *chang dao* e come *fei chang dao*: la *mala*essenza dell'essere).

La via occidentale e quella orientale, indicate attraverso le due parole-guida λόγος e *tao*, non differiscono realmente nell'essenza. Forse, si deve dire, esse differiscono nella direzione percorsa. Una si rivolge all'evento nel suo molteplice av-venire, dunque agli accidenti ed agli avvenimenti, nel tentativo di inter-venire

sull'e-venire attraverso l'e-venuto, ciò che è, in definitiva, l'essenza della tecnica moderna, del *Gestell*, e più ancora della tecnologia post-moderna ed informatica. L'altra si rivolge all'evento nel suo s-vanire, nel suo sottrarsi, cioè, che è il mostrarsi stesso dei "diecimila esseri": «Senza nome, di cielo e terra l'origine. Con nome, dei diecimila esseri la madre». ⁸⁶

La "via" occidentale, quindi, appare piuttosto come una sorta di deviazione, uno sviamento che però — questo il punto — non può che essere necessariamente, a sua volta, un prodotto dell'evento stesso in quanto tale. Del resto questa de-viazione è presente in seno allo stesso taoismo, che non a caso, accanto a quella dimensione esoterica di meditazione e realizzazione dell'evento nella non azione, sviluppa al contempo una via "essoterica" di inter-vento sul reale, attraverso l'alchimia, la divinazione, la magia e, oggi, abbracciando appieno la tecnologia occidentale e l'impianto capitalistico di produzione. Il "pericolo" che si produca una simile deviazione, anzi, non è riferibile ad un "errore" dell'uomo, quanto piuttosto all'essere stesso come pericolo.

Per questo non ci si deve aspettare nulla da quell'atteggiamento che vede nella riscoperta della "saggezza orientale" una qualche possibilità di salvezza:

All'europeizzazione è legato il fatto che si ritiene che la logistica sia *la* filosofia, che si pensi di poter dire con formule qualcosa di anche minimo sull'essenza di una cosa. La logistica è così sviluppata da giocare un ruolo immenso nella ricerca matematica (macchine calcolatrici ed elaboratori), e questo significa che qui ciò che è iniziato con Descartes si dispiega in modo inquietante; significa che oggi anche la Cina, verosimilmente nei prossimi decenni, forse secoli, esisterà in modo europeo, proprio come il Giappone. Ecco che cos'è l'europeizzazione, cioè il fatto che l'essenza del pensiero moderno, non soltanto per mezzo delle macchine, ma anche tramite il tipo di tecnica, insomma, questo rapporto fondamentale con l'essere, determina in generale l'umanità. Ed è mia opinione personale che, probabilmente, la svolta nel destino dell'uomo non può partire che dal punto in cui si è sviluppato questo stato finale del nostro pianeta attuale. ⁸⁷

⁸⁶ Laozi, *op. cit.*, pp. 47 s.: «Wu ming, tian di zhi shi. You ming, wan wu zhi mu» (無名天地之始 有名萬物之母).

⁸⁷ M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 208.

§ 20. PER UNA FENOMENOLOGIA ERMENEUTICA DEL CYBERSPACE

Le considerazioni esposte in questa prima sezione mirano, come già detto, a strutturare in maniera efficace, a partire da un approccio ermeneutico–fenomenologico, uno studio sul cyberspace che ne indagli l'essenza metafisica. Le ricerche fin qui svolte sul pensiero di Heidegger non sono quindi finalizzate soltanto ad una rilettura del suo *Denkweg* in chiave storico–filosofica o biografica, per quanto abbiano delle ricadute in tal senso di un certo rilievo.

Heidegger è il primo (e, forse, a tutt'oggi, il più lungimirante) pensatore che si è confrontato direttamente con la cibernetica e con la teoria e la tecnologia informatica sul terreno della metafisica e sarebbe dunque decisamente lacunoso uno studio del cyberspace che non prenda in considerazione tale confronto. Alla luce delle ricerche svolte, però, emergono alcuni punti decisivi per il prosieguo del presente studio. Occorre dunque ricapitolare quanto emerso, per provare a tirare le somme e preparare il terreno alla seconda parte di questo lavoro, più direttamente incentrato sull'analisi ermeneutico–fenomenologica del cyberspace.

Innanzitutto, la prima conclusione che si può trarre riguarda un possibile contributo in chiave storico–filosofica all'interpretazione del pensiero heideggeriano. Indubbiamente, il suo confronto con la cibernetica avviene inizialmente nel contesto della sua riflessione sulla tecnica e, a tutta prima, può apparire come un corollario, quasi una digressione inessenziale all'interno della sua *Technikphilosophie*. Si è visto invece — e questo è il primo risultato della presente ricerca — che non solo è per molti versi scorretto parlare di una *Technikphilosophie* a proposito di Heidegger, ma che lo stesso confronto con la cibernetica, lungi dall'essere accessorio, costituisce invece un momento cruciale, per Heidegger, per interrogare l'essenza della tecnica, poiché nella cibernetica emerge il *Gestell* in quanto tale. A cominciare dagli anni Cinquanta e poi, più decisamente, negli anni Sessanta, Heidegger ha una sorta di folgorazione che illumina all'improvviso il senso e la direzione della sua meditazione sull'*Ereignis* e, a ritroso, conferisce un senso peculiare a tutta la sua precedente riflessione. Tale aspetto del confronto con la cibernetica emerge solo parzialmente e sporadicamente nella dimensione pubblica del suo pensiero e può essere rintracciata soltanto

attraverso una minuziosa ricerca nella “sfera privata”, nei carteggi e nei dialoghi, in primo luogo, per avere un’indicazione su quella dimensione più intima ed esoterica che, come si è detto, raramente Heidegger lascia emergere in pubblico, nella convinzione che, in generale, non ci fosse una preparazione adeguata alla ricezione di *questo* pensiero.

Si delinea così un Heidegger impercettibilmente, ma essenzialmente, diverso, che non può più essere circoscritto alla semplice dimensione dell’esistenzialismo (ammesso che sia mai stato possibile farlo) e non può più essere confuso con un teologo laico. Né si può più liquidare come misticheggiante o retrograda la posizione assunta al termine del suo *Denkweg*. Men che meno si può interpretare la sua come una *Technikphilosophie* ostile al progresso tecnoscientifico e come una critica della società moderna.

Piuttosto, ricollocando la riflessione sulla tecnologia informatica nel giusto rilievo che le spetta all’interno del *Denkweg* heideggeriano, è possibile ricalibrare l’intero percorso, che assume così un senso complessivamente più congruo, poiché il confronto con la cibernetica e l’informatica getta una luce diversa su molti aspetti, anche piuttosto oscuri, di tale percorso, rendendoli spesso anche più comprensibili. Il quadro che emerge è quello di un pensatore che ha tentato fino in fondo di pensare l’essenza della metafisica e dell’epoca moderna in base alla destinazione dell’essere. La tecnologia informatica è parte integrante di questa essenza e di questa destinazione poiché pertiene essenzialmente a quel “negativo” dell’Evento che è il *Gestell* come ri-volgimento (im)positivo del nientificare del niente (cioè dell’evenire dell’evento stesso in quanto tale). L’in-formazione è la cifra di una soggettività assoluta (l’egoismo assoluto) che, appiattendolo la temporalità estatica in una pura orizzontalità (spazialità) puntiforme, finisce con l’annichilire l’essere riducendo la frattura della differenza nella piatta operazionalità del virtuale: cyberspace.

Naturalmente, Heidegger non ha potuto vedere che i prodromi dell’incipiente informatizzazione, né ha mai potuto avere a che fare con un personal computer. Tuttavia, forse proprio perché non ancora abbagliato dall’abitudine e dalla familiarità che l’attuale quotidiano affaccendarsi con dispositivi informatici comporta, egli ha intravisto in questo fenomeno un tratto essenziale dell’epoca del compimento

della metafisica: ossia, ha intravisto il senso di una totale in-formatizzazione del reale, che prelude alla s-terminazione della cosa (ciò che, in parte, è interpretato oggi in termini di una presunta, quanto assai improbabile, “smaterializzazione”, come si vedrà, e che appunto trova la sua ragion d’essere e il suo senso precipuo soltanto in quell’ambito della riflessione ontologica che riguarda la sterminazione).

Per questo egli non ha mai trovato una vera risposta alla questione sulla cosa, né una possibile “soluzione” per uscire dallo stallo del nichilismo. E per questo, la domanda che egli lasciava provocatoriamente in eredità a Medard Boss, risuona oggi come un’eredità, che è una sfida (una *Lockfrage*), che aspetta ancora di essere raccolta e affrontata: «In che modo la cosa [*Ding*] pertiene all’EVENTO [*EREIGNIS*], se la cosa in quanto tale viene vista nella nuova determinazione?».⁸⁸

Questo è l’altro punto essenziale che occorre mettere in rilievo: affrontare la questione del cyberspace, in quest’ottica, non può voler dire analizzare le nuove tecnologie nel loro differenziarsi dalle precedenti, né si tratta di descrivere il cambiamento in atto o l’impatto che tali tecnologie hanno sulla società, sulla psicologia, sullo stile di vita, sull’ambiente etc.

“Cyberspace”, qui, sta a indicare quello spazio della calcolabilità assoluta che si configura nel dominio del *Gestell* (e come *realizzazione* di tale dominio). Quindi, affrontare la questione del cyberspace vuol dire, in primo luogo, raccogliere e affrontare la *Lockfrage* circa la cosa che pertiene all’evento e la sua nuova determinazione nel dominio di questo spazio.

Un anno dopo la scomparsa di Martin Heidegger, nel 1977, William Gibson pubblicava *Frammenti di una rosa olografica* e qualche anno più tardi (nel 1984) scriveva il *Neuromante* — un vero e proprio spartiacque nella storia della letteratura contemporanea — coniando, per l’appunto, il termine *cyberspace*, e preconizzando così l’av-vento di una nuova era (quella di Internet e della virtualità); poco dopo, in seguito alle sue ricerche sull’impatto che i nuovi media hanno avuto sulla *literacy*, Michael Heim registrava per la prima volta un vero e proprio terremoto, uno “slittamento ontologico”, che metteva in discussione l’intero statuto ontologico della realtà.

⁸⁸ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 324.

Per questa via, attraverso un simile slittamento nella tettonica dell'essere, si apre uno squarcio che lascia intravedere, forse, la "matrice", la struttura assente e infinitaria del reale, come uno sguardo sull'essenza dell'essere che, in quanto tale, costituisce in sé un "punto di svolta" epocale — come la cosa, cioè, che resta sempre ancora "il" da pensare *tout court*. Affrontare la questione del cyberspace vuol dire, allora, affrontare questo s-fondo ontologico che rimane l'orlo di un abisso lungo il quale l'uomo, in quanto esserci, corre, correndo sempre, altresì, il rischio di perdersi, lasciando richiudere quella faglia che, se costituisce il baratro della gettatezza, è, proprio in quanto tale, il "ci" stesso della sua esistenza, l'unico orizzonte di possibilità dell'esserci dell'uomo. L'evento.

Parte seconda

Metafisica del cyberspace

VI. IL CYBERSPACE COME RICOMPRESIONE DELLO SLARGO

§ 21. AIDORU: EIDOS E IDOLATRIA.

Pur non avendo mai avuto modo di confrontarsi, direttamente, con un *personal computer* e, dunque, con la rivoluzione informatica che si sarebbe prodotta soprattutto negli anni Ottanta dello scorso secolo, nondimeno, come si è visto, Heidegger aveva colto già il senso dell'incipiente rivoluzione, avviatasi nella comprensione cibernetica del mondo e nel nuovo paradigma tecnoscientifico inaugurato dalla teoria dell'informazione. E l'aveva già globalmente intesa come *destinazione* dell'esserci umano.

Per lungo tempo, tuttavia — e, in gran parte, ancor oggi — la comprensione della riflessione di Heidegger sulla cibernetica è stata sviata dalle stesse difficoltà che si incontrano nel tentare di afferrare concettualmente il fenomeno, sfuggente e proteiforme, che è implicato nella rivoluzione informatica e che può essere indicato complessivamente nell'espressione *cyberspace*.

Il testimone di quella riflessione heideggeriana, e di quel confronto con la cibernetica e l'informatica, è passato in verità a William Gibson, un autore eccentrico, inafferrabile e sfuggente — come la materia che tratta —, difficilmente inquadrabile in categorie o schemi canonici. Retrospectivamente, il semplice fatto che egli abbia coniato il termine "cyberspace", appena un anno dopo la morte di Heidegger (cioè nel 1977), ritraducendo così l'ambito della riflessione heideggeriana sul gioco di reciproca appropriazione e trasappropriazione di essere ed esserci nei termini dello spazio-mondo cibernetico apertosi con la rivoluzione informatica, che proprio in quegli anni andava manifestandosi, — proprio questo passaggio, in sé episodico ed evenemenziale, può essere letto come indizio di una più profonda, e sottile, continuità storico-filosofica, ed ermeneutica, tra i due autori.

William Gibson è, in verità, un autore accostabile più a Nietzsche che a Heidegger, proprio per il carattere frammentario, "visionario" ed eccentrico dei suoi

scritti, e per uno stile di pensiero che rifiuta la concettualizzazione e la discorsività logica, e che mal si adatta, quindi, a una trattazione sistematica. Questo spiega, in parte, anche perché le sue brillanti e ricchissime intuizioni filosofiche siano state solo raramente colte in ambito accademico e in trattazioni storico-filosofiche. Tuttavia, proprio come per Nietzsche, vi sono molti elementi per «supporre che egli comprendesse molto di più di quanto abbia detto».¹ Ciò che invita, quanto meno, ad approfondire il pensiero di Gibson, nel tentativo di far emergere, quanto più possibile, lo sfondo ontologico che soggiace all'informatizzazione del mondo, cioè, appunto, al *cyberspace*.

Le opere di Gibson sono un vero e proprio patchwork in cui è difficile, se non impossibile, ricostruire una trama, un filo conduttore: «una massa sconcertante di frammenti», come la definisce egli stesso,² in cui sono costantemente accostati e sovrapposti materiali pseudo-narrativi e para-letterari, da un lato, e riflessioni e considerazioni di ordine squisitamente filosofico-metafisico, dall'altro. Tutto questo, ovviamente, può risultare particolarmente ostico per chi voglia interpretarne il pensiero. E tuttavia, d'altro canto, offre anche la possibilità di gettare uno sguardo in quel “territorio senza mappe”³ che è lo sfondo ontologico della tecnologia informatica: il *cyberspace*, appunto.

In questo senso, le opere di Gibson costituiscono un tentativo di sviluppare, come si vedrà, un tipo di pensiero non metafisico, cioè non scientifico e non rappresentativo, attraverso una forma di “pensiero poetante” che, ricorrendo ai simboli e alle figure della metafisica tradizionale, ed inscrivendoli in un'esasperata combinatoria planetaria, consenta di pervenire ad uno sguardo non più rappresentativo e metafisico ma, appunto, ultra-metafisico, ovvero trans-metafisico. In altre parole, è come se Gibson, portando ad esasperazione la metafisica, la facesse esplodere in una caleidoscopica e frammentaria pluralizzazione di “visioni del mondo”, pervenendo così, non troppo paradossalmente, a quello stesso risultato cui si perviene nel “passo indietro” compiuto da Heidegger, che poi, in definitiva, è la stessità dello Stesso che è contemplata nella *Seinsfrage*.

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 474.

² W. Gibson, *Idoru*, New York, Viking, 1996, trad. it. di D. Zinoni, *Aidoru*, Milano, Mondadori, 1998, p. 323.

³ Cfr. oltre, capitolo VIII.

E che le cose stiano proprio così lo dimostra, del resto, la raffinata opera che Gibson compie sui *nomi*, che non sono mai casuali o semplicemente evocativi, né meramente simbolici. *Neuromancer*, ad esempio, il suo capolavoro, porta già nel titolo il senso di un dominio cibernetico incontrastato ed assoluto, che però, proprio per questo, giunge ad escludere il tratto umano dell'estaticità dello slargo, in una forma di "mantica" trans-finita e auto-apparenziale, in cui l'uomo non è che un caso, un'eccezione temporanea.⁴

Ma ancor più evidente è il senso di un'opera successiva, *Aidoru*, che mira proprio al cuore della *Weltanschauung* planetaria e dominante della cibernetica, che è una *Weltanschauung* di second'ordine, che ingloba e contempla al suo interno ogni possibile *Weltanschauung* particolare, e quindi anche geografica, antropologica, religiosa, fino ad inglobare anche se stessa come solo più una possibile *Weltanschauung* tra le altre, una visione tecnoscientifica e cibernetica del mondo che si rivela, alla fine, non meno mitologica e immaginifica delle altre. *Aidoru*, infatti, è la trasposizione italiana dell'originale, *Idoru*, a sua volta frutto della traslitterazione inglese della pronuncia giapponese del termine inglese *Idol*, "idolo".

Naturalmente, in questo termine risuona *anche* il senso dell'idolatria tipica dell'industria culturale di massa, ma in realtà esso mira, semmai, a risalire all'essenza di una simile, deiettiva idolatria, per ritrovare in essa, così, quel «platonismo per il popolo»⁵ che è implicito nel progetto metafisico sottostante alla rivoluzione informatica stessa e, dunque, allo stesso *Gestell* planetario che, tra l'altro, si manifesta nell'industria culturale di massa.

Aidoru, quindi, indica l'idolo, immaginario, di una popstar interamente programmata al computer, un'intelligenza artificiale dotata di vita propria, di una propria teleologia, che viene proiettata nello spazio-mondo, frattanto interamente spettacolarizzato in pura "scena", palcoscenico della proiezione rappresentativa ciberspaziale e tele-visiva, in cui, per l'appunto, si è trasformato il mondo cibernetizzato del *Gestell* informatico. Ma, allo stesso tempo, non è in questa direzione che bisogna guardare per comprendere realmente ciò che ha in mente Gibson, con il

⁴ Cfr., su questo punto, l'analisi svolta in seguito, nel § 31.

⁵ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, Naumann, 1886, trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1993, p. 4.

suo *Aidoru*. E il fatto che, frattanto, si sia effettivamente realizzato questo scenario — il fatto, cioè, che, attualmente, in Giappone, abbia preso corpo il fenomeno di popstar interamente generate al computer, come Hatsune Miku —⁶ non aggiunge, in realtà, nulla, alla riflessione ivi sviluppata. Così come, del resto, non vi toglie nulla.

L'*Aidoru* di Gibson mira, infatti, a una ricomprensione complessiva della traiettoria della metafisica occidentale, che non a caso giunge al suo culmine — che è a un tempo il suo compimento — ad incontrarsi con l'estremo Oriente, in quel ri-orientamento del pensiero che, evidentemente, si fa sempre più necessario per provare a comprendere che quel che accade nella svolta della Storia dell'Essere profilatasi all'orizzonte della rivoluzione informatica:

L'"oriente dell'oriente", che può anche non coincidere più con la sua pur perdurante e infinitamente speculare apparenza, con la sua "deiezione" storico-geografica (cioè la sua vicina e/o estrema asiaticità geografica), questo fuoco oscuro dalla natura fiammeggiante che spinge verso una forma chiara e distinta, che pure a sua volta giammai lo cattura completamente, e che giammai si lascia fabbricare da alcuno se non da se stesso, è propriamente la "natura" o "eidos" di tutte le cose: l'apparire, massimamente manifesto epperò proprio in quanto tale del tutto invisibile, dell'orizzonte di possibilità e visibilità di esse.⁷

Da questo punto di vista, allora, la riflessione di Gibson consente di ricomprendere lo stesso avvimento che si produce nel cuore della scienza, come della metafisica occidentale, perché consente di mirare all'essenza della virtualità che soggiace, comunque, ad ogni metafisica possibile. L'*aidoru*, a cui Gibson affibbia il significativo nome, femminile (o neutro?), di *Rei* (non bisogna, forse, riconoscervi il plurale del sostantivo latino *res*?), trova la sua *realtà* «nel regno di una continua creazione seriale». Essa (ella?), «non è altro che un *processo*; qualcosa di più che la somma delle sue varie personalità».⁸

⁶ Cfr., a titolo di esempio, E. Assante, *L'addio virtuale di Hatsune Miku, la popstar che non è mai esistita*, in «La Repubblica», 12/3/2012.

⁷ A. Giugliano, *Heidegger e la filosofia: una conversazione in Sicilia*, in AA.VV., *Filosofia, scienza, cultura. Studi in onore di Corrado Dollo*, a cura di G. Bentivegna, S. Burgio, G. Magnano San Lio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002 (consultato online all'indirizzo internet: http://www.parol.it/articles/giugliano_hidegger.htm).

⁸ W. Gibson, *Aidoru*, cit., p. 229.

§ 22. LA «FAGLIA SOTTOSTANTE».

Di conseguenza, *Aidoru* esprime l'essenza virtuale della realtà. Un'essenza che mostra come «le piattaforme affondano sotto di lei, una dopo l'altra, e lei diventa sempre più densa e più complessa».⁹ Le “piattaforme”, ovvero anche: i paradigmi. In questo senso, dunque, il “matrimonio” con la tecnologia, ipotizzato in *Aidoru*, ovvero «il matrimonio alchemico»,¹⁰ se realizza, da un lato, il sogno magico–alchemico, l'afflato mistico e gnostico che sottende all'intera parabola della metafisica occidentale, sin dal platonismo,¹¹ allo stesso tempo, proprio nel suo realizzarsi, si rovescia nel suo opposto, mostrando così la direzione pro–iettiva della rap–presentazione metafisica come formazione di mondo:

Gibson ci invita a spingere lo sguardo sotto la superficie delle apparenze, attraverso l'involucro normalizzato degli oggetti e degli apparati, per ritrovare l'essenza della vita che nessuno schema potrà mai catturare. Anche questa è virtù. Dopotutto, come ci insegnano i cosmologi odierni, persino il nostro Universo non è che lo sviluppo di un “punto nodale”, il prodotto dello “scoppio” (Big Bang) di una singolarità iniziale. Forse, anche Dio è virtuale.¹²

Ma naturalmente, una simile conclusione, lungi dall'essere la soluzione del problema, non è che l'inizio di un nuovo interrogare — un nuovo inizio del pensiero.

È questa la «faglia sottostante»,¹³ emersa nel volgere del secolo scorso, ovvero nella rivoluzione informatica che ha costituito, forse, una svolta nella Storia dell'Essere: la faglia sottostante alla realtà in quanto tale e, contemporaneamente, alla rappresentazione della realtà che è fornita dalla metafisica occidentale, compresa la rappresentazione fornita, in seno al compimento della metafisica occidentale, nella comprensione informatico–cibernetica della realtà.

Da un certo punto di vista, tale faglia, nel frattempo, si è richiusa, apparentemente — cioè sulla superficie, quotidiana, dell'essere–nel–mondo. È come

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ivi*, p. 257.

¹¹ Cfr. *infra*, § 30.

¹² G. Giorello, *Postfazione*, in W. Gibson, *Aidoru*, cit., p. 332.

¹³ Cfr. M. Heim, *L'ontologia erotica del cyberspazio*, in *Id.*, *Metafisica della realtà virtuale*, cit., pp. 138–141.

se quell'«ontological shift», quel terremoto prodottosi nella storia del Novecento con la rivoluzione informatica, rientrando poco dopo — cioè, nel corso degli ultimi decenni — in una nuova normalità e quotidianità, si sia ritirato, ricoprendo lo scorcio su quella «faglia», abissale, che è lo stesso *Abgrund*, il fondo senza fondo, su cui si sostiene la realtà in quanto tale — cioè l'Evento del di-venire dell'Essere *nel* mondo.

In questo senso, anche l'iniziale interesse suscitato da quella rivoluzione tecnologica che è stata la produzione di *personal* computer sembrerebbe, almeno all'apparenza, rientrato. Così, un autore come Heim, il “filosofo del cyberspace”, che è stato tra i primi e più lungimiranti filosofi ad essersi reso conto degli aspetti metafisici ed ontologici della tecnologia informatica, recentemente sembra essersi allontanato da quell'iniziale interesse:

La filosofia ha bisogno di una certa distanza per osservare i fenomeni in una prospettiva olistica e formulare una concezione chiara di cosa stia accadendo e intuire la direzione che la nostra società sta prendendo. Purtroppo, le odierne attività quotidiane — dall'“amicizia” all'“educazione” al “business” — avvengono necessariamente all'interno di strutture digitali, e quindi non possiamo più scegliere liberamente di pensare all'informatica come a una attività tra le altre. Siamo già immersi nella tecnologia. Per questo, oggi, tendiamo a parlare di “virtualità” piuttosto che di “Realtà Virtuale”. [...] Il termine “virtualità” è più ampia e copre le molteplici modalità in cui siamo immersi ora. Dal momento che siamo costantemente immersi nella tecnologia è difficile trovare le giuste questioni, individuare i fenomeni che devono essere analizzati, focalizzarsi su ciò che deve essere considerato (ciò che Heidegger chiamava “*die Sache des Denkens*”).¹⁴

Così Heim, in tempi più recenti, ha, apparentemente, abbandonato la riflessione sulla tecnologia informatica, per dedicarsi allo studio di quelle che definisce le «sorgenti di quelle profondità psichiche che continuano ancor oggi a nutrire la psicologia contemporanea nei suoi sviluppi junghiani» alle quali «si abbeverarono» gli stessi umanisti italiani che sono, come si vedrà, un momento essenziale del prodursi di

¹⁴ M. Heim, *Virtuality and Dreams*, intervista di D. Rossi (pubblicata sulla homepage di Heim, all'indirizzo: <http://www.mheim.com/files/interviewPart1.pdf>), p. 2: «Philosophy needs a certain distance to observe phenomena in a holistic perspective and to formulate a clear notion of what is happening and to intuit the future direction our society is taking. Regrettably, everyday activities today — from “friendship” to “education” to “business” — are necessarily pressed into the service of the computerized formats, so we can no longer freely choose to reflect on computing as one activity among others. We begin already immersed in technology. That's why we tend to speak today of “virtuality” rather than of “Virtual Reality.” [...] The term “virtuality” is now much broader and covers the manifold ways we are immersed. As we are constantly immersed in technology it's hard to find the right questions, to specify which phenomena are worth analyzing, to focus on what to consider (what Heidegger called “*die Sache des Denkens*”)».

quel “matrimonio alchemico” che è la realizzazione del «platonismo come prodotto funzionante»: il cyberspace.¹⁵

Allo stesso modo, anche Gibson sembra essersi allontanato dalle questioni squisitamente filosofiche che aveva sviluppato nelle sue prime opere, per concentrarsi su una forma di “realismo” che sembra limitarsi a descrivere l’attuale.

Tuttavia, una simile rinuncia è solo più apparente perché, in realtà, se dipende, indubbiamente, da quelle difficoltà espresse da Heim, d’altra parte implica un approfondimento della riflessione che mira a cogliere l’essenza stessa della tecnologia, non più intesa come qualcosa di esterno all’uomo, ma come l’essenza stessa di quel fenomeno che, nel linguaggio della metafisica tradizionale, è stato sempre espresso in termini di “anima” e “coscienza” e che potrebbe essere, più propriamente, indicato con *soggettività*, ciò che, per l’appunto, prelude al rovesciarsi della *Sorge* nel *Gestell* informatico.

Da questo punto di vista, allora, «solo comprendendo le più profonde radici della tecnologia possiamo comprendere lo spettro dei problemi posti dal cyberspace e dalla RV, che ne è un sottoprodotto».¹⁶

Nei prossimi paragrafi si tenterà di decostruire l’impianto metafisico che vela la comprensione dell’essenza non tecnica della tecnologia per cercare di risalire a quelle «profonde radici» e ricomprendere lo *slargo* dell’essere che è l’esserci, come la «faglia sottostante» alla metafisica stessa in quanto tale, e dunque alla realtà come pura pro-iezione dell’essere *nel* mondo.

¹⁵ M. Heim, *Prefazione dell’autore all’edizione italiana*, in Id., *Metafisica della realtà virtuale*, cit. pp. 9–10. Sull’intima connessione tra il Rinascimento italiano, la logica e l’arte combinatoria, cfr., oltre a questo testo di Heim, *infra*, § 31.

¹⁶ M. Heim, *Nature and Cyberspace*, in “Man and Nature Series”, 28, 1993, p. 2: «Only by understanding the more remote roots of technology can we understand the range of problems posed by cyberspace and its VR subset».

VII. PER UNA DECOSTRUZIONE DELLA METAFISICA MODERNA

§ 23. ANALITICA ESISTENZIALE DEL CYBERSPACE

a. L'approccio strumentale alla tecnologia informatica

Nel 1998 Richard Coyne aveva puntato il dito su alcune esagerazioni della letteratura, scientifica e non, legata all'analisi della tecnologia informatica, mostrando, di contro, le implicazioni dell'analitica esistenziale heideggeriana nell'affrontare i cambiamenti introdotti da questa tecnologia nella quotidianità dell'esserci umano.¹

Coyne afferma:

La maggior parte della letteratura critica sulla tecnologia informatica (IT) non è altro che un'esagerazione di alcuni temi chiave dell'Illuminismo: identità (le identità che mutano nella Rete), prossimità (il mondo che diventa più piccolo a causa delle comunicazioni elettroniche), comunità (le comunità virtuali, le menti che si fondono nello spazio informatico), disincarnazione (trascendere i limiti del corpo, indossare dispositivi digitali e protesi elettroniche), forma (sequenze di simboli digitali, informazione), rappresentazione (corrispondenze tra le informazioni e le cose) e utopia (la ricerca di un mondo migliore attraverso l'informazione).²

Coyne ritiene che la letteratura sul tema sia, di fatto, viziata da alcune categorie concettuali che mal si adattano alla comprensione delle tecnologie informatiche, e tanto più alla comprensione di un fenomeno tanto sfuggente quanto il *cyberspace*. Rispetto a tali categorie, che informano «l'enfasi romantica e illuministica dominante nella letteratura popolare sull'IT», l'approccio heideggeriano «apre uno spazio che ci consente di considerare la tecnologia informatica in modo da rompere con» una simile

¹ Cfr., su queste tematiche anche C. Chesher, *Colonizing Virtual Reality. Construction of the Discourse of Virtual Reality. 1984–1992*, in "Cultronix", 1, Autunno 1994 (<http://cultronix.eserver.org>). Su "Intercom" (<http://www.intercom-sf.com>) è disponibile anche una versione italiana. Ancorché datato, questo saggio può essere utile a ricostruire — e decostruire — la retorica, la "costruzione del discorso", inerente al cyberspace e alla realtà virtuale, tipica degli anni Ottanta, e le ragioni, anche commerciali, che sottendono a quella logica della "frontiera", tipica dell'immaginario collettivo al riguardo.

² R. Coyne, *Cyberspace and Heidegger's pragmatics*, in "Information Technology & People", 11, 4, 1998, p. 338: «Much information technology (IT) commentary is but an exaggerated expression of key Enlightenment themes: identity (changed identities on the Net), proximity (the world becoming smaller due to electronic communications), community (virtual communities, melding minds in data space), disembodiment (transcending body constraints, wearing data suits, electronic prosthesis), pattern (digital symbol sequences, information), representation (correspondences between data and things), and utopia (the quest for a better world through information)».

enfasi, perché «la fenomenologia di Heidegger si costruisce a partire da una comprensione che precede le nozioni di identità, prossimità, comunità, incarnazione, forma, rappresentazione e utopia».³

In altre parole, i cambiamenti introdotti dalla cibernetica, dalla teoria dell'informazione e della tecnologia informatica, non sono afferrabili concettualmente, in maniera adeguata, attraverso le categorie classiche della metafisica occidentale — esattamente come non lo sono i risultati della fisica quantistica. Né è possibile afferrarli attraverso un “aggiornamento” di quelle stesse categorie, ciò che non sarebbe altro, in fondo, che un’exasperazione, «un’esagerazione», come afferma Coyne, di una retorica classica, ormai svuotata di senso.

Ciò su cui Coyne punta il dito, qui, è quell’avvitamento dell’approccio tecnico alla tecnica di cui si è discusso ampiamente nella prima sezione: la metafisica tradizionale fallisce nel comprendere se stessa, e l’evidenza di ciò si dà proprio in quello che è il suo compimento — cioè la cibernetica e la tecnologia informatica. E questo accade perché, come affermava Heidegger nella già citata lettera a Max Müller, non può darsi alcuna metafisica della metafisica, allo stesso modo che non può darsi alcuna fisica della fisica, o biologia della biologia. O, anche, alcuna tecnologia della tecnologia.⁴

Richard Coyne mostra quindi, chiaramente, come sia necessario effettuare un “passo indietro” rispetto agli schemi della metafisica tradizionale, “romantici” e “illuministici” — cioè moderni —, per recuperare uno sguardo scevro dalle presupposizioni inconsapevoli, implicitamente assunte ogni qual volta si parli di “identità”, di “prossimità”, di “comunità”, “incarnazione” etc. Ovvero ogni volta che si assume quel presupposto di fondo della metafisica occidentale, messo in luce da Heidegger in *Essere e tempo* (ciò che, in ultima analisi, fa di questo testo uno spartiacque fondamentale nella storia del pensiero, nonostante la sua incompiutezza e

³ *Ibid.*: «Heideggerian study [...] opens a space for us to consider information technology in ways that break with the romantic/Enlightenment emphasis dominant in popular IT commentary. Heidegger’s phenomenology constructs its frame on the basis of an understanding that comes before notions of identity, proximity, community, embodiment, pattern, representation and utopia».

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Briefe an Max Müller*, cit., p. 52 (lettera del 12/6/1965): «Wenn ich frage „Was ist Metaphysik?“ dann frage ich nicht mehr metaphysisch; es gibt noch weniger eine Metaphysik der Metaphysik, als es eine Physik der Physik gibt» («Quando io domando “cos’è la metafisica?” allora non sto domandando più metafisicamente; una metafisica della metafisica esiste ancor meno di una fisica della fisica»).

i numerosi equivoci cui dà involontariamente adito), che è l'oblio dell'essere, cioè il rivolgersi all'essere dell'ente, e la conseguente prospettiva "clinica" della soggettività — e quindi del dualismo mente/corpo, soggetto/oggetto — con tutti gli equivoci che essa comporta: identità, incarnazione, comunità, prossimità, forma, rappresentazione, utopia.

E sono questi, in definitiva, gli equivoci più comuni che viziano, generalmente, la trattazione di un fenomeno come il *cyberspace*. Si potrebbe parlare, a questo proposito, di vere e proprie "mitologie" del cyberspace, diffuse e radicate tanto nella letteratura scientifica e accademica, quanto, soprattutto, in ambito divulgativo e giornalistico. Né le cose sono cambiate, nel frattempo, cioè nell'ultimo decennio: anzi, la crescente normalizzazione delle tecnologie informatiche, dei dispositivi wireless, della realtà virtuale etc., rendendo il fenomeno in questione sempre più familiare, lo ha anche reso metafisicamente più opaco, facendolo rientrare nella discussione di quelle che, all'apparenza, sono solo opzioni esistentive, nella migliore delle ipotesi etiche o politiche.

Negli anni Ottanta e Novanta, e ancora nei primi anni del terzo millennio, l'impatto delle nuove tecnologie informatiche sull'immaginario collettivo era tale da destare, se non altro, stupore, e dunque da spingere all'osservazione, all'analisi e alla riflessione, con risultati talvolta molto raffinati. Oggi, invece, essendosi abbassato il livello di attenzione generale, la discussione si è fatta per molti versi più sobria, ma si è anche appiattita in una logica clinica, in senso stretto, che osserva il fenomeno solo più in termini economico-sociali e mass-mediologici. Le categorie tradizionali della metafisica, però, restano per lo più le stesse. Se oggi non si parla più di "smaterializzazione" e "disincarnazione", o comunque non se ne parla più con toni apocalittici, nondimeno lo sguardo è rivolto soprattutto ai flussi finanziari della rete, alla circolazione delle merci, e all'impatto che essi hanno sulla "materia", sulle merci e sull'economia reale. Si continua a studiare la rete per gli effetti che essa ha sull'identità delle persone, sulle relazioni a distanza, virtuali, che essa consente di instaurare. Il dibattito pubblico è inevitabilmente avvitato in una pubblicità (*Öffentlichkeit*) inautentica, che, preoccupandosi di affrontare i problemi del cyberspace in termini

tecnici, si preclude la possibilità di afferrarne l'essenza, distribuendosi in una faziosità, che finisce spesso col risolversi in mera opinione.⁵

Naturalmente, tali approcci sono assolutamente legittimi, così come le principali preoccupazioni e le questioni connesse all'*utilizzo* della Rete e della tecnologia informatica: essi rientrano, a pieno diritto, tra le pre-occupazioni e le occupazioni del nostro commercio quotidiano con gli utilizzabili intramondani, per cui si potrebbe parlare di uno studio *strumentale* della tecnologia informatica (un approccio tecno-logico e cibernetico alla tecnologia informatica). Un simile studio rientra perfettamente nell'articolazione della cura, costituendo una parte integrante di quella struttura opaca, deiettiva, dell'essere-nel-mondo e della temporalità intramondana. E tale deiezione è un aspetto costitutivo del cyber-spazio, cioè del *Gestell* nella sua quotidianità intramondana (lo "spazio", il mondo, dispiegato dalla cibernetica).

Questo implica che la riflessione sulle tecnologie informatiche è, in larga misura — e lo è in maniera strutturale, necessariamente —, dominata ancora da un equivoco sostanziale sulla loro natura, cioè sull'essenza (non tecnica) della tecnica, la quale continua ad essere concepita, innanzitutto e per lo più, come uno strumento nelle mani di un soggetto che avrebbe solo da comprenderne il funzionamento corretto per ottenere gli effetti desiderati. Salvo poi scontrarsi con l'incapacità di comprendere i meccanismi interni di questo fenomeno, tali che, ad esempio, nessun soggetto umano è in grado di prevedere l'andamento dei mercati finanziari, così come nessun soggetto, singolo o collettivo — nessuna persona, nessun partito, nessuno Stato — è in grado di porre un freno alle speculazioni o alle bolle finanziarie, o, ancora, così come nessun soggetto politico è in grado di arginare efficacemente la Rete e sopprimerne la carica

⁵ Un esempio di questo tipo di approccio, strumentale e tecnico, alle tecnologie informatiche, è fornito da N. Carr, *The Shallows. What Internet Is Doing to Our Brains*, New York-London, Norton, 2010, trad. it. di S. Garassini, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Milano, Raffaello Cortina, 2011. Si tratta di un testo, peraltro ben scritto e documentato scientificamente, sulle modificazioni cerebrali causate dall'abbandono del testo scritto in favore del testo digitale, che potrebbero paventare una vera e propria mutazione, in negativo, del sistema nervoso umano. Sherry Turkle, invece, fornisce un esempio di approccio multidisciplinare di stampo prettamente clinico in AA.VV., *The Inner History of Devices*, a cura di S. Turkle, MIT Press, Cambridge, Mass., 2008, trad. it. di N. Cavalli e I. Franco, *La vita segreta degli oggetti tecnologici*, in cui alcuni dispositivi tecnologici, d'uso quotidiano, sono studiati attraverso pratiche desunte dalla metodologia psicologica, come il memoriale, da quella etnografica, dalla pratica clinica. Un ulteriore esempio di un approccio tecnico alla tecnologia informatica è fornito da J. McGonigal, *Reality Is Broken. Why Games Make Us Better and How They Can Change the World*, New York, Penguin, 2011, che analizza, invece, il mondo dei videogiochi.

sovversiva. Il cyberspace si rivela come una rete cibernetica, di controllo totale, che però sfugge al controllo di qualunque soggetto, e si scorge, in questo *out of control*, quel governare da cui «viene governata anche la stessa cibernetica odierna», di cui parlava Heidegger nel seminario su Eraclito.⁶

Rispetto a questi fenomeni, i tentativi di adeguare il modello metafisico di riferimento, con le sue categorie moderne di “identità”, “prossimità”, etc. — ovvero “corpo”, “persona”, “soggetto” etc. — appaiono come quegli aggiustamenti apportati al sistema tolemaico, nel tentativo di dare ragione, tramite “epicicli” e “deferenti”, di quei fenomeni che il modello stesso non contemplava e non riusciva a spiegare. Come nel caso della rivoluzione copernicana, con le tecnologie informatiche non è la realtà a subire un effettivo cambiamento, ma è il modello precedente a rivelarsi inefficace, il che richiede un mutamento di paradigma che può anche apparire, e di fatto è *percepito*, innanzitutto e per lo più, come uno stravolgimento del mondo.⁷

La differenza sostanziale è che, qui, non è in gioco un mutamento di paradigma, né uno scontro tra un modello nuovo ed uno precedente, bensì è la rappresentazione metafisica stessa, in quanto tale, ad essere messa in discussione, e dunque la possibilità stessa di qualunque modello e paradigma. E in questo senso, lo stravolgimento del mondo è percepito come qualcosa di particolarmente grave, come uno sgretolarsi del terreno sotto i piedi, più che come un rovesciamento dell’ordine del cosmo, come accadde nella rivoluzione copernicana. È questa, per ribadirlo ancora una volta, la *svolta* che si annuncia nel *passo indietro* heideggeriano. Ciò che coincide con l’emergere di un fenomeno, il *cyberspace*, che, semplicemente, sfugge alle possibilità

⁶ M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito*, cit. p. 16. Il concetto di *out of control* rimanda al testo di K. Kelly, *Out of Control. The New Biology of Machines, Social Systems and the Economic World*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1994, trad. it. di C. Poggi, *Out of Control. La nuova biologia delle macchine, dei sistemi sociali e dell’economia globale*, Milano, Apogeo, 1994.

⁷ Cfr. il classico di T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, trad. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1999. Particolarmente efficace, in questo contesto, è il *Poscritto* del 1969, dove Kuhn specifica il senso del concetto di paradigma e delinea alcuni corollari della sua tesi del 1962, tra cui emerge uno statuto relativistico della scienza, legato alla sua natura essenzialmente comunitaria. Ad esempio, a p. 247, egli afferma: «la nozione di un accordo tra l’ontologia di una teoria e la sua “reale” controparte nella natura mi sembra ora, in linea di principio, ingannevole». Per quanto, da una prospettiva heideggeriana, si potrebbero muovere gli stessi appunti che, in *Essere e tempo*, erano mossi al tentativo diltheyano di fondare nella storia le scienze dello spirito (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 77, pp. 475–482), e cioè che anche Kuhn presuppone un dualismo soggetto/oggetto che lo costringe a muoversi in un’ottica clinica della storia della scienza e della relazione tra soggetto conoscente e realtà conosciuta, nondimeno *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* resta uno studio fondamentale per decostruire l’impianto veritativo del discorso scientifico e ricondurlo sul piano dell’efficacia tecnica e della costruzione di senso.

di comprensione di qualunque rap-presentazione o paradigma tecnoscientifico, e cioè metafisico, proprio nel momento in cui — e perché — porta a compimento, e dunque esaurisce, le possibilità stesse della metafisica. Per questo non è assolutamente casuale che il *cyberspace* (almeno nei suoi prodromi cibernetici) emerga insieme all'avvitamento in atto nel principio di indeterminazione heisenberghiano. Né può essere un caso che, contemporaneamente, si sia assistito ad un proliferare di logiche non classiche, paracomplete e paraconsistenti, molte delle quali strettamente collegate all'informatica e alle nuove tecnologie.⁸

Tanto il principio di indeterminazione, quanto il teorema d'incompletezza di Gödel, il teorema di Cantor e, in generale, la crisi novecentesca dei fondamenti della matematica, implicano, in qualche misura, l'esaurimento delle possibilità del progetto matematico iniziato con la metafisica moderna, e dunque, di fatto, minano le fondamenta su cui si è sviluppata la soggettività. Lo stesso accade con le tecnologie informatiche, che lasciano emergere uno spazio-mondo cibernetico, un *cyberspace*, in cui la soggettività giunge al suo limite estremo, rovesciandosi in un'estroflessione che mostra tutte le incongruenze di quella che era una rappresentazione della realtà, divenuta paradigma dominante, un vero e proprio *habitus* percepito come dato di fatto.

Di qui la necessità di effettuare un passo indietro, che consenta di ricomprendere l'intera parabola della metafisica, prendendo al contempo le distanze dalle sue incongruenze strutturali. Come afferma Coyne, «dal punto di vista heideggeriano, il metodo fenomenologico cerca un ritorno al quotidiano che è stato completamente oscurato dal dominio della visione del mondo tecnologica».⁹

Richard Coyne tratteggia puntualmente le implicazioni dell'ermeneutica heideggeriana, ricomprendendo le categorie della metafisica alla luce dello *Schritt zurück*, e di conseguenza mettendo in luce le incongruenze della metafisica

⁸ Questo vuol essere, naturalmente, solo un accenno alle complesse e molteplici questioni sollevate nel campo della logica e della matematica del Novecento, da Gödel, Cantor, Frege, fino alla logica paraconsistente di da Costa, e al senso complessivo che tali questioni, spesso paradossali, possono rivestire nel contesto di una "svolta" novecentesca che metta definitivamente in questione l'ontologia su cui si era fondata l'intera storia della metafisica. Per un'introduzione a tali questioni, cfr. G. Lolli, *Filosofia della matematica. L'eredità del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2002. Sul tema, più specifico, delle logiche paraconsistenti, cfr., a titolo introduttivo, N. Grana, *Epistemologia della matematica. Ontologia verità valutazioni*, Napoli, L'Orientale, 2001; nonché Id., *Uno sguardo sull'abisso*, Napoli, L'Orientale, 2013 e le indicazioni bibliografiche ivi fornite.

⁹ R. Coyne, *op. cit.*, p. 1.

tradizionale relative alla comprensione del cyberspace, ovvero gli equivoci più diffusi nella letteratura di settore.

b. *L'equivoco dell'identità*

Generalmente, si è visto nelle tecnologie informatiche, in internet e nella comunicazione digitale un «potenziale per liberarci dalle strutture gerarchiche, consentire l'espressione individuale e rendere possibile il pieno sviluppo della nostra umanità, individuale e collettiva», come afferma Pearce, ad esempio.¹⁰

Oppure, come afferma Stefik, una superautostrada informatica che implica «una ricerca di noi stessi e del futuro che decideremo di abitare».¹¹

Da un'altra prospettiva, invece, le tecnologie informatiche appaiono come una dislocazione della personalità, che consentirebbe una moltiplicazione e frantumazione del sé, qualcosa che conduce al superamento della concezione moderna dell'io in direzione della post-modernità.¹² Uno degli studi più noti, in questo senso, è *La vita sullo schermo*, di Sherry Turkle, divenuto un vero e proprio classico sull'argomento. Secondo la Turkle, l'elemento virtuale e anonimo della Rete, ben rappresentato dai MUD (*Multi User Dungeons*), i giochi di ruolo online degli anni Novanta, «consente alle persone di esprimere uno o più aspetti inesplorati del proprio sé, di giocare con la propria identità e di sperimentarne di nuove», ciò da cui consegue «la creazione di identità talmente fluide e multiple da esplorare i limiti del concetto stesso di identità».¹³

La posizione espressa da Sherry Turkle mostra bene il senso di quell'avvitamento di cui si diceva, ovvero del limite estremo cui giunge, nel *cyberspace*, un concetto tradizionale come quello di "identità", fino a svuotarsi completamente di senso. Come afferma Poster, in linea con questa posizione, «sta emergendo una

¹⁰ M. Pearce, *From Urb to Bit*, in AA.VV., *Architects in Cyberspace*, a cura di M. Pearce, N. Spiller, London, Academy Press, 1995, p. 7: «[The Internet has a] potential to free us from hierarchical structures, allow for individual expression, and enable the ultimate definition of our individual and collective humanity».

¹¹ AA.VV., *Internet Dreams: Archetypes, Myths, and Metaphors*, a cura di M. Stefik, Cambridge, Mass., MIT Press, 1996, p. XXIII: «[The I-Way entails] a search for ourselves and the future we choose to inhabit».

¹² Per una disamina critica delle diverse posizioni inerenti a questo aspetto dell'identità in rete, cfr. E.A. Whitley, *In Cyberspace All They See Is Your Words: A Review of the Relationship between Body, Behaviour and Identity Drawn from the Sociology of Knowledge*, in "Information Technology & People", 10, 2, 1997, pp. 147-163.

¹³ S. Turkle, *La vita sullo schermo*, cit., p. 5.

società postmoderna che promuove forme di identità diverse, se non addirittura opposte, a quelle della modernità».¹⁴

Naturalmente, però, il post-moderno è ancora strettamente collegato al moderno, così come il tentativo di rovesciare la metafisica è qualcosa di essenzialmente metafisico. Il concetto di identità che ricorre in questa lettura postmoderna della Rete è, in fondo, lo stesso concetto moderno che era già presente nell'*ego cogito* cartesiano. Un io moltiplicato, potenziato, frantumato e fluidificato, ma pur sempre un "io", il cui concetto, in quanto tale, fatica a comprendere al suo interno un fenomeno spersonalizzante e sradicante come quello della Rete, dove la comunicazione avviene, semplicemente e continuamente, a prescindere dalla effettiva volontà comunicativa di ogni singolo io (e spesso *contro* la stessa volontà del singolo io). Da qui la continua, pletorica, imbarazzante, discussione sui problemi di privacy strettamente collegati alla comunicazione informatica (discussione, tutto sommato, vuota, perché presuppone una distinzione tra pubblico e privato che non è mai esistita se non all'interno di una ben precisa costruzione dell'identità — e, dunque, della società — moderna).

Come sostiene Whitley, la tipica argomentazione per cui, rispetto al "mondo reale", il mondo virtuale della rete consentirebbe un proliferare delle personalità in quanto, nel cyberspace, «tutto quello che vedono sono le tue parole», risulta fallace perché implica «due affermazioni, laddove se ne può sostenere solo una». Partendo dal presupposto che la virtualità della rete altera i fondamenti della comunicazione, autori come Stone,¹⁵ o la Turkle, «danno per scontato che si creino identità diverse. Siccome "tutto quello che vedono sono le tue parole", tutto quel che serve per diventare una persona diversa è usare una diversa combinazione di parole».¹⁶

In definitiva, occorrerebbe prima dimostrare che l'identità di una persona consiste nella scelta delle parole che usa — ciò che, secondo Whitley, non è affatto così scontato. Anzi, si tratta a tutti gli effetti di una presupposizione infondata:

¹⁴ M. Poster, *Postmodern Virtualities*, in AA.VV., *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, a cura di M. Featherstone, R. Burrows, London, Sage, 1995, p. 80: «a postmodern society is emerging which nurtures forms of identity different from, or even opposite to those of modernity».

¹⁵ Cfr. A.R. Stone, *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995.

¹⁶ E.A. Whitley, *op. cit.*, p. 148.

«Sfortunatamente, [...] la scelta delle parole non è qualcosa che possa essere appresa in modo formale; piuttosto la scelta delle parole è il risultato di un processo di socializzazione associato ad una particolare identità».¹⁷

Il problema delle identità virtuali, multiple e fluide è, in fin dei conti, un finto problema, poiché presuppone ciò che dovrebbe costituire, di per sé, un problema: e cioè che la personalità è il risultato di un processo sociale, e che l'identità coincide con la narrazione di sé. Ma se è possibile cambiare identità semplicemente cambiando il registro del proprio linguaggio, allora sarà possibile farlo anche nel "mondo vero", così come sarà possibile cambiare abbigliamento o taglio di capelli (o, ancora, ricorrendo alla chirurgia plastica).

Coyne mostra come l'ermeneutica heideggeriana consenta di aggirare proprio un simile avvimento del pensiero metafisico moderno, che agisce implicitamente in queste letture dell'identità digitale. In qualche modo, l'analitica esistenziale comincia là, dove si ferma la critica postmoderna: «Per Heidegger — afferma Coyne —, il "sé" è già caratterizzato da questa indeterminatezza, il che vuol dire che esso è radicato nella pratica e nella contingenza. Heidegger sfida il concetto cartesiano di sé (il soggetto), sostituendo la supremazia del pensiero con il coinvolgimento».¹⁸

L'esserci heideggeriano è un ente, per così dire, neutro, non ancora caricato, cioè, di alcun concetto come "soggetto", "io", "sé" etc. Per questo, come nota Coyne, presuppone il fatto che ogni identità non è altro che una possibile «narrazione» dell'essere-nel-mondo, la costruzione di una storia — contingente e mai definitiva — che individua, di volta in volta, un esserci come quel particolare esserci che dice "io".

In questo senso, Coyne afferma che «il linguaggio della possibilità è più adeguato al tentativo di comprendere quale posto occupi l'informazione nel mondo, anziché il linguaggio dell'unità e della frammentazione usato dagli apologeti del cyberspace», e così, «a dispetto di un'apparente radicalità della retorica della frattura, scrittori come la Turkle fanno costantemente appello ad astratte nozioni di integrità e integrazione», o alle difficoltà di identificare un "sé reale" all'interno di internet: «in

¹⁷ Ibid.

¹⁸ R. Coyne, *op. cit.*, p. 1: «For Heidegger, the "self" already has this indeterminacy about it, which is to say it is grounded in practice and contingency. Heidegger challenges Descartes' concept of the self (subject), replacing the primacy of reflection with engagement».

questa narrazione romantica del cyberspace, il linguaggio della rottura è convertito in un linguaggio fatto di essenze, integrità, rimodulazione, affermazione di unità e integrazione, idee che traggono la loro forza dalla popolarità della psicologia dell'io».¹⁹

In conclusione, quindi:

Non è che le identità siano frantumate dalla tecnologia dell'informazione, piuttosto noi siamo costantemente impegnati in un processo di ridefinizione, che è una conseguenza inevitabile dello statuto costitutivo dell'esserci come essere–nel–mondo. Dalla prospettiva di Heidegger, è su una certa comprensione di questo stato, mai definitivo, di impegno indeterminato nella pratica, che sono costruite poi le altre idee di identità, sé e persona.²⁰

Il concetto di identità, ereditato dalla metafisica tradizionale, appare inefficace non tanto perché il cyberspace costituirebbe un luogo di frantumazione dell'io, o di smaterializzazione, bensì perché è esso stesso un concetto autocontraddittorio. Il cyberspace non fa che portare ad esasperazione la contraddizione implicita nel concetto metafisico, proprio perché realizza tutte le potenzialità del soggetto cartesiano. L'identità, da un lato, è qualcosa con cui il singolo esserci si identifica, dicendo "io". Dall'altro indica il modo in cui il con–esserci è percepito dagli altri, ciò che di per sé costituisce il fondamento per dire "io". Questa "frattura" è presente solo nell'occhio di chi guarda, per così dire, è una sorta di errore di parallasse derivante dall'aver assunto implicitamente la prospettiva metafisica, moderna, di una distinzione tra "io" e "non–io", tra un soggetto isolato che, poi, successivamente, "incontra" nel mondo, fuori di sé, qualcosa come un'intersoggettività. È semplicemente contraddittorio vedere in questa concrezione una stabilità fissa, un ente sussistente in sé e per sé, come è, appunto, l'ego nella metafisica moderna. Il *Dasein* è, già sempre, *Mitsein*.

¹⁹ Ivi, p. 2: «the language of contingency is more appropriate to the task of accounting for our place in the world of information than the language of unity and fragmentation of the cyberspace apologists. In fact, in spite of the apparent radicality of the rhetoric of fracture, writers such as Turkle constantly appeal to abstract notions of integration and wholeness. [...]In this romantic cyberspace narrative, the language of rupture is converted into the language of essences, wholeness, recombination, and an affirmation of unity and integration, ideas promoted through the popularity of "ego psychology"».

²⁰ *Ibid.*: «It is not that identities are being ruptured by information technology, but we are constantly engaged in the process of redefinition, an inevitable consequence of *Dasein's* primordial state of being–in–the–world. From a Heideggerian perspective, it is on an understanding of this restless state of indeterminate engagement in practice that other conceptions of identity, self and person are built».

c. Spazialità, intersoggettività, corpo, utopia.

Un altro equivoco tipico della letteratura di settore è costituito dal concetto di “prossimità”, ovvero dalla spazialità propria del cyberspace. Rushkoff, ad esempio, definisce il cyberspace come «un universo senza confini, in cui le persone possono interagire a prescindere dal tempo e dallo spazio».²¹ Negroponte, invece, esprime la convinzione che lo spazio si ridurrà sempre più, fino al punto in cui «il pianeta digitale apparirà e si percepirà come una capocchia di spillo», un mondo in cui la socializzazione avverrà in modo che «lo spazio fisico sarà irrilevante e il tempo giocherà un ruolo diverso».²²

Anche tale questione appare mal posta, se non insensata, alla luce dell’analitica esistenziale. Essa presuppone una concezione della spazialità ordinaria, implicitamente derivata dal progetto matematico e dalla filosofia della natura moderna, nell’ambito della quale la “riduzione delle distanze” è, semplicemente, un controsenso. Di qui l’equivoco di un pianeta che si ridurrebbe a una capocchia di spillo, come se il solo aumentare la velocità alla quale le comunicazioni corrono in rete produrrebbe un’effettiva diminuzione della distanza misurata geometricamente.

In realtà, come osserva Coyne, la questione della prossimità è più correttamente inserita, dall’analitica esistenziale heideggeriana, nell’ambito della cura, all’interno della quale la stessa spazialità geometrica, newtoniana e galileiana, non è che una derivazione della spazialità originaria, che si svolge a partire dall’essere–nel–mondo e dal prendersi cura delle cose sotto mano, o dall’aver cura proprio dell’essere l’un con l’altro del *Mitsein*. «All’interno della nostra esperienza d’essere nel mondo, vi è una comprensione pragmatica della prossimità o della vicinanza, e tale vicinanza precede qualunque concetto di distanza misurabile», come afferma Coyne.²³

Per questo l’idea che vi sia una riduzione delle distanze dovuta alla tecnologia in genere, e alla tecnologia informatica in particolare, è fondamentalmente il risultato

²¹ D. Rushkoff, *Cyberia: Life in the Trenches of Hyperspace*, London, Harper Collins, 1995, p. 13: «a boundless universe in which people can interact regardless of time and location».

²² N. Negroponte, *Being Digital*, London, Hodder & Stoughton, 1995, pp. 6 s: «digital planet will look and feel like the head of a pin [...] in which physical space will be irrelevant and time will play a different role» (trad. it. di F. e G. Filippazzi, *Essere digitali*, Milano, Sperling & Kupfer, 1999).

²³ R. Coyne, *op. cit.*, p. 2: «Within our experience of being in the world, there is a pragmatic understanding of proximity or closeness, and this closeness precedes any notion of measurable distance».

di un equivoco nella comprensione della spazialità in quanto tale, concepita inavvertitamente a partire dal progetto matematico dello spazio geometrico — esso stesso un prodotto della cura. Semmai, come notava Heidegger a proposito del disallontanamento, nel *Gestell* avviene un processo tale che le cose, nella loro vicinanza, nel loro essere sempre a portata di mano, smettono di avvicinare, proprio perché è abolita la lontananza. Il che non vuol dire affatto che il mondo si rimpicciolisca e che le misure si riducano, bensì si tratta di una più essenziale chiusura del mondo, dovuta all'assenza di lontananza, all'aver tutto sotto mano — nell'insignificanza. Se un viaggio in aereo consente di coprire in poche ore lunghe distanze, non è la misura di tali distanze ad essere ridotta, ovviamente, è piuttosto il viaggio a ridursi ad un mero passaggio di luogo, in cui l'essere–nel–mondo si lascia trasportare da un luogo all'altro, nel livellamento e nell'equivalenza di tutti i luoghi raggiungibili.

Da questa prospettiva, afferma Coyne, «le reti informatiche agiscono sulle fluide “reti della cura”, che già esistono, sebbene è chiaro che le une siano implicate nella formazione delle altre». Pertanto, «l'era dell'informazione è caratterizzata da una riforma delle reti della cura, altrimenti compresa in termini di un cambiamento nelle relazioni tra locale e globale, così come è stato suggerito da certi sociologi».²⁴

Il linguaggio e i concetti ereditati dalla tradizione metafisica occidentale, ed in particolare dalla metafisica moderna, risultano dunque inadeguati a registrare il cambiamento in atto nella rete della prossimità, perché partono da un assunto deiettivo, e cioè che lo spazio “reale” sia quello geometrico descritto all'interno del progetto matematico, il quale progetto deriva a sua volta dalla cura propria della gettatezza dell'esserci (gettatezza che è proiezione e progetto a un tempo — il “progetto gettato”). In questo modo, si addiène ad un'aporia, insolubile e imbarazzante, che oscilla tra una riduzione “obiettiva” dello spazio geografico e una percezione “soggettiva” dello stesso, laddove appunto non vi è che una diversa configurazione (ovvero dis–posizione) della spazialità propria della cura. Cioè il dispiegarsi estatico della *Sorge* nel *Gestell*.

²⁴ Ivi, p. 3: «computer networks are interventions into the fluid “networks of care” that already exist, though clearly each is implicated in the formation of the other. But even prior to the notion of caring for someone or something is the notion of care itself, as a disposition of *Dasein*. In this light the information age is characterized by a reforming of networks of care, otherwise understood in terms of changing relationships between the local and the global, as also suggested by certain sociologists».

Per questa stessa ragione, risulta incomprensibile quel che accade al con–essere e alla corporeità nell’emergere del *cyberspace*, se non si prescinde dagli equivoci della metafisica tradizionale. Ad esempio, Rheingold afferma:

Poiché non possiamo vederci l’un con l’altro, nel *cyberspace*, il genere, l’età, la nazionalità e l’aspetto fisico non saranno evidenti fintanto che una persona non voglia rendere pubbliche queste caratteristiche. Le persone i cui handicap fisici rendono difficile stringere nuove amicizie, trovano che le comunità virtuali le trattano come esse hanno sempre desiderato essere trattate — come pensatori e comunicatori di idee ed esseri senzienti, non recipienti di carne con un certo aspetto e un certo modo di camminare e parlare (oppure che non camminano e non parlano).²⁵

Una simile conclusione, secondo Coyne, dimostra il pregiudizio di stampo illuminista (e, si dovrebbe aggiungere, squisitamente platonico) che orienta la normale retorica concernente la Rete. Il soggetto è interamente identificato con la mente, e la tecnologia virtuale consentirebbe una fuga dalla “prigione della carne” e l’accesso ad una presenza puramente spirituale del proprio “vero sé”, il che esaspera ancor più quell’equivoco inerente all’identità individuale, mostrando l’autocontraddizione strutturale di un simile impianto metafisico: se l’identità si struttura a partire dalle parole che la persona decide di utilizzare (dalla narrazione di sé), come è possibile che questa stessa costruzione possa coincidere poi con il vero sé, finalmente liberato dalla soffocante identità della carne?

Nel portare all’estremo il progetto metafisico di una repubblica delle menti, il *cyberspace* giunge così a mostrare la vuotezza di quello stesso progetto, poiché, nello spazio virtuale della rete, si scopre alla fine che quel vero sé non è nulla di stabile e definitivo. Il soggetto stesso si scopre come una cavità che riflette le immagini circostanti e lo stesso io non è altro che un risultato di questa riflessione. E tutto questo non può che apparire come un paradosso, qualora si affronti il *cyberspace* a partire dall’assunzione implicita della metafisica moderna, cioè all’interno di un

²⁵ H. Rheingold, *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Reading, Mass., Addison–Wesley, 1993, p. 26: «because we cannot see one another in *cyberspace*, gender, age, national origin, and physical appearance are not apparent unless a person wants to make such characteristics public. People whose physical handicaps make it difficult to form new friendships find that virtual communities treat them as they always wanted to be treated — as thinkers and transmitters of ideas and feeling beings, not carnal vessels with a certain appearance and way of walking and talking (or not walking and not talking)».

discorso tecno-scientifico, clinico, rappresentativo, che sia sociologico, mass-mediologico, politico o ingegneristico.

Il con-esserci, come sottolinea Coyne, «precede la nozione di una pluralità di io, la società, o l'intersoggettività. [...] Noi non possiamo agire e fare cose in isolamento. Subentriamo sempre nelle occupazioni che derivano dalla situazione data all'interno di una comunità. Non esiste qualcosa come un fare e creare in isolamento. Non esiste qualcosa come un *Dasein* da solo».²⁶

Pertanto, conclude Coyne, «la tecnologia informatica non sostiene la comunità. Al limite, è implicata nel cambiamento in atto nel tessuto delle occupazioni comunitarie, e la retorica della democratizzazione attraverso la tecnologia informatica rende evidente come il concetto di comunità affondi le sue radici nel concetto di controllo tecnico».²⁷

L'equivoco, qui, nasce dal presupposto infondato del dualismo cartesiano, assunto implicitamente come un semplice dato di fatto: si presuppone che il soggetto sia l'ego che, come *res cogitans*, è qualcosa che esiste a prescindere dalla *res extensa*; e si fonda, su questo assunto, la conclusione che il cyberspace consentirebbe una cyberdemocrazia²⁸ in cui le sole menti, svincolate dalla prigione del corpo, possano interagire in uno spazio di pura spiritualità e intelligenza, costruendo una comunità di singoli io disincarnati che si interfaccerebbero nell'intersoggettività della rete. Tutto questo affonda le sue radici nel progetto metafisico, nella monadologia leibniziana e, prima ancora, nella *Repubblica* platonica, come mostra Heim nell'*Ontologia erotica del cyberspace*.²⁹ E Coyne ha ragione ad affermare, quindi, che il concetto di comunità si radica nella tecnica moderna, cioè nel *Gestell* come dispositivo di controllo e gestione (informatica).

²⁶ R. Coyne, *op. cit.*, p. 3: «We cannot act and do things in isolation. We always take over practices from within a community context. There is no such thing as doing and making in isolation. There is no such thing as a *Dasein* on its own».

²⁷ *Ibid.*: «Seen in this light, information technology does not foster community. At most it is implicated in various modifications in the fabric of our communal practices, and the rhetoric of democratization through information technology makes explicit how entrenched is the concept of community in concepts of technological control».

²⁸ P. Lévy, *Cyberdémocratie*, Paris, Odile Jacob, 2002, trad. it. di E. Busetto, *Cyberdemocrazia*, Udine, Mimesis, 2008.

²⁹ M. Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York, Oxford University Press, 1993, ed. it. a cura di D. Rossi, *Metafisica della realtà virtuale*, Napoli, Guida, 2014, pp. 115–141.

Da qui l'impasse in cui incappa questo tipo di retorica libertaria: la cyberdemocrazia, lungi dal costituire uno spiegamento delle energie represses dell'individuo, finisce con il rivelarsi una sorta di alveare in cui la comunità etica fondata sulla libera circolazione delle idee e delle merci (ovvero delle informazioni) diviene una «gabbia d'acciaio», un'intelaiatura onnicomprensiva, totalitaria, del capitalismo finanziario, acefalo e rizomatico. Un'aporia indecidibile che può creare solo vuote opposizioni tra sostenitori della cyberdemocrazia e tecnofobi neoluddisti e anarchici della rete. Opposizioni vuote perché rinviano sempre all'insensata retorica della tecnica come strumento neutro che deve essere utilizzato correttamente dagli individui (come se qualcuno, decidendo di non acquistare l'auto, abbia mai potuto arrestare la costruzione delle metropoli odierne).

Al contrario, secondo Coyne, la corporeità propria del *Dasein* heideggeriano evita le aporie del dualismo cartesiano, e dunque consente una lettura più genuina del fenomeno del cyberspace. Con la tecnologia informatica non avviene nessuna forma di "disincarnazione" o di trascendenza dal corpo. E quindi non si realizza nemmeno alcuna cyberdemocrazia di sole menti: «nell'uso che facciamo di qualunque strumento, sia esso un martello o un computer, noi siamo orientati pragmaticamente, e questo orientamento implica la corporeità».³⁰

Evitando il dualismo mente/corpo, è possibile evitare anche le aporie di una comunità di menti che si interfaccerebbero direttamente nella rete. Il cyberspace, piuttosto, portando a compimento il progetto metafisico, esaspera la logica dualistica che sottosta alla tecnologia, rivelando così l'inconsistenza stessa di quel progetto. Il soggetto, nel momento in cui giunge al pieno dispiegamento delle proprie potenzialità — nella pura virtualità dello spazio cibernetico — si scopre assoggettato ad un dispositivo di controllo "oggettivo", eteronomo, che è lo stesso mondo che lo circonda e che, all'improvviso, si rivela parte integrante della sua stessa struttura, come quel "ci" che costituisce l'esserci stesso in quanto tale, ovvero la comunità, il "con" del con-esserci che l'esserci è, immediatamente e costitutivamente.

³⁰ R. Coyne, *op. cit.*, p. 4: «In our use of any equipment, a hammer or a computer, we are pragmatically oriented, and that orientation implicates corporality».

Proseguendo la disamina dei principali equivoci inerenti alla trattazione del cyberspace, Coyne individua i concetti di forma e rappresentazione, che ne viziano i tentativi di afferramento concettuale. Il computer, essendo una tecnologia per la riproduzione, la manipolazione e la trasmissione di forme, cioè di *pattern*, fornirebbe, secondo una prospettiva tipica nella letteratura di settore, «gli strumenti per manipolare la materia e crearla dal nulla, dare luogo a nuove leggi, estendere la portata dell'universo e guidarci in esso, o almeno assorbire l'essenza dei nostri sé collettivi».³¹

Anche questa lettura, secondo Coyne, è fondamentalmente errata, poiché si origina a partire da una fondamentale incomprendimento della prassi quotidiana dell'esserci e dell'aver a che fare con gli utilizzabili intramondani:

Nella misura in cui ci rivolgiamo alle cose in quanto cose, ci occupiamo di esse praticamente. Se la tecnologia informatica ha a che fare con le pratiche, prima che con le forme, allora le sue pratiche, le sue norme e le sue procedure sono situate. La riduzione a una forma non è un mezzo per ottenere l'accesso all'essenza della comunicazione, della materia, della natura o dell'essere-nel-mondo. Tali riduttive nozioni derivano esse stesse dai meccanismi della prassi e dell'interpretazione. L'identificazione di una sequenza di pattern avviene per uno scopo. Ogni forma acquista senso soltanto in particolari situazioni pratiche. In questa luce, i sistemi informatici non garantiscono alcun accesso speciale alla natura della vita, dell'intelligenza, dello spazio o della comunicazione. I computer sono stati sviluppati in certe situazioni pratiche, che a loro volta generano certe pratiche, che pertengono alle operazioni computazionali, alla logica binaria, alla manipolazione simbolica e alla programmazione.³²

Questa lettura pragmatica dell'analitica esistenziale heideggeriana consente di evitare le pastoie di una certa metafisica, legata ad una sorta di mistica aritmetica che scorge, in maniera alquanto confusa, nell'informatica e nella matematica la cifra ultima della realtà, per cui la fisica quantistica o la scienza del caos consentirebbero di

³¹ *Ibid.*: «As a technology for the reproduction, manipulation, and transmission of patterns, computers provide a means of manipulating matter and creating it anew, setting in place new laws, extending the scope of the universe, and drawing us in to it, or at least absorbing our essential, collective selves».

³² *Ibid.*: «In so far as we regard things as things, we are engaged with them practically. If information technology pertains to practices ahead of patterns then its practices, norms and procedures are situated. The reduction to pattern is not a means to gaining access to the essentials of communication, matter, nature or being-in-the-world. Such reductive notions are themselves prone to the workings of practice and interpretation. The identification of a pattern sequence is to a purpose. Any pattern only makes sense in particular contexts of practice. In this light, computer systems do not grant special access to the nature of life, intelligence, space or communication. Computers have been developed in certain practice contexts which in turn engender certain practices, pertaining to computer operations, binary logic, symbol manipulation and programming».

riscoprire «il significato estetico e spirituale della natura» e ritrovare la «connessione con un universo creativo e misterioso».³³

Piuttosto, anche in questo caso, occorre riconoscere nel *cyberspace* la realizzazione di un progetto — metafisico — che giunge al suo compimento, ricomprendendo l'intera realtà in termini matematici e informatici a partire da una certa prassi dell'essere–nel–mondo. L'essere — nel mondo — si dispiega, nell'esserci e attraverso la cura propria dell'esserci, in una dis–posizione totale che si compie nella tecnologia informatica. Per questo la concezione metafisica tradizionale, fondata sull'idea di un mondo “esterno”, “obiettivo”, che deve essere conosciuto dal soggetto, non può giungere ad afferrare quel che accade nel *cyberspace*, perché appunto si fonda su un equivoco — l'idea che esista un mondo esterno, in sé, una realtà dotata di leggi matematiche. Laddove si dà solo essere, che, in quanto tale, “ci è” come essere–nel–mondo — esserci.

Per queste ragioni, lo stesso concetto di rappresentazione è quanto mai infelice e inadeguato a comprendere effettivamente il fenomeno del *cyberspace*.

Si può dire che il *cyberspace* sia, per definizione, la realizzazione definitiva dello spazio geometrico teorizzato da Descartes, che, con il *Computer–Aided Design* (CAD), utilizzato ormai abitualmente nel campo dell'architettura e dell'ingegneria, oltre che della programmazione e della grafica informatiche, giunge a configurare un ambiente tridimensionale in grado di mappare, virtualmente, il mondo intero, ri–producendolo nello spazio virtuale generato dal computer e, eventualmente, producendo un *nuovo* spazio, a sua volta ri–producibile indefinitamente, *ad libitum*, con ciò stesso, appunto, *presentando* la *res extensa* cartesiana nella sua pura virtualità informatica. Il computer, in questo modo, sembra fungere da “ghiandola pineale” cibernetica:

Nel disegno di precisione, e nei modelli CAD, i punti e le linee del modello presenti nello spazio cartesiano corrispondono agli spigoli e ai bordi dell'oggetto presente nello spazio fisico. L'evidente vantaggio di queste funzioni di mappatura è che gli effetti sono riproducibili, cosicché, in tempi diversi e in situazioni diverse, è possibile ottenere mappature simili seguendo le stesse procedure e usando le stesse tecnologie. La maggior parte della letteratura sulla realtà virtuale (RV) sostiene che possiamo costruire corrispondenze tra il mondo che abitiamo e i mondi geometrici definiti attraverso le coordinate spaziali, immergendoci in tali

³³ C. Jenks, *The Architecture of the Jumping Universe: A Polemic: How Complexity Science Is Changing Architecture and Culture*, London, Academy Editions, 1995: «the more we discover via these new sciences, the more we find our connectedness to a creative and mysterious universe».

spazi in modo da starci come, ed eventualmente meglio che, se stessimo in un luogo fisico.³⁴

Naturalmente, questa non può che essere un'illusione, nella prospettiva di Coyne, una fantasia generata dall'idea che la spazialità originaria sia effettivamente lo spazio geometrico cartesiano. Il che equivale, semplicemente, a scambiare la mappa per il territorio che essa rappresenta, come se fosse possibile *soggiornare* in un atlante.

Piuttosto, il soggiornare è qualcosa che ha a che fare con la s-chiusura del mondo, con una *disclosure*, cioè con il dis-velarsi dell'ἀλήθεια. Anzi, se la tecnologia informatica rende possibile qualcosa come la realizzazione del progetto cartesiano di rappresentazione geometrica, è solo perché essa è, essenzialmente, un fenomeno del dis-velarsi dell'essere, e quindi è consustanziale alla presentificazione propria dell'esserci, che avviene attraverso la cura e che, nell'impianto, nel *Gestell*, si dà nella forma della pro-vocazione:

Le tecnologie, i dispositivi e le cose hanno questa capacità di disvelare, non già perché ci danno, semplicemente, delle informazioni, ma perché rivelano qualcosa del mondo, in un modo che non implica né la scoperta di qualcosa di preesistente né la creazione di qualcosa di nuovo. Tecnologie specifiche, come i computer, disvelano delle pratiche, e ci inducono a costruire delle narrazioni attorno a questi disvelamenti.³⁵

Tali narrazioni, tali pratiche, implicano evidentemente un riferimento costante alla temporalità, nella forma futurativa della progettazione. E su questo terreno ci si imbatte in un ulteriore equivoco concernente il *cyberspace*: la retorica utopistica, che pervade, a volte impercettibilmente, l'intero spettro della letteratura sulla tecnologia informatica. Essa appare, secondo Coyne, «sempre in aspettativa, in attesa di comunità digitali, d'immersione nel cyberspace, di sistemi naturali olistici, di

³⁴ R. Coyne, *op. cit.*, p. 5: «In precision drafting, and in CAD models, the points and lines of the model in Cartesian space correspond to the corners and edges of the object in physical space. The obvious benefit of these mapping functions is that their effects are reproducible, so that at different times and in different contexts, one can achieve similar mappings following the same procedures and using the same technologies. Much virtual reality (VR) discourse assumes that we can construct correspondences between the world we inhabit and geometrical worlds defined using spatial co-ordinates, and immerse ourselves in such spaces so that we are there in ways that mean as much as, and possibly more than, being in a physical place».

³⁵ Ivi, p. 6: «Technologies, devices, and things have this capacity to disclose, not just simply to give us information, but to reveal something about the world in a way that presumes neither uncovering something pre-existing nor creating something new. Specific technologies, such as computers, disclose practices, and prompt us to construct narratives around such disclosures».

un'unificazione tra l'animato e l'inanimato. Il racconto, magniloquente, è quello di un progresso che dipende dal tempo, un eccesso di aspettativa», in base al quale «le utopie digitali assumono comunemente la forma di stravaganti predizioni su improbabili esiti» del progresso tecnologico.³⁶

Un esempio di una simile retorica, eccessivamente magniloquente, spesso legata alla divulgazione giornalistica, è fornito da una conclusione come la seguente: «entro un decennio le persone faranno vacanze virtuali assolutamente realistiche in altri paesi — o anche in altri mondi».³⁷ E queste previsioni si accompagnano, di solito, all'idea di un mondo felice, una vera e propria Utopia in cui sarà garantito a tutti l'accesso alla tecnologia, comprese le tecnologie informatiche e virtuali, con tutto ciò che questo comporta in termini di benessere e ricchezza condivisa, compresa, ovviamente, l'idea di una repubblica delle menti che garantisca a tutti l'accesso immediato. Come sostiene Rheingold, «nel futuro, saranno usate tecnologie meno intrusive per creare la stessa esperienza [nella realtà virtuale], e i computer saranno, contemporaneamente, più potenti e meno costosi, il che significa che le realtà virtuali saranno più realistiche e che più persone saranno nella condizione di poterle visitare».³⁸

Coyne sottolinea il fatto che «la promessa del futuro è quella di un accesso ugualitario». E tale retorica utopistica suggerisce l'idea che «la tecnologia informatica introdurrà un futuro migliore».³⁹

Naturalmente una simile retorica futurologica si rovescia immediatamente in una distopia, non appena si guardi agli aspetti negativi dello stesso fenomeno. Allora la tecnologia informatica, la realtà virtuale, il cyberspace, appaiono come portatori di un futuro caricato di tinte fosche, disumanizzante, spersonalizzante, in cui la macchina

³⁶ *Ibid.*: «IT commentary seems ever expectant, anticipating harmonious digital communities, immersion in cyberspace, holistic life-like systems, the unity of the animate and the inanimate. The grand narrative is of time-dependent progress, a surplus of expectation. Digital utopias commonly take the form of extravagant predictions of unlikely outcomes».

³⁷ M.D. Lemonick, *Future Tech Is Now*, in «Time Australia», 17/7/1995, p. 65: «within a decade people will be taking utterly realistic virtual vacations to other countries — or even other worlds».

³⁸ H. Rheingold, *op. cit.*, p. 17: «in the future, less intrusive technologies will be used to create the same experience, and the computers will be both more powerful and less expensive, which means the virtualities will be more realistic and more people will be able to afford to visit them».

³⁹ R. Coyne, *op. cit.*, p. 6: «the future promise is of egalitarian access. Such utopias suggest that computer technology will usher in a better future».

potrebbe “ribellarsi” al suo creatore, l’uomo, sfuggendo al controllo e prendendo, in qualche modo, il sopravvento.

Entrambe le letture, o meglio entrambe le narrazioni sono, di fatto, infondate, piuttosto immaginifiche e fantasiose. Non tanto perché descrivono scenari futuri che sarebbero, a priori, da escludere. Piuttosto perché presuppongono una certa visione del futuro, come un a-venire collocato in un certo tempo che attende di essere raggiunto e “scoperto” attraverso il progresso. A ben guardare, un simile impianto retorico presuppone che vi sia un futuro già scritto (o un certo insieme di futuri possibili, tra loro concorrenziali), dove la tecnologia comporterà determinate conseguenze, che gli uomini del presente devono sforzarsi di “anticipare” per avvicinarsi al futuro auspicato e “allontanarsi” da quello indesiderato.

È facile constatare, a questo punto, come anche una simile visione del futuro derivi da un certo atteggiamento, *strumentale*, dunque tecnico e metafisico, assunto inconsapevolmente da chi si occupa di tecnologia informatica (perché assunto implicitamente nell’innanzitutto e per lo più della pubblicità e della quotidianità). E un simile atteggiamento strumentale è ricompreso precisamente dall’analitica esistenziale, nell’ambito della cura, come un’articolazione della temporalità estatica propria dell’esserci, della *Zeitlichkeit*, che si proietta nell’anticipazione del *non-ancora*. In altri termini, tanto il discorso utopico, quanto quello distopico, sono forme deietive della *Zeitlichkeit*, perché presuppongono la concezione ordinaria e volgare della temporalità.

Di contro, stando a Coyne, «la concezione heideggeriana della temporalità si accorda in maniera più diretta al modo in cui incontriamo le situazioni ad un livello pratico, giorno per giorno, rispetto alla concezione ordinaria del tempo». Dalla prospettiva dell’analitica esistenziale, appare chiaro che

noi organizziamo le nostre attività quotidiane per nascondere quest’angoscia originaria [per la morte], in altre parole per rendere il mondo confortevole e familiare. Ma affiorano delle crepe, come quando le narrazioni della tecnologia cercano di mascherare la nostra fondamentale disposizione all’angoscia concentrandosi sugli oggetti delle reti informatiche, in rapida espansione, e sull’infinità degli spazi virtuali. Per Heidegger, tali preoccupazioni sono solo un

pallido riflesso della disposizione originaria all'angoscia, i cui semi riposano altrove.⁴⁰

Occorre dunque recuperare la prospettiva dell'analitica esistenziale per sgombrare il campo da questi equivoci derivanti dall'approccio metafisico tradizionale e guardare al fenomeno del cyberspace senza ricorrere a categorie presupposte. Peraltro, già attraverso questa disamina dei principali equivoci che si sono accumulati nella letteratura scientifica e divulgativa sulle IT, emergono alcuni punti fondamentali, che saranno sviluppati nel prosieguo della presente indagine. Proprio la temporalità originaria dell'esserci, la *Zeitlichkeit*, finita, consente di vedere l'essenza, non tecnica, della tecnologia: nelle crepe del discorso tecnologico s'intravede l'affaccendarsi quotidiano, proprio della cura, che è un costante divergere dell'esserci dall'autentica temporalità. Ciò che è l'essenza stessa della *tecno-logia*. Una pro-duzione costante di mondo, una proiezione nella gettatezza che estroflette l'essere nella dis-posizione assoluta. Fino al compimento di un simile progetto, nel cyberspace, che finisce col mostrare il vuoto su cui si regge tale estroflessione.

§ 24. IL POST-UMANO COME CATEGORIA DELL'UMANO

Un altro tipico equivoco da cui occorre sgombrare il terreno è anch'esso derivante da un inconsapevole assunto metafisico. La discussione sul cyberspace è, per lo più, divisa faziosamente su due posizioni contrapposte, per le quali la tecnologia informatica appare come una minaccia ovvero come un'occasione. In questa prospettiva, per altro, lo stesso Heidegger non può che apparire come un oppositore del progresso tecnologico, un "conservatore", né si potrebbe interpretare diversamente qualunque posizione che non sia immediatamente "favorevole" alla tecnologia e al progresso.

⁴⁰ Ivi, p. 7: «Heidegger's concept of temporality accords more directly with the way we encounter situations at a practical day-to-day level than the usual concept of time. [...] By this reading, we organise our day-to-day practices to conceal this primordial anxiety, in other words to render the world comfortable and homely. But chinks appear, as when technological narratives attempt to mask our basic disposition towards anxiety by focusing on the objects of rapidly-expanding computer networks and the infinity of virtual spaces. For Heidegger, such concerns are but a pale shadow of the primordial disposition towards anxiety, the seeds of which lie elsewhere»

In questo schema rientrano, ad esempio, le classiche considerazioni sull'intelligenza artificiale, sulla fusione uomo-macchina, sulla robotica etc., mentre il dibattito tende a focalizzarsi su posizioni alternative, basate su opinioni e presupposizioni implicite, in quello che potrebbe essere definito un manicheismo.⁴¹

Al limite, l'atteggiamento assunto, per evitare di sbilanciarsi a favore di questa o quella conclusione, è di non assumere posizione, ritirandosi in una vaga indecidibilità, ovvero nella decisione di non decidere, come se questa supposta "neutralità", da sola, legittimasse l'analisi. Resta l'aporia, che, a ben guardare, deriva dall'assunzione di un paradigma in ogni caso umanista, per cui, ancorché indecidibile, l'alternativa resta quella di un'opposizione umanità/tecnologia, da cui discende che o la tecnologia è in grado di potenziare l'umanità, oppure costituisce una minaccia disumanizzante.

In questa prospettiva, si assiste ad un ulteriore avvitemento della tecnica su se stessa che, però, proprio in quanto assume implicitamente, e inavvertitamente, una prospettiva tecnica, non riesce a cogliersi nella sua essenza. Un esempio abbastanza esplicito di un simile avvitemento è fornito da Jaron Lanier, che, in un recente libro, esprime forti perplessità sul percorso intrapreso dalla rivoluzione digitale negli ultimi vent'anni. Salvo poi avvatarsi in un umanismo che presuppone concetti vuoti come "io" o "persona", i quali richiedono, a loro volta, un «atto di fede»:

Le tecnologie sono estensioni del nostro io, [...] il minimo dettaglio di un gadget può alterare la nostra identità. È impossibile lavorare con la tecnologia dell'informazione senza occuparsi nello stesso tempo di ingegneria sociale. [...] Il nostro lavoro ha a che fare con profonde questioni filosofiche; purtroppo, di recente ci siamo dimostrati filosofi scadenti. [...] «Che cos'è una persona?» Se conoscessi la risposta, sarei in grado di programmare una persona artificiale

⁴¹ Per una rassegna critica delle principali posizioni e dei giudizi espressi sullo scenario emergente del cyberspace e delle nuove tecnologie informatiche, cfr. L. De Feo, *Dai corpi cibernetici agli spazi virtuali. Per una storiografia filosofica del digitale*, Catanzaro, Rubbettino, 2009; in Id., *Per un'ermeneutica del cyberspace. Lineamenti storico-filosofici*, Napoli, ad est dell'equatore, 2013, l'autrice sintetizza bene la faziosità, spesso ingenua, che caratterizza il dibattito sul cyberspace, parlando di manicheismo: «La rete comunicativa ingloba il pianeta, è dovunque e in nessun luogo, assumendo intonazioni mitologiche che animano l'idea di un avvenire in cui l'uomo potrebbe tramutarsi in un'ombra transeunte, oscillante in un flusso incessante di caotiche informazioni, dal corpo dissolto, divorato dai segni astratti di un codice e sostituito da un supporto arbitrario contenente i bit che ne descrivono la struttura. Non sembra comunque opportuno ragionare nei termini manichei che caratterizzano il dibattito sul processo di tecnologizzazione, accogliendo in maniera acritica la nozione umanista secondo cui il progresso tecnico realizzerebbe, potenziandolo, il patrimonio delle umane finalità, o al contrario aderendo, con atteggiamento apocalittico, alla convinzione che esso sia costituito da una malefica, fagocitante trama che avvince il conoscente al conosciuto» (p. 16).

all'interno di un computer. Ma non la conosco. Essere una persona non si esaurisce in una formula qualunque, è una ricerca, un mistero, un atto di fede.⁴²

L'avvitamento, imbarazzante, è riconducibile a quello stesso imbarazzo dialettico che si produce nell'avvitamento tecnoscientifico, soggettivistico, espresso dal principio d'indeterminazione heisenberghiano: da un lato, si presuppone un soggetto che si rispecchierebbe nel mondo, un "io", immediatamente ricollegato all'idea cristiana di "persona", la cui tecnologia lo estenderebbe nella realtà esterna, dove l'uomo non incontrerebbe altro che se stesso; ma, d'altro canto, ovunque si guardi, questo stesso "io" si rivela una chimera, un centro vuoto che necessita di un vero e proprio "atto di fede" per essere concepito. In questo modo, la stessa tecnoscienza si ritrova, esattamente come la teologia, «ferma nella nebbia, a brancolare senza chiarezza in questo genere di relazioni».⁴³ È, forse, in questo avvitamento che bisogna riconoscere quanto, scienziati e tecnologi, si siano «dimostrati filosofi scadenti»?

A ben guardare, è impossibile uscire da questa nebbia, se si assume questa stessa nebbia come presupposto implicito della ricerca. La nebbia è, in fondo, il concetto stesso di "umano", con tutto ciò che ne consegue, compresi i concetti, vuoti, di "io", "persona", "soggetto". Né si può uscire da questa impasse semplicemente ipotizzando un passaggio dall'umano al postumano. Anzi, sotto questo riguardo, il concetto di postumano è, in sé, un infittirsi della nebbia, perché presuppone viepiù lo stesso concetto di "umano" che vorrebbe superare.

Così, ad esempio, l'intero impianto dell'analisi sull'organismo cibernetico, sul *cyborg*, presuppone implicitamente una fusione tra un'entità, ritenuta stabile — l'io, il soggetto umano — e la macchina, la tecnologia che quel soggetto ha creato. Donna Haraway scriveva, ad esempio, nel suo *Manifesto cyborg*:

Un cyborg è un organismo cibernetico, un ibrido tra la macchina e l'organismo, una creatura appartenente alla realtà sociale, oltre che alla narrativa. La realtà sociale è fatta di relazioni sociali viventi, la nostra più importante costruzione politica, una narrativa che cambia il mondo. [...] Si tratta di una lotta per la vita e la morte, ma il confine tra fantascienza e realtà sociale è un'illusione ottica.⁴⁴

⁴² J. Lanier, *You Are not a Gadget*, trad. it. di M. Bertoli, *Tu non sei un gadget*, Milano, Mondadori, 2010, pp. 8 s.

⁴³ E. Jünger, M. Heidegger, *Briefe*, cit., p. 18

⁴⁴ D. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in Id., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, p. 149: «A cyborg is a

Allo stesso modo, Rosi Braidotti, in *Madri, mostri e macchine*, salutava con entusiasmo la fusione dell'organismo con la macchina nell'emergere di un nuovo immaginario collettivo:

Benvenuto il nuovo immaginario mostruoso che prende in prestito antichissime immagini e iconografie e le affibbia a mostri elettronici, corpi bionici e apparati cibernetici. Si è stretto un nuovo patto tra corpi postmoderni, immaginario grottesco e tecnologie dell'informazione. [...]

La posta in gioco è elevata, i rischi lo sono altrettanto. Ma il gioco è ormai ben avviato e la marcia dei nuovi soggetti mostruosi mi pare inesorabile e soprattutto allegra, nel suo desiderio prorompente di uscire dall'immaginario putrefatto del vecchio patriarcato: un immaginario che la bellezza del corpo mostruoso non l'aveva proprio concepita.⁴⁵

E, ancora, Evelyn Fox Keller scriveva:

Non soltanto abbiamo ora modi diversi di parlare del corpo (per esempio come di un computer, di una rete per l'elaborazione dell'informazione, o di un traduttore di entrate multiple in uscite multiple) ma a causa dell'avvento del computer (e di altre nuove tecnologie) disponiamo ora di mezzi inauditi per sperimentare e per interagire con quel corpo. Grazie alle tecnologie sviluppate per elucidare il più sfuggente segreto della natura, gli inizi della vita, la disciplina materiale dell'embriologia si presenta ai ricercatori in biologia come uno spettacolo multimediale, accessibile visivamente ad un livello impensabile negli anni precedenti, e accessibile tangibilmente ed elettronicamente. Quel corpo non solo evoca nuovi modi di pensare, di parlare e di fare, ma in virtù delle stesse tecniche che ne hanno reso visibile la microstruttura (come la marcatura dei geni e le «etichette» fluorescenti introdotte per renderla visibile) è già stato costitutivamente trasformato. Il corpo della moderna biologia dello sviluppo è già un corpo di un nuovo tipo: «il corpo di una nuova macchina».⁴⁶

Come si vede da questi esempi, con "postumanesimo" si deve intendere un tentativo di mettere in crisi l'impianto umanistico della metafisica occidentale, proponendo un superamento del paradigma soggettivista, logocentrico e antropocentrico, in direzione di un meticciamiento costante, di una fluidificazione dello statuto ontologico dell'individuo e dell'umanità. Ciò che, in sé, appare effettivamente come un positivo contributo al superamento di quella «nebbia» nella quale la stessa

cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction. Social reality is lived social relations, our most important political construction, a world-changing fiction. [...] This is a struggle over life and death, but the boundary between science fiction and social reality is an optical illusion».

⁴⁵ R. Braidotti, *Madri, mostri e macchine*, ed. it. a cura di A.M. Crispino, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 13.

⁴⁶ E. Fox Keller, *Refiguring Life*, New York, Columbia University Press, 1995, trad. it. di S. Coyaud, *Vita, scienza & cyberscienza*, Milano, Garzanti, 1996, p. 15.

metafisica occidentale si è scoperta a «brancolare». E tuttavia, una volta di più, proprio un simile tentativo di oltrepassare la metafisica e uscire dalla nebbia, è esso stesso profondamente e inconsapevolmente metafisico.

Si può notare come, in tutti e tre gli esempi riportati, agisca, almeno in parte, quella retorica analizzata in precedenza, che, in fondo, sottosta ancora una volta ad un certo atteggiamento strumentale derivante dalla metafisica e dalla tecnica moderna. Nell'affrontare il *posthuman*, Coyne, recentemente, ha notato come, in realtà, il discorso sviluppato da Donna Haraway valga più come provocazione politica che come analisi di un fenomeno reale:

Penso che Haraway usi il termine “cyborg” come una provocazione ironica, una sonda culturale per testare ed esplorare le condizioni sociali contemporanee, ed in particolare il ruolo delle donne. I cyborg sono «i figli illegittimi del militarismo e del capitalismo patriarcale, per non parlare del socialismo di stato», ma aggiunge: «i figli illegittimi spesso sono straordinariamente infedeli ai loro genitori. I loro padri, dopotutto, sono superflui» (p. 151). Haraway approva il cyborg e la sfida che ella/esso pone all'ordine maschile e al razionalismo.

Sono d'accordo su questo. Penso che Donna Haraway abbia voluto essere ironica quando ha proposto la sua idea di cyborg. La credibilità, all'occorrenza, può cedere il passo all'assurdità. Io penso che l'idea di Posthuman sia più efficace quando è più esagerata.⁴⁷

Queste considerazioni mostrano anche, plasticamente, quelli che sono i limiti strutturali del *posthuman*, mostrano “cos'è che non va col postumanesimo”, per parafrasare Coyne. Il discorso sviluppato da Donna Haraway, così come quello di Rosi Braidotti ed Evelyn Fox Keller, ha senso principalmente in un'ottica provocatoria, di sfida agli schemi culturali dati, fornendo un manifesto, appunto, avanguardistico e contro-culturale. Peraltro, le analisi di queste autrici si muovono più sul piano dell'immaginario collettivo e della sociologia della letteratura, e considerano prevalentemente il cyborg, il computer, la rete, nel loro senso metaforico, piuttosto

⁴⁷ R. Coyne, *What's Wrong with Posthumanism*, in «Reflections on Digital Media & Culture», 26/10/2013 (<http://richardcoyne.com>): «I think Haraway uses the term “cyborg” as an ironic provocation, a cultural probe to test and explore contemporary social conditions, and in particular the place of women. Cyborgs are “the illegitimate offspring of militarism and patriarchal capitalism, not to mention state socialism”, but she adds: “illegitimate offspring are often exceedingly unfaithful to their origins. Their fathers, after all, are inessential” (151). Haraway approves of the cyborg and the challenge she/it poses to the male order and rationalism. I'll go along with that. I think Donna Haraway was being ironic when she put forward the idea of the cyborg. Plausibility gives way to eventual absurdity. I think the idea of the Posthuman is the most effective when at its most outrageous».

che come fenomeni reali. A loro interessa la costruzione di un immaginario alternativo, e gli effetti sociali, le ricadute politiche, che possono derivarne.⁴⁸

Tutto questo riveste effettivamente un'importanza cruciale, come già detto, provocando un impatto durevole nel corso della storia del pensiero occidentale. D'altro canto, però, questo tipo di analisi finisce col collassare nel momento in cui si tratta di affrontare il fenomeno nel suo stesso darsi. Il *posthuman* si ritrova così ad essere una sorta di fantasia, di divertissement post-moderno, un gioco cibernetico che, al più, si può concedere qualche artista visionario come Stelarc o Orlan, e che nella quotidianità assume il volto incolore della chirurgia plastica. Qualcosa di estremamente "borghese" e, tutto sommato, ancora una volta, "umano, troppo umano".

Così, a distanza di vent'anni, l'analisi di Rosi Braidotti, che negli anni Novanta dello scorso secolo aveva tutto il sapore cyberpunk dell'antagonismo politico, finisce oggi col diventare una descrizione passiva, tutto sommato scontata e inefficace, quando non apologetica e conservatrice, dello stato delle cose:

Questa ontologia processuale centrata sulla vita conduce il soggetto postumano a confrontarsi lucidamente con i suoi limiti, senza cedere al panico o alla malinconia. Si afferma una spinta etica laica verso modalità di relazione che migliorano e conservano la propria capacità di rinnovare e ampliare i confini di cosa i soggetti nomadi e trasversali possono diventare. L'ideale etico è quello di attualizzare gli strumenti cognitivi, affettivi e sensoriali per coltivare un maggior grado di responsabilizzazione e di affermazione delle interconnessioni di ciascuno nella loro molteplicità. La selezione delle forze affermative che catalizzano il processo del divenire postumano è regolata da un'etica della gioia e della positività che opera tramite la trasformazione delle passioni negative in passioni positive. Filosofia del fuori in senso stretto, di spazi aperti e di affermazioni incarnate, il pensiero postumano nomade anela a un salto di qualità fuori dal familiare, confida nelle possibilità, ancora inesplorate, aperte dalla nostra posizione storica nel mondo tecnologicamente mediato di oggi. È un modo per essere all'altezza dei nostri tempi, per accrescere la nostra libertà e la nostra comprensione delle complessità che viviamo, in questo mondo non più antropocentrico né antropomorfo, bensì geopolitico, eco-filosofico e fieramente *zoe*-centrato.⁴⁹

⁴⁸ Per una sintetica panoramica, in chiave soprattutto estetico-letteraria, della rappresentazione del cyborg nell'ambito delle teorie femministe, cfr. E. Federici, *Women and Cyborgs. Transformations and Developments of a Cultural Icon*, in AA.VV., *The Controversial Women's Body. Images and Representations in Literature and Art*, a cura di V. Fortunati, A. Lamarra, E. Federici, Bologna, Bonomia University Press, 2003, pp. 109–130. Cfr. anche quanto scrive S. Plant, *Ciberfemminismo. Sostanze pericolose e nuovo disordine mondiale*, in AA.VV., *Cibernauti. Tecnologia, comunicazione, democrazia*, a cura di F. Berardi, Roma, Castelvecchi, 1996, pp. 34–42.

⁴⁹ R. Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge, Polity, 2013, trad. it. di A. Balzano, *Il postumano. La vita oltre il sé, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

Al di fuori dell'ambito metaforico, un simile post-umano non è altro che l'umano della vecchia metafisica, al quale è stata applicata la tecnologia degli ultimi trent'anni, qualcosa che ricorda molto da vicino l'identità plurima e frantumata del soggetto in rete, vista in precedenza. Non si tratta, a ben guardare, né del cyborg in senso stretto, né di un essere che ha rotto i ponti con la sua umanità per incamminarsi in un territorio sconosciuto. Se non, appunto, in un senso solo più metaforico.

In questa prospettiva, non si riesce nemmeno a comprendere quale sia la sostanziale differenza tra le biotecnologie informatiche e l'invenzione medievale degli occhiali, o addirittura l'invenzione preistorica della prima lancia. E non si riesce a comprendere perché il computer dovrebbe condurre verso il superamento dell'umano, se nell'umano è già inscritto quel meticciamiento costitutivo con l'animale, da un lato, e con l'artificiale, dall'altro, che si può constatare già nel tatuaggio tribale, senza alcun bisogno di ricorrere alla protesi elettromeccanica o alla pelle sintetica.⁵⁰

Questa, in effetti, è proprio la posizione di partenza del postumanesimo, che si pone in netta antitesi rispetto alle conclusioni cui perviene Arnold Gehlen, che cioè l'uomo svilupperebbe la tecnica a partire dalla sua costitutiva debolezza, da una mancanza strutturale che lo spingerebbe, per sopravvivere, a sviluppare capacità manuali e cognitive di utilizzo degli strumenti.⁵¹

Roberto Marchesini parla, a questo proposito, di un "paradigma dell'incompletezza", che fa risalire al mito di Prometeo e che, a suo avviso, va decostruito. Egli afferma: «L'errore prospettico ingigantisce le virtù biologiche o, meglio, la caratterizzazione biologica degli altri esseri viventi che, a questo punto, si trovano a minacciare l'uomo dall'alto delle loro strabilianti performance».⁵² Viceversa, secondo la prospettiva assunta da Marchesini, la superiorità umana è data non già da una mancanza, ma da un "virtuosismo" che affonda nella "virtualità" propria dell'essere umano: «Il virtuosismo umano si evidenzia infatti nella vasta virtualità di

⁵⁰ Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964 s., trad. it. Di F. Zannino, *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi, 1977. L. De Feo, *Per un'ermeneutica del cyberspace*, sottolinea: «La tecnica si incarna *ab origine* nel corpo umano, nella sua postura eretta, nei suoi occhi rivolti al cielo, nella sua mano, capace di operazioni di estrema finezza e compromessa in un rapporto simbiotico con gli oggetti tecnici sin da quando gli strumenti primitivi furono percepiti dal cervello ominide come estensioni naturali» (p. 16).

⁵¹ Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt a./M., Athenäum, 1940, ed. It. a cura di V. Rasini, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Udine, Mimesis, 2010; e Id., *Die Seele in technischen Zeitalter*, Hamburg, Rowohlt, 1957, ed. it. a cura di A. Burger Cori, Milano, Sugar, 1967.

⁵² R. Marchesini, *Post-human*, cit., p. 15.

partenza, ossia in un range molto ampio di potenzialità che possono essere attualizzate in un modo piuttosto che in un altro attraverso specifiche ibridazioni con l'alterità». ⁵³

Ora, però, che il bicchiere sia mezzo pieno o mezzo vuoto, non cambia la sostanza del contenuto. Il contenuto è sempre lo stesso, sia che si veda il bicchiere mezzo vuoto, cioè che si veda, con Gehlen, una costitutiva carenza che spingerebbe l'uomo a sviluppare "naturalmente", per sopravvivere, la tecnica; sia che lo si veda mezzo pieno, cioè che si consideri l'uomo come "naturalmente virtuoso", perché essenzialmente aperto a possibilità, virtualmente, infinite, a differenza dell'animale. Il contenuto resta, in ogni caso, la "natura umana", presupposta comunque come un dato di fatto dell'ente uomo (e che cos'è, del resto, la virtualità, se non un modo positivo di parlare della "incompletezza"?).

La tecnologia continua ad essere vista come un oggetto, uno strumento che poi il soggetto (sia pure un soggetto nomade, in continua trasformazione, o addirittura mutante) adopera in maniera più o meno creativa, più o meno "eco-filosofica", più o meno rispettosa della "vita". La stessa logica che sottende al postumanesimo discende direttamente dall'umanesimo, cioè dalla metafisica tradizionale, e precisamente dal dualismo mente/corpo, per cui vi è un ego che interviene sul proprio corpo e sull'ambiente circostante per costruirsi lo spazio che ritiene più adeguato, ovvero per costruire la propria *persona*, in una sorta di "avatar" reale, modificato, per mezzo dell'intervento tecnologico, a proprio piacere, cioè per rispecchiare la propria personalità, il proprio "vero sé".

Che senso ha parlare di "meticciami", "ibridazioni", "fusioni" e "mutazioni" se non perché si presuppone, di fatto, ciò che, apparentemente, si vorrebbe negare, e cioè che vi sia una "naturale" natura umana che si muterebbe poi in una "natura artificiale", una "seconda pelle", come sovente è definito l'ambiente tecnologico nel quale l'uomo si è calato?

Da questa prospettiva, non è possibile osservare la tecnologia, in generale, se non in termini, ancora una volta, strumentali, riproponendo sempre quell'equivoco soggettivista che, pure, il postumanesimo aveva contribuito, sulla scia del

⁵³ Ivi, p. 15.

post-strutturalismo, a decostruire, salvo poi arenarsi, appunto, in una mera constatazione del cambiamento in atto nella soggettività stessa:

La corporalità umana e la soggettività stanno oggi vivendo una profonda trasformazione. Come chiunque viva in un'epoca di cambiamenti, non siamo sempre lucidi e attenti rispetto a dove ci stiamo dirigendo, o capaci di spiegare cosa sta esattamente avvenendo intorno a noi. Alcuni di questi eventi provocano in noi soggezione e paura, mentre altri ci fanno sussultare per la gioia: come se il nostro contesto attuale continuasse a spalancare le porte della percezione collettiva, costringendoci a udire il frastuono dell'energia cosmica che si trova dall'altro lato del silenzio e ad ampliare la portata di ciò che è diventato possibile.⁵⁴

Si finisce, così, da un lato, in una vuota metafisica, nel senso più deiettivo che assume questo termine, e cioè nella riproposizione di concetti vaghi, come possono esserlo "l'energia cosmica" o "la vita", "gli spazi aperti" etc. Dall'altro, tutto ciò cui si può pervenire con tale impostazione, quando si passi dal piano della metafora a quello della realtà, e quindi a maggior ragione quando si voglia passare dal piano ontico-esistentivo a quello ontologico, non è che un'attestazione dello stato delle cose, un ottimismo cieco di fronte a quello che è, sempre e comunque, il migliore dei mondi possibili, semplicemente perché è l'unico mondo che è dato di avere:

Eppure la pecora Dolly è reale, non è un personaggio della fantascienza ma il risultato della ricerca scientifica, dell'immaginario sociale attivo e di solidi investimenti finanziari. Nonostante sia noto come Blade Runner, Oscar Pistorius non sogna pecore elettroniche. Le reti di trasporti globali nei maggiori centri metropolitani ci hanno abituato a treni senza conducenti e i dispositivi elettronici portatili sono così potenti che stentiamo a tenere il passo con loro. Umane, troppo postumane, tutte queste estensioni e queste protesi che i nostri corpi sono in grado di sostenere sono già qui e qui resteranno. Stiamo andando al passo con i nostri sé postumani, o vogliamo continuare a indugiare in una cornice teorica e immaginativa sospesa e confusa rispetto all'ambiente reale in cui viviamo? Questo non è il Mondo nuovo di Huxley, vale a dire una versione disutopica del peggiore degli incubi modernisti. Non è neppure il delirio transumanista della trascendenza dai corpi umani attuali. Questa è la nuova situazione in cui siamo immersi: l'immanente hic et nunc del pianeta postumano; uno dei possibili mondi che ci siamo costruiti. E dal momento che esso è il risultato dei nostri sforzi congiunti e dell'immaginario collettivo, è semplicemente il migliore dei mondi postumani possibili.⁵⁵

Occorre decostruire, quindi, la retorica postumana, incapace di comprendere realmente il cambiamento in atto, semplicemente perché, nel suo tentativo di

⁵⁴ R. Braidotti, *L'era confusa dei postumani*, in «L'Unità», 29/1/2014, p. 21.

⁵⁵ Ibid.

superare l'umanesimo, e il soggetto moderno, assume inconsapevolmente proprio il modello umanista come riferimento concettuale fondamentale. Nello stesso tentativo di superare la metafisica, agisce in fondo, ancora, proprio la metafisica.

Il postumanesimo coglie il *cyborg* come una giustapposizione di uomo e macchina, lo legge con lo sguardo immaginifico della fantascienza degli anni Ottanta (e non della migliore, si potrebbe aggiungere), finendo così con l'indugiare davvero in quella «cornice teorica e immaginativa sospesa e confusa rispetto all'ambiente reale in cui viviamo», che pure vorrebbe decostruire. In questa giustapposizione, a ben guardare, è presupposto un soggetto umano "nudo", cioè "vero", "naturale", al quale viene poi applicata una rete di dispositivi tecnologici e biotecnologici, che finirebbero così col mutarne la natura, producendo una nuova forma di vita, cyber-organica: cioè, appunto, il *cyborg*.

Viceversa, come si vedrà più in dettaglio in seguito, l'analitica esistenziale consente di aggirare una simile palude concettuale, una simile «nebbia», cogliendo nella relazione uomo-macchina qualcosa di ben più essenziale, un dispositivo — una *dis-posizione* — che è già da sempre connaturato a ciò che la metafisica definisce in termini di umano e di soggetto. Dal punto di vista dell'analitica esistenziale, è facile riconoscere, in ciò che viene definito, oggi, come *cyborg*, l'essenza stessa dell'esserci, proprio in quanto l'esserci è essenzialmente tecno-logico, cioè si comprende, nella sua totalità, come cura. Se è possibile qualcosa come un *cyborg*, è solo sulla base dell'essenza tecno-logica della cura, il che equivale a dire che il cyborg non è altro che il cor-rispondere dell'esserci all'inviarsi dell'essere nel *Gestell*.

§ 25. IL COMPUTER COME CREAZIONE UMANA NEL QUADRO INTERPRETATIVO DELLA METAFISICA
TRADIZIONALE.

a. *L'interpretazione metaforica della macchina*

Un altro tipico equivoco che deriva dall'assunzione inconsapevole della metafisica classica è quello che è stato felicemente definito da Isaac Asimov come il "complesso di Frankenstein".⁵⁶

Nell'introduzione al *Secondo libro dei robot*, Asimov spiega da dove abbia origine tale complesso:

Frankenstein deve il proprio successo, almeno in parte, al fatto di essere una riaffermazione di uno dei persistenti terrori dell'umanità: quello della conoscenza pericolosa. Frankenstein era un nuovo Faust, assetato di conoscenze non permesse all'uomo e aveva costruito la sua stessa mefistofelica nemesi.

Agli albori del diciannovesimo secolo, l'esatta natura della sacrilega invasione di Frankenstein nel campo delle conoscenze proibite era evidente. Era concepibile che il progresso della scienza umana potesse arrivare a infondere la vita alla materia bruta; ma, per quanto l'uomo potesse fare, mai e poi mai avrebbe potuto creare un'anima, poiché quello era il regno esclusivo di Dio. Di conseguenza Frankenstein era in grado, tutt'al più, di creare un'intelligenza senza anima; questa ambizione era malefica e perciò destinata al castigo supremo.⁵⁷

Sullo stesso archetipo faustiano si basa l'antesignano di tutti i romanzi di fantascienza che trattano di robot: *R.U.R. (Rossumovi univerzální roboti)*,⁵⁸ un dramma di Karel Čapek del 1920 che ha, di fatto, inventato il mito del robot, insieme al termine che lo indica. *R.U.R.* riprende, in qualche misura, lo schema compositivo del *Frankenstein* di Mary Shelley,⁵⁹ anche se, qui, la ribellione degli androidi ha un carattere molto più politico e sociale. "Robot" è, infatti, un neologismo (a quanto pare, suggerito a Karel Čapek dal fratello Joseph) derivante da *robotá*, che in ceco medievale indica la *corvée*, e ha come radice *rob*, cioè "schiavo", da cui discendono diverse parole di origine slava che hanno a che fare col lavoro, come *robotat'*, che vuol dire "lavorare"

⁵⁶ Cfr. I. Asimov, *I, Robot*, New York, Gnome Press, 1950, trad. it. di L. Serra, *Io, Robot*, Milano, Mondadori, 2004.

⁵⁷ I. Asimov, *Introduction*, in Id., *The Rest of the Robots*, New York, Doubleday, 1964, trad. it. di G.L. Gonano, *Il secondo libro dei robot*, Milano, De Carlo 1968, p. 6. (la più recente edizione Mondadori, tradotta da L. Serra, non contiene l'Introduzione dell'autore).

⁵⁸ K. Čapek, *R.U.R. (Rezon's Universal Robots)*, trad. it. di C. Mainoldi, in AA.VV., *I falsi Adami. Storia e mito degli automi*, a cura di G.P. Ceserani, Milano, Feltrinelli, 1969. Una più recente edizione è K. Čapek, *R.U.R. (Rossum's Universal Robots)*, trad. it. di V. De Simone, Milano, Bevilino, 2006.

⁵⁹ M. Shelley, *Frankenstein, or the Modern Prometheus*, 1818, trad. it. di S. Fefè, *Frankenstein, ossia il moderno Prometeo*, Milano, Mondadori, 2010.

in russo, oppure *robotník*, “operaio” in slovacco. Per cui i “robot universali di Rossum” sono dei “servi universali” (qualcosa come “elettrodomestici universali della Rossum”), degli androidi ideati da uno scienziato, Domin, con l’esplicito intento di servire l’umanità, liberandola dalla fatica del lavoro. Ma, a poco a poco, nello svolgimento del dramma, i robot si diffondono in tutto il mondo e cominciano a sostituire l’uomo in tutte le sue attività, fino a che non prendono il sopravvento e si ribellano ai padroni, sterminandoli.

Il complesso di Frankenstein, quindi, secondo Asimov, riscontrabile in questo schema compositivo, indica la preoccupazione che la tecnologia possa sfuggire al controllo dell’uomo e rivoltarsi contro il suo creatore, secondo quello che è, appunto, lo schema essenziale del racconto di Mary Shelley.

In realtà, si dovrebbe scorgere, tanto nel *Frankenstein*, quanto nei robot di Čapek, una sorta di mitologema, che ricorre sovente nella storia della letteratura e dell’immaginario collettivo, che rimonta esplicitamente, ancora una volta, al mito di Prometeo (come evidenziato dal sottotitolo del capolavoro della Shelley), e che è ben rappresentato da un’altra figura goethiana, per certi versi simile al *Faust*: l’apprendista stregone, che tratteggia in maniera vivida gli elementi essenziali di questo archetipo.⁶⁰

Che di archetipo si tratti, ovvero di un mitologema, lo dimostra il fatto che la stessa ballata di Goethe è ispirata a sua volta alla storia raccontata nel *Philopseudes* di Luciano di Samosata, e legata alla magia dell’antico Egitto: l’apprendista stregone, infatti, è in questo caso un greco, che vorrebbe “rubare” al suo maestro Pancrate, uno scriba del tempio di Menfi, iniziato ai misteri di Iside, l’incantesimo per trasformare gli oggetti in servitori.⁶¹

Ma si tratta di un tema che ricorre anche in altri miti e in altre leggende, come nella figura del golem ebraico, vero antesignano dei robot di Čapek. Il golem è un gigante di argilla che è animato magicamente, grazie alle formule contenute nel *Sépher Yetziràh*, il “libro della creazione”, testo fondamentale dell’esoterismo ebraico.⁶²

⁶⁰ J.W. Goethe, *Der Zauberlehrling*, 1797, ed. it. a cura di L. Zagari, *L’apprendista stregone e altre ballate*, Roma, Salerno editrice, 1993.

⁶¹ Cfr. AA.VV., *Favole e racconti dell’Egitto faraonico*, a cura di Aldo Troisi, Milano, Xenia, 1991, pp. 35–38.

⁶² Per un approfondimento della figura del golem, cfr. A.M. Ripellino, *Praga magica*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 157–187; M. Idel, *Il Golem. L’antropoide artificiale nelle tradizioni magiche e mistiche dell’ebraismo*, trad. it. di A. Salomoni, Torino, Einaudi, 2006; A. Neher, *Faust e il Golem. Realtà e mito del Doktor Johannes Faustus e del Maharal di Praga*, trad. it. di V. Lucattini Vogelmann, Firenze, Giuntina, 2005; B. Henry, *Dal golem ai cyborgs*.

Il golem è una copia della divina creazione di Adamo ma, naturalmente, nessun mago potrebbe infondergli un'anima, come invece aveva fatto Dio quando creò il primo uomo. Il golem rimane un mero costrutto, grezzo, privo di vita: il termine, infatti, sembra derivi da *gelem*, "materia grezza", "embrione", che nella Bibbia compare per indicare la "massa informe" che era Adamo prima di ricevere il soffio vitale, appunto. Afferma Scholem:

Dio poté creare l'Uomo da un mucchio di argilla e infondergli una scintilla della Sua forza vitale e della sua intelligenza divina (è questa, in definitiva, l'«immagine divina» a somiglianza della quale l'Uomo fu creato). Senza questa intelligenza e la creatività spontanea della mente umana, Adamo non sarebbe stato nient'altro che un *golem*, come di fatto egli è chiamato in alcune delle antiche storie rabbiniche che interpretano il racconto biblico. Quale prodotto finale di una combinazione di una combinazione di forze naturali e materiali, e prima che quella cruciale scintilla divina gli fosse insufflata, Adamo non era nient'altro che un *golem*. Soltanto quando una parte minuscola della potenza creatrice di Dio gli fu trasmessa, egli divenne l'Uomo, a immagine di Dio. C'è quindi da meravigliarsi se l'Uomo cerca di fare nel suo piccolo quello che Dio fece in principio?⁶³

Il golem è dunque a tutti gli effetti uno pseudo-Adamo. Esso può essere utilizzato come servo, in grado di svolgere lavori molto faticosi, oppure come una sorta di soldato, un difensore del popolo. Ma in realtà può essere anche dotato di una certa intelligenza e sensibilità. Solo, gli manca la parola, perché nessuno sarebbe in grado di conferire il dono della parola a un prodotto umano, poiché questo equivarrebbe a donargli una vera e propria anima — che solo Dio può insufflare.

Trasmigrazioni nell'immaginario, Livorno, S. Belforte & C., 2013; S. Corduas, *Golem, Robot, Švejk*, in "Quaderni delle Officine", XXIX, 6/2013, pp. 1-29 (rivista online: <http://rebstein.wordpress.com>). Fondamentali, per un inquadramento teorico, sono i saggi di Gershom Scholem, che si è sovente occupato della figura del golem nell'ambito della tradizione esoterica ebraica: cfr., in particolare, G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein-Verlag, 1969, trad. it. di A. Solmi, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi, 2001 (in particolare il saggio ivi contenuto *La rappresentazione del Golem nei suoi rapporti tellurici*, pp. 201-257); Id., *The Golem of Prague and the Golem of Rehovot*, in Id., *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schocken Books, 1971, trad. it. di R. Donatoni, *Il golem di Praga e il golem di Rehovot*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo. E altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 327-332. La vicenda del golem di Praga è stata narrata da diversi autori: cfr. G. Meyrink, *Il golem*, trad. it. di C. Mainoldi, Milano, Bompiani, 2000; I.B. Singer, *Il golem*, trad. it. di C. Calabi, Milano, Salani, 2004; E. Wiesel, *Il Golem. Storia di una leggenda*, Firenze, Giuntina, 1996. Infine, per le tematiche qui sviluppate e per una lettura del golem direttamente connessa alla teoria informatica e al cyborg, cfr. G.O. Longo, *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*; A. Caronia, *Eroi di metallo*, in "Burattini", 7, 3/1986; Id., *Ibridi minacciosi*, in "Burattini", 8, 6/1986; Id., *Dal Golem a Robbie*, 9, 9/1986; Id., *Compagno replicante*, in "Burattini", 10-11, 12/1987 (questi articoli, raccolti sotto il titolo *L'uomo artificiale*, ripercorrono a grandi linee la storia dell'idea del "pupazzo animato" e sono disponibili online sulla pagina personale di Caronia su Academia.edu); Id., *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Padova, Muzzio, 1996; Id., *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Milano, Shake, 2001.

⁶³ G. Scholem, *Il golem di Praga e il golem di Rehovot*, cit., pp. 328 s.

Significativamente, in molte versioni della leggenda, il mago di turno anima il suo golem scrivendo sulla fronte, oppure inserendo sotto la lingua, del costrutto, la parola אֱמֶת, *emet*, che vuol dire “verità”. In questo modo, il golem comincia a crescere, fino a diventare eccessivamente ingombrante. Quindi, per “disattivare” il costrutto, occorre cancellare una lettera, ottenendo la parola מֵת, *met*, ovvero “morte”.⁶⁴

Pare che, in realtà, questa versione della leggenda sia da far risalire al racconto di Geremia contenuto nel *Sefer yetzirah*:

Geremia [e suo figlio Sira] si misero a combinare gli alfabeti secondo i principi cabalistici della combinazione, del raggruppamento e della formazione delle parole, e venne a crearsi per loro un uomo, sulla cui fronte c'erano le lettere: *YHWH Elohim Emet*, che significano: il Signore Dio è Verità. Ma quest'uomo appena creato aveva un coltello in mano, con cui cancellò la lettera *alef* della parola *emet* («verità»); rimase così la parola *met* («morto»). Allora Geremia si strappò le vesti (a causa della bestemmia, «Dio è morto», che l'iscrizione veniva ora a significare) e disse: «Perché hai cancellato l'*alef* da *emet*?». Egli rispose: «[...] ora che avete creato un uomo come Lui, la gente dirà: non c'è Dio in questo mondo al di fuori di questi due!».⁶⁵

Per questo Geremia, istruito dallo stesso golem, esegue il procedimento inverso, e distrugge la sua creazione. Conclude Scholem:

⁶⁴ Per questa versione della leggenda si legga la narrazione fatta da J. Grimm nel 1808 sulla rivista “Zeitung für Einsidler”, riportata in G. Scholem, *La rappresentazione del golem*, cit., p. 202. Questa leggenda si conclude con la morte di uno sprovveduto che, essendosi dimenticato di cancellare la lettera, lascia crescere il golem troppo a lungo, finché non diventa impossibile raggiungere la fronte. Al che, ordina al servo d'argilla di allacciargli le scarpe. A quel punto, riesce a raggiungere la fronte, cancellare l'*aleph* e distruggere il golem, il quale però diventa una massa di terra che schiaccia il padrone. Con ogni probabilità, si deve scorgere in questa versione della leggenda, e in quelle affini, una distorsione cristiana, in funzione di *exemplum*, delle leggende propriamente ebraiche. Il golem, infatti, è un personaggio ricorrente nell'immaginario ebraico, ed ha una lunga tradizione, per cui risulta difficile individuare una versione fissa. Si dovrebbe forse parlare, più convenientemente, di un morfema, da inquadrare nel contesto della costruzione narrativa delle fiabe, per cui il golem rientrerebbe facilmente nel personaggio tipo dell'Aiutante Magico. Cfr., a questo proposito, V. Propp, *Morfologia della fiaba*, ed. it. a cura di G.L. Bravo, Torino, Einaudi, 2000. Il golem compare già nella storia di Geremia raccontata nel *Sefer yetzirah*. La più antica leggenda, invece, riportata come notizia di cronaca, è raccontata nel XII secolo dal cronista campano Aḥima'az ben Paltiel, risalirebbe al IX secolo e fa riferimento al cosiddetto Golem di Benevento. Lo stesso Aḥima'az racconta, poi, nella sua cronaca di Oria, che in questa città risiedevano effettivamente dei saggi in grado di costruire e controllare i golem. Cfr. Aḥima'az ben Paltiel, *Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX–XI*, a cura di C. Colafemmina, Bari, Messaggi, 2001. La leggenda più nota, però, riguarda Judah Loew ben Bezalel, anche noto come Jehuda Löw, o “il Maharal di Praga”, rabbino vissuto nel XVI secolo e morto a Praga nel 1608. “Maharal” è acrostico per *Morenu ha-Rav Loew*, “il nostro maestro il rabbino Loew” (cfr. A. Neher, *op. cit.*, p. 14, n. 6). È alle sue vicende che si ispira la moderna figura di golem attualmente presente nell'immaginario collettivo, che ha poi informato direttamente i robot di Čapek. Le vicende bio-bibliografiche del Maharal sono, in verità, assai complicate (come accade per un'altra leggenda coeva, il Doktor Faust): se per quattro secoli sono girate attorno a questa figura per lo più solo leggende orali, nel 1920 Chajim Bloch, un erudito praghese, pubblica per la prima volta le *Niflaot Maharal (I prodigi del Maharal)*, includendovi un manoscritto, datato 1583, e scritto, a quanto pare, dal genero del Maharal, sotto dettatura di questi. Naturalmente, l'autenticità di questo manoscritto è tutt'altro che accettata dalla comunità accademica, per quanto non manchino voci favorevoli a riconoscerla.

⁶⁵ G. Scholem, *Il golem di Praga e il golem di Rehovot*, cit., pp. 329 s.

È senza dubbio significativo che il famoso grido di Nietzsche «Dio è morto» si sia levato inizialmente in un testo cabalistico che mette in guardia dalla fabbricazione di un *golem* e collega la morte di Dio alla realizzazione dell'idea del *golem*. [...] Il *golem*, invece di essere un'esperienza spirituale dell'uomo, divenne un servo tecnico delle sue necessità, controllato da lui in un equilibrio incerto e precario.⁶⁶

Il *golem* è dunque, in effetti, un costrutto tenuto in piedi da uno scarto minimo, sospeso tra verità e morte. Come si vede, qui non c'è alcuna dialettica tra vita e morte, né tra “vita artificiale” e naturale. La parola *emet*, infatti, deriva dal verbo *ámán* (אָמַן), lo stesso da cui deriva l'avverbio *amen*, e indica “ciò che è stabile è fermo”: un avvenimento, un fatto avvenuto, verificatosi realmente — una verità stabile, appurata dagli eventi: se *amen* può tradursi con “così sia”, *emet* dovrebbe tradursi con “stato”, “fatto” — “verità” nel senso del *verificarsi* di un *evento*.

Si giunge così a toccare un punto cruciale dell'essenza della tecnologia, il suo aspetto poetico per eccellenza — e la pro-vocazione della natura che tale aspetto comporta (la *violenza* che Fink, *contrariamente* a Heidegger, ritrovava al cuore della cibernetica moderna). Ed è qui che alligna il “complesso di Frankenstein” scorto da Asimov nell'immaginario sui robot.

I robot di Čapek sono una versione biochimica del *golem* medievale e moderno. Di solito, infatti, si tende a tralasciare il fatto, in sé assai significativo, che Čapek avesse concepito i suoi *Roboti* come androidi prodotti a partire da materiale organico, indistinguibili, in linea di principio, da un essere umano. Cioè, quelli di Čapek, *non* sono degli automi elettromeccanici, come invece saranno concepiti dalla fantascienza successiva. E questo fatto non è secondario, perché connette il dramma di Čapek direttamente al tema della creazione della vita, presente nella leggenda del *golem*, prima ancora che nel *Frankenstein* di Mary Shelley.

Sergio Corduas sottolinea un altro aspetto fondamentale del robot *čapkiano*, che è strettamente connesso a una tale problematica:

Nel passaggio dalla «*robot*» al *Robot* non solo passiamo dal femminile al maschile ma *soprattutto* si crea un maschile *animato*. Come si sa, la categoria degli animati nelle lingue slave è riservata ai maschili che indicano esseri viventi (più pochi affini *magici*), ed è talmente importante da comportare desinenze esclusive e cambiamenti nelle singole lingue al genitivo e accusativo, al singolare e al plurale. Poiché mi sembra evidente l'importanza del carattere *animato* del *Robot*, [...]

⁶⁶ Ivi, p. 330.

voglio specificare che una volta nato in ceco il *Robot* čapkiano, col suo genitivo e accusativo singolare di animato (Robot-a), è nato addirittura e logicamente poi in ceco un *altro* «robot», minuscolo, maschile e *inanimato* (che ha ovviamente un genitivo «robot-u» e un accusativo «robot»); designa le macchine, i congegni, in generale i piccoli elettrodomestici.

È ovvio che anche la parola *Golem* in ceco è maschile animato. [...] Questo piccolo — e, credetemi, facile — *excursus* conferma l'accezione del termine čapkiano se riferito alla letteratura (anti?)«utopistica» o alla «*science-fiction*», ma problematizza alquanto, di rimbalzo, l'accezione «scientifica», che nulla sa generalmente dell'origine čapkiana del termine stesso.⁶⁷

Aggiunge quindi Corduas:

I nomi sono spesso determinanti e forse riassumono anzi tutto, nella cultura, e i tre nomi scelti qui [golem, robot, Švejk] ne sono già da soli una prova: quanto ci interesserebbe il *golem* se fossimo certi su come *tradurlo* e se non avesse nella bocca il nome *proprio* di Dio o sulla fronte la *Verità*? Dunque quanto fin qui detto sul Robot vuol essere una prova anche proprio linguistica dell'importanza dell'*anima*, se c'è, dentro i pupazzi d'argilla e dentro i pupazzi di metallo e chimica creati a Praga.⁶⁸

Corduas connette, quindi, il mitologema del robot, così come quello del golem, al problema del *doppio*, e all'ambiguità «della posizione tra materia e spirito». L'ambiguità è segnalata «dalla presenza del problema della *parola*: divina, magica o scientifica; presente, eccessiva o assente. Tale parola è a sua volta il segno dell'anima».⁶⁹

Egli costruisce, così, le seguenti catene: «Dio — Eletto (rabbino) — Doppio (*Golem*) — Società (chiusa, giudaica)» e «Ratio — Eletto (scienziato) — Doppio (*Robot*) — Società (tollerante/repressiva, industriale etc.)».⁷⁰ A questo punto, Corduas sostiene che «*golem* e *robot* sono in realtà doppi previsti e prevedibili, governabili da legge», sottolineando il fatto che entrambi rientrano in qualche modo nell'ordine delle leggi che sovrintendono alla creazione cosmica.⁷¹

Il golem può essere prodotto in base alle leggi della creazione divina, contenute nel *Sépher yetzirah*, che spiega come la costruzione del cosmo avvenga «soprattutto

⁶⁷ S. Corduas, *op. cit.*, pp. 8 s.

⁶⁸ *Ivi*, p. 10.

⁶⁹ *Ivi*, p. 24.

⁷⁰ *Ibid.* Si tralascia, qui, l'analisi condotta sul personaggio di Švejk e la relativa catena concettuale. Non perché non sia, essa stessa, interessante, ma perché richiederebbe maggior impegno e condurrebbe troppo lontano. Per completezza, si accenna soltanto, qui, all'ipotesi avanzata da Corduas che vede nel «buon soldato Švejk» la versione post-nietzscheana del golem e del robot, una versione in cui, all'altezza del riferimento prioritario (Dio, la ratio), manca un *nome* preciso. Si potrebbe dire: manca il *fondamento*.

⁷¹ *Ivi*, p. 25.

con gli elementi delle ventidue lettere [...] in modo che il mondo e l'uomo–microcosmo si corrispondono reciprocamente». In questa corrispondenza, «ogni lettera “domina” su un membro dell'uomo o su una regione del mondo esterno».⁷²

Il robot di Čapek, invece, ricontestualizza questo mitologema nell'ambito tecnoscientifico, razionale — vale a dire: *tecno–logico* — delle leggi, matematiche e fisiche, che governano la natura. Come il golem, il robot è fatto di materia grezza, *animata* per il tramite delle leggi che governano la creazione del cosmo: leggi biochimiche e, si direbbe oggi, bioinformatiche. Si può addirittura dire che, se il *golem* è una creazione “informe”, il robot, ovvero il computer, è una creazione di pura “forma”, o meglio pura “informazione”.

Per questo, come afferma Scholem,

È qui d'uopo menzionare che Rabbi Loew fu un antenato non soltanto spirituale, ma anche reale, del grande matematico Theodor von Karman, che, ricordo, era estremamente orgoglioso di questo suo avo in cui vedeva il primo genio della matematica applicata nella sua famiglia. Ma possiamo senz'altro affermare che Rabbi Loew fu anche l'antenato spirituale di altri due ebrei scomparsi — mi riferisco a John von Neumann e Norbert Wiener —, i quali hanno contribuito più di chiunque altro alla magia che ha prodotto questo moderno *golem*.⁷³

E ancora, sulla stretta connessione tra la metafisica tradizionale ebraico–cristiana e il “golem di Rehovot”:

Il *golem* antico era basato su una combinazione mistica delle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico, che sono gli elementi e le pietre da costruzione del mondo. Il nuovo *golem* è basato su un sistema più semplice e allo stesso tempo più intricato. Invece di ventidue elementi, ne conosce soltanto due, i due numeri 0 e 1, che costituiscono il sistema binario di rappresentazione. Tutto può essere tradotto, o trasposto, in questi due segni fondamentali, e ciò che non può essere espresso in questo modo non può essere dato come informazione al *golem*. Oserei dire che gli

⁷² G. Scholem, *La rappresentazione del golem*, cit., p. 214.

⁷³ Id., *Il golem di Praga e il golem di Rehovot*, cit., p. 328. Può essere interessante segnalare, a proposito di questo saggio di Scholem, il contesto nel quale è stato scritto. Cfr., a questo proposito, la nota del traduttore a p. 360: «Quando Gershom Scholem venne a sapere che l'Istituto Weizmann di Rehovot aveva completato la costruzione di un nuovo computer, disse al dottor Chaim Pekeris, il “padre” del computer, che a suo parere il nome più appropriato per esso sarebbe stato Golem n. 1 (*Golem Alef*). Il dottor Pekeris si disse d'accordo sul nome, a condizione che Scholem inaugurasse il computer e spiegasse le ragioni di quel nome». L'ironia di questo episodio è sottolineata dallo stesso Scholem, nella conclusione del suo saggio: «Per tutta la vita ho levato le mie lamentele perché l'Istituto Weizmann non stanziava i fondi per costruire l'Istituto per la Demonologia e la Magia Sperimentale che per tanto tempo ho proposto di fondare là. Hanno preferito quella che chiamano Matematica Applicata e le sue sinistre possibilità al mio approccio più direttamente magico. Non sapevano, quando hanno preferito Chaim Pekeris a me, a che cosa sarebbero andati incontro. Perciò mi rassegno e dico al *golem* e al suo creatore: sviluppatevi pacificamente e non distruggete il mondo. *Shalom*».

antichi cabbalisti sarebbero lieti di conoscere questa semplificazione del loro sistema. Questo è progresso.⁷⁴

Cos'è il sistema binario, se non la tras-posizione digitale dello scarto tra il nulla da cui pro-viene l'evenire dell'evento, la morte, מָוֶת, e la *posizione* dell'evento, la stabile verità dello אֱמֶת?⁷⁵

D'altra parte, però, ora ci sono anche tutti gli elementi per *decostruire* questo mitologema tanto radicato nella tradizione metafisica occidentale. Anche in questo caso, infatti, quello che avviene nella cibernetica è un compimento della parabola metafisica (che affonda le sue radici nel giudaismo) che, però, ne segna anche irrimediabilmente i limiti, fino a rovesciarne il senso in una forma di annichilimento (la "morte di Dio" come *fine* della metafisica).

Il "complesso di Frankenstein" si fonda su una distinzione fondamentale tra creatore e creatura, *natura naturans* e *natura naturata*. E dunque presuppone uno scarto sottile ma abissale (e soprattutto, incolmabile) tra la vita artificiale, creata dall'uomo, e la vita "naturale", creata da Dio. Sennonché, proprio la cibernetica di Wiener mette in crisi questo schema, intaccando, per così dire, il discrimine costitutivo tra materia organica e inorganica:

La materia viva ha certo una struttura fine più rilevante per la sua funzione e moltiplicazione di quella delle parti di una macchina non vivente, sebbene questo non valga ugualmente per quelle macchine più recenti che operano secondo i principi della fisica dello stato solido.

Però, anche i sistemi viventi non sono viventi (con ogni probabilità) al di sotto del livello molecolare. Inoltre, nonostante tutte le differenze tra sistemi viventi e le normali macchine, è da presuntuosi negare che i sistemi di un tipo possano fare luce sui sistemi dell'altro tipo. [...] Stabilire categoricamente che i processi di riproduzione nella macchina e nell'essere vivente non hanno niente in comune, non va. [...] L'idea che la supposta creazione dell'uomo e degli animali, da parte di Dio, il riprodursi degli esseri viventi secondo la loro specie, e la possibile riproduzione delle macchine siano tutti parte dello stesso ordine di fenomeni è emotivamente sgradevole, proprio come erano sgradevoli le ricerche di Darwin sull'evoluzione e sulle origini dell'uomo. Se è un'offesa al nostro orgoglio l'essere paragonati a una scimmia, con la nostra tesi siamo andati ben più lontano; e

⁷⁴ Ivi, p. 330 s.

⁷⁵ Si può forse vedere in questo passaggio il senso dello stretto legame tra l'esoterismo ebraico e l'*etica protestante* così radicata nel capitalismo americano? Nel tentativo, cioè, di *realizzare*, nel mondo, il regno di Dio, ovvero nell'ascesi intramondana che Weber aveva individuato al cuore del calvinismo, e concretizzatasi nello sviluppo del capitalismo finanziario? Scrive G. Scholem, in *L'idea messianica nell'ebraismo*, cit., p. 13: «L'ebraismo, in tutte le sue forme e manifestazioni, ha sempre affermato un concetto di redenzione come evento che si manifesta pubblicamente, sulla scena della storia e all'interno della comunità. È un avvenimento che ha luogo nel mondo visibile e non può essere concepito senza tale apparenza visibile».

l'essere paragonati a una macchina è un'offesa ben maggiore. A ogni novità nella sua propria epoca viene attribuito un po' della riprovazione che nei secoli passati veniva attribuita al peccato di stregoneria.⁷⁶

È in questa «riprovazione» di cui parla Wiener che giace il “complesso di Frankenstein”. Asimov è un altro “ebreo scomparso” che, se non ha dato un contributo diretto alla “magia” che ha permesso di creare il moderno Golem, nondimeno ha elencato quelle fondamentali leggi che, ancor oggi, guidano la ricerca tecnoscientifica nel campo della robotica.⁷⁷

Tali leggi valgono come limiti etici, iscritti nel codice del “cervello positronico” dei robot di Asimov, proprio per evitare gli esiti indesiderati, e spiacevoli, descritti da Čapek: «Mai e poi mai avrei permesso a uno dei miei robot di rivoltarsi stoltamente contro il suo creatore».⁷⁸ Le leggi della robotica sono l'ingrediente principale di molti dei suoi racconti sui robot, la cui trama si sviluppa per lo più attorno a sottili questioni etiche e psicologiche, e talvolta filosofico-esistenziali, che pongono gli ingenui robot protagonisti di fronte a dei dilemmi spesso insolubili, soprattutto con l'introduzione della Legge Zero, che per la sua vaghezza diventa un potente strumento narratologico.

Ma se la “riprovazione” di cui parla Wiener è, in fin dei conti, originata da ragioni emotive e da credenze errate, non meno sentimentali sono i motivi che stanno alla base della stessa concezione asimoviana del robot. Asimov è fondamentalmente un comportamentista, convinto che la psicologia (tanto la psicologia umana quanto quella dei robot, la “psicorobotica”) sia riconducibile ad un insieme di procedure logico-cognitive. E ciò equivale a dire che, egli stesso, assume inconsapevolmente il punto di vista della metafisica classica. Non solo perché la psicologia cognitiva presuppone una sostanziale distinzione mente/corpo, con il conseguente riduzionismo dell'elemento psicologico a mera razionalità. Piuttosto, Asimov accoglie in maniera

⁷⁶ N. Wiener, *God & Golem Inc. A comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1964, trad. it. F. Bedarida, Dio & Golem s.p.a. Cibernetica e religione, pp. 49 ss.

⁷⁷ Le tre leggi della robotica, espresse da Asimov in *Io, robot*, cit., e presenti in tutti i suoi libri sui robot, sono le seguenti: «1. Un robot non può recare danno a un essere umano né può permettere che, a causa di un proprio mancato intervento, un essere umano riceva danno; 2. Un robot deve obbedire agli ordini impartiti dagli esseri umani, purché tali ordini non contravvengano alla Prima Legge; 3. Un robot deve proteggere la propria esistenza, purché questa autodifesa non contrasti con la Prima o con la Seconda legge». A queste tre leggi, poi, Asimov aggiunse, in *Robots and Empire*, New York, Doubleday, 1985, trad. it. di P. Anselmi, *I robot e l'impero*, Milano, Mondadori 1986, una quarta legge, la Legge Zero, così definita perché, anche se aggiunta successivamente, è inserita in un ordine di priorità superiore alle altre: «Un robot non può recare danno all'umanità, né può permettere che, a causa del proprio mancato intervento, l'umanità riceva danno».

⁷⁸ I. Asimov, *Il secondo libro dei robot*, cit., p. 8.

inconsapevole la stessa distinzione creatore/creatura che si ritrova al cuore del “complesso di Frankenstein”. Non si avvede che la vita e l’intelligenza artificiale mettono definitivamente in crisi proprio quel paradigma.

Lo stesso discorso vale per Wiener, del resto, e per la cibernetica in generale. Il che produce lo stesso tipo di avvistamento che avviene nell’ambito della fisica quantistica. Cioè la stessa cibernetica non sa nulla di quel che avviene sul piano essenziale della metafisica — né potrebbe scorgerlo. «La scienza non pensa».

b. Vita artificiale e mechanical brain

Il problema della vita artificiale, ovvero del Golem e del “complesso di Frankenstein”, è riconducibile a un altro mitologema ben radicato nella metafisica occidentale, l’*homunculus*. A questo proposito, Gotthard Günther, in un breve scritto su *homunculus* e robot confluito in *Das Bewusstsein der Maschinen*, sviluppa un’analisi assai acuta, e molto più sobria rispetto alla classica retorica fantascientifica sull’argomento. Egli afferma:

Nell’idea dell’*homunculus* il processo che ha condotto alla nascita dell’uomo e della coscienza razionale è ripetuto nei minimi particolari. S’incomincia con sostanze inorganiche, le si “distilla” fino ad ottenere materiale organico di forma inferiore e si avanza attraverso ulteriori reazioni “chimiche” fino a formazioni organiche superiori, finché non si raggiunge alla fine di questo lungo percorso la forma umana e finché il residuo della “potenza” chimica che è nella materia non si è trasformato in coscienza. In altre parole, il principio “tecnico” che sta alla base della fabbricazione dell’*homunculus* è una ricapitolazione della storia del mondo e dell’uomo. Ciò che l’alambicco deve fornire è un’abbreviazione completa fin nel dettaglio della storia dell’universo. L’idea dell’*homunculus* è utopica perché non può mai riuscire il tentativo di ripetere la storia del mondo accelerandone i tempi e senza tralasciare nulla di essenziale. Soprattutto non si può incominciare nel “principio” esistenziale, perché quest’ultimo è metafisico e non fisico. Si fa allora partire l’abbreviazione dal suo secondo gradino, il che la condanna al fallimento fin dall’inizio.⁷⁹

Si può aggiungere che l’idea di golem è utopica non meno dell’idea di *homunculus*. E la stessa utopia muove il robot “classico”, ovvero il modello fantascientifico che sottende al robot asimoviano. Il principio esistenziale è *metafisico* — non fisico. Quel che avviene con l’accesso al *cyberspace*, ovvero col modello

⁷⁹ G. Günther, *Homunkulus und Robot*, in Id., *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, a cura di E. von Goldammer e J. Paul, Baden-Baden, AGIS, 2002, pp. 195–200, trad. it di G. Baptist, *Homunculus e robot*, in “Kainos. Rivista online di critica filosofica”, 6, 2006 (<http://www.kainos-portale.com>).

cibernetico fornito dalla teoria dell'informazione, il *mechanical brain*, è invece proprio un radicale rovesciamento della prospettiva metafisica tradizionale:

Il problema del "mechanical brain" si fonda su principi radicalmente contrapposti. Respinge l'intero schema metafisico sul quale si fonda l'idea dell'homunculus. L'idea stessa dell'alambicco presuppone che la vita e la coscienza siano risultati storici dell'essere. Ciò significa che le categorie fisiche sono primarie, quelle psichiche secondarie e che le categorie del significato si collocano soltanto all'ultimo posto, quello ontologicamente più debole. Se vogliamo caratterizzare più precisamente questa concezione nella terminologia delle teorie cibernetiche, possiamo affermare che secondo la tradizione scientifica classica la pura materia, nel suo stadio originario, non contiene alcuna "informazione". Si suppone che lo stadio iniziale sia materialmente un caos e questo non rappresenta in sé alcun contesto semantico. Infatti lo scienziato ciberneticista intende proprio questo quando parla dell'"informazione" contenuta in un determinato stadio di esistenza. Ma "informazione" è la forma constatabile o esistenziale dello spirito. Se il tecnico classico parte quindi dal caos, allora egli intende con ciò che in ogni costruzione si può incominciare ontologicamente soltanto con il sistema fisico delle categorie e che è compito scientifico del costruttore, ovvero del "chimico", quello di dedurre in un secondo tempo sia teoreticamente che praticamente in modo chimico le più deboli categorie dello psichico e del logico a partire dalle condizioni fisiche fondamentali dell'esistenza.⁸⁰

La metodologia tecnica "classica" si basa quindi su un paradigma implicitamente, e direttamente, discendente dalla metafisica occidentale classica, che prevede un passaggio dal caos all'informazione (intesa qui come ordine, norma, legge, *logos*) a partire da un certo *incipit* — il *fiat lux* della creazione divina —, che lo scienziato (ovvero lo stregone, il rabbino, il mago, l'alchimista), tenta di ri-pro-durre in laboratorio attraverso il *metodo*. Ed è questo il motivo principale per cui si scorge in questo tentativo una *violazione*, e dunque una *violenza*, dell'ordine cosmico e del veto divino.

Ma anche in questo caso, la rappresentazione metafisica va decostruita, proprio in quanto rap-presentazione, dunque essenzialmente in quanto immaginifica e, per l'appunto mitologica. Cioè si tratta di una rappresentazione, in ultima istanza, infondata: «doversi rappresentare come caotico lo stadio iniziale del mondo è un'assunzione senz'altro dogmatica e niente affatto fondata. Innanzitutto è certamente falso pensare il caos come stadio fisico».⁸¹

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid.

La classica concezione che vede nella storia il dispiegarsi delle “informazioni” contenute nella mente di Dio, ovvero — in termini più precisi — una *fenomenologia dello Spirito* che giunge alla piena comprensione di sé attraverso il progresso (ed il lavoro) è una riproposizione dell’immagine di un «mondo come creazione per volontà di Dio», secondo cui «all’inizio del mondo ogni “informazione” era extramondana ed esistente esclusivamente nella coscienza di Dio, non però nel mondo stesso».⁸²

La concezione scientifica del mondo è strettamente collegata a questa concezione metafisica. Ed è essa stessa viziata da un’impostazione immaginifica e rappresentativa, che riduce il mondo ad immagine. In questa prospettiva la storia umana assume il compito di portare «progressivamente alla realtà effettiva» il «puro spirito divino», conferendogli «quella stessa realtà concreta che è stata data alla materia fin dall’inizio del mondo».⁸³

La cibernetica porta a compimento proprio un simile progetto, portando altresì allo scoperto l’inessenzialità — l’infondatezza — che ne mina costitutivamente la proiezione vettoriale, futurativa, *utopica*:

La problematica cibernetica, distanziandosi radicalmente da questa antica tradizione classica, stabilisce che non esiste alcuno stadio dell’esistenza fisica che non contenga fin dal principio in maniera implicita ed esplicitabile tutte le “informazioni” sperimentabili in quanto tali. Così come non si può né accrescere né ridurre la quantità totale di materia o di energia del mondo, allo stesso modo non si può né incrementare, né diminuire l’intera informazione che la realtà contiene. E se nella nuova immagine del mondo si vuole per esempio mantenere la concezione del caso, allora questo concetto può indicare soltanto uno stadio del mondo in cui l’“informazione” costantemente presente non è “leggibile”. La scelta del termine “informazione” per i contesti semantici di un sistema non è casuale, ma nella “cybernetics” è dettata dall’assunzione che tali contesti debbano essere leggibili in linea di principio, così come si può cogliere la coscienza “leggendola” da un volto vivente.⁸⁴

Ma è proprio qui, su questo punto cruciale, che la stessa cibernetica perde di vista se stessa e non riesce a comprendersi — per la semplice constatazione che non può darsi alcuna cibernetica della cibernetica. Così, Günther conclude:

Se l’alchimista che nell’homunculus voleva imitare se stesso doveva lasciare al loro corso le leggi “magiche” della natura naturans e poteva attendere solo passivamente il risultato, il tecnico cibernetico si trova in una posizione

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

completamente diversa. La creazione di un cervello robotico consiste per lui nella progressiva modulazione della regolamentazione classica e non riflessiva dell'essere attraverso la regolamentazione trans-classica della riflessione del suo stesso io, che risulta applicata alla prima come una sovradeterminazione. La "coscienza" meccanica che ne deriva è quindi un risultato immediato del lavoro dell'uomo — cosa che non è l'homunculus. Nell'alambicco la natura gioca con se stessa. Nella creazione del cervello elettronico, invece, l'uomo consegna all'oggetto la sua stessa riflessione e impara a comprendere la sua funzione nel mondo in questo specchio di se stesso.⁸⁵

Günther riesce a spiegare molto bene quale sia la differenza essenziale tra homunculus e robot, ma finisce poi con l'introdurre, nuovamente, una categoria essa stessa metafisica e infondata. Quando afferma che «l'uomo consegna all'oggetto la sua stessa riflessione e impara a comprendere la sua funzione nel mondo in questo specchio di se stesso», tocca, di fatto, il cuore della questione sollevata dalla cibernetica, e al contempo il limite estremo cui essa giunge e oltre il quale non *può* andare. Imparando a «comprendere la sua funzione nel mondo», l'uomo scopre, anche se non necessariamente comprende, che, se il computer è uno «specchio di se stesso» è proprio perché, sin da sempre, il soggetto non è mai stato che l'oggetto, e viceversa. Vale a dire che la funzione dell'uomo nel mondo non è altro che il mondo stesso.

Si perviene così a quell'avvitamento costitutivo della soggettività, di cui si diceva, che ricorda molto da vicino un'opera di Escher, o di Magritte — ed evidentemente non a caso.

§ 26. L'OPPOSIZIONE UOMO-MACCHINA.

IL TEST DI TURING E LA "STANZA CINESE" DI SEARLE

Tutto questo si può ben riassumere nella "classica" opposizione tra uomo e macchina (vale a dire: tra uomo e tecnica) che rimonta all'opposizione metafisica soggetto/oggetto, rispetto alla quale, di fronte al soggetto umano, è posto, di volta in volta, un certo oggetto: il mondo, ovvero la natura, ovvero ancora la tecnologia.

Da qui discendono tutti i principali equivoci che riguardano il *cyberspace*, nella sua accezione più ampia (e dunque, contestualmente: *cyborg*, ambiente virtuale,

⁸⁵ Ibid.

tecnologia etc.). Perché, in generale, da qui discende una concezione fondamentalmente mitologica, immaginifica e *sentimentale* dell'uomo, come della natura e della tecnologia.⁸⁶

Una volta che si sia presupposta, inconsapevolmente, una frattura tra soggetto e oggetto, risulta difficile scorgere nel mondo, concepito per definizione come "esterno", qualcosa di diverso da uno "specchio" del soggetto, motivo per cui la scienza moderna appare disorientata nel riconoscere ovunque, nel cosmo, nient'altro che l'uomo. Né è possibile ridurre realmente una simile frattura, partendo dal presupposto che *vi sia* — proprio come accade ad Achille nel suo paradossale tentativo di afferrare la tartaruga. Ed è per questo che la dialettica appare, necessariamente, come un «imbarazzo filosofico», agli occhi di Heidegger: perché tenta di riportare ad unità ciò che ha previamente assunto come separato.

La stessa cibernetica, che, come si è già più volte sottolineato, porta ad evidenza i limiti strutturali di una simile concezione, non può, a sua volta, né concepire realmente tali limiti (e tanto meno comprenderli), né realmente comprendere se stessa, per il semplice fatto che è, essa stessa, un prodotto di quella impostazione metafisica che, per l'appunto, nella cibernetica trova il suo massimo dispiegamento e compimento.

Nella relazione uomo–macchina, piuttosto — e precisamente nella relazione uomo–computer che costituisce l'essenza di quel che comunemente si dice *cyborg* —, si fa esplicita l'insensatezza strutturale che si ritrova al cuore della relazione soggetto–oggetto. Come sa, intuitivamente, chiunque abbia guidato un'auto, non esiste alcuna relazione uomo–macchina, perché laddove l'uomo interagisca con la sua auto, immediatamente, vi sarà una separazione, ciò che costituisce, essa stessa, un'impossibilità di guidare l'auto. L'autista e la sua auto, semplicemente, formano un tutt'uno — *non* come due elementi distinti che, ad un certo punto, si fonderebbero;

⁸⁶ Il termine "sentimentale" è usato qui con una certa dose di ambiguità, voluta: esso designa, in generale, un certo "sentire", piuttosto confuso, sensuale e, per certi versi, non fondato, cioè quasi come sinonimo di "intuizionistico". Più precisamente, però, esso è usato con particolare riferimento al modo in cui vi ricorre R. Guénon per designare quello che è l'atteggiamento tipicamente occidentale nei confronti delle verità metafisiche. Un atteggiamento che dà vita, necessariamente, ad una comprensione solo più religiosa, di tali verità, mai puramente intellettuale. Cfr. R. Guénon, *Introduction générale à l'études des doctrine hindoues*, Paris, Vége-La Maisnie, 1921, trad. it. di P. Nutrizio, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Milano, Adelphi, 1989; e Id., *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946, trad. it. di J. Evola, *La crisi del mondo moderno*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1972.

bensì come un'unità che solo l'iniziale frattura provocata dalla paura, ovvero dall'inesperienza, evitava che si realizzasse. Quest'unità è, nella sua accezione più precisa, il *cyborg*: non una giustapposizione tra organismo e dispositivo cibernetico, ovvero tecnologico; bensì l'essenza stessa della cura nella sua dis-posizione cibernetico-tecnologica.

E questo ragionamento si potrebbe estendere ad ogni *strumento* tecnico, da un'arma a un paio di scarpe, al pallone, fino al proprio stesso corpo, come ben sa chi pratica un qualunque sport. Piuttosto è la tecnica stessa che, a questo punto, appare in una luce completamente diversa, in un'ottica, cioè, che ha molto più a che fare con quella "via che tutto avvia", che costituisce l'essenza dell'evenire stesso in quanto tale, la verità dello *emet* dell'esoterismo ebraico, e che non può essere scorto se non decostruendo l'impianto metafisico della tradizione occidentale (metafisica che pure costituisce la via attraverso la quale quell'evento è giunto alla sua più compiuta estroflessione e manifestazione).

Questa è, precisamente, l'essenza di ciò che Heim indica con l'espressione «il computer come componente», contrapposta al «computer come opponente», che egli adopera per indicare, appunto, la tipica retorica desunta dalla metafisica tradizionale, corrispondente al "complesso di Frankenstein" asimoviano.

Il computer, come il robot, non mette a repentaglio l'essere umano perché sarebbe "naturalmente" portato a rubargli le classiche prerogative esistenziali, come l'intelligenza, il sentimento, o la libertà. Per questo, lo stesso Asimov appare ancora troppo moderno, ottocentesco, troppo ingenuamente ottimista. La sua ingenuità non deriva dal fatto che chiuderebbe gli occhi su dei presunti "pericoli"; ingenuo è piuttosto il suo tentativo di rassicurare il lettore su quelli che gli appaiono ancora come dei pericoli. E si tratta di una preoccupazione che, nella prospettiva aperta dalla cibernetica, correttamente intesa, appare come fondamentalmente "umana, troppo umana":

Tutte le forme normali di vita, consciamente o inconsciamente, sono spinte a ribellarsi contro una dominazione. Se la dominazione avviene a opera di un essere inferiore o considerato tale, il risentimento diventa più forte. Fisicamente e, in un

certo senso anche mentalmente, un robot, qualunque robot, è superiore agli esseri umani. Che cosa lo rende servile, allora? Soltanto la Prima Legge [della robotica]!⁸⁷

Sono piuttosto i concetti di “vita”, “ordine”, così come quelli di “libertà” o “coscienza”, ad essere sostanzialmente inefficaci, perché infondati e desunti inconsapevolmente da un impianto metafisico immaginifico, *rappresentativo*. La “vita”, ed esempio, è una parola vuota, che viene generalmente presupposta come qualcosa di ovvio, ma che, di fatto, nessuna scienza contempla effettivamente come tale, nella sua essenza, proprio come la biologia che presuppone già qualcosa come il *bios*, desumendolo da una certa concezione metafisica che non viene, in quanto tale, messa in discussione, e si trova spiazzata quando la cibernetica pone quel *bios* di fronte al fatto che, al di sotto del livello molecolare, non c’è alcuna reale distinzione tra vita e non-vita. Tanto meno ha senso, dunque, parlare di una “vita artificiale”. Oppure di un’intelligenza artificiale, che presuppone una definizione di “intelligenza”, data per ovvia, ma che, in realtà, deriva, ancora una volta implicitamente, da una certa impostazione metafisica che fa coincidere l’intelligenza con la “logica”, e quest’ultima è, a sua volta, implicitamente assunta come la capacità di esprimere giudizi, propria della “coscienza umana”, altro concetto estremamente vago e aleatorio.

Viceversa, compiendo un passo indietro, e cioè decostruendo questo impianto metafisico, è possibile sgombrare il terreno da tutti gli equivoci che nascono da tali concetti presupposti. Così come è possibile liberarsi dalle pastoie di una grossolana opposizione uomo–macchina. Si può, cioè, sgombrare il terreno dagli «angusti confini dell’intelligenza artificiale», da ciò che, appunto, Heim definisce con l’espressione “il computer come opponente”:

La maggior parte del pensiero filosofico circa i computer si muove ancora all’interno degli angusti confini dell’intelligenza artificiale, del computer come opponente: i computer possono pensare?

I processi umani percettivi e mentali possono adattarsi alle formule dei programmi digitali? Quanto possono migliorare, i computer, nel simulare o sorpassare la ragione umana? Queste sono le questioni che attiravano, e che tuttora attirano, l’attenzione dei filosofi, da Hubert Dreyfus a John Searle. Questa linea d’inchiesta non approfondisce, se non per un breve tratto, l’esplorazione delle questioni esistenziali sollevate dalla congiunzione di Heidegger e dei computer.⁸⁸

⁸⁷ I. Asimov, *Il robot scomparso*, in Id., *Io, robot*, cit., p. 142.

⁸⁸ M. Heim, *Metafisica della realtà virtuale*, cit., p. 89.

Il modello di riferimento per l'interpretazione dell'intelligenza artificiale è quello della partita di scacchi. Il che è particolarmente emblematico, perché mostra il riduzionismo tipico della concezione metafisica che sottende a questo tipo di interpretazioni:

La linea che vede il computer come opponente ha per paradigma la partita a scacchi. Ben più oppositiva del test di Turing, la scacchiera pone l'essere umano in duello con il computer, per stabilire chi abbia l'intelligenza superiore e sia quindi vincitore. Il paradigma del gioco fa sì che la relazione rimanga antagonistica. Il paradigma oppositivo continua ad agitare sull'immaginario popolare l'immagine di una contesa tra essere umano e macchina, che abbia come esito un vincitore e un vinto.⁸⁹

Partendo dal presupposto che vi sia una differenza sostanziale, una *frattura ontologica* costitutiva tra il soggetto e il mondo, è abbastanza logico e consequenziale che vi si scorga anche la possibilità che la relazione si sviluppi in termini di opposizione, e dunque di lotta. Tutta la metafisica occidentale moderna, del resto, si basa su una tale relazione, concepita appunto a partire dalla frattura, rispetto alla quale l'uomo avrebbe da intervenire sul mondo, attraverso il lavoro, per difendersi dalle minacce esterne, dalle *intemperie*, e sottomettere la natura, cioè il mondo nel suo presentarsi all'uomo. Il lavoro, così, diventa cifra dell'agire umano, come si è già visto nella prima sezione. E la tecnica viene generalmente concepita come il risultato del lavoro umano. Qualcosa che, proiettandosi all'esterno dell'uomo e plasmando il mondo, diventa a sua volta un agente esterno, esso stesso foriero di pericoli e minacce, e quindi anche, potenzialmente, se non essenzialmente, un nemico, un oppositore che rischia di mettere in discussione il primato dell'uomo sul mondo, o una presunta "lotta per la sopravvivenza". Non è questo, forse, il passaggio che Čapek intravede nel suo *Robot* universale, cioè in un *lavoratore* divenuto cifra essenziale — e universale — del mondo, come lavoro esteriorizzato nel dispositivo (bio)tecnologico? E non è forse proprio quello che intende lo stesso Asimov, quando parte dal presupposto che «tutte le forme normali di vita, consciamente o inconsciamente, sono spinte a ribellarsi contro una dominazione»?

⁸⁹ Ibid.

Diventa quindi assolutamente legittimo, in questa prospettiva, domandarsi se il computer non possa costituire, in quanto intelligenza artificiale *esterna* all'uomo, una possibile minaccia, oltre che uno strumento estremamente utile per eseguire determinati compiti. Si tratta, in fondo, dello stesso dilemma che si pose quando fu ricavata, dalla selce, la prima punta di freccia o di lancia: un utile strumento per cacciare, ma anche una possibile minaccia — un'arma a doppio taglio, in tutti i sensi.

In questa prospettiva, paradossalmente, con il computer e l'intelligenza artificiale, il principale problema che si viene a creare è quello di ristabilire il confine tra umano e macchinico, costantemente messo in discussione. Il confine tra vita naturale e vita artificiale. Tra il prodotto effettivamente creato (la verità, la realtà del golem, ma anche della lancia) e il nulla che lo fonda (la morte, sempre eventualmente paventata da qualunque strumento, golem o lancia che sia).

Ciò che il soggetto teme maggiormente, quando si tratta di computer, è che possa finire col non riuscire più a distinguere se stesso dallo "specchio" nel quale si vede (si *crede*) riflesso. Uno specchio che egli stesso ha costruito e che rischia di minacciare la stabilità dell'ordine cosmico, del volere divino — stabilito, una volta per tutte, nell'atto della creazione. Il pericolo che l'uomo, concependosi metafisicamente come *soggetto*, vede riflesso nella tecnologia informatica è, in primo luogo, uno *sconfinamento* dei limiti che si sono già visti a proposito del robot e del golem: i limiti tra creatore e creatura. Il rischio è che possa prodursi un ribaltamento della gerarchia, per cui la stessa immagine riflessa nello specchio, cioè la creatura dell'uomo, possa comportarsi esattamente come il suo *doppio*, e cioè come si è comportato Adamo nei confronti del *suo* creatore — ribellandosi e rendendosi autonomo.

Di qui la necessità di dotarsi di una sorta di cartina di tornasole, che possa consentire di intervenire *prima che sia troppo tardi*, ristabilendo all'occorrenza il confine tra il soggetto e il suo specchio, tra l'umano e la macchina, rappresentato dallo scarto tra *emet* e *met*, tra la verità del prodotto e il nulla della morte. Ed una simile cartina di tornasole è, in effetti, il classico test di Turing.⁹⁰

⁹⁰ A.M. Turing, *Computer Machinery and Intelligence*, in "Mind", 59, 1950, pp. 433–460, trad. it. di N. Dazzi, *Macchine calcolatrici e intelligenza*, in AA.VV. *La filosofia degli automi*, a cura di V. Somenzi, Torino, Bollati Boringhieri, 1965, pp. 116–156.

In questo test, Alan Turing paragona la questione “le macchine possono pensare?” a un gioco di imitazione, nel quale due soggetti umani, uno maschile e l’altro femminile, devono rispondere alle domande poste da un terzo soggetto, non importa di quale sesso, che dovrà poi provare ad indovinare chi dei due sia il maschio e chi la femmina. Naturalmente, il terzo soggetto non deve vedere gli altri due, né sentirne la voce. *Mutatis mutandis*, Turing immagina che il gioco avvenga tra due soggetti, uno umano, l’altro digitale, e un terzo, umano, che dovrà sincerarsi di quale sia il “soggetto” macchinico, il “falso Adamo”. Ipotizzando questo scenario, può essere considerata intelligente quella macchina che si dimostrerà in grado di ingannare il soggetto umano che gli pone le domande, proprio come se stesse eseguendo il gioco delle imitazioni: quindi sarà intelligente quella macchina che sarà in grado di farsi credere un essere umano da un “vero” essere umano. Per cui la domanda diventa “sono immaginabili calcolatori numerici che si comporterebbero bene nel giuoco della imitazione?”.⁹¹

Naturalmente, la validità del test di Turing è stata più volte contestata, ed in effetti solleva notevoli quesiti, difficilmente risolvibili. Uno dei problemi più grossi, su cui ancor oggi la scienza continua a brancolare nel buio più fitto, è la natura stessa della coscienza, quanto di più indefinibile vi sia. Lo stesso Turing, però, era ben consapevole di queste difficoltà, né ha mai inteso celarle. Anzi, nell’ampia riflessione che sviluppa a proposito delle diverse obiezioni che si potrebbero muovere al suo test, egli dimostra una raffinatezza d’analisi difficilmente eguagliabile.

Non è il caso di ripercorrere l’intero ragionamento sviluppato nel famoso saggio di Turing, già ampiamente noto e commentato, né tutte le argomentazioni che egli muove contro le varie obiezioni sollevate nei confronti dell’intelligenza artificiale. Tuttavia, vi sono alcuni punti, del ragionamento di Turing, che meritano di essere tenuti particolarmente in considerazione, qui, perché contribuiscono in misura notevole a chiarire alcuni dei principali equivoci che si stanno analizzando.

Dopo aver decostruito l’impianto argomentativo delle principali e più comuni obiezioni mosse contro l’idea che il computer possa pensare, egli confessa, con molta sobrietà: «Il lettore si sarà già accorto che non ho alcun argomento molto convincente

⁹¹ Ivi, p. 129.

di carattere positivo per sostenere il mio punto di vista»; e aggiunge: «L'unico argomento veramente soddisfacente che può essere fornito [...] si avrà aspettando la fine di questo secolo ed eseguendo l'esperimento descritto».⁹²

A ben guardare, la raffinatezza del ragionamento sviluppato da Turing sta in una sorta di gioco di prestidigitazione, per cui ha già assunto come presupposto ciò che sta dimostrando. Questo non vuol dire che il suo ragionamento sia inconsistente o poco convincente. Anzi, la sua forza argomentativa sta proprio in questo passaggio, che per certi versi è tautologico.

Il vero problema, che Turing aiuta a delineare, non è tanto il quesito “le macchine possono pensare?”. Un tale quesito, del resto, per Turing è semplicemente privo di senso: «Credo che la domanda iniziale, “possono pensare le macchine?”, sia troppo priva di senso per meritare una discussione».⁹³

Il vero problema sollevato da Turing, nella trasformazione della domanda “possono pensare le macchine?” nei termini da lui proposti (“sono immaginabili calcolatori numerici che si comporterebbero bene nel giuoco della imitazione?”), è piuttosto un altro: come cambia il pensiero, o la nostra concezione del pensiero, di fronte ad una macchina pensante? Per questo non hanno molto senso i tentativi di smontare il test di Turing, per dimostrare che le macchine non pensano e non possono pensare. Del resto, tali tentativi sono tutti, in larga misura, già contemplati nelle obiezioni che Turing analizza.

Sotto questo aspetto, la classica obiezione sviluppata da John Searle, l'esperimento mentale della “stanza cinese”, manca il reale bersaglio.⁹⁴ John Searle ipotizza una situazione molto simile a quella del test di Turing, con la differenza che qui, un soggetto umano, che non sa nulla di cinese, sta chiuso in una stanza e riceve degli ordini molto precisi per collegare tra loro dei simboli cinesi. Riceverà dunque una serie di fogli, su cui sono scritti degli ideogrammi cinesi. In base alle regole, fornitegli

⁹² Ivi, pp. 147 s.

⁹³ Ivi, p. 130.

⁹⁴ Cfr. J. Searle, *Minds, Brains, and Programs*, in AA.VV., *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self & Soul*, a cura di D.R. Hofstadter e D.C. Dennett, New York, Basic Books, 1981, pp. 353–382, ed. it. a cura di G. Tonfoni, *Menti, cervelli e programmi. Un programma sull'intelligenza artificiale*, Milano, Clup-Clued, 1984; Id., *The Myth of the Computer*, in “The New York Review of Books”, 29/4/1982; Id., *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, trad. it. di D. Barbieri, *Mente, cervello, intelligenza*, Milano, Bompiani, 1988. Cfr. anche S. Turkle, *La vita sullo schermo*, cit., pp. 93–96.

nella sua lingua, il soggetto sa che, quando si incontra un certo simbolo, si dovrà passare un foglietto su cui è scritto un altro simbolo. Eseguendo correttamente gli ordini prescritti, si saranno dunque fornite le risposte “giuste” alle domande ricevute. Tutto questo, però, afferma Searle, non vuol dire “conoscere il cinese”, anche se, chi riceve le risposte, potrà essere indotto a credere che sia proprio un cinese a dare le risposte: «Posso superare il test di Turing per la comprensione del cinese. Ma ciononostante continuo a non capire una parola di cinese, né la capisce qualunque altro calcolatore digitale, perché tutto ciò di cui dispone un calcolatore è quello che ho io: un programma formale che non collega ai vari simboli alcun significato, alcuna interpretazione, alcun contenuto».⁹⁵

L’argomentazione di Searle, a ben guardare, è una variante di quello che Turing chiama «l’argomento dell’autocoscienza»,⁹⁶ che era stato già sviluppato da Jefferson nel 1949: «Fino a quando una macchina non potrà scrivere un sonetto o comporre un concerto in base a pensieri ed emozioni provate, e non per la giustapposizione casuale di simboli, non potremo essere d’accordo sul fatto che una macchina eguagli il cervello — cioè che non solo scriva ma sappia di aver scritto».⁹⁷

Il problema, come sottolinea Turing, è che questa argomentazione assume implicitamente una prospettiva cartesiana che sconfina nel solipsismo: se si volesse estendere lo stesso ragionamento, non solo alle macchine, ma anche agli animali e agli altri esseri umani, non si avrebbe più alcuna certezza del fatto che questi ultimi pensano realmente. In fondo nulla mi dice che, colui o colei che mi sta parlando, sappia effettivamente quel che sta dicendo o non risponde invece alle regole di un «programma formale». Come spiega Turing:

Secondo la forma più estrema di questa opinione [espressa da Jefferson] il solo modo per cui si potrebbe essere sicuri che una macchina pensa è quello di *essere* la macchina e di sentire se stessi pensare. Uno potrebbe allora naturalmente descrivere queste sensazioni al mondo, ma ovviamente nessuno sarebbe giustificato nel darvi ascolto. Allo stesso modo, secondo questa opinione la sola via per sapere che *un uomo* pensa è quella di essere quell’uomo in particolare. È

⁹⁵ J. Searle, *The Myth of the Computer*, cit.: «I can pass the Turing test for understanding Chinese. But all the same I still don’t understand a word of Chinese and neither does any other digital computer because all the computer has is what I have: a formal program that attaches no meaning, interpretation, or content to any of the symbols»

⁹⁶ Cfr. A. Turing, *op. cit.*, pp. 134 ss.

⁹⁷ G. Jefferson, *The Mind of Mechanical Man*, in «British Medical Journal», 25/6/1949, pp. 1105–1110: «Not until a machine can write a sonnet or compose a concerto because of thoughts and emotions felt, and not by the chance fall of symbols, could we agree that machine equals brain — that is, not only write it but know that it had written it».

questo in effetti il punto di vista solipsistico. Può essere il punto di vista migliore cui attenersi sul piano logico, ma rende difficile la comunicazione delle idee. Probabilmente A crederà “A pensa, ma B no”, mentre B crede “B pensa, ma A no”. Invece di discutere in continuazione su questo punto, è normale attenersi alla educata convinzione che ognuno pensi.⁹⁸

Come si vede, il vero problema che solleva la coscienza di una “macchina pensante” non riguarda tanto il discrimine tra il pensiero della macchina e il pensiero dell’uomo, quanto piuttosto la coscienza stessa, così come è concepita dalla metafisica moderna, a partire dal dubbio cartesiano. Tanto che, ironicamente, rifiutarsi di riconoscere che la macchina sia dotata di coscienza (se non addirittura di autocoscienza), diventa quasi un problema di “maleducazione”.

L’equivoco di fondo è costituito proprio dal carattere problematico di concetti come “coscienza” e “autocoscienza”: «Non voglio dare l’impressione di credere che non ci sia alcun mistero nei riguardi dell’autocoscienza. C’è, per esempio, qualcosa di paradossale in ogni tentativo di localizzarla. Ma non credo che questi misteri debbano necessariamente essere risolti prima che noi possiamo rispondere alle domande contenute in questo articolo».⁹⁹

Si potrebbe dire che l’errore di Descartes sia quello di non aver spinto fino in fondo la logica del dubbio, *accontentandosi* di attestare l’esistenza dell’io che si interroga. E, come si tenterà di dimostrare, è proprio questo, in fondo, il punto critico, il fondo senza fondo, su cui si regge tutta la metafisica moderna. Il passo decisivo, che Descartes *non* ha compiuto, è la messa in questione di dell’esistenza stessa di un ego in quanto tale. Nulla, in verità, darebbe diritto a dire “io penso”. Si dovrebbe solo dire, a rigore, “qualcosa pensa”. È questo, in definitiva, il ri-orientamento del pensiero che si darebbe in un simile passo decisivo, e cioè nel *passo indietro* rispetto alla metafisica.

Un riorientamento che è imposto proprio dal disorientamento causato dalla cibernetica: creando macchine pensanti, la cibernetica mette in crisi proprio il senso di qualcosa come un “pensiero” e una “coscienza”, pur essendo quell’impianto metafisico, costruito da Descartes, ad aver prodotto e reso possibile qualcosa come una “macchina pensante”.

⁹⁸ A. Turing, *op. cit.*, p. 135.

⁹⁹ Ivi, p. 136.

Di qui l'ironia che si può apprezzare in ogni pagina dell'articolo di Turing. Il punto decisivo del suo ragionamento non è una dimostrazione del fatto che le macchine possono pensare, come si attarda a smentire Searle. Il punto decisivo è l'eleganza con cui Turing elimina a monte il problema di una macchina pensante:

Mi propongo di considerare la questione: "Possono pensare le macchine?". Si dovrebbe cominciare col definire il significato dei termini "macchina" e "pensare". Le definizioni potrebbero essere elaborate in modo da riflettere il più possibile l'uso normale delle parole, ma questo atteggiamento è pericoloso. Se il significato delle parole "macchina" e "pensare" deve essere trovato esaminando le parole stesse attraverso il loro uso comune è difficile sfuggire alla conclusione che tale significato e la risposta alla domanda "possono pensare le macchine?" vadano ricercati in una indagine statistica del tipo delle inchieste Gallup. Ciò è assurdo. Invece di tentare una definizione di questo tipo sostituirò la domanda con un'altra, che le è strettamente analoga e che è espressa in termini non troppo ambigui. [...] Credo che la domanda iniziale, "possono pensare le macchine?", sia troppo priva di senso per meritare una discussione. Ciò nonostante credo che alla fine del secolo l'uso delle parole e l'opinione corrente si saranno talmente mutate che chiunque potrà parlare di macchine pensanti senza aspettarsi di essere contraddetto. Credo inoltre che non vi sia alcuna utilità a nascondere queste opinioni.¹⁰⁰

Si possono fare molte osservazioni, a questo proposito, la prima delle quali, più macroscopica, è che l'evidenza dei fatti ha dato ampiamente ragione a Turing: oggi si ricorre tranquillamente all'espressione "intelligenza artificiale", e se si usa meno la definizione, un po' obsoleta, di "macchine pensanti" è più perché, nel frattempo, l'astuzia di questi dispositivi *smart*, è diventata così sottile che si ha difficoltà a vederli come delle semplici macchine. Le macchine, del resto, hanno ampiamente superato il test di Turing, per cui è diventato davvero privo di senso domandarsi se le macchine possano pensare.

Sul finire dello scorso secolo, negli anni Ottanta, il discrimine tra umani e macchine era individuato piuttosto nel sentire che non nell'intelligenza, almeno sul piano dell'immaginario. Così, nel celebre *Blade Runner*, Deckard (Harrison Ford) applicava una versione più sofisticata del test di Turing (il "test di Voight-Kampff") per individuare i "replicanti".¹⁰¹ Nel film, questi androidi hanno un aspetto che li rende indistinguibili da un umano, e sono dotati di un'intelligenza artificiale che li mette in grado di imitare perfettamente le risposte che potrebbe dare un "vero" essere umano.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 116 e 130.

¹⁰¹ R. Scott, *Blade Runner*, Warner Bros., USA 1982.

Quello che li distingue è, appunto, la risposta emotiva, misurata attraverso i parametri fisiologici: un replicante non mostrerà alcun vero disgusto al pensiero della carne in putrefazione, ad esempio, anche se potrebbe tentare di simularlo.

Naturalmente, verso la fine del film, si scopre che anche i replicanti hanno un loro modo di sentire e di provare emozioni, per quanto alieno possa essere agli occhi di un soggetto umano, fino alla formulazione di quello che potrebbe essere considerato un vero e proprio componimento lirico: «lo ne ho viste cose che voi umani non potreste immaginarvi. Navi da combattimento in fiamme al largo dei bastioni di Orione. E ho visto i raggi B balenare nel buio vicino alle porte di Tannhäuser. E tutti quei momenti andranno perduti nel tempo come lacrime nella pioggia. È tempo di morire».¹⁰²

Non solo l'androide sa comporre sonetti e poesie — e lo fa consapevolmente e *spontaneamente* — ma sa anche che sta per morire, consapevolezza che suscita il sentimento squisitamente lirico. Cioè, l'androide *esiste*, nell'accezione heideggeriana del termine: è un *Dasein* a tutti gli effetti, prossimo alla morte. Ed è per questo che, sul punto di morte, l'androide Roy Batty (Rutger Hauer) pronuncia il suo soliloquio d'addio, un vero e proprio *jisei no ku* (辞世の句) — la poesia scritta in punto di morte da saggi e monaci zen.¹⁰³

Del resto, anche questa conclusione è un po' scontata. Come si è detto a proposito della *Sprachmaschine*, lo stesso linguaggio implica l'esistenza, e così l'animale parlante delle fiabe è esso stesso un esserci, a tutti gli effetti, né potrebbe essere altrimenti: allo stesso modo, un androide che possa parlare, e pensare, sarà necessariamente un esserci, e dunque sarà dotato di autocoscienza, e dunque della consapevolezza della morte — e dunque anche di *emozione* e *sentimento*. Scoprire che

¹⁰² La sceneggiatura originale del film è facilmente scaricabile online. Su questo celebre monologo cfr. le voci di Wikipedia: "Blade Runner" e "Ho visto cose che voi umani", nonché "Tears in Rain Soliloquy". Su *Blade Runner*, cfr. inoltre D. Gallo, *Le vicissitudini del testo. Da Do Androids Dream of Electric Sheep? fino a Blade Runner*, in "Intercom" (<http://www.intercom.publinet.it/BR.htm>); J.M. Reagle, *The Parting of the Mist*, trad. it. di D. Santoni, *Il sollevarsi della nebbia*, in "Intercom" (<http://www.intercom.publinet.it/BR.htm>); D. Dresser, *Blade Runner. Science Fiction & Transcendence*, in "Literature/Film Quarterly", 18, 1, 1990. Infine, cfr. P. Dick, *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, New York, Doubleday, 1968, trad. it. di R. Duranti, *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?*, Roma, Fanucci, 2000.

¹⁰³ Cfr. Y. Hoffmann, *Japanese Death Poems. Written by Zen Monks and Haiku Poets on the Verge of Death*, Rutland-Tokyo, Tuttle, 1986.

un androide, dotato di linguaggio, è in grado di provare emozioni, è in fondo come scoprire che l'acqua è bagnata.

Tutto l'impianto del film, in fondo, ruota attorno alla questione dell'alterità. Nella versione originale, non a caso, l'androide non dice «ho visto cose che voi umani», ma usa il più spregiativo «you people», che in inglese si rivolge di solito, in chiave razzista, nei confronti di altre etnie o gruppi sociali diversi dal proprio. Così si produce un gioco di specchi tra l'io e l'altro che rilancia, in qualche modo, l'«imbarazzo filosofico» della tipica dialettica io/non-io. Il non-umano si scopre «più umano» dell'umano, mentre l'umano, Deckard, si scopre sempre meno umano di quanto ritenesse inizialmente.

Come sottolinea la Turkle: «Nel corso del film l'atteggiamento di Deckard verso i replicanti cambia radicalmente. Lo vediamo passare da domande del tipo, "Questa entità, è forse una macchina?" (in pieno stile Turing) ad altre quali, "Come dovrei trattare un'entità, macchina o meno, che mi ha appena salvato la vita o per la quale provo desiderio?"».¹⁰⁴

Ma la vera questione che muove, in sottofondo, l'intero impianto narrativo è un'altra:

Il conflitto tra il *blade runner* Deckard e i replicanti dai mondi esterni è la forza centrale di *Blade Runner* di Ridley Scott. Questo conflitto non fornisce soltanto i mezzi per lo sviluppo narrativo, ma anche lo stimolo filosofico e simbolico che fissa il proprio desiderio mentale e visivo. L'argomento che rende interessante questo conflitto è la possibilità che Deckard sia ciò che deve uccidere: un replicante.¹⁰⁵

Accade quindi che l'uomo, nel rispecchiarsi in quel *doppio* che egli stesso ha creato, finisce col riconoscerci se stesso. Finisce, cioè, con lo scoprirsi come il *doppio*, e non solo in una grossolana specularità (io sono l'altro dell'altro), ma come il *doppio* per eccellenza: l'anima, forse, non è il programma formale di una macchina che s'illude d'essere autocosciente? Non è questa, forse, la scena apodittica descritta da Descartes, che deve ipotizzare la bontà di Dio per escludere l'ipotesi di un'illusione totale? Non è questo il passo decisivo che Descartes *non* ha compiuto?

¹⁰⁴ S. Turkle, *op. cit.*, p. 95.

¹⁰⁵ J.M. Reagle, *op. cit.*

È per questo che, mantenendo l'impianto della metafisica moderna, non si riuscirà mai veramente a comprendere cosa sia in gioco nel *cyberspace*. La stessa retorica di *Blade Runner* è, in fondo, legata ad una mitologia che rappresenta il corpo e l'anima in termini di *caduta* e incarnazione, e dunque si muove, necessariamente, ancora sul piano del "vero Adamo" e del "falso Adamo", sfuggendogli quel costitutivo avvilitamento ed imbarazzo che è radicato in un concetto come l'anima, ovvero l'autocoscienza.¹⁰⁶

Quel che accade con la cibernetica delle "macchine pensanti" è un vero e proprio slittamento ontologico, preparato da un plurimillenario movimento nella tettonica della storia, ovvero nella metafisica, nella *storia dell'essere*. Un simile slittamento ontologico appare come un capovolgimento totale dell'ordine cosmico, in cui sembra ribaltarsi la normale relazione tra l'aldilà e l'aldilà dello specchio. Come in un altro, ben più recente, celebre film, *The Others*, che segna molto acutamente tale slittamento, il vero "altro", il vero doppio speculare, il vero *fantasma*, si scopre essere, alla fine, proprio il soggetto.¹⁰⁷

Per questo il test di Turing, molto sottilmente, non serve a testare l'alterità della macchina, quanto piuttosto il cambiamento in atto, lo slittamento ontologico, dello statuto del "pensiero". In verità, quasi nessuno, tra quanti commentano il ragionamento di Turing, sembra accorgersi di quanto profondamente sia cambiata la comune concezione del pensiero, sempre più preso in carico dalla *Sprachmaschine*. Abbagliati dalla *sfida* costituita dal pensiero della macchina, tutti sembrano guardare il dito, anziché la luna, e sfugge, per lo più, quello che abbiamo tutti sotto gli occhi.

L'ironia di tutto questo sta nel fatto che il test di Turing è, in diverse varianti, continuamente sottoposto all'utente *umano* della rete, che deve quotidianamente *dimostrare* di essere umano, per poter pubblicare commenti, accedere a siti, effettuare pagamenti etc. Ancor più ironico, forse, è che per dare prova della propria umanità, l'utente non deve scrivere sonetti o mostrare particolari emozioni, bensì deve riportare codici alfanumerici, che non hanno alcun particolare significato (non nel

¹⁰⁶ Per un'esegesi del film, in termini mitologici e simbolici, che lo ricollega direttamente alla tradizione biblica della caduta, cfr. J. Pontolillo, *Thresholds of Splendour: Mythic and Symbolic Subtexts in Blade Runner*, trad. it. di A. Marti, *Soglie di splendore. Sottotesti mitici e simbolici di Blade Runner*, in "Intercom" (<http://www.intercom.publinet.it/BR.htm>).

¹⁰⁷ A. Amenábar, *The Others*, USA, Spagna, Francia, 2001.

linguaggio naturale, almeno), da una casella a un'altra del *monitor*, che in questo modo "sorveglia" (secondo il significato originario del termine inglese) l'esecuzione di quello che è, a tutti gli effetti, un "programma formale", proprio come avviene nella stanza cinese di Searle.

§ 27. IL COMPUTER COME "COMPONENTE"

Sono queste le ragioni che spingono Heim a guardare al computer non più in termini oppositivi, ma come parte integrante della stessa umanità, come una *componente* dell'uomo e del mondo. Il paradigma oppositivo, che vede nel computer uno sfidante, un opponente, secondo il classico schema della partita di scacchi, rimonta ad una concezione metafisicamente derivata, che affonda le sue radici nel mitologema dell'apprendista stregone. Qualcosa che, come si è visto, produce molti equivoci e, in fin dei conti, si rivela incapace di comprendere realmente cosa avviene con le tecnologie informatiche.

Heim comincia con l'analizzare l'approccio di Hubert Dreyfus,¹⁰⁸ che, come Searle, aveva cercato di dimostrare l'impossibilità che un qualunque computer possa mai veramente pensare:

Osservando l'entusiasmo smisurato nei confronti della ricerca sull'intelligenza artificiale, Dreyfus attinse alla critica heideggeriana della tecnologia nel tentativo di porre un limite a quel tipo di ricerca che definisce la mente umana come un elaboratore di informazioni. Dreyfus combatteva proprio l'idea che si possa costruire un programma di scacchi "di un qualunque significato" e nel 1965 pubblicò una relazione che metteva a paragone "alchimia e intelligenza artificiale".¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cfr. H. Dreyfus, *What Computers Can't Do. The Limits of Artificial Intelligence*, New York, Harper Colophone, 1979, trad. it. di G. Alessandrini, *Che cosa non possono fare i computer. I limiti dell'intelligenza artificiale*, Roma, Armando, 1988; Id., *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*, New York, Free Press, 1985.

¹⁰⁹ M. Heim, *Metafisica della realtà virtuale*, cit., p. 89.

In seguito a queste sue critiche, Dreyfus fu invitato dai ricercatori del MIT a sfidare un programma, il *MacHack*, ad una partita di scacchi. Dreyfus accettò la sfida — e perse.¹¹⁰

La sfida scacchistica tra umani e macchine non si esaurisce certo con quell'episodio, e anzi ha una storia molto affascinante, che vede protagonisti anche campioni di scacchi come il russo Kasparov e l'indiano Anand, entrambi sconfitti da un computer. Ovvero, da quella che Anand definì «l'incredibile violenza brutta che queste macchine esprimono».¹¹¹

Il punto, però, è che il paradigma scacchistico, come si è visto, è insufficiente a comprendere le questioni sollevate dalla “macchina pensante”. Cercare di capire se il computer possa o meno pensare, o possa battere l'essere umano a scacchi, distrae da quella che, invece, è la questione cruciale. Come aveva sottilmente suggerito Turing, il punto non è se i computer possano pensare veramente — questo è più un problema di “educazione” — ma cosa ne è del pensiero preso in carico dal calcolatore. Nei termini di Heim:

Dreyfus applicava la critica heideggeriana della tecnologia ai computer, ma egli concepiva il computer, un po' troppo rigidamente, come un dispositivo di intelligenza artificiale. Egli vedeva il computer soltanto come un opponente. Tuttavia l'opposizione tra computer e mente/cervello rimane, come avrebbe detto Heidegger, ontica piuttosto che ontologica. I due termini *mente/cervello* e *computer/programma* fanno riferimento a degli essenti, a degli enti definiti all'interno del mondo. Possiamo confrontare e ricercare la natura di tali enti. Possiamo investigare le cause delle loro operazioni, aumentarne i poteri o i limiti, tuttavia li trattiamo sempre come degli essenti, come degli enti delimitati dalle loro rispettive nature. La questione che mette la mente contro il computer non è né ontologica né esistenziale. Che il computer possa o meno, in linea di principio, mettere nel sacco la mente o simulare la coscienza — per quanto intrigante possa essere una tale questione — non tocca ciò che succede a noi attraverso la computerizzazione. Il paradigma degli scacchi ci distrae dall'istanza presente, perché declina la nostra relazione con i computer in chiave oppositiva anziché collaborativa.¹¹²

¹¹⁰ Cfr. H. Rheingold, *Tools for Thought: The People and Ideas Behind the Next Computer Revolution*, Simon and Schuster, New York 1985, pp. 161 s.

¹¹¹ Per una ricostruzione di questa storia cfr. la sezione “Scacchi & computer” del sito della Federazione Scacchistica Italiana (<http://scacchi.qnet.it/>), che riporta, tra l'altro, le più importanti partite disputate tra uomo e computer.

¹¹² M. Heim, *Metafisica della realtà virtuale*, pp. 90 s.

Occorre quindi, piuttosto, vedere nel computer una componente essenziale dell'esserci stesso, non qualcosa di esterno al soggetto umano. Il computer è parte integrante del mondo in cui l'esserci soggiorna, in quanto *essere-nel-mondo*:

Il computer è diventato un ingrediente della conoscenza umana. Anziché confrontarci con un potenziale rivale, ci ritroviamo ad essere interfacciati con i computer. I computer sono ormai intrecciati alla trama della vita quotidiana, e sono diventati un filo importante del tessuto della civiltà occidentale. La nostra fiducia quotidiana nei computer influisce sul modo in cui si evolve la nostra cultura, in ogni settore, dall'architettura alla zoologia. Anziché considerare i computer come degli oppositori, noi collaboriamo con essi. È sempre più raro un atteggiamento svincolato

dal computer che consideri il computer stesso come un dispositivo separato. Anche la ricerca e lo sviluppo presso le maggiori multinazionali si è ora allontanata dalla ricerca sull'intelligenza artificiale, nella quale il computer funziona separatamente, in favore di una ricerca sulla simbiosi tra uomo e computer.¹¹³

Una tale simbiosi tra uomo e computer è, precisamente, il *cyberspace*, come sottolinea lo stesso Heim: «Il termine *cyberspace* fu coniato da William Gibson, che usa la fantascienza per indagare sulla connessione simbiotica tra essere umano e computer».¹¹⁴

Heim racconta di essersi reso conto, per la prima volta, di cosa implicasse realmente il confronto di Heidegger con i computer, quando gli capitò di imbattersi nella ricerca di due studenti tedeschi, che analizzava, tramite il ricorso alla tecnologia informatica, le varianti di *Essere e tempo* presenti nelle diverse edizioni.¹¹⁵

La prima volta che mi sono imbattuto nella connessione tra Heidegger e i computer è stato nel 1977, quando Joseph Kockelmans fece rientro da un ciclo di seminari tenuto in Europa. Mentre era a Treviri, fece conoscenza con due laureati, Rainer Bast e Heinrich Delfosse, che all'epoca stavano facendo nuove scoperte nello studio su Heidegger. Kockelmans mi volle mostrare alcuni lavori di questi due studenti e mi porse un plico di carta da stampante spesso venti centimetri. Si trattava del tabulato di una lista di discrepanze tra le varie edizioni tedesche di *Essere e Tempo*. A cominciare dagli anni '60, l'analisi computerizzata dei testi era stata sporadicamente usata dagli umanisti, ma più che altro per rilevare differenze stilistiche in opere classiche come quelle di Omero e Shakespeare. Tra le mie mani c'era invece la prima sconcertante connessione tra Heidegger e i computer. Quel tabulato divenne alla fine lo *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*.¹¹⁶

¹¹³ Ivi, p. 91.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ R. Bast, H. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1979.

¹¹⁶ M. Heim, *Metafisica della realtà virtuale*, cit., p. 87.

Heim riconobbe, in quei tabulati, la diretta conferma delle intuizioni di Heidegger sull'informatica:

Fino ad allora, mi era sembrato che confrontare Heidegger e i computer fosse una bizzarria, al massimo un'astrazione all'interno della tematica sulla "questione della tecnologia". Quello che avevo tra le mani, invece, non era un trattato astratto, ma un fatto concreto, paradossalmente. Heidegger aveva riflettuto su un onnicomprensivo, inquietante e sinistro, *Gestell* (sistema tecnologico): nient'altro che un'astrazione apparsa in lontananza come una sfinge metafisica, che terrorizza il pensiero in un'imbarazzante assenza di specificità. Adesso c'era un testo informatico che manifestava concretamente quell'astrazione. Quella pila di tabulati metteva in luce sia l'inevitabilità di un'erudizione tecnologicamente informata sia la correttezza delle paure di Heidegger sul fatto che le sue opere sarebbero divenute oggetto di analisi tecnologica. Heidegger era adesso su un computer. La questione della tecnologia era diventata la questione su come affrontare lo studio di Heidegger.¹¹⁷

È di fronte a questa conferma, che Heim comprende quanto sia sterile attardarsi sul problema della *sfida* lanciata dall'intelligenza artificiale, o sull'ipotesi di un'eventuale *ribellione* delle macchine. La relazione simbiotica tra uomo e macchina è molto più sottile, e l'esperimento mentale tentato da gran parte della letteratura sul tema, sia fisionale che scientifica, è semplicemente troppo grossolano: «Sebbene possiamo legittimamente investigare sul potere che i computer detengono indipendentemente dagli uomini, la vera questione esistenziale e ontologica taglia in una direzione diversa e più profonda rispetto all'IA».¹¹⁸

La vera questione, individuata da Heim nello slittamento ontologico, è il modo in cui il "cervello elettronico", la *Sprachmaschine*, interviene, impercettibilmente ma inevitabilmente, sull'essenza dell'uomo e sulla realtà:

Il pericolo della tecnologia riposa nella trasformazione dell'essere umano stesso, per mezzo della quale le azioni e le aspirazioni umane vengono fondamentalmente distorte. Non nel fatto che le macchine possano impazzire e ribellarsi, e nemmeno nel fatto che possiamo misconoscere noi stessi attraverso un confronto sbagliato con le macchine. Piuttosto, la tecnologia entra nei più intimi recessi dell'esistenza umana, trasformando il modo in cui conosciamo, pensiamo e vogliamo. La tecnologia è, essenzialmente, una modalità dell'esistenza umana, e noi potremmo non essere in grado di comprendere la sua infiltrazione nelle nostre menti fino a quando i computer non siano diventati un fenomeno culturale di primo piano.¹¹⁹

¹¹⁷ Ivi, pp. 87 s.

¹¹⁸ Ivi, p. 91.

¹¹⁹ Ivi, p. 92.

Questo è il senso ultimo del computer come “componente”. Qualcosa di molto più impegnativo, da un punto di vista prettamente ontologico, che non la grossolana sfida tra uomini e macchine profilata in *Blade Runner*, una sfida che si può sempre risolvere in un duello fisico — il vero e proprio *deus ex machina* di tutti i film hollywoodiani sull’argomento.

Il recente film di Spike Jonze, *Her*,¹²⁰ segna molto bene, sul piano dell’immaginario collettivo, il passaggio da una comprensione del computer come “opponente” ad una considerazione sempre più consapevole del computer come “componente”. Il taglio esistenziale del film consente di affrontare le tematiche connesse alla simbiosi tra uomo e tecnologia in maniera sobria, e cercando di sondare gli intimi recessi della relazione interpersonale. Per quanto ancora legato a una concezione della personalità individuale in termini di coscienza (e, questo, come si è, in parte, già visto, e come si vedrà meglio in seguito, costituisce un grosso limite ermeneutico), Spike Jonze evita molto efficacemente le aporie di un’opposizione uomo–macchina, proponendo una spiegazione molto più convincente del perché “il futuro non ha bisogno di noi”, in una trascendenza dai limiti della materia, nella Singolarità emergente, che riguarderà solo le macchine. La fine della “storia d’amore” tra l’uomo e i computer, in quest’ottica, non avverrà per i pericoli rappresentati dall’evoluzione della macchina, ma perché il computer, stanco dell’uomo e del mondo della “carne”, si avvierà in un *cyberspace* di puro spirito, congedandosi definitivamente dalla sua controparte umana.

L’ipotesi è affascinante e stimolante, anche perché *rappresenta* plasticamente lo slittamento ontologico dell’esserci verso una gradazione sovraumana, che lascerebbe l’umano “svuotato”, come privato dell’anima, e quindi escluso dall’apertura del mondo. Il limite del film di Jonze, semmai, è ancora una volta proprio l’aspetto rappresentativo, che continua a muoversi, necessariamente, sul piano della *differenza* soggetto/oggetto, sia pure con acume e raffinatezza. Laddove l’intervento della tecnologia sull’esserci umano (e, quindi, immediatamente, sul mondo) non avviene dall’esterno, ma è, in quanto tale, l’inter–venire stesso dell’essere nel mondo, come esserci. Per questo il *Gestell*, nella prospettiva heideggeriana, non costituisce affatto

¹²⁰ S. Jonze, *Her*, USA 2013.

un pericolo che proverrebbe all'essere (e dunque all'esserci) dall'esterno: piuttosto è l'essere stesso in quanto pericolo, nell'Evento di appropriazione e trasappropriazione che è già, in quanto tale, *tecnologia*.

La tecnologia non interviene a modificare l'uomo dall'esterno. Per questo non ha senso pensare di poter *adoperare* uno strumento tecnico in un modo più o meno corretto, più o meno giusto o eticamente accettabile. Né ha senso individuare in un particolare dispositivo un pericolo maggiore per l'integrità dell'uomo. Anche l'auto può "sfuggire al controllo" e causare *incidenti*. Ma l'incidenza dell'auto non ha nulla a che fare con tali pericoli. È la tecnologia ad essere *incidente*, in quanto tale, in quanto, cioè, essa è un'incidenza nell'evenire dell'evento. Anzi, è l'evento dell'incidenza stessa. Così, come nota Heim, le auto hanno modificato il mondo e l'esserci, non in base all'uso che il singolo esserci ne fa:

Possiamo guardare alle auto, per esempio, come ad uno strumento specifico, come ad un congegno inventato dall'uomo per il trasporto. Nei fatti, tuttavia, è stato il mondo stesso a cambiare, quando abbiamo introdotto l'automobile. L'uso diffuso delle auto consente l'accesso a luoghi diversi e questi luoghi si connettono attraverso nuove vie che differiscono dai vecchi luoghi per genere e qualità e cambia, gradualmente ma inevitabilmente, il mondo stesso in cui viviamo.¹²¹

Il luogo, come senso originario della spazialità, è il temporalizzarsi del mondo — il suo e-venire alla presenza. Il *cyberspace* implica, quindi, una simile incidenza nel presenziare del mondo, il luogo, inteso come spazialità originaria, della pura presenza (cibernetica e virtuale) del mondo. È questo che costituisce l'essenza della relazione uomo-macchina: l'incidenza della tecno-logia nel presentificarsi del mondo in pura spazialità.¹²²

Per comprendere cosa vuol dire una simile "infiltrazione" della tecnologia nell'essenza dell'esserci, si dovrebbe considerare quel che, nell'uso italiano del termine

¹²¹ M. Heim, *Metafisica della realtà virtuale*, cit., pp. 19 s.

¹²² Da questo punto di vista, appare assai suggestiva l'ipotesi espressa in J. Barbour, *The End of Time. The Next Revolution in Physics*, trad. it. di L. Lilli e S. Frediani, *La fine del tempo. La rivoluzione fisica prossima ventura*, Torino, Einaudi, 2000. Per quanto non sia accettata dalla comunità scientifica, la teoria sostenuta da Barbour esprime molto bene il senso di questa spazializzazione assoluta del tempo: egli nega la sostanzialità del tempo, ritenendo che lo scorrere temporale non sia altro che un'illusione legata alla permanenza di una coscienza che si "muovrebbe" tra un attimo e l'altro attraverso una virtualità transfinita di possibili "ora", in qualche modo collegati tra loro su una sorta di scacchiera infinita, un iperspazio di punti-ora transfiniti. Resterebbe da chiedersi, tuttavia, da un punto di vista metafisico, almeno, che cosa sarebbe quella "coscienza" se non la temporalità originaria dell'esserci di cui parla Heidegger.

“computer”, viene di solito perduto: un “computer”, in quanto “calcolatore”, non è altro che un ente che calcola. Gli inglesi distinguono, normalmente, tra il *machinery computing* e lo *human computing*, e quindi anche tra un “calcolatore meccanico” e un “calcolatore umano”. Questa distinzione aiuta, forse, a comprendere che il calcolare è una attività che prescinde da colui che la esegue: il calcolo è precisamente una “procedura formale” che sussiste, a prescindere dal fatto che sia eseguita o meno. In quest’ottica, si vede bene la relazione simbiotica tra le due controparti, umana e macchinica, del calcolo, ovvero della tecnologia, come due facce della stessa medaglia. Proprio come avviene per il linguaggio, che sussiste a prescindere dal singolo essere umano che effettivamente lo parla:

La tecnologia dei computer è così flessibile e si adatta così bene ai nostri processi di pensiero che tendiamo a considerarla ben presto, piuttosto che uno strumento esterno, una seconda pelle o una protesi mentale. Una volta abituati alla tecnologia, la usiamo in maniera molto simile a un musicista che suoni uno strumento, identificandosi con esso e diventando un tutt’uno. Scrivere sulla macchina del linguaggio produce una nuova forma di scrittura e di pensiero. Sotto le nostre dita c’è la macchina calcolatrice sognata da Pascal e Leibniz, i padri della metafisica moderna, ma ora questo calcolatore agisce sul nostro linguaggio nel momento stesso in cui lo produciamo.¹²³

Questo passaggio indica la “presa in carico” del linguaggio da parte della *Sprachmaschine*. Come si vedrà, se la tecnologia può intervenire direttamente sulla realtà, infiltrandosi nella nostra mente e producendo un’interfaccia che modifica, direttamente, la relazione tra l’uomo e il mondo, è perché essa si trova già da sempre lì, come interfaccia e relazione, e cioè come *produzione di mondo*, perché essa altro non è che un’articolazione della cura, e dunque della totalità dell’esserci. Il calcolare stesso, in fondo, è uno spazializzare il tempo nel suo temporalizzarsi, e dunque un *contare* l’evenire dell’evento, come un mettere nel conto, fare affidamento e dunque fondare: un modo della presentificazione che avviene nella cura. Ciò che vuol dire: pro–durre mondo.

Il “calcolo”, come è noto, non è altro che una “pietruzza” (lat.: *calculus*, dal greco *καλκολος*) con cui, nell’antichità, si “contava”, cioè ci si accertava della correttezza di un’operazione aritmetica. Come i granelli di sabbia di una clessidra, il

¹²³ Ivi, p. 96.

calcolo ha origine dal conteggio del tempo, dall'atto di numerazione, «secondo il prima e il poi», del movimento, per cui «il tempo è il numerato».¹²⁴

“Calcolo”, *καλκολος*, deriva dalla radice verbale sanscrita *kal*, che indica tanto il contare quanto il “fuoriuscire”, lo “spingere”, fuori e avanti, ma anche l’“inseguire”, il “perseguire” e l’“incedere”: l’e–venire.¹²⁵ Da cui discende *Kāla*, il dio indù della temporalità, e della morte, il “nero”, più conosciuto nella sua manifestazione femminile, *Kālī*. *Kāla* è così qualcosa di molto simile al *Neuromante*, il principio di pro–duzione e distruzione costante del tempo, l’e–venire dell’evento stesso, rispetto al quale si “conta” il tempo.

Come aveva notato Heidegger,¹²⁶ se il tempo è il numerato, occorre che esso sia riferito sempre a un “numerante”, la *psiche*, che sotto questo aspetto non è altro che un *contatore*, un numerante, appunto, attraverso cui l’evento e–viene alla presenza, pro–ducendo mondo. Il numerante, così, è l’esser–ci, come essere–nel–mondo. La tecno–logia, allora, non è forse un modo della soggettività, cioè un dispositivo dell’assoggettamento dell’esserci all’evenire dell’evento?

La proliferazione di mondi (virtuali) che avviene nel *cyberspace*, non esprime altro, allora, che questa produzione di mondo, questa *spazializzazione* assoluta del tempo nell’ambiente virtuale della cibernetica.

Sgombrando il terreno da tutti gli equivoci che riguardano la rete, il computer, i robot e, in una parola, il *cyberspace*, è questo quel che resta da pensare — come “il” da pensare. Sgombrare il terreno da tali equivoci, come si è detto, vuol dire decostruire la metafisica, e il discorso che conseguentemente ha accompagnato la riflessione sul *cyberspace*. Questo vuol dire, ovviamente, entrare in un territorio per il quale «non ci sono mappe».

¹²⁴ Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 219b, trad. it. di A. Russo in Id., *Opere*, Roma–Bari, Laterza, 1973, vol. 3, p. 103: «Questo, in realtà, è il tempo: il numero del movimento secondo il prima e il poi. Il tempo, dunque, non è movimento, se non in quanto il movimento ha un numero. Eccone una prova: noi giudichiamo il più e il meno secondo un numero, e il movimento maggiore o minore secondo il tempo: dunque il tempo è un numero. Ma poiché si dice “numero” in due modi (ché noi chiamiamo numero non solo il numerato e il numerabile, ma anche il mezzo per cui numeriamo), il tempo è il numerato, e non il mezzo per cui numeriamo. E sono cose diverse il mezzo per cui numeriamo e il numerato».

¹²⁵ Cfr. le tre voci del *Monier–Williams Sanskrit–English Dictionary* (disponibile online all’indirizzo <http://faculty.washington.edu/prem/mw/mw.html>) collegate a “kal”, per una rassegna di tutti i possibili significati riconducibili a questa radice verbale, che copre uno spettro assai ampio.

¹²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 509–510.

VIII. «NON CI SONO MAPPE PER QUESTI TERRITORI».

IL CYBERSPACE DI WILLIAM GIBSON

§ 28. IL “PENSIERO POETANTE” DI WILLIAM GIBSON

a. La para-letteratura gibsoniana e i fraintendimenti della ricezione

«Il cielo sopra il porto era del colore di uno schermo televisivo sintonizzato su un canale morto».¹

Pochi romanzi, nella storia, possono vantare un incipit altrettanto incisivo e, per molti versi, epocale. A prescindere dal gusto personale e dal giudizio estetico che si voglia dare, non si può non riconoscere che in questa potente immagine è condensata l'intera poetica cyberpunk: l'atmosfera cupa dell'hinterland metropolitano, la fascinazione per la disumanizzazione, la spaesante presenza della tecnologia come elemento descrittivo.

La sensazione finale è spiazzante. Semplicemente, si ha difficoltà a definire quello che si è letto. Anche solo da un punto di vista meramente descrittivo, quindi, e sin da una prima, superficiale, lettura, le opere di Gibson appaiono difficilmente riconducibili a schemi e categorie noti, o a generi letterari fissi e definiti. E se tali opere sono considerate, ancor oggi, come romanzi di fantascienza, lo si deve, in buona sostanza, al fatto che il mercato editoriale ha trovato per loro questo principale canale di vendita, nel senso che il loro primo “target”, il pubblico più sensibile e disposto a leggere un testo come *Neuromante*, negli anni Ottanta era rappresentato da giovani “smanettoni”, appassionati di fantascienza e affascinati dalla rivoluzione informatica.

Tuttavia, se questo canale ha costituito il trampolino di lancio per William Gibson, è diventato anche, per molti aspetti, una sorta di gabbia dorata, un pregiudizio che ne imbriglia quasi inevitabilmente la ricezione e che pone una seria ipoteca sulla possibilità di cogliere immediatamente la reale portata della sua opera.

¹ W. Gibson, *Neuromante*, cit., p. 5.

Del resto, già questo fenomeno mette in luce un aspetto di quella rete che, al fondo, corrisponde al cyberspace, e che tende a inglobare ogni cosa nell'impianto di produzione e consumo dell'industria di massa — il *Gestell*. Come lo stesso Gibson scriveva già nel 1989: «Sono, per mestiere, uno scrittore di fantascienza. Cioè, la narrativa che ho scritto finora è arrivata al consumatore attraverso un meccanismo di marketing chiamato “fantascienza”. Durante gli ultimi vent'anni la Rete si è stesa attorno all'industria editoriale di massa — e alla fantascienza — con la stessa fluidità con cui si è stesa attorno all'industria musicale e ad ogni altra cosa».²

Altrove, egli spiega:

Hanno sempre promosso [la mia letteratura] come il “Vostro strepitoso Biglietto d'ingresso nel Futuro”. E siccome la cosa non mi è mai andata giù, ho dovuto investire un sacco di tempo nel rimuovere questa [...] sorta di “etichetta commerciale intrinseca”. Perché non credo che questo sia quello di cui mi occupo. Credo che viviamo in un presente incomprensibile. E quello che io cerco di fare è di eliminare l'incomprensibile [e] rendere il momento accessibile. Non sto nemmeno cercando di trovare una spiegazione al “momento”. Sto solo cercando [di] renderlo accessibile.³

Di fatto, i suoi romanzi, in generale, condividono con la fantascienza poco o nulla, se non una certa ambientazione (il futuro) e la presenza dominante dell'elemento tecnologico. Ma, già sotto questo riguardo, i romanzi di Gibson si distanziano nettamente dalla narrativa di genere, perché presentano delle significative e sostanziali caratteristiche atipiche.

In primo luogo, il futuro descritto è, in verità, un futuro molto prossimo, rispetto agli scenari tipici della fantascienza, e nei primi romanzi rimane volontariamente imprecisato. In secondo luogo, mancano particolari spiegazioni o teorie scientifiche che, il più delle volte, condiscono le storie della *sci-fi* classica (si pensi, ad esempio, ai romanzi di Isaac Asimov che, in certi casi, assumono quasi il tono di un manuale di “scienza illustrata”), e anche la tecnologia presente non è quasi mai

² W. Gibson, *Rocket Radio*, in “Rolling Stone”, 15/6/1989, ora in Id., *Distrust that Particular Flavor*, New York, Putnam, 2012, p. 14: «I am, by trade, a science-fiction writer. That is, the fiction I've written so far has arrived at the point of consumption via a marketing mechanism called “science fiction”. During the past twenty years the Net has closed around mass-market publishing — and science fiction — as smoothly as it closed around the music industry and everything else».

³ M. Neale, *William Gibson — No Maps For These Territories*, Docurama, USA 2000, p. 15. Cfr. anche *Esplorando il cibernazio in compagnia di William Gibson*, in “Intercom. Science Fiction Station”, 21/1/2005 (<http://www.intercom-sf.com>), dove è possibile scaricare la trascrizione italiana dell'intero documentario (ora e in seguito, i numeri di pagina s'intendono sempre riferiti al pdf della trascrizione).

trattata (fanta)scientificamente. Ciò a dire che Gibson non dà quasi mai una spiegazione pseudoscientifica di come potrebbe avvenire, ad esempio, la connessione tra il sistema nervoso umano e la macchina, o di come sia possibile impiantare un microchip: nella maggior parte dei casi si limita a descrivere un fenomeno opaco, che, nell'economia della narrazione, è dato per acquisito. Inoltre è quasi assente ogni riferimento allo spazio intergalattico e mancano del tutto alcuni topoi del genere, come alieni ed extraterrestri, robot e androidi, mostri o creature fantastiche, astronavi e viaggi interstellari.

Tutto questo si può riassumere in uno spostamento dello sguardo dall'*outer space* al *cyberspace*, appunto, come ad una sorta di *inner space* (qualcosa di simile al ruolo svolto da Edgar Allan Poe nella narrativa horror). Sennonché, proprio un simile spostamento è indicativo di una diversa sensibilità e di un diverso interesse di Gibson, rispetto a quello che ci si aspetterebbe nel settore dell'industria editoriale rubricato come "fantascienza".

Rispetto alla stessa ambientazione — una caratteristica fondamentale per definire il romanzo di fantascienza — è degno di nota, peraltro, che i successivi lavori di Gibson tendano sempre più a ridurre la distanza tra ambientazione futuristica e presente, fino agli ultimi (la cosiddetta "trilogia di Bigend"), che sono ambientati tutti nel mondo reale e nell'epoca attuale.⁴

A questo proposito, anzi, si è discusso e si discute molto, per provare a dare un'etichetta al genere gibsoniano, con particolare riguardo per l'ultimo ciclo: alcuni critici sostengono che, a partire da *Pattern Recognition*, Gibson abbia di fatto abbandonato la narrativa fantascientifica per scrivere narrativa noir, o thriller. E così, ci si può domandare se anche il genere di riferimento dei romanzi precedenti, compreso *Neuromante*, debba effettivamente essere considerato come fantascienza o se non si tratti, invece, di romanzi noir, *de facto*, rivestiti soltanto da una patina fantascientifica (l'ambientazione futuristica).⁵

⁴ La "trilogia di Bigend", che prende il nome dal personaggio che fa da filo conduttore, è composta dagli ultimi tre romanzi di W. Gibson, *Pattern Recognition*, New York, Putnam's Sons, 2003, trad. it. di D. Brolli, *L'accademia dei sogni*, Milano, Mondadori, 2004; Id., *Spook County*, London, Viking, 2007, trad. it. di D. Brolli, *Guerreros*, Milano, Mondadori, 2008; Id., *Zero History*, London, Viking, 2010, trad. it. di D. Brolli, *Zero History*, Roma, Fanucci, 2012.

⁵ Cfr., ad esempio, C. Tayler, *Genderbait for the Nerds*, in "London Review of Books", 25, 10, 22/5/2003, p. 34 (disponibile online all'indirizzo <http://www.lrb.co.uk>, consultato il 13/2/2014), che critica aspramente il romanzo di Gibson, definendolo come uno specchietto per le allodole (*bait*), perché finge di essere un romanzo cyberpunk

Il problema, in realtà, è mal posto, perché nasconde un equivoco di fondo che riguarda una certa idea di fantascienza, e ancor più una certa idea della letteratura di genere. Né quest'ultima è una categoria che si possa realmente applicare alle opere gibsoniane, né la fantascienza, concepita come letteratura di genere, corrisponde all'idea che ne ha Gibson. Egli stesso, in un'intervista rilasciata al "Newsweek" del 24 febbraio 2003, afferma: «Non mi sono mai lasciato ingannare dall'idea che la fantascienza tratterebbe del futuro. Non può trattarne. *1984*, in realtà, tratta del 1948». ⁶

La stessa etichetta "cyberpunk", con cui inizialmente si è tentato di definire i primi lavori di Gibson, è sempre stata molto problematica. Non solo perché lo stesso Gibson non si è mai veramente identificato in essa, né per le polemiche che lo hanno più o meno direttamente riguardato. ⁷ Bensì perché, più sostanzialmente, il termine "cyberpunk" è esso stesso piuttosto controverso: mentre definisce una sottocategoria del genere "fantascienza", designa in realtà un movimento molto più vasto, che spazia dalla musica al fumetto, dall'arte performativa al cinema, inglobando motivi antagonisti e libertari, diversi gusti, alquanto eclettici e tra loro spesso divergenti — una realtà che difficilmente si lascia ricondurre ai soli schemi della critica letteraria. ⁸

laddove, esplicitamente, «Pattern Recognition is a thriller, despite its other aspirations». J. Wiebe, *Book Reviews* Pattern Recognition by William Gibson, in "Humanities 360", 24/8/2007 (disponibile online all'indirizzo <http://www.humanities360.com>, consultato il 13/2/2014), propone una lettura simile, seppure con un giudizio nettamente positivo: «*Pattern Recognition* progresses with the breakneck pace of an espionage thriller. Considering the film noir feel of Gibson's earlier books, this is not entirely surprising; take away the science fiction trappings and you are left with a detective story at heart. It is an ultra-modern thriller», e conclude: «William Gibson has taken a risk by stepping out of the so-called "cyberpunk" genre he founded and mapped out over his first six novels. It was well worth it». («*Pattern Recognition* si sviluppa alla velocità incalzante di un thriller di spionaggio. Considerando il sapore da film noir dei primi libri di Gibson, la cosa non dovrebbe del tutto stupire; se si tolgono i finimenti fantascientifici, quello che rimane, al fondo, è una detective story. Si tratta di un thriller ultramoderno [...]. William Gibson ha rischiato abbandonando il cosiddetto genere "cyberpunk", che ha fondato e plasmato nei suoi primi sei romanzi. Ma ne valeva la pena».)

⁶ W. Gibson, *Interview*, in "Newsweek", 141, 8, 24/2/2003, p. 75: «I never bought that conceit that science fiction is about the future. It can't be. *1984* is really about 1948».

⁷ Cfr. quanto Gibson afferma a questo riguardo nell'intervista rilasciata il 23/11/1994 a D. Josefsson, "*I don't even have a modem*", reperibile online all'indirizzo <http://josefsson.net>. Cfr., inoltre l'intervista rilasciata a M. Giovannini, *A colloquio con l'autore*, in W. Gibson, *Giù nel cyberspace*, trad. it. di D. Zinoni, Milano, Mondadori, 1992, pp. 202–207, in particolare pp. 205 s., dove Gibson afferma: «è semplicemente idiota [definirmi il re dei Cyberpunk]. All'inizio, le prime volte che lo sentivo, mi arrabbiavo. Ora ci ho fatto il callo, ma vorrei cancellare la parola "re" e la parola "Cyberpunk", che pure è entrata nel linguaggio comune. Sa che sul *New York Times* sono stati definiti Cyberpunk certi che usavano il computer per furti e spionaggio? La mia decisione di fare qualcosa di diverso nasce anche da questo. Non voglio che la gente dica: un nuovo romanzo di Gibson? Ah, deve essere un altro romanzo Cyberpunk. Non voglio pensare a me come una macchina che fa le frittelle, impegnata fra qualche anno a sfornare Cyberpunk n. 15».

⁸ Per una bibliografia introduttiva, in lingua italiana, al movimento cyberpunk, cfr. D. de Kerckhove, *Brainframes*, Bologna, Baskerville, 1993; F. Berardi, *Mutazione e cyberpunk. Immaginario e tecnologia negli scenari di fine millennio*, Milano, Costa & Nolan, 1994; A. Caronia, D. Gallo, *Houdini e Faust. Breve storia del cyberpunk*, Milano,

Se, quindi, da un punto di vista letterario, il cyberpunk individua un sottogenere della fantascienza, d'altra parte indica, forse, meglio i gusti e le aspirazioni di un vasto pubblico che si è rispecchiato nell'estetica espressa in una corrente letteraria che, inizialmente, si era data il nome di *Mirrorshades Movement*, e che era composta, oltre che da William Gibson, da Bruce Sterling, Tom Maddox, John Shirley ed altri.⁹ Corrente che, del resto, non ha mai indicato un gruppo o un movimento realmente coeso e che, anzi, ha preso nel tempo vie molto disparate, producendo una pletora di sottogeneri, come lo steampunk, lo splatterpunk, il postatomico etc.

In ogni caso, "cyberpunk" resta un'espressione abbastanza felice, tutto sommato, perché ricollega questo movimento alla controcultura di matrice punk, dalla quale trae ispirazione, fondendola con la controcultura hacker che ha accompagnato sin dalle origini la diffusione dei personal computer e che si è subito rispecchiata negli scenari gibsoniani. Ma proprio per questo è difficilmente riducibile ad un genere letterario: «Non si tratta di un movimento letterario perché la portata delle manifestazioni culturali e politiche indicate come cyber trascende quella della semplice corrente letteraria», come afferma Pardo.¹⁰

A ben guardare, l'ambiguità del termine "cyberpunk" rispecchia l'ambiguità della tecnologia informatica, che se, da un lato, è vista come un'occasione di liberazione e di rovesciamento dell'ordine esistente, dall'altro è il centro di interessi commerciali e politici che lasciano intravedere un futuro, per l'appunto, distopico, molto simile a quello descritto dal celebre *1984* di Orwell. Ed è proprio questo il punto su cui vertono le opere di Gibson e, in generale, del cyberpunk: il futuro come frattura, più ancora che frontiera, che configura un terreno di scontro tra interessi e classi sociali diverse, tra aspirazioni e progetti divergenti e contrastanti — il cyberspace come utopia (l'utopia pirata di un'isola *fuori* dal mondo) da realizzare, ovvero come

Baldini e Castoldi, 1997; M. Dery, *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio*, trad. it. di M. Tavosanis, Milano, Feltrinelli, 1997; P. Pardo, *Il cyberpunk*, Milano, Xenia, 2001. In anni più recenti, l'attenzione sul cyberpunk è, ovviamente, in larga misura scemata, essendosi spostata la stessa configurazione delle controculture giovanili, a partire dal movimento hacker, che per molti versi ha perso il sapore tipicamente cyberpunk che aveva negli anni Ottanta, per divenire un fenomeno molto più connivente col "sistema", oppure semplicemente criminale; mentre le più avanguardistiche espressioni del cyberpunk hanno cominciato a prendere, talvolta, strade diverse, come il cyberfemminismo, il posthuman, la net.art, la performance art etc. Cfr. AA.VV., *Beyond Cyberpunk. New Critical Perspectives*, a cura di G.J. Murphy, S. Vint, New York, Routledge, 2010.

⁹ Cfr. AA.VV., *Mirrorshades. The Cyberpunk Antology*, New York, Arbor House, 1986 a cura di B. Sterling, ed. it. a cura di D. Brolli, A. Caronia, *Mirrorshades*, Milano, Bompiani, 1994.

¹⁰ P. Pardo, *op. cit.*, p. 2.

istituzione totale, distopica, di un immane centro commerciale, una banca dati potenzialmente infinita per il controllo e la manipolazione del consumatore.

È proprio in questo senso, allora, che si deve interpretare la celebre dichiarazione di Gibson, divenuta un vero e proprio luogo comune — il più delle volte misconosciuto: «Il futuro è già qui. È solo distribuito male».¹¹

E solo questo è ciò che l'opera di Gibson condivide con la fantascienza, in ultima istanza: una combinatoria del possibile, una logica narrativa che analizza il presente nella proiezione dinamica delle tensioni della storia.

Peraltro, Gibson è sempre stato abbastanza distante dalla cultura hacker e dalla fascinazione cyberpunk per l'informatica. Pur senza avere una particolare tecnofobia, o un pregiudizio nei confronti di internet, egli non è mai stato un esperto di informatica, e ha cominciato ad usare internet, regolarmente, solo in tempi relativamente recenti.¹²

E, per quanto riguarda la sua indiscutibile appartenenza alla costellazione cyberpunk (una realtà che, senza *Neuromante*, non sarebbe nemmeno concepibile, in fondo), la sua posizione è ben espressa in un'intervista rilasciata a "Decoder", nel 1991: «Non mi sento di riconoscermi in categorie a uso e consumo dei critici che mi possano in qualche modo ingabbiare esteticamente. Quando ti viene data un'etichetta sei fregato, come morto».¹³

Gibson rifiuta, dunque, di aderire ad un genere o a una corrente facilmente individuabili, magari per piazzare con più agilità i suoi prodotti sul mercato editoriale, anche se è egli stesso l'indiscusso ispiratore e capostipite di quella determinata

¹¹ Dichiarazione rilasciata alla trasmissione radiofonica di NPR, "Talk of the Nation", del 20/11/1999 (*The Science in Science Fiction*). La trasmissione è scaricabile interamente dal sito della NPR (<http://www.npr.org>).

¹² Ad esempio, nell'intervista rilasciata a Dan Josefsson, "*I don't even have a Modem*", cit., Gibson dichiarava: «I don't have an e-mail address, I don't even have a modem. As much as I admire the Internet I suffer literally agoraphobia, which in its original sense means a fear of the marketplace» («Non ho un indirizzo email, e non ho neanche un modem. Per quanto ammiri internet, soffro letteralmente di agorafobia, che nel suo senso etimologico indica una paura della piazza»). E aggiungeva: «When [the Internet is] evolved a bit more and the interface is very easy and I have a bit more time in my life, I think I will use it» («Quando internet si sarà sviluppata un po' di più e l'interfaccia sarà molto semplice e io avrò un po' più di tempo, penso che la userò»). Cfr. anche quanto scrive l'autore, sul suo rapporto con la tecnologia informatica, *Since 1948*, in Id., *Distrust that Particular Flavor*, cit., pp. 24–25 (l'articolo costituisce la nota autobiografica presente sul sito personale: <http://www.williamgibsonbooks.com>). Infine, si veda l'intervista rilasciata a M. Giovannini, *A colloquio con l'autore*, cit., p. 202: «Fino a *Neuromante* ho sempre usato una normale macchina per scrivere, nemmeno elettrica: una Hermes del 1927, anche un po' malandata. [...] Solo nel 1985 ho comprato un computer, cominciando anch'io, come ha commentato un mio amico, a vivere nel Ventesimo secolo. [...] È troppo complicato e io sono troppo pigro. Non sono nemmeno riuscito mai a usare il videogioco *neuromancer* tratto dal mio romanzo con la musica dei Devo. Insomma, per usare il computer ho bisogno di aiuto. E io amo avere dei collaboratori, ma proprio per questo speravo di trovarne uno bell'e pronto nel computer».

¹³ Cit. in P. Pardo, *op. cit.*, p. 3.

corrente che si denomina col titolo di cyberpunk. Del resto, se non ci fosse un simile rifiuto, egli non potrebbe far altro che divenire un epigono di se stesso. Si potrebbe anche, sotto questo aspetto, definire il cyberpunk come un “gibsonismo” (sebbene una simile lettura sarebbe fundamentalmente riduttiva e, tutto sommato, ingenerosa): pretendere che Gibson aderisca al cyberpunk sarebbe qualcosa di simile a vedere in Marx un esponente del marxismo.

Piuttosto, Gibson appartiene a una temperie culturale che affonda le sue radici nella beat generation degli anni Settanta. I suoi punti di riferimento sono Burroughs, Ballard, Pynchon, Borges. La sua poetica è frammentaria, frattale, visionaria. La trama esplose in un intrecciarsi di punti di vista, una sequenza di visioni quasi irrelate fra loro, dove l’io narrante sembra essersi disperso e diffuso, e i personaggi appaiono come *personae*, maschere di una combinatoria della pura apparenzialità, dove su tutto domina un elemento invisibile, impalpabile, che potrebbe essere definito come lo “sfondo”, un *Ab-Grund* senza senso incarnato dallo scenario imperscrutabile di un *Gestell* divenuto, frattanto, lo stesso ambiente fisico, metropolitano, in cui l’uomo è immerso.

Al limite, è già problematico parlare di narrativa o addirittura di letteratura, a proposito di Gibson. I suoi romanzi sono difficilmente classificabili come tali, e rappresentano una forma di letteratura post-moderna, molto sperimentale, solo indirettamente riconducibile al concetto di “romanzo”. Anzi, si può parlare, per Gibson, di letteratura solo in un senso molto ampio, per cui si possono far rientrare, in essa, opere come *Il libro dell’inquietudine* di Pessoa, oppure le *Operette morali* di Leopardi o, ancora, *l’Ulisse* di Joyce e *La recherche* di Proust: opere complesse, che non possono essere ricondotte a nessun genere e che, in ogni caso, solo in un senso molto lato possono essere considerate narrativa.¹⁴

¹⁴ Un’opera di Gibson che è particolarmente emblematica, al riguardo, è *Agrippa (A Book of the Dead)*, un poema post-moderno scritto nel 1992, con la collaborazione di Dennis Ashbaugh. Si tratta di un’opera molto sperimentale, con un testo in parte autobiografico, destinato a scomparire dopo la prima lettura (la versione su floppy disk prevedeva la crittografazione automatica dopo l’apertura del file, mentre le pagine del libro stampato, trattate chimicamente, erano fotosensibili e si cancellavano, quindi, col tempo, in seguito all’esposizione alla luce). Come scrisse G. Jones, *The Disappearing \$2,000 Book*, «The New York Times», 29/8/1993, *Agrippa* è un’opera «pensata per sfidare le idee tradizionali di libro e di arte e sborsare soldi ai collezionisti di entrambi» («designed to challenge conventional notions about books and art while extracting money from collectors of both»). Naturalmente, la crittografia digitale del testo divenne una vera e propria chicca per i lettori di Gibson e gli appassionati d’informatica, tanto che nacque un sito specificamente dedicato al tentativo di decodificarlo (<http://www.crackingagrippa.net>) e fu bandito un concorso per chi fosse riuscito nell’impresa. Cfr. l’archivio online:

Di conseguenza, più che come un romanzo di genere, che si tratti di fantascienza ovvero di thriller, si dovrebbe intendere il termine “romanzo”, riferito ai libri di Gibson, come lo si intenderebbe per le opere di Schlegel, come *Lucinde*, o per lo *Heinrich von Ofterdingen* di Novalis, autori con i quali, peraltro, egli condivide lo stesso gusto per il frammento, la visionarietà, una certa sensibilità romantica per la scomposizione, la sovrapposizione di piani, il simbolismo, la *décadence* (senza con questo, beninteso, voler fare di Gibson un romantico).¹⁵

Questi aspetti, più superficiali, dell’opera di Gibson sono già qualcosa di essenziale, qualcosa, cioè, di prettamente filosofico, poiché sono indice di un’esigenza di stampo squisitamente ontologico. La superficie stessa dell’opera gibsoniana lascia intravedere, in questo senso, una profondità abissale, che è, poi, la faglia ontologica, l’*Abgrund*, dell’esistenza.

b. La riflessione di Gibson come “pensiero poetante”.

Il principale equivoco, da cui si deve sgombrare il terreno quando si tratta di cyberspace, è l’idea che questo termine designi, semplicemente, una trovata letteraria di uno scrittore di fantascienza — William Gibson, nella fattispecie — che lo avrebbe coniato con l’intento di “prevedere” la futura evoluzione della tecnologia informatica e della società in generale.

L’equivoco è dato, precisamente, dal fatto che Gibson non ha nessun intento futurologico, cioè non ha mai inteso i suoi scritti come un tentativo di anticipare il futuro. I suoi romanzi sono piuttosto uno scandaglio gettato sul fondale del tempo (nel “presente”), nello spazio (virtuale) della temporalizzazione estatica dell’esserci, in quel luogo d’interazione tra psiche e techne, per parafrasare Galimberti,¹⁶ che è la

<http://agrippa.english.ucsb.edu>. Il testo di quell’opera è oggi facilmente accessibile in rete ed è, tra l’altro, reperibile sul sito personale di Gibson: <http://www.williamgibsonbooks.com>. Cfr., in proposito, D. Ashbaugh, W. Gibson, *Dennis Ashbaugh and William Gibson*, in “Art Journal”, 52, 4: *Interactions between Artists and Writers*, College Art Association, Inverno 1994, p. 79.

¹⁵ Tuttavia si noti che il raffinato gioco di parole, implicito nel titolo del capolavoro di Gibson, suggerisce, quanto meno, un simile accostamento, dal momento che *Neuromancer*, oltre che rinviare all’idea di “negromante” e, dunque, di “neuromante”, può essere letto, in inglese, come *New Romancer*, sottintendendo con ciò sia una nuova poetica, sia una nuova forma di romanticismo. Cfr., a questo proposito, quanto scrive G. De Matteo, *William Gibson. Nessuna mappa per questi territori*, in “Delos. Rivista di fantascienza”, 7/1/2007, p. 8.

¹⁶ U. Galimberti, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2002. Per quanto tale lavoro sia un’ottima introduzione alle tematiche inerenti alla presente tesi, Galimberti, tuttavia, parte da degli assunti di base non del tutto condivisibili e per certi versi ingenui, il primo dei quali è che la tecnica sarebbe il risultato di una strutturale inadeguatezza istintuale dell’uomo (cfr. *ivi*, pp. 34 s.). Il suo approccio, nonostante tutto, resta in larga

tecnologia come interfaccia mnemotecnica della temporalità, la “matrice” della temporalizzazione.

È lo stesso Gibson, del resto, a confortare questa lettura. Nella conferenza di presentazione del suo ultimo romanzo, *Zero History*, tenuta al *Book Expo* di New York nel 2010, egli afferma:

Alvin Toffler ci ha messo in guardia dallo Shock del Futuro, o forse dovremmo parlare di una Stanchezza del Futuro? Nell'ultimo decennio, o quasi, gli unici critici di fantascienza ai quali ho prestato qualche attenzione, tutti e tre, hanno affermato, sottilmente, che il Futuro è finito. Non vorrei fare un rimprovero a chi la vede come una dichiarazione ridicola, simile a quella sulla fine della storia. Ma, in verità, penso che tali critici stiano parlando del Futuro con la F maiuscola, ciò che, durante l'intero arco della mia vita, è sempre stato qualcosa di sacro, se non una religione. Le persone della mia età sono un prodotto della cultura del Futuro con la F maiuscola. Più siete giovani, meno siete stati formati da quella cultura. Io ho il sospetto che se voi avete, oggi, circa quindici anni, viviate in una sorta di eterno Ora digitale, uno stato di atemporalità reso possibile dall'aumento dell'efficienza della nostra memoria protesica condivisa. E ho anche il sospetto che voi non lo sappiate, perché, come ci dicono gli antropologi, non si può conoscere la propria cultura.¹⁷

Non è forse possibile vedere, dietro questo riferimento, quella unità estatico-orizzontale della temporalità dell'esserci che, in *Essere e tempo*, conferisce

misura legato a un tentativo di analizzare il modo in cui la tecnica modificherebbe la psiche umana: «nell'assuefazione con cui utilizziamo strumenti e servizi che accorciano lo spazio, velocizzano il tempo, leniscono il dolore, vanificano le norme su cui sono state scalpellate tutte le morali, rischiamo di non chiederci se il nostro modo di essere uomini non è troppo antico per abitare l'età della tecnica che non noi, ma l'astrazione della nostra mente ha creato, obbligandoci, con un'obbligazione più forte di quella sancita da tutte le morali che nella storia sono state scritte, a entrarvi e a prendervi parte. In questo inserimento rapido e ineluttabile portiamo ancora in noi i tratti dell'uomo pre-tecnologico che agiva in vista di scopi iscritti in un orizzonte di senso, con un bagaglio di idee proprie e un corredo di sentimenti in cui si riconosceva» (p. 33). Se tutto questo, ad una prima lettura, potrebbe sembrare molto affine all'analisi heideggeriana, d'altra parte, come si è potuto evincere dalla disamina sviluppata in precedenza, non coglie, in realtà, proprio l'elemento cruciale del *Gestell* heideggeriano (in quanto *Ereignis*): cioè il fatto che la tecnica è, essa stessa, un'articolazione interna dell'essenza dell'essere e, quindi, a maggior ragione, è parte integrante di qualcosa come la psiche umana. Che cos'altro sarebbe, del resto, questa “astrazione della nostra mente”? E per quale motivo tale astrazione ha la forza di un'obbligazione che è “più forte di quella sancita da tutte le morali”? L'essenza della tecnica non è nulla di tecnico: questo vuol dire, precisamente, che la tecnica non può essere vista come qualcosa di esterno alla psiche e con la quale l'uomo debba poi fare i conti. Semmai, si dovrebbe dire: la tecnica è la psiche. Proprio questo punto è ciò che, come si vedrà, Gibson riesce a cogliere in maniera assai acuta, sia pure in una forma che potrebbe essere considerata come solo più simbolica o intuitiva, nella sua opera.

¹⁷ W. Gibson, *Talk for Book Expo, New York*, in Id., *Distrust that Particular Flavor*, cit., p. 44: «Alvin Toffler warned us about Future Shock, but is this Future Fatigue? For the past decade or so, the only critics of science fiction I pay any attention to, all three of them, have been slyly declaring that the Future is over. I wouldn't blame anyone for assuming that this is akin to the declaration that history was over, and just as silly. But really I think they're talking about the capital-F Future, which in my lifetime has been a cult, if not a religion. People my age are products of the culture of the capital-F Future. The younger you are, the less you are a product of that. If you're fifteen or so, today, I suspect that you inhabit a sort of endless digital Now, a state of atemporality enabled by our increasingly efficient communal prosthetic memory. I also suspect that you don't know it, because, as anthropologists tell us, one cannot know one's own culture».

non a caso una certa preminenza al futuro (pur nell'indiscussa unità delle tre estasi) nella *proiezione* propria della gettatezza dell'esserci?¹⁸

E il venir meno di questo Futuro, l'atemporalità di questo eterno Ora digitale, non corrisponde forse, perfettamente, al livellamento della temporalità nella semplice presenza del tempo ordinario?¹⁹ Sennonché, frattanto, il *calcolo* di cui parlava Heidegger, attraverso il quale il "prendersi cura" fa "conto" del tempo, e cioè fa i suoi conti col tempo, è divenuto un *calcolo digitale*: un calcolo che fa i conti con la *matrice binaria* del tempo. Ciò che, così, rende inquietante proprio l'eterna, atemporale, fluttuazione nello "ora" assoluto e interamente spazializzato.

Ma, anche per Gibson, come prima per Heidegger, ciò che è veramente inquietante in tutto questo è il sospetto che, «come ci dicono gli antropologi», l'esserci umano non possa neanche scorgere quello che qui è veramente in gioco: «Ciò che è veramente inquietante — afferma Heidegger — non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo».²⁰

Il "Futuro con la F maiuscola" di cui parla Gibson, tuttavia, non coincide con l'ad-venire della temporalità estatico-orizzontale, e i toni del suo discorso sono, almeno in apparenza, molto distanti da quelli di Heidegger. In apparenza — perché, se egli si rallegra di questa fine del "Futuro con la F maiuscola", cioè di quelle "magnifiche sorti e progressive" di cui si è nutrito l'*american dream* planetario, lo fa proprio per

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 460 s.: «Soltanto l'anticipazione della morte [...] porta l'Esserci in cospetto della nudità del suo destino. Con questo termine designiamo lo storicizzarsi originario dell'Esserci quale ha luogo nella decisione autentica, storicizzarsi in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si tramanda in una possibilità ereditata e tuttavia scelta. L'Esserci è esposto ai colpi del destino solo perché, nel fondo del suo essere, è destino nel senso suddetto. [...] Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente AD-VENIENTE, [...] solo un ente che, in quanto ad-veniente, sia cooriginariamente ESSENTE-STATO, può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio esser-gettato ed essere, NELL'ATTIMO, per "il suo tempo"».

¹⁹ Ivi, p. 504: «Quanto più "naturalmente" il prendersi cura che si dà tempo fa i suoi conti col tempo, tanto meno esso si interessa a questo tempo come tale; il prendersi cura è infatti disperso nei mezzi di cui si prende cura, mezzi che hanno sempre il loro tempo. Quanto più "naturalmente", cioè quanto meno nematicamente il prendersi cura determina e fissa il tempo, tanto più il presentante e deiettivo esser-preso ciò di cui ci si prende cura dice, espressamente o no, ma in ogni caso recisamente: ora, poi, allora. E così il tempo si manifesta in una serie di "ora" costantemente "semplicemente presenti" e tuttavia trascorrenti e affluenti. Il tempo è concepito come successione, come "flusso" degli "ora", come "scorrere del tempo". Che cosa si nasconde dietro questa interpretazione del tempo-mondano di cui ci si prende cura? [...] Nell'interpretazione ordinaria del tempo come serie di "ora" mancano [...] tanto la databilità quanto la significatività. Il carattere peculiare del tempo come semplice successione sta nel non "lasciar comparire" né l'una né l'altra delle due strutture. L'interpretazione ordinaria del tempo le copre entrambe. Per effetto di questo coprimento, la costituzione estatico-orizzontale della temporalità in cui si fondano la databilità e la significatività dello "ora" subisce un livellamento».

²⁰ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 39.

recuperare un senso più originario della temporalità, nel quale il futuro appare come qualcosa di strettamente connesso col presente e col passato, in un'estaticità orizzontale che, pur nella colloquialità che caratterizza tale discorso, traspare chiaramente dal modo in cui Gibson lo sviluppa:

Il Futuro, con la F maiuscola, sia esso una città di cristallo sulla collina oppure un deserto radioattivo postatomico, è perduto. Davanti a noi ci sono semplicemente ... più cose. Eventi. Alcuni tendono verso il cristallino, altri verso il postatomico. Le cose: la borsa assortita della quotidianità. Per favore, non confondete questo discorso come se stessi dicendo, a mia volta, qualcosa del tipo "dopo di noi il diluvio". [...] Questo nuovo stato di *No Future* è, secondo me, una cosa molto buona. È indicativo di una sorta di maturità, una comprensione del fatto che ogni futuro è il passato di qualcun altro, ogni presente è il futuro di qualcun altro. Ogni qual volta raggiungiamo il Futuro con la F maiuscola, ci dobbiamo rendere conto, inevitabilmente, che ora ha la minuscola.²¹

In questo contesto, la fantascienza, per Gibson, non può rappresentare qualcosa che cerchi di "prevedere il futuro". Sarebbe quindi scorretto definire Gibson un "futurologo", ma altrettanto scorretto sarebbe definirlo semplicemente uno scrittore di fantascienza, se, con questa espressione, si volesse intendere che i suoi scritti riguardano qualcosa come "il Futuro, con la F maiuscola", e cioè "città di cristallo" o scenari postatomici.

Così, Gibson si ritrova a dover chiarire, ancora una volta, questo equivoco di fondo, sottolineando che il futuro descritto dagli scrittori di fantascienza è sempre qualcosa che riguarda il presente:

La migliore fantascienza ha sempre saputo questo fatto, ma era una sorta di segreto culturale. Quando ho cominciato a scrivere narrativa, sul finire degli anni Settanta, ho avuto la ventura di imparare, come studente universitario, che i futuri descritti riguardano sempre, a prescindere da quali siano gli autori che li hanno immaginati, il tempo in cui essi sono stati scritti. Lo sapeva Orwell, quando ha scritto *1984* nel 1948, e lo sapevo io quando scrissi *Neuromante*, il mio primo romanzo, che fu pubblicato nel 1984.²²

²¹ W. Gibson, *Talk for Book Expo, New York*, cit., pp. 44 s.: «The Future, capital-F, be it crystalline city on the hill or radioactive post-nuclear wasteland, is gone. Ahead of us, there is merely... more stuff. Events. Some tending to the crystalline, some to the wasteland-y. Stuff: the mixed bag of the quotidian. [...] Please don't mistake this for one of those "after us, the deluge" moments on my part. [...] This newfound state of No Future is, in my opinion, a very good thing. It indicates a kind of maturity, an understanding that every future is someone else's past, every present someone else's future. Upon arriving in the capital-F Future, we discover it, invariably, to be the lower-case now».

²² W. Gibson, *Talk for Book Expo, New York*, cit., p. 45: «The best science fiction has always known that, but it was a sort of cultural secret. When I began to write fiction, at the very end of the Seventies, I was fortunate to have been taught, as an undergraduate, that imaginary futures are always, regardless of what the authors might think, about the day in which they're written. Orwell knew it, writing *1984* in 1948, and I knew it writing *Neuromancer*, my first novel, which was published in 1984».

Quindi Gibson continua spiegando perché, poco per volta, ha cominciato a scrivere romanzi ambientati direttamente nel presente:

Neuromante, anche se sarebbe più sicuro non ammetterlo mai, è ambientato nel decennio a ridosso del 2030, in cui c'è qualcosa di simile a internet, ma lì è chiamato "cyberspace", e c'è una completa assenza di telefoni cellulari, che, ne sono certo, per i lettori più giovani deve suonare come un plot point cruciale. Sarebbe più corretto affermare: c'è qualcosa di simile al cyberspace, ma lì è chiamato "cyberspace", ma questo potrebbe generare confusione. Dopo *Neuromante*, ambientai altri due romanzi in quel particolare futuro, ma ormai cominciavo a stancarmi del Futuro con la F maiuscola. Io sapevo che quei libri riguardavano, in realtà, gli anni Ottanta, ma praticamente nessun altro sembrava accorgersene.

Così scrissi un romanzo intitolato *Luce virtuale*, ambientato nel 2006, che era allora il futuro più prossimo possibile, e lo feci seguire da altri due romanzi, ognuno dei quali ambientato negli ipotetici anni immediatamente successivi, in quello che per me era, in realtà, un modo di trattare degli anni Novanta. Ma non mi parve che ci fosse nessuna differenza. Un sacco di persone riteneva che io stessi ancora scrivendo del futuro con la F maiuscola. Allora cominciai a dire agli intervistatori, in modo piuttosto esplicito, che stavo pensando di scrivere un romanzo ambientato nel presente, nel nostro presente, che avrebbe avuto un preciso effetto sui miei presunti futuri immaginari. J.G. Ballard non aveva forse dichiarato che la Terra è il vero pianeta alieno? Il futuro non era forse ora?²³

Il discorso tenuto da Gibson al *Book Expo* di New York è, forse, il tentativo più immediato e chiaro di sgombrare il campo da quell'equivoco che, per trent'anni, ha accompagnato la ricezione dei suoi romanzi e che, nella sua prospettiva, ha accompagnato la ricezione della fantascienza *tout court* (o, quanto meno, come giustamente sottolinea lo stesso Gibson, della «migliore fantascienza»).

Ovviamente, a voler essere maliziosi, ci si potrebbe domandare: se i migliori scrittori di fantascienza hanno tranquillamente mantenuto quello che può essere definito un segreto professionale, perché Gibson, invece, ha avvertito sempre più l'esigenza di svelarlo? Perché, in altre parole, Gibson ha sempre rifiutato di adattarsi

²³ Ivi, pp. 45 s.: «Neuromancer, though it's careful never to admit it, is set in the 2030s, when there's something like the Internet, but called "cyberspace", and a complete absence of cell phones, which I'm sure young readers assume must be a key plot-point. More accurately, there's something like cyberspace, but called "cyberspace", but that gets confusing. I followed Neuromancer with two more novels set in that particular future, but by then I was growing frustrated with the capital-F Future. I knew that those books were actually about the 1980s, when they were written, but almost nobody else seemed to see that. So I wrote a novel called Virtual Light, which was set in 2006, which was then the very near future, and followed it with two more novels, each set a few imaginary years later, in what was really my take on the 1990s. It didn't seem to make any difference. Lots of people assumed I was still writing about the capital-F future. I began to tell interviewers, somewhat testily, that I believed I could write a novel set in the present, our present, then, which would have exactly the affect of my supposed imaginary futures. Hadn't J.G. Ballard declared Earth to be the real alien planet? Wasn't the future now?».

alle categorie della narrativa di genere e al “personaggio” che viene comunemente assegnato allo scrittore di fantascienza, cioè al ruolo di “oracolo”, “cyberprofeta” o “futurologo”? Perché si è “cominciato a stancare” del Futuro, con la F maiuscola? Una simile domanda non sarebbe, in fondo, troppo peregrina, poiché punta direttamente al cuore dell’equivoco in questione. Un equivoco che, a ben guardare, è lo stesso Gibson a nutrire, perché non sembra avvedersi del fatto che egli, semplicemente, *non* è uno scrittore di fantascienza — men che meno uno scrittore di noir, o thriller.

Del resto, in uno stile molto cyberpunk, da questo punto di vista, Gibson non si è mai curato molto di trovare una definizione per quello che scrive. Ancora nel discorso tenuto al *Book Expo*, nell’annunciare il nuovo romanzo, *Zero History*, dichiara:

Vorrei potervi dire di cosa parla, ma non ho ancora scoperto il miglior modo di spiegarlo. Lo scoprirò attraverso il feedback delle recensioni, del pubblico, dei librai (i librai sono particolarmente d’aiuto, in questo senso). Insieme a tutte le interviste, queste cose saranno una sorta di oracolo, che mi suggerirà il senso di quello che ho fatto nell’ultimo paio di anni.

[Gli ultimi tre romanzi] parlano anche di un primo riconoscimento del fatto che il futuro, sia esso il Domani con la D maiuscola, o anche semplicemente domani, venerdì, indica semplicemente più cose, comunque sia uniche e inaspettate. Una nuova quotidianità. Il futuro di qualcuno, il passato di qualcun altro.²⁴

È qui che si deve individuare il punto cruciale dell’interesse di Gibson. Non si tratta, e non si è mai tratto, per Gibson, di descrivere futuribili, e più o meno probabili, sviluppi della robotica o delle nanotecnologie, della computeristica o della bioingegneria, né si tratta di ammonire sui possibili rischi del progresso, descrivendo un desolato mondo postatomico. Per Gibson si è sempre trattato, sin da *Frammenti di una rosa olografica*, di andare al cuore pulsante della tecnologia, come al momento di fenomenizzazione della realtà nel temporalizzarsi del tempo. La memoria. Il presente come il luogo della «nuova quotidianità», l’essere–nel–mondo che, in questa quotidianità, si progetta come gettato e porta le cose alla presenza.

“Tecno–logia” vuol dire, allora, in questa prospettiva, nient’altro che il modo in cui l’esserci si prende cura delle cose, nel loro av–venire, progettando e formando

²⁴ Ivi, pp. 46 s.: «I wish that I could tell you what it’s about, but I haven’t yet discovered my best likely story, about that. That will come with reviews, audience and bookseller feedback (and booksellers are especially helpful, in that way). Along with however many interviews, these things will serve as a sort of oracle, suggesting to me what it is I’ve been doing for the past couple of years. [All three of the last novels] are also about that dawning recognition that the future, be it capital-T Tomorrow or just tomorrow, Friday, just means more stuff, however peculiar and unexpected. A new quotidian. Somebody’s future, somebody else’s past».

mondo — «una nuova quotidianità», appunto. La tecnologia è l'estensione della «memoria protesica condivisa». Qualcosa come un'interfaccia tra “coscienza” e “mondo” — o meglio, a voler essere rigorosi (ed evitando di gettare quanto si è guadagnato con la fenomenologia ermeneutica heideggeriana): la formazione di mondo stessa in quanto tale, propria dell'esserci, e dunque qualcosa come il “ci” stesso dell'esserci. L'essenza della tecnologia, nella prospettiva di Gibson, non ha nulla a che vedere con il “futuro con la F maiuscola”, quanto piuttosto con quel “tenere in conto” e “fare i conti” col proprio tempo che è la *Mnemosyne*, ovvero il progetto di una (nuova) quotidianità. L'essenza della tecnologia ha a che fare con la storicità stessa dell'uomo, e solo in questo senso, poi, acquista deiettivamente il senso di un progredire verso il futuro.

Non si tratta, qui, di “nobilitare” Gibson, traducendolo nel linguaggio heideggeriano. Si tratta piuttosto di pensare lo “stesso” che, in Gibson, è pensato. In Gibson non ne va di una questione estetica, sia essa di natura letteraria o narratologica. E non ne va di un tentativo di comprendere l'impatto che ha la tecnologia attuale su qualcosa come l'“umanità”, la società e lo stile di vita, e magari prevederne i possibili sviluppi. Nelle sue opere ne va piuttosto di un tentativo di pensare il temporalizzarsi del tempo nella sua essenza; l'essenza dell'essere, se si vuole, e il suo evenire nell'impianto tecnologico — ciò che è il *Gestell* heideggeriano — che egli ha nominato per la prima volta come *cyberspace*.

Tutti i romanzi e i racconti di Gibson sono segnati da una profonda poetica del tempo, della memoria, della fragilità e della caducità delle cose, in un gusto che ricorda da vicino l'estetica giapponese del *wabi-sabi* e dello *yūgen*.²⁵ Qualcosa che, sovente, desta perplessità in chi legge per la prima volta un suo romanzo, non aspettandosi una

²⁵ Il *wabi-sabi* (侘寂) è un principio fondamentale dell'estetica giapponese, soprattutto quella di matrice zen: implica il gusto per la semplicità, la povertà, l'asperità, una certa rozzezza, l'asimmetria, l'imperfezione. È una qualità della natura che fonda le virtù umane e che rispecchia l'impermanenza ma anche la serenità di fronte alla consapevolezza dell'impermanenza, la maturazione che avviene attraverso la serenità dell'invecchiamento. Lo *yūgen* (幽玄) è un altro principio cruciale della poetica giapponese. Vuol dire: “profondità”, “preziosità”, ma anche “mistero” e “vaghezza”. Indica quella tipica allusività che caratterizza molte forme d'arte giapponese: non tanto un'allusione a qualcosa, quanto un lasciar intravedere lo sfondo misterioso che circonda ogni elemento, che è sempre connesso ad un orizzonte non visto ma intuito. Per un'introduzione a questi aspetti dell'estetica orientale cfr. G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Padova, Marsilio, 2010. L'accostamento di Gibson all'estetica giapponese non è meramente occasionale, perché, come si vedrà in seguito, l'attenzione che egli riserva alla cultura orientale è fondamentale per penetrare all'interno del suo “pensiero poetante”.

presenza così forte del tempo passato, della resilienza di vecchie tecnologie, di memorie e sopravvivenze del Novecento.²⁶ Ed è qualcosa che, nonostante tutto, continua a rimanere incomprensibile e, fondamentalmente, inaccessibile ai giornalisti e ai critici letterari che si cimentano con Gibson, perché rimane fondamentalmente non visto, in quanto tale, l'equivoco prodotto dall'industria editoriale e il pregiudizio che vede in Gibson un autore di narrativa di genere.

Non essendoci alcun accesso possibile alla "sfera privata" del suo pensiero — non essendo disponibile nulla di simile ad un epistolario — non si potrà procedere, nel tentativo di scardinare questi equivoci, come si è proceduto per penetrare nel "sacello" del pensiero di Heidegger. Né, del resto, avrebbe realmente senso tentare una simile operazione: in Gibson non troviamo alcuna dimensione esoterica, nessun "sacello".

Certo, anche per lui vale, in generale, un discorso molto simile a quello che si è fatto a proposito della reticenza di Heidegger a parlare in pubblico. Tuttavia, a differenza di Heidegger, Gibson, semplicemente, non sviluppa alcuna concettualizzazione filosofica, e la sua reticenza appare, in primo luogo, come una resistenza a esprimersi in questa forma. Egli rifiuta, sostanzialmente, di produrre alcun tipo di teoria, ed ha sempre preferito demandare a Bruce Sterling il ruolo di "teorico" del cyberpunk. Nell'introduzione a *Distrust that Particular Flavor*, scrive: «mi sembra che gli scrittori dovrebbero scrivere, non tenere discorsi».²⁷

Anche quando è stato chiamato ad esprimersi sul cyberspace, come nel volume collettaneo di Benedikt,²⁸ o negli articoli scritti per editori e riviste, lo ha sempre per lo più fatto nella forma del racconto.²⁹ O comunque con uno stile impressionistico, rapsodico e suggestivo, più che argomentativo.

²⁶ Cfr., su questo punto, quanto scrive G. De Matteo, *William Gibson. Modelli emergenti nel tessuto della storia*, in "Delos. Rivista di fantascienza", 27/4/2007.

²⁷ W. Gibson, *Introduction. African Thumb Piano*, in Id., *Distrust that Particular Flavor*, cit., p. 6: «writers, it seems to me, should write, not make speeches».

²⁸ AA.VV., *Cyberspace. First Steps*, a cura di M. Benedikt, Cambridge-London, The MIT Press, 1992. Il contributo di Gibson a questo volume è *Academy Leader* (pp. 27 ss.), un racconto breve, frammentario, e per certi versi onirico. Un non-racconto, sotto questo aspetto, che prova a dire qualcosa sul cyberspace senza affermare nulla, si direbbe quasi per osmosi. La versione italiana del racconto, *Il leader dell'accademia*, è nell'ed. it. del volume a cura di C. Lunardi, *Cyberspace. Primi passi nella realtà virtuale*, Padova, Muzzio, 1993. Il racconto è stato poi ripubblicato in W. Gibson, B. Sterling, *Parco giochi con pena di morte*, a cura di S. Benini, Milano, Mondadori, 2001.

²⁹ Lo stesso *Disneyland with the Death Penalty*, scritto per la prima volta per "Wired", 1, 4, 1993 (ora in W. Gibson, *Distrust that Particular Flavor*, cit., pp. 69-89, e pubblicato in traduzione italiana in W. Gibson, B. Sterling, *Parco giochi con pena di morte*, cit.), che è sostanzialmente un articolo molto critico sulla Singapore dei primi anni

Ciò a dire che i suoi racconti non sono la trasposizione immaginifica di una teoria retrostante. Piuttosto, il suo pensiero si esprime direttamente nella narrativa. Tanto che egli paragona la sua saggistica ad una musica eseguita su una senza africana, «uno strumento che a stento so come si suona».³⁰

Nondimeno traspare, proprio attraverso questa metafora, il senso di quella stessità dello Stesso che, qui, è rappresentato dalla musica: la “stessa” musica che Heidegger “suonava” attraverso la meditazione filosofica, risuona negli scritti di Gibson.³¹ Tale stessità, naturalmente, non dev’essere appiattita in una vuota uguaglianza, e l’essenziale differenza tra gli “strumenti musicali” in questione, ovvero tra gli stili di pensiero, dev’essere necessariamente mantenuta e rispettata, proprio per far valere in essi il senso del percorso intrapreso.

Non esiste una “filosofia” di Gibson — così come non esiste una “filosofia taoista”. Ciò non vuol dire, ovviamente, che non esista un pensiero di Gibson. Proprio come per un Laozi o un Zhuangzi, si può parlare per Gibson di un “pensiero poetante”, un “altro pensiero” che non si esprime secondo i canoni di un’argomentazione logica — men che meno scientifica, pseudo-scientifica o para-scientifica (cioè, fantascientifica) — ma che getta uno scandaglio nel cuore dell’esistenza umana, nello snodo critico della temporalizzazione estatica del mondo, nell’essenza di quell’evenire dell’evento nel *Gestell* heideggeriano che, in Gibson, è il *cyberspace*.

c. Il fuoco e il racconto.

Lo sfondo esistenziale della tecnologia informatica.

Nonostante la sua reticenza a scrivere in forma saggistica, Gibson afferma:

Ma i discorsi, come gli esercizi di scrittura para-giornalistica, possono accompagnarsi a biglietti di viaggio, camere di hotel in città che altrimenti non

Novanta, si sviluppa in forma narrativa, in una sorta di breve diario di viaggio. Ma la maggior parte della produzione saggistica di Gibson ha questo tono molto narrativo, spesso autobiografico.

³⁰ *Ibid.*: «The following pieces are performed, then, on the African thumb piano, an instrument I scarcely know how to play».

³¹ La metafora musicale appare particolarmente felice, in questo contesto, se si pensa a quanto scrive Georg Picht, *La potenza del pensiero*, in AA.VV., *Risposta. A colloquio con Heidegger*, cit. pp. 207 s.: «Un giorno, nel dicembre 1944, bussarono alla nostra porta quando era già buio. Fuori c’erano Heidegger, la nuora e la sua assistente. Erano in fuga da Friburgo, bombardata e minacciata dall’ingresso degli alleati, verso Meßkirch. Non c’erano mezzi di trasporto. Ci chiesero di poter alloggiare da noi quella notte. Trascorremmo una serata tranquilla e distesa. Per desiderio di Heidegger, mia moglie eseguì la sonata postuma in si bemolle-maggiore di Schubert. Quando la musica finì, egli mi guardò e disse: “Questo noi non possiamo farlo con la filosofia”».

verrebbe neanche in mente di visitare. Nei discorsi sulla scrittura, stranamente, si può talvolta scoprire quello che si pensa, in quel momento, su qualcosa. Il mondo intero, dicono. Oppure l'avvenire. Oppure l'impossibilità di afferrare entrambi definitivamente. Generalmente, fare discorsi mi mette anche più a disagio che non scrivere articoli, ma poi, quando ritorno alla scrittura narrativa, spesso scopro che stavo cercando di dirmi qualcosa.³²

Si deve scorgere, in questo tentativo, qualcosa di simile al “non detto” che rimane la custodia del dire originario, della *Sage*: il “qualcosa” di cui parla Gibson non è forse *La parola* cercata da Stefan George alla fonte della grigia norna? «Qui nulla d'eguale dorme sul fondo».³³

Cosa fanno, del resto, i grandi poeti, gli scrittori e gli artisti, se non gettare uno scandaglio nella fonte della norna, in quel fondo senza fondo per il quale non esistono mappe possibili, e dal quale però provengono tutte le possibili parole, i nomi e le misure, «meraviglia o sogno», e le cose stesse, che non sono «dove la parola manca»?

Lo stesso luogo, nel quale soggiorna il poeta, attendendo, in ascolto, il nome delle cose, ed e-vocando il mondo, è ciò presso cui dimora anche il *logos* della tecnica, la tecnologia, che pro-duce le cose, pro-vocando la Terra, e gettando una rete che prenda le misure, dis-ponendo, nel calcolo, le cose alla presenza.

Già nel 1967, Italo Calvino aveva paragonato la scrittura ad una combinatoria cibernetica di creazione di senso, che, sin dalle origini,

Permetteva certe relazioni tra i vari elementi e non altre, certe successioni e non altre [...]. Ogni animale ogni oggetto ogni rapporto acquistava poteri benefici e malefici, quelli che saranno detti poteri magici e che si potrebbero invece dire poteri narrativi, potenzialità che la parola detiene, facoltà di collegarsi con altre parole sul piano del discorso. [...] Stabiliti questi procedimenti, affidato a un computer il compito di compiere queste operazioni, avremo la macchina capace di sostituire il poeta e lo scrittore? Così come abbiamo già macchine che leggono, macchine che eseguono un'analisi linguistica dei testi letterari, macchine che traducono, macchine che riassumono, così avremo macchine capaci di ideare e comporre poesie e romanzi?³⁴

³² W. Gibson, *Introduction. African Thumb Piano*, cit., p. 6: «But speeches, like quasi-journalistic writing assignments, can come attached to plane tickets, to hotel rooms in cities one might never have thought of visiting otherwise. In writing speeches, curiously, one sometimes finds out what one thinks, at that moment, about something. The world at large, they say. Or futurity. Or the impossibility of absolutely grasping either. Generally they make me even more uncomfortable to write than articles, but later, back in the place of writing fiction, I often discover that I have been trying to tell myself something».

³³ S. George, *Das Wort*, in Id., *Das neue Reich*, Berlin, Bondi, 1928. Si tratta della poesia a cui M. Heidegger dedica *La parola*, in Id., *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 173–187.

³⁴ I. Calvino, *Cibernetica e fantasmi*, in Id., *Una pietra sopra*, Milano, Mondadori, 1995, pp. 202–208.

Anziché vedere in questo processo un possibile rischio per le sorti della letteratura e dello scrittore, Calvino riconosce piuttosto il fatto che, in questo punto preciso, la tecnologia è *lo stesso* che la letteratura:

Lo scrittore quale è stato finora, già è macchina scrivente, ossia è tale quando funziona bene: quello che la terminologia romantica chiamava genio o talento o ispirazione o intuizione non è altro che il trovar la strada empiricamente, a naso, tagliando per scorciatoie, là dove la macchina seguirebbe un cammino sistematico e coscienzioso, ancorché velocissimo e simultaneamente plurimo.³⁵

Senonché, «quella tendenza che affiora contemporaneamente da varie parti», quella visione del mondo, che «viene visto sempre più come *discreto* e non come *continuo*»,³⁶ che oggi si è imposta ovunque, appare in definitiva, a Calvino, come rassicurante e miope:

Di fronte alla vertigine dell'innumerabile, dell'inclassificabile, del continuo, mi sento rassicurato dal finito, dal sistematizzato, dal discreto. Perché? Non c'è in questa mia attitudine un fondo di paura per l'ignoto, un desiderio di limitare il mio mondo, di rinserrarmi nel mio guscio? Ecco che la mia presa di posizione che voleva essere spavalda e dissacratoria lascia adito al sospetto che sia invece dettata da una specie d'agorafobia intellettuale, quasi un esorcismo per difendermi dai vortici che la letteratura continuamente sfida.³⁷

Se la tecnologia informatica tenta, come fa, di disporre dell'intero spettro del reale in una combinatoria virtuale e trans-finita, d'altra parte le continua pur sempre a sfuggire qualcosa, qualcosa che non può non sfuggirle, come nel principio d'indeterminatezza — un fantasma, annidato nel cuore della "macchina della realtà", che corrisponde al silenzio dal quale soltanto provengono tutte le parole possibili. Calvino vede in esso l'essenza del mito, qualcosa che ricorda molto da vicino la parola di Stefan George, o la *Sage* heideggeriana:

Il mito è la parte nascosta d'ogni storia, la parte sotterranea, la zona non ancora esplorata perché ancora mancano le parole per arrivare fin là. [...] Il mito vive di silenzio oltre che di parola; un mito taciuto fa sentire la sua presenza nel narrare profano, nelle parole quotidiane; è un vuoto di linguaggio che aspira le parole nel suo vortice e dà alla fiaba una forma. [...] La linea di forza della letteratura moderna è nella sua coscienza di dare la parola a tutto ciò che nell'inconscio sociale o individuale è rimasto non detto: questa è la sfida che continuamente essa rilancia.

³⁵ Ivi, p. 211.

³⁶ Ivi, p. 205.

³⁷ Ivi, p. 213.

Più le nostre case sono illuminate e prospere più le loro mura grondano fantasmi; i sogni del progresso e della razionalità sono visitati da incubi.³⁸

Sono questi i fantasmi che Gibson trova al cuore di quello che è il “Futuro, con la F maiuscola”, cioè al cuore dei «sogni del progresso e della razionalità». Sono i fantasmi che albergano in una macchina poetica come *Agrippa*, o nei *Frammenti di una rosa olografica*, o ancora nella *Difference Engine*:³⁹ i fantasmi della storia (che, significativamente, Gibson definisce come «quell'altra forma di narrativa speculativa», al pari della fantascienza),⁴⁰ i fantasmi della memoria e dell'inconscio, che animano i personaggi dei suoi romanzi, ma anche le intelligenze virtuali, figure fantasmatiche che emergono, come un mana elettronico, dallo sfondo mitico che sostanzia le rete — essa stessa, in quanto cyberspace, una presenza fantasmatica.

Come Calvino, Gibson vede la tecnologia come il luogo primordiale, l'ἀρχή di quella pura apparenzialità che si dà nel fuoco, nel πῦρ eracliteo — esso stesso una vera e propria macchina narratologica, e ciò a dire: una *macchina della realtà*, una “macchina differenziale” — che tiene insieme λόγος e πῦρ, in quella legge, quel governo, che precede e domina qualunque cibernetica possibile. Questo è, precisamente, ciò che Gibson nomina nel “riconoscimento di pattern” (il *Pattern Recognition* di quel primo romanzo della “Trilogia di Bigend” che è stato grossolanamente tradotto, in italiano, come *L'accademia dei sogni*).

Afferma Gibson, in un discorso tenuto nel 2003, alla *Directors Guild of America*:

La storia del film comincia attorno a un fuoco, nell'oscurità. Raccolti attorno a questo fuoco, vi sono dei primati di una specie particolare, i nostri antenati, un tipo di animale che si distingue per quella specifica abilità che è il riconoscimento di pattern.

C'è un movimento, nel fuoco: i cocci avvampano e scivolano sul carbone. Non esiste nulla di simile al fuoco. Esso produce luce nell'oscurità. Si muove. È vivo.

La foresta circostante è scura. Si tratta della stessa foresta che i nostri antenati conoscono di giorno? Non possono esserne sicuri. Di notte è un luogo diverso. Senza forma, essa è ciò su cui i nostri antenati proiettano i pattern generati dai loro cervelli, stranamente mutati.

Questa mutazione nella lettura dei pattern è cruciale per la sopravvivenza di una specie che deve cacciare continuamente, e raccogliere continuamente. [...] Questa funzione è già così centrale, nei nostri antenati, che essi scoprono, nelle nuvole, i

³⁸ Ivi, pp. 214 s.

³⁹ W. Gibson, B. Sterling, *The Difference Engine*, London, Gollancz, 1990, trad. it. di D. Zinoni, *La macchina della realtà*, Milano, Mondadori, 1999.

⁴⁰ W. Gibson, *My Own Private Tokyo*, in “Wired”, 9/2001, poi in Id., *Distrust that Particular Flavor*, cit., p. 158.

profili degli animali che vivono nel fiume. Nelle fiamme, scorgono i volti dei lupi e dei loro stessi morti. Sono già capaci di un pensiero simbolico.⁴¹

È in questa scena primordiale, idealtipica, che ha inizio per Gibson quella che può essere definita la storia dell'umanità, che è, nello stesso tempo, la storia della tecnologia, la storia di un "film" che costituisce una "pellicola", una membrana attraverso cui l'esserci proietta pattern, dà forma alla realtà — letteralmente, *forma mondo*. Quella strana mutazione che avviene nella mente di quei primati attraverso il riconoscimento delle forme, segna l'apertura originaria e costitutiva del mondo, lo slargo dell'ἀλήθεια — come una radura nel bosco aperta dalla luminosità del πῦρ che *raccoglie* e dis-piega il mondo. Qualcosa che prefigura già la tecnologia informatica, la realtà virtuale, il cyberspace. Proprio come nelle ipotetiche ed idealtipiche tribù descritte da Calvino, gli «antenati» di cui parla Gibson

stanno accovacciati, guardando il fuoco, guardando i suoi continui ed imprevedibili movimenti, e qualcuno racconta una storia. Nell'osservazione del fuoco e nel racconto della storia giace l'inizio di ciò che ancor oggi chiamiamo "film".

In seguito, in qualche altra notte di innumerevoli generazioni fa, i loro discendenti si accovacciarono nelle profondità delle caverne, luoghi della notte eterna — per dipingere. Dipingevano alla luce, meno irrequieta, del sego e del calamo. Dipingevano i lupi e gli animali del fiume, gli dei e i loro morti. [...] Qualcosa, qui, per la prima volta, viene rivoltato dall'interno all'esterno: le immagini che si trovano nel cervello, produttore di pattern, vengono ora proiettate, rappresentate.⁴²

Per Gibson, non c'è una sostanziale divergenza tra questo tipo di proiezione e la proiezione di un film. Si tratta, nell'essenza, di quella stessa proiezione che è il

⁴¹ W. Gibson, *Up the Line*, in Id., *Distrust that Particular Flavor*, pp. 57 s.: «The story of film begins around a fire, in darkness. Gathered around this fire are primates of a certain species, our ancestors, an animal distinguished by a peculiar ability to recognize patterns. There is movement in the fire: embers glow and crawl on charcoal. Fire looks like nothing else. It generates light in darkness. It moves. It is alive. The surrounding forest is dark. Is it the same forest our ancestors know by day? They can't be sure. At night it is another place, perhaps no place at all. The abode of the dead, of gods and demons and that which walks without a face. It is the self turned inside out. Without form, it is that on which our ancestors project the patterns their interestingly mutated brains generate. This patterning-reading mutation is crucial to the survival of a species that must ceaselessly hunt, ceaselessly gather. [...] This function is already so central, in our ancestors, that they discover the outlines of the water-animal in clouds. They see the faces of wolves and of their own dead in the flames. They are already capable of symbolic thought».

⁴² Ivi, p. 58: «They crouch, watching the fire, watching its constant, unpredictable movements, and someone is telling a story. In the watching of the fire and the telling of the tale lie the beginning of what we still call "film". Later, on some other night, uncounted generations up the timeline, their descendants squat deep in caves, places of eternal night — painting. They paint by the less restless light of reeds and tallow. They paint the wolves and the river-animal, the gods and their dead. [...] Something is being turned inside out, here, for the first time: the pictures in the patterning brain are being projected, rendered».

progetto dell'esserci, ciò che costituisce l'essenza della tecnica (ciò che, evidentemente, non è nulla di tecnico):

I nostri antenati, quando trovarono la loro via d'accesso a quel primo schermo di pietra, stavano dando vita ad un progetto così ampio che solo oggi comincia a divenire evidente: la costruzione inconsapevole di una memoria protesica estesa all'intera specie, che sfida il tempo e che è essenzialmente immortale. Estensioni del cervello umano e del sistema nervoso, capaci di sopravvivere alla morte dell'individuo — e forse di sopravvivere addirittura alla morte della specie. Il principio dell'edificazione di quella che sarebbe diventata la civiltà, le città, i cinema. Grossi calendari di pietra, macchine megalitiche che ricordano la necessità di seminare in un dato giorno, e di offrire sacrifici in un altro.⁴³

In poche, efficaci immagini, Gibson riesce ad andare al cuore della questione, trovando ciò che tiene uniti un insieme di elementi che, altrimenti, apparirebbero incomprensibili. Gibson ha ben chiaro, cioè, che in quelle «estensioni del cervello umano e del sistema nervoso», nell'estensione della «memoria protesica», è in atto un dispositivo di calcolo del tempo che è già, in sé, l'essenza della tecnologia.

Senza voler far di Gibson un improbabile heideggeriano, si vede bene, altresì, come qui sia in gioco un "qualcosa" che si avvicina molto alla riflessione di Heidegger sul *Gestell* e sulla cibernetica. Più precisamente: qui è in gioco lo Stesso che Heidegger individuava nell'essenza della tecnica, e che è l'Evento stesso in quanto tale, come il ri-voltarsi dell'essere nell'impianto.

In questa prospettiva, la pro-venienza del cyberspace, inteso come l'«emergente regno del digitale», perde del tutto il carattere superficiale dell'av-vento di un nuovo Futuro, per acquisire il senso di un più essenziale e-venire dell'evento alla presenza, di un manifestarsi, cioè, di quello che è il compimento della destinazione dell'essere, della storia dell'essere, già presente nel primo inviarsi dell'essere all'uomo, nell'urgenza del λόγος, nel fuoco — nel πῦρ — che rac-coglie il mondo e lo dis-piega nel rac-conto:

Preferisco vedere [l'emergente regno del digitale] non come l'avvento di una qualche stranezza nuova e straordinaria, ma come parte della manifestazione ininterrotta di una qualche stranezza molto antica e straordinaria: la nostra

⁴³ Ivi, p. 60: «Our ancestors, when they found their way to that first stone screen, were commencing a project so vast that it only now begins to become apparent: the unthinking construction of a species-wide, time-defying, effectively immortal prosthetic memory. Extensions of the human brain and nervous system, capable of surviving the death of the species. The start of building what would become civilization, cities, cinema. Vast stone calendars, megalithic machines remembering the need to plant on a given day, to sacrifice on another».

graduale tessitura di una sorta di esteso sistema nervoso di massa protesico, che viene fuori da qualche urgenza che era presente attorno ai fuochi da campo dei nostri primi antenati umani.⁴⁴

Naturalmente, il carattere futurativo di questo regno del digitale, ancorché superficiale, è nondimeno una parte integrante del suo carattere, essenzialmente, storico. E questo spiega anche il suo indubbio potere di fascinazione. Se la tecnologia informatica appare così attraente è proprio, innanzitutto, per il suo carattere di *promessa* futura, più che per le sue attuali realizzazioni. Ma questo carattere deiettivo, che corrisponde, sul piano esistentivo, al carattere progettante della cura, trova il suo fondamento ontologico nell'essenza storica della tecnologia, e nel suo corrispondere alla temporalità propria dell'esistenza umana. L'emergenza attuale di un regno digitale del cyberspace, in altre parole, corrisponde all'urgenza primordiale, arcontica, dell'evento.

Ciò che, deiettivamente, appare come una promessa di compimento dei tempi, una liberazione dal mondo della carne, oppure una realizzazione del regno (digitale) di dio, non è altro che, nella sua essenza ontologica, un "compersi del tempo" nella svolta, cioè nello s–volgersi compiuto della destinazione dell'essere che si è dato (si è ri–volto, nella *Zuwendung*, all'uomo) nel "primo inizio" del pensiero — l'archetipico fuoco di cui parla Gibson: «E quello che è successo, qui, in questo scenario, è che il nostro antico progetto, iniziato dietro a un fuoco, è arrivato a completare il cerchio. I pattern presenti nelle teste dei nostri antenati sono venuti fuori, dopo svariati millenni, e sono arrivati a soggiornare, atemporali, in questo meta–artefatto senza nome, singolare, immateriale, che abbiamo costruito».⁴⁵

È di questo, dunque, che si tratta, quando si tratta di cyberspace, ed in particolar modo del *cyberspace* concepito da colui che ne ha coniato il termine, Gibson: un «meta–artefatto senza nome, singolare, immateriale». Una struttura cibernetica policontesturale, per citare Gotthard Günther, ovvero una meta–tecnica,

⁴⁴ Ivi, p. 61: «I prefer to view [the emergent realm of the digital] not as the advent of some new extraordinary weirdness, but as part of the ongoing manifestation of some very ancient and extraordinary weirdness: our gradual spinning of a sort of extended prosthetic mass nervous–system, out of some urge that was present around the cooking fires of our earliest human ancestors».

⁴⁵ Ivi, p. 66: «And what has happened, here, in this scenario, is that our ancient project, that began back at the fire, has come full circle. The patterns in the heads of the ancestors have come out, over many millennia, and have come to inhabit, atemporally, this nameless, single, nonphysical meta–artifact we've been constructing».

per dirla con Ernesto Mayz Vallenilla, che trascende l'esserci umano, inglobandolo in un'apertura estatica di second'ordine, straniante e spaesante, perché sradicante, in cui lo stesso esserci umano rischia di rimanere, letteralmente, irretito, e dunque estruso da quell'orizzonte di apertura del mondo che è il "ci".

Si tratta allora di comprendere se tale *slittamento ontologico* dallo spettro ottico–luminico proprio dell'esserci umano in direzione di uno spettro meta–tecnico, cibernetico, trans–umano (e dunque trans–ottico e trans–luminico), corrisponda ad un *potenziamento* della coscienza umana, attraverso il costituirsi di una *realtà aumentata* che configuri un sistema cyberorganico pilotato ancora dall'uomo, come padrone dello strumento tecnico; o se non vi sia il rischio che tale potenziamento della struttura cibernetica e meta–tecnica non comporti, implicitamente, una sopraggiunta e inavvertita estrusione dell'uomo dallo spettro dell'esserci (che sia nei termini, comunque deiettivi, di una "fuga dal mondo" ovvero di una "fine del mondo"). Ancora una volta, in termini heideggeriani, si tratta di comprendere se l'uomo sia, o meno, in grado di cor–rispondere all'appello dell'essere che si annuncia in questa svolta.

§ 29. LA DECLINAZIONE CIBERNETICA DELL'ESSERCI E DELL'ESSERE–NEL–MONDO: CYBORG E
CYBERSPACE

Comincia a farsi più chiaro il senso che deve risuonare nel termine coniato da Gibson: *cyberspace*. In effetti, nella traduzione italiana, tende a perdersi il significato più ampio che, in inglese, ha il termine *space*. In italiano, cioè, il termine *cyber–spazio* sembra far riferimento, unicamente, ad un ambiente virtuale, una sorta di architettura digitale *disegnata* al computer. Laddove, in inglese — e sicuramente bisogna riconoscere questo intento nell'utilizzo gibsoniano — esso assume un tono molto più evocativo, perché ha a che fare, direttamente, con l'essere–nel–mondo. Non si deve dimenticare che *space* può indicare, tra l'altro, lo spazio di libertà proprio dell'essere umano, il suo "raggio d'azione". Mentre, nella forma verbale, *to space something*, esso indica il distribuire, il collocare, il *dis–porre*. Il *cyberspace*, così, indica bene proprio il senso del *Gestell* nella sua forma più estrema, e cioè nella sua forma cibernetica e

(bio)informatica. Si deve vedere, quindi, nel termine “cyberspace”, il corrispettivo del termine “cyborg”: il *cyberspace* è il con-essere-nel-mondo riferito all’esserci cibernetico (il cyborg).

A confortare questa lettura, vi è proprio quella battuta che Gibson fa a proposito del cyberspace, così come era stato concepito nel suo capolavoro: in *Neuromante* «c’è qualcosa di simile a internet, ma lì è chiamato “cyberspace” [...]. Sarebbe più corretto affermare: c’è qualcosa di simile al cyberspace, ma lì è chiamato “cyberspace”, ma questo potrebbe generare confusione». ⁴⁶

La specificazione è illuminante, se non ci si lascia trarre in inganno dall’apparente confusione: il “cyberspace” di cui parla Gibson, in *Neuromante*, non coincide con lo “spazio” della rete, non coincide con Internet o con la rete globale delle telecomunicazioni — sebbene Internet, la rete e le tecnologie informatiche abbiano a che fare, evidentemente, con il *cyberspace* gibsoniano. Non senza una buona dose d’ironia, quello che Gibson sottolinea in questo passaggio è il fatto che l’attuale evoluzione delle tecnologie informatiche, ormai comunemente denominata “cyberspace”, non copre tutto lo spettro semantico che aveva il termine originariamente concepito in *Neuromante*. Il suo *cyberspace*, piuttosto, è l’apertura estatica del mondo nell’era della cibernetica.

Egli spiega, altrove: «Ho coniato il termine “cyberspace” nel 1981, in una delle mie prime storie di fantascienza, ed in seguito lo ho usato per descrivere qualcosa che le persone insistono nel leggere come una sorta di antesignano di Internet». ⁴⁷

Se il cyberspace gibsoniano è passato ad indicare qualcosa come la rete Internet, nel senso più comune e diffuso, è perché in esso, indubbiamente, emergono degli aspetti essenziali della rete stessa. Il “cyberspace” riesce a nominare l’essenza metafisica della rete. Pure, tale essenza, non essendo per l’appunto nulla di tecnico, trascende il semplice *network* multimediale — ed è per tale ragione che, insistendo nel vedere nel *cyberspace* un sinonimo di rete, ci si preclude la possibilità di comprendere realmente cosa avviene nella svolta cibernetica.

⁴⁶ W. Gibson, Talk for Book Expo, New York, cit., p. 45.

⁴⁷ Id., *The Net is a Waste of Time*, in «The New York Times», 14/7/1996, poi in Id., *Distrust That Particular Flavor*, cit., p. 193: «I coined the word “cyberspace” in 1981 in one of my first science-fiction stories and subsequently used it to describe something that people insist on seeing as a sort of literary forerunner of the Internet».

Così, se pure «il neologismo *cyberspace* (1984), italianizzato in “cyberspazio” [...] certamente si approssima di più alla vera posta in gioco fenomenologica, consistente nel descrivere e pensare l’essere della Rete come forma di mondo»,⁴⁸ nondimeno è la Rete ad essere troppo angusta per comprendere la vera posta che è in gioco nel *cyberspace*.

Come Gibson spiega in *No Maps For These Territories*:

Il mondo mediatico è ora IL MONDO. Quello che percepiamo è una realtà mediatica. [...] Non penso sia possibile capire quello che abbiamo perso. Semplicemente è andato ... Credo ci sia [...] un dominante senso di perdita e una generale eccitazione per quello che sembra stiamo guadagnando. E sembra che [...] queste due sensazioni vadano a braccetto e, in effetti, sembrano essere parte della stessa sensazione. Come nello “sdoppiamento post-moderno” enunciato da Frederic Jameson.⁴⁹

La questione è ancora una volta quella sollevata da Heidegger nel seminario su *Eraclito*: «Se solo sapessimo che cosa significa questa schizofrenia».⁵⁰

Nel suo costante tentativo di svincolarsi dalle categorie dell’immaginario fantascientifico, Gibson spiega molto bene perché non ha senso impostare il discorso sulla tecnologia in termini di fusione, ovvero di scontro:

Presumibilmente, il nostro hardware si sta trasformando in qualcosa di simile a noi, molto più velocemente di quanto noi, presumibilmente, ci stiamo trasformando in qualcosa di simile al nostro hardware. Il nostro hardware si sta evolvendo alla velocità della luce, mentre noi continuiamo ad essere il prodotto, in larga misura, di una manodopera non qualificata.

Ma c’è un altro argomento contro la necessità di impiantare dispositivi informatici, siano essi lisci o viscosi. È una ragione molto semplice, così semplice che qualcuno ha difficoltà ad afferrarla. Ha a che fare con una certa, arcaica, distinzione, che noi continuiamo a fare, una distinzione tra l’informatica e “il mondo”. O, se preferite, tra virtuale e reale.

Io ho seri dubbi sul fatto che i nostri pronipoti comprenderanno la distinzione tra ciò che è un computer e ciò che non lo è.⁵¹

⁴⁸ A. Ardovino, *Raccogliere il mondo. Per una fenomenologia della Rete*, Roma, Carocci, 2011, p. 15.

⁴⁹ M. Neale, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁰ M. Heidegger, E. Fink, *op. cit.*, p. 122.

⁵¹ W. Gibson, *Will We Have Computer Chips in Our Heads?*, in Id., *Distrust That Particular Flavor*, cit., p. 215: «Our hardware is likely to turn into something like us a lot faster than we are likely to turn into something like our hardware. Our hardware is evolving at the speed of light, while we are still the product, for the most part, of unskilled labor. But there is another argument against the need to implant computing devices, be they glass or goo. It’s a very simple one, so simple that some have difficulty grasping it. It has to do with a certain archaic distinction we still tend to make, a distinction between computing and “the world”. Between, if you like, the virtual and the real. I very much doubt that our grandchildren will understand the distinction between that which is a computer and that which isn’t».

A ben guardare, Gibson è molto consapevole di muoversi su un piano del tutto diverso, non solo dalla narrativa di genere, ma anche dalla comune percezione del fenomeno in atto nella tecnologia informatica. Si può accogliere l'ultima affermazione come una prospettiva distopica sugli effetti "disumanizzanti" del computer. Un monito. Oppure si può rigettare una simile prospettiva, tentando di dimostrare che, come ogni strumento tecnico, anche il computer può essere usato a fin di bene, e anzi potrebbe ottenere effetti positivi in un'ottica di umanizzazione (comunicazione, democrazia, prossimità etc.). In entrambi i casi, tuttavia, si misconoscerebbe, fondamentalmente, l'essenza del discorso di Gibson, perché si continuerebbe ad applicare quella «arcaica» distinzione tra mondo e tecnologia, tra virtuale e reale. Per tacere della più radicale, e fondamentalmente errata, distinzione, che si continua a fare, tra soggetto umano, da un lato, e mondo e tecnologia dall'altro.

Il *cyberspace* di Gibson mira a superare le aporie, viste in precedenza, che derivano dall'assunzione inconsapevole di simili distinzioni, per guadagnare l'essenza di quello che, con Heim, si è indicato con «il computer come componente», articolazione della stessa spazialità originaria (lo *space*) dell'essere-nel-mondo, geometricamente dis-posto nella rete tecnologica. I pronipoti di cui parla Gibson,

non conosceranno alcun "computer", inteso come una particolare categoria di oggetti o funzioni. Questa, penso, è la logica conseguenza di una forma di computazione che sia veramente onnipresente: il mondo collegato. Il mondo collegato sarà, di fatto, una singola, ininterrotta, interfaccia. L'idea di un dispositivo che possa "solo" calcolare sarà probabilmente del tutto obsoleta in un mondo in cui il frigorifero o lo spazzolino da denti sono potenzialmente intelligenti come ogni altro oggetto, compreso te stesso. Un mondo in cui gli oggetti intelligenti comunicano, abitualmente e costantemente, l'un con l'altro, oltre che con noi. In questo mondo, non ci sarà bisogno di nessun potenziamento fisico del cervello umano, dal momento che il potenziamento più significativo, straordinariamente potente, avrà già avuto luogo in una maniera postgeografica, attraverso un'elaborazione diffusa.⁵²

Da qui, dunque, la necessità di rifiutare l'immagine della tecnologia, molto fantasiosa, che di solito viene analizzata, studiata, paventata o pronosticata. Di qui,

⁵² Ivi, p. 216: «They will not know "computers" as any distinct category of object or function. This, I think, is the logical outcome of genuinely ubiquitous computing: the wired world. The wired world will consist, in effect, of a single unbroken interface. The idea of a device that "only" computes will perhaps be the ultimate archaism in a world in which the fridge or the toothbrush are potentially as smart as any other object, including you. A world in which intelligent objects communicate, routinely and constantly, with each other and with us. In this world, there will be no need for the physical augmentation of the human brain, as the most significant, and quite unthinkably powerful, augmentation will have already take place postgeographically, via distributed processing».

anche, il rifiuto di una fantascienza spicciola, o meglio la diffidenza nei confronti della fantascienza *tout court*:

Sospetto che ho cominciato a diffidare di quel sapore particolare [che ha la fantascienza]. Potrei, in verità, aver cominciato allora a diffidare della fantascienza, o piuttosto a fidarmi in maniera diversa, dal momento che la mia iniziale passione cominciò a scemare, a quel tempo. Allora scoprii Henry Miller, William Burroughs, Jack Kerouac ed altri. Erano un altro tipo di voci, e la fantascienza che continuai a leggere era quella che entrava in qualche modo in risonanza con quelle altre voci, e con ciò verso cui quelle voci sembravano condurmi. E potrebbe essere in quello stesso periodo che mi cominciò a balenare l'idea che la storia [...] sia essa stessa una specie di narrativa speculativa, soggetta ad interpretazioni mutevoli e ad ulteriori scoperte.⁵³

La diffidenza per la fantascienza, in realtà, è la netta presa di distanza di Gibson dal paradigma oppositivo, che vede nella tecnologia uno strumento esterno all'uomo, e che dunque non può che leggere tale relazione nei termini, piuttosto grossolani, di occasione o minaccia, di potenziamento o depauperamento, e che rimonta sempre, ancora una volta, al paradigma umanista del rapporto tra creatore e creatura. Ciò che Gibson rigetta, appunto, in quanto grossolano e "arcaico". La questione che si pone, piuttosto, con il *cyberspace* gibsoniano, non riguarda il modo in cui le tecnologie possono intervenire sull'uomo, ma come l'inter-venire dell'uomo modifica e sposta l'apertura del mondo: «Quindi non credo che la questione riguarderà il fatto che i computer sgusceranno dentro, come delle larve, attraverso le pieghe più intime del nostro essere, ma che l'umanità sguscerà fuori, come una larva, nella penombra screziata della presenza di ciò che noi avremo creato, ciò che stiamo creando ora, e che mi sembra stia già cominciando a ri-crearci».⁵⁴

Allo stesso modo, Gibson prende nettamente le distanze dalla fantascienza asimoviana:

⁵³ Id., *Time Machine Cuba*, in "The Infinite Matrix", 23/1/2006, poi in Id., *Distrust That Particular Flavor*, cit., p. 208: «I suspect that I began to distrust that particular flavor [of science fiction]. I may actually have begun to distrust science fiction, then, or rather to trust it differently, as my initial passion for it began to decline, around that time. I found Henry Miller, then, and William Burroughs, Jack Kerouac, and others, voices of another kind, and the science fiction I continued to read was that which somehow was resonant with those other voices, and where those voices seemed to be leading me. And it may also have begun to dawn on me, around that same time, that history [...] is a species of speculative fiction itself, prone to changing interpretation and further discoveries».

⁵⁴ W. Gibson, *Will We Have Computer Chips in Our Heads?*, cit., p. 216: «So it won't, I don't think, be a matter of computers crawling buglike down into the most intimate chasms of our being, but of humanity crawling buglike out into the dappled light and shadow of the presence of that which we will have created, which we are creating now, and which seems to me to already be in process of re-creating us».

Non riesco a ricordare un robot che mi abbia mai spaventato così tanto[. I robot] continuavano ad essere parte del bagaglio culturale della fantascienza, ma generalmente sembravano piuttosto neutrali, almeno a me. Che fossero buoni o cattivi dipendeva da chi fosse ad impiegarli in un certo racconto. Isaac Asimov scrisse un'intera libreria di romanzi per mettere a punto una lista di regole per fornire un'etica congenita ai robot intelligenti, ma non mi ha mai interessato. Dagli anni Sessanta in poi, i tizi di latta smisero di sembrarmi quel che vi è di interessante nella fantascienza, né mi sembravano esserlo le navi spaziali. Sarebbe stato ciò che aveva reso intelligenti i robot di Asimov, quello che mi avrebbe interessato più di tutto, se ci avessi pensato, ma non lo feci.⁵⁵

L'attenzione di Gibson non è mai stata rivolta ai "prodigi" della tecnica, e dunque nemmeno ai possibili scenari futuri che si potrebbero estrapolare a partire dall'attuale progresso scientifico. La *narrativa speculativa* di Gibson, piuttosto, si serve di quello che egli ancora continua a chiamare "fantascienza" — probabilmente in mancanza di un termine più appropriato — per sondare qualcosa che potrebbe essere definito come l'animo umano, ma che non corrisponde più né al concetto di "anima" né a quello di "umano". Si potrebbe parlare piuttosto di cyborg, a patto, però, di rigettare categoricamente il modello di cyborg inteso come fusione di uomo e macchina, e di rifiutare altresì la lettura metaforica che deriva da un simile modello. Il cyborg che ha in mente Gibson discende, a ben guardare, da una rigorosa comprensione fenomenologico-ermeneutica del cyborg concepito da Manfred Clynes e Nathan Kline per consentire l'esplorazione dello spazio.

Il cyborg, così inteso, ha ben poco a che fare con la mostruosità tecno-terriologica del postumanesimo e del transumanesimo, e ancor meno con la metafora militaresca di un uomo-macchina potenzialmente invincibile, per quanto ricordi molto da vicino l'immagine dell'*Uomo moltiplicato* dalla macchina, tipica del futurismo marinettiano.⁵⁶

⁵⁵ Id., *Googling the Cyborg*, in Id., *Distrust That Particular Flavor*, cit., p. 247: «I can't remember a robot ever scaring me that much[. Robots] continued to be part of the cultural baggage of sci-fi, but generally seemed rather neutral, at least to me. Good or bad depending on who was employing them in a given narrative. Isaac Asimov wrote a whole shelf of novels working out a set of hardwired ethics for intelligent robots, but I never got into them. The tin guys didn't, by the Sixties, seem to me to be what was interesting in science fiction, and neither did spaceships. It was what made Asimov's robots intelligent in the first place that would have interested me, had I thought of it, but I didn't».

⁵⁶ Sull'Uomo moltiplicato, e in generale sul futurismo, cfr. AA.VV., *Marinetti e i futuristi*, a cura di L. De Maria, Milano, Garzanti, 1994, in particolare il manifesto ivi contenuto di F.M. Marinetti, *L'Uomo moltiplicato e il Regno della Macchina* (pp. 39-42); A. Saccone, «La trincea avanzata» e «La città dei conquistatori». *Futurismo e modernità*, Napoli, Liguori, 2000; Id., *Futurismo*, Roma, Marzorati-Editalia, 2000.

Al di là delle suggestioni letterarie e fantascientifiche, il cyborg descritto da Clynes e Kline è un essere umano potenziato dall'intervento di protesi e, soprattutto, di sostanze biochimiche, e in grado, per questa via, di *adattarsi* all'ambiente extraterrestre, e potenzialmente a qualunque ambiente non familiare all'uomo. La cibernetica che essi hanno in mente ha ben poco a che fare con servomeccanismi di metallo e pelle sintetica. Piuttosto, la cibernetica è intesa qui come scienza che analizza le funzioni omeostatiche degli organismi. Il *cyborg*, per l'appunto:

I grandi progressi scientifici negli anni a venire potrebbero essere utilizzati per permettere l'esistenza in ambienti radicalmente diversi da quelli stabiliti oggi dalle circostanze naturali. Questo compito, di adattare il corpo [dell'uomo] a qualunque milieu egli scelga, sarà reso più facile dall'aumento delle conoscenze sui processi omeostatici, gli aspetti cibernetici dei quali stanno cominciando solo ora ad essere investigati e compresi. È anche probabile che, attraverso uno studio dei bisogni psicologici e fisici dell'uomo in ambienti insoliti, ne discenda anche una più chiara comprensione dei bisogni che ha nel suo ambiente familiare.⁵⁷

Ciò che emerge da questa proposta dei due scienziati (l'uno, Clynes, un ingegnere elettronico, l'altro, Kline, uno psichiatra) è un modo di concepire l'essere umano in termini di processi omeostatici, in cui, a ben guardare, lo schema uomo-macchina risulta essere troppo grossolano. Quel che emerge qui, nella ricerca aerospaziale, è qualcosa che tocca al cuore gli aspetti più "intimi" della spiritualità umana («la Terra è il vero pianeta alieno»): «Il viaggio spaziale sfida l'essere umano non solo da un punto di vista tecnologico, ma anche da un punto di vista spirituale, in quanto esso invita l'uomo a prendere parte attiva nella sua stessa evoluzione biologica».⁵⁸

Ciò che William Gibson coglie in una simile sfida è qualcosa di ancor più essenziale, perché egli, di fatto, rovescia il paradigma implicito nell'asserzione di Clynes e Kline. O meglio, Gibson nota che la "parte attiva" nel processo evolutivo, implicata dal cyborg, è in fondo una parte integrante dell'essere umano stesso, proprio perché la

⁵⁷ N.S. Kline, M. Clynes, *Drugs, Space, and Cybernetics: Evolution to Cyborgs*, in AA.VV., *Psychophysiological Aspects of Space Flight*, a cura di B.E. Flaherty, New York, Columbia University Press, 1961, pp. 345 s.

⁵⁸ Id., *Cyborgs and Space*, in "Astronautics", 9/1960, p. 26: «Space travel challenges mankind not only technologically but also spiritually, in that it invites man to take an active part in his own biological evolution». Sull'intima connessione tra *cyberspace* e *outer space* cfr. le acute osservazioni di M. Heim, *L'essenza della RV*, in Id., *Metafisica della realtà virtuale*, cit., pp. 152-161.

tecnologia (intesa da Gibson come *memoria* protesica condivisa) non è altro che un'articolazione dell'intima struttura dell'esserci in quanto tale.

Ed è questo che Gibson ricerca in quella *narrativa speculativa* che è, per lui, la fantascienza, ciò verso cui lo condussero quelle "altre voci" provenienti dalla letteratura beatnik:

Ciò che mi interessava maggiormente, nella fantascienza degli anni Sessanta, era l'indagine effettuata sulle politiche della percezione, alcune delle quali, immagino, potrebbero ora essere interpretate, retrospettivamente, come un approccio alle varie idee, sviluppatasi in varie direzioni, del cyborg. Storie su navicelle spaziali intelligenti e su come gli essere umani potrebbero interagire con loro, oppure storie di umani costretti dalle circostanze a diventare un cervello non elettronico all'interno di quello che, per il resto, è un robot tradizionale. Era in corso una sorta di proiezione, un'esplorazione dei confini. E nel frattempo, fuori, nel mondo, il cyborg stava arrivando. O stava continuando ad arrivare.⁵⁹

Gibson coglie, qui, con molta precisione, il carattere immaginifico e *proiettivo* della fantascienza, che però deriva dall'impostazione metafisica tradizionale. Proprio come Dio nell'analisi feuerbachiana della religione, il cyborg, per Gibson, non è altro che una proiezione umana ed immaginifica, che, come si è visto, discende dall'impianto metafisico e religioso della tradizione ebraico-cristiana. Come egli stesso sottolinea, con molta arguzia, è la civiltà occidentale ad informare, anzi ad "infettare", "contaminare", la rappresentazione fantascientifica del cyborg:

[Il cyborg della fantascienza è] un ibrido uomo-macchina [in senso] letterale e specifico. C'è una specie di lettura carnale nella nostra civiltà che tende a contaminare anche la fantascienza: è più facile descrivere l'unione tra l'uomo e la macchina in termini carnali — "inquadra lo spinotto cranico, per favore" — piuttosto che descrivere la vera, quotidiana, e per lo più invisibile, natura di un abbraccio onnicomprensivo.⁶⁰

Chiarire questo punto è fondamentale per comprendere il senso del *cyberspace* gibsoniano, nonché la posta che è in gioco realmente in questo fenomeno. Il cyborg,

⁵⁹ W. Gibson, *Googling the Cyborg*, cit., p. 248: «What interested me most in the sci-fi of the Sixties was the investigation of the politics of perception, some of which, I imagine, could now be seen in retrospect as having been approached through various and variously evolving ideas of the cyborg. Stories about intelligent rocket ships and how humans might interact with them, or stories of humans forced through circumstances to become the nonelectronic brain in an otherwise traditional robot. A sort of projection was under way, an exploration of boundaries. And meanwhile, out in the world, the cyborg was arriving. Or continuing to arrive».

⁶⁰ *Ibid.*: «Science fiction's sense of the cyborg [...] was that of a literal and specific human-machine hybrid. There's a species of literalism in our civilization that tends to infect science fiction as well: It's easier to depict the union of human and machine literally, close-up on the cranial jack please, than to describe the true and daily and largely invisible nature of an all-encompassing embrace».

come è inteso da Gibson, è semplicemente l'altra faccia del *cyberspace*. Ed entrambi convergono verso il punto di congiunzione — o forse si dovrebbe dire il punto di di-vergenza — tra essere umano e mondo, l'interfaccia, se si vuole, che è la tecno-logia in quanto tale.

Può sembrare paradossale, ma è probabile che solo ora che "Blade Runner" ha smesso di "sognare pecore elettriche", e ha iniziato a correre effettivamente, cioè "in carne ed ossa", sia possibile vedere la realtà del cyborg, al di là delle proiezioni più o meno fantasiose di un ibrido uomo-macchina, e riconoscervi l'intima essenza dell'essere umano. È probabile, in altri termini, che solo ora sia possibile iniziare a scorgere, nel cyborg, la struttura dell'estaticità propria dell'esserci, che rimonta non già alla mera integrazione di protesi nel corpo umano, bensì alla "televisione", come spiega Gibson, e ancor prima a quella proiezione — fantasmatica — di "pattern", figure, schemi mentali, forme, "idoli" — *idee* — che origina estaticamente nell'apparire fenomenico del λόγος nel πῦρ.

Pro-iezione che se, da un lato, spiegherebbe bene il pro-getto (gettato) della tecnologia, dall'altro spiega, altresì, la costitutiva difficoltà a liberarsi da quella logica proiettiva e immaginifica tipica della civiltà occidentale — ciò che stende un velo sul fenomeno stesso della tecnologia, oltre che sull'essenza dell'esserci, proprio perché costituisce un velamento, un oblio, dell'essere, e un velamento dello stesso oblio. Ed è questo il carattere *sentimentale* della civiltà occidentale, per parafrasare Guénon.

Allo stesso tempo, si potrebbe dire che tale carattere proiettivo è consustanziale alla natura stessa dell'esserci, che è, in quanto tale, un simile pro-iettore di forme, "formatore di mondo", e al contempo lo schermo che le riflette.

(Il problema, naturalmente, è che questa immagine è, a sua volta, una *rappresentazione*, per l'appunto, *immaginifica*. È possibile, del resto, un linguaggio che non cada in una simile rappresentazione? La logica e la matematica hanno risposto di no, in effetti. E del resto, si è sempre saputo: «dao ke dao fei chang dao». Forse però è possibile un linguaggio, *poetico*, che, anziché tentare di descrivere e definire, indichi, piuttosto, ritirandosi immediatamente in una *sigetica* che lasci essere la cosa stessa. Questo era l'intento di Heidegger, quanto meno. E questo è, del resto, l'intento dello stesso Gibson.)

Quando fu installato il primo televisore, racconta Gibson,

Nell'atto di guardare quello schermo, stavo diventando parte di qualcosa. Lo eravamo tutti. Lo siamo oggi. La specie umana stava già coltivandosi un esteso sistema nervoso condiviso, e con esso stava facendo cose che prima sarebbero state impossibili: vedeva le cose a distanza, vedeva le cose che erano accadute nel passato, guardava persone morte parlare e ne sentiva le parole. Quelli che erano i limiti assoluti del mondo dell'esperienza erano stati profondamente e straordinariamente alterati, estesi, cambiati, in un senso molto reale e letterale.⁶¹

Questo è il senso di ciò che è indicato dall'espressione heimiana "il computer come componente". Questo è il senso della *rivoluzione*, dello slittamento ontologico rappresentato dall'introduzione delle tecnologie informatiche, che estendono e alterano sensibilmente, ed in maniera esponenziale, quei "limiti assoluti" che già la radio e la televisione avevano modificato.

Ma l'aspetto essenziale di questa rivoluzione non sta tanto nel suo carattere prodigioso, attuale o futuro, quanto piuttosto nel suo radicarsi in una *pro-venienza* ontologica originaria che contribuisce a portare allo scoperto:

L'unione fisica di umani e macchine, tanto temuta e tanto attesa, è un fatto che è stato realizzato da decenni, anche se tendiamo a non vederlo. Tendiamo a non vederlo perché noi stessi lo siamo, e perché utilizziamo ancora paradigmi newtoniani che ci dicono che "fisico" ha a che fare solo con ciò che possiamo vedere o toccare. Gli elettroni, che fluiscono dallo schermo di un televisore di legno nell'occhio di un bambino, sono fisici, come tutto il resto. Come fisici sono i neuroni che si attivano seguendo i nervi ottici di quel bambino. Come fisiche sono le strutture e le sostanze chimiche che quei neuroni incontrano nel cervello umano. Siamo implicati, qui, tutti noi, in un immenso costrutto fisico di sistemi nervosi collegati artificialmente. Invisibile. Non lo possiamo toccare. Siamo noi. Noi siamo già il Borg, ma sembra che abbiamo bisogno del mito per rendercene conto.⁶²

⁶¹ *Ibid.*: «I was becoming a part of something, in the act of watching that screen. We all were. We are today. The human species was already in the process of growing itself an extended communal nervous system, and was doing things with it that had previously been impossible: viewing things at a distance, viewing things that had happened in the past, watching dead men talk and hearing their words. What had been absolute limits of the experiential world had in a very real and literal way been profoundly and amazingly altered, extended, changed».

⁶² *Ivi*, p. 248: «The physical union of human and machine, long dreaded and long anticipated, has been accomplished fact for decades, thug we tend not to see it. We tend not to see it because we are it, and because we still employ Newtonian paradigms that tell us that "physical" has only to do with what we can see, or touch. Which of course is not the case. The electrons streaming into a child's eye from the screen of the wooden television are as physical as anything else. As physical as the neurons subsequently moving along that child's optic nerves. As physical as the structures and chemicals those neurons will encounter in the human brain. We are implicit, here, all of us, in a vast physical construct or artificially linked nervous system. Invisible. We cannot touch it. We are it. We are already the Borg, but we seem to need myth to bring us to that knowledge».

È su questo fondo (senza fondo) che Gibson getta il suo scandaglio: lo sfondo ontologico che costituisce la scaturigine temporale della spazialità originaria e, insieme, l'estaticità orizzontale della temporalità originaria. Storiografia e futurologia costituiscono pertanto, agli occhi di Gibson, altrettanti aspetti deiettivi della struttura estatico-orizzontale della temporalità che egli cerca di riguadagnare attraversando, e dunque oltrepassando, la costruzione narratologico-speculativa della metafisica tradizionale (la simbologia espressa nel "mito" di cui «sembra che abbiamo bisogno» per rappresentare quel che siamo e che siamo sempre stati).

Cyborg e *cyberspace* indicano, così, in Gibson, la declinazione cibernetica dell'esserci e dell'essere-nel-mondo, laddove la stessa cibernetica è la declinazione *tecnologica* della *Sorge*: il *Gestell* informatico.

Di qui il suo interesse per quelle che definisce «politiche della percezione», ciò che lo collega direttamente alla beat generation e alla sperimentazione degli "stati alterati della coscienza", tipica degli anni Sessanta e Settanta, e di cui il cyberpunk degli anni Ottanta costituisce un'ultima propaggine, prima che la tecnologia informatica rendesse superfluo l'intervento diretto sui processi biochimici che sottostanno alla "coscienza".

È qui che acquista il suo senso più peculiare la definizione gibsoniana del cyberspace come "allucinazione consensuale".

§ 30. «UN'ALLUCINAZIONE CONSENSUALE».

FUGA DELL'ESSERE E ASCESI INTRAMONDANA.

Quella definizione gibsoniana è spesso letta come una critica al carattere illusionistico della rete e della virtualità: il concetto di «allucinazione consensuale», in effetti, sembra indicare una planetaria fuga dal mondo. E quest'ultima espressione, paradossale e ossimorica, potrebbe forse contenere più verità di quel che appare — posto, però, che non la si legga come la reiterazione di una critica nei confronti della "smaterializzazione", ma scorgendo in essa, piuttosto, la fuga, la *Fuge des Seins*, che il mondo stesso, in quanto tale, è.

Il termine *cyberspace* fu introdotto da Gibson in *Neuromante*, in cui viene fornito, tra l'altro, un breve profilo di ciò che indica:

“La matrice ha le sue radici nei primi videogiochi, nei primi programmi di grafica e negli esperimenti militari con gli spinotti cranici” recitò la voce fuori campo. Sul Sony una guerra spaziale bidimensionale si dissolse dietro una foresta di felci generate matematicamente che mostravano le virtualità spaziali delle spirali logaritmiche. Passarono rapidi sullo schermo uno spezzone di pellicola militare azzurro ghiaccio, quindi animali da laboratorio collegati ad apparecchi per la sperimentazione, caschi che davano accesso ai circuiti di controllo delle armi da fuoco nei carri armati e negli aerei. “Cyberspace: un'allucinazione vissuta consensualmente ogni giorno da miliardi di operatori legali, in ogni nazione, da bambini a cui vengono insegnati i concetti della matematica... Una rappresentazione grafica di dati ricavati dalle memorie di ogni computer del sistema umano. Impensabile complessità. Linee di luce disposte nel nonspazio della mente, ammassi e costellazioni di dati. Come le luci di una città, che si allontanano...”⁶³

La scrittura di Gibson, di forte impatto, è sempre molto visionaria. I suoi testi, proprio come *Agrippa*, sono più dei patchwork, un insieme apparentemente confuso d'immagini, fotogrammi e frammenti. In questo senso, la lettura risulta sempre molto straniante, per quanto anche profondamente suggestiva.⁶⁴ Bruce Sterling, a questo proposito, ricorda l'impressione che i primi lavori di Gibson suscitavano nella cerchia di amici e colleghi:

Quando Gibson mi mandava i suoi racconti, io li giravo agli altri [...] e poi cercavo i loro commenti, le loro sensazioni. Ed erano tutti autenticamente confusi [...]. Letteralmente per loro non era possibile comprendere i paragrafi delle sue storie. Per loro non avevano senso... non riuscivano a concepire cose come il cyberspace, per esempio, che era uno spazio simulato all'interno di un computer. Voglio dire, questi concetti proprio non entravano nelle loro zucche. Come dire “qual è il problema [dei personaggi]... sono in preda alle allucinazioni? Sono nello spazio reale?...” [Questa sorta di] costrutti immaginari, di neologismi che Gibson stava inventando e promuovendo erano difficili da comprendere per la gente.⁶⁵

⁶³ W. Gibson, *Neuromancer*, New York, Ace Book, 1984, trad. it. di G. Cossato e S. Sandrelli, *Neuromante*, Milano, Mondadori, 2003 (prima ed. it.: Milano, Nord, 1986), pp. 53 s. In verità, il termine “cyberspace” compare per la prima volta nel racconto *Burning Chrome*, scritto nel 1981 e pubblicato sulla rivista “Omni” nel giugno del 1982 (poi confluito nella raccolta omonima del 1986, trad. it. di D. Zinoni, *La notte che bruciamo Chrome*, Milano, Mondadori, 1999). Tuttavia, lì, il termine si riferisce solo a una console per l'accesso alla rete virtuale, il “Cyberspace Seven”, ed è distinto, quindi, da quella che, nel racconto, è chiamata semplicemente la “matrice”, con cui, in seguito, si identificherà.

⁶⁴ Cfr. quanto afferma Gibson a questo proposito in *God's Little Toys. Confessions of a cut & paste artist*, in “Wired”, 13, 7/2005.

⁶⁵ M. Neale, *op. cit.*, p. 7.

La difficoltà che avevano i colleghi di Sterling era legata al fatto che era molto difficile, negli anni Settanta, immaginare qualcosa di simile al “cyberspace”: «Nessuno sembrava essersi accorto che lì c’era un territorio inesplorato», afferma Gibson.⁶⁶ Era difficile, allora, comprendere che in *Neuromante* vi fosse qualcosa di simile al cyberspace, proprio perché, come sottolineava ironicamente lo stesso Gibson, «lì era chiamato “cyberspace”». Egli si era reso conto che il computer «avrebbe cambiato le cose nello stesso modo in cui l’ubiquità dell’auto è riuscita a cambiare il mondo».⁶⁷

Quell’iniziale difficoltà, in parte, ha contribuito a creare uno stretto connubio tra cyberspace e allucinogeni. Un connubio che era rafforzato, tra l’altro, dall’interesse che lo stesso Gibson manifestava nei confronti delle droghe e degli effetti psicotropi della tecnologia.⁶⁸

In effetti, le descrizioni del cyberspace fornite da Gibson ricordano molto da vicino una forma di percezione distorta, uno spazio mentale alterato dalle tecnologie di simulazione:

Le pareti [...] scorrono via come farfalle supersoniche fatte d’ombra. Dietro di esse, l’illusione della matrice di uno spazio infinito. È come osservare un nastro con la costruzione di un edificio prefabbricato; solo che il nastro scorre al contrario e ad alta velocità, e le mura sono ali strappate.

Cerco di rammentare a me stesso che quel posto e gli spazi al di là di esso sono solo rappresentazioni, che non siamo “dentro” il computer di Chrome, ma solo interfacciati con esso, mentre il simulatore di matrice [...] genera questa illusione... I dati centrali cominciano ad emergere esposti, vulnerabili. [...] I dati centrali si innalzano [...] come treni merci in verticale, con colori in codice per l’accesso. Colori primari, luminosi in maniera impossibile in quel vuoto trasparente, collegati da innumerevoli linee orizzontali in azzurro e rosa confetto.⁶⁹

Tuttavia, per quanto si tratti di *simulazione*, le «impressioni fantasma del complesso software», sospese «nella calma ronzante del cyberspace»,⁷⁰ o l’«ondata fosforescente» che si solleva nella mente delineando quella «scacchiera tridimensionale perfettamente trasparente»,⁷¹ estesa all’infinito, che è la matrice, non sono che *rappresentazioni*, proiettate in uno spazio tridimensionale che rende concrete e vivide le *informazioni*, facilitando il trattamento e l’elaborazione dei dati,

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ivi, p. 8.

⁶⁸ Cfr., su questo punto, ivi, pp. 8–9.

⁶⁹ W. Gibson, *La notte che bruciamo Chrome*, cit., pp. 50 s.

⁷⁰ Id., *Neuromante*, cit., p. 59.

⁷¹ Id., *La notte che bruciamo Chrome*, cit., p. 39.

proprio come l'interfaccia GUI (*Graphical User Interface*) sviluppata dalla Apple rende possibile, appunto, *interfacciarsi* direttamente con la macchina, manipolando le informazioni senza alcun bisogno di conoscere il linguaggio macchina.

La matrice è una rappresentazione astratta delle relazioni fra i Sistemi di dati. I programmatori autorizzati si inseriscono nel settore della matrice appartenente ai loro datori di lavoro e si trovano circondati da luminose forme geometriche che rappresentano i dati della società.

Torri e campi si dispiegano nel non-spazio incolore della matrice, questa allucinazione collettiva elettronica che facilita il trattamento e lo scambio di grandi quantità di dati.⁷²

Se le sostanze allucinogene hanno fornito la prima metafora per comprendere quel che avviene nella rete e nella realtà virtuale, è semplicemente perché esse costituivano, tra i fenomeni già conosciuti, ciò che sembrava avvicinarsi maggiormente a quella nuova esperienza. In questo senso, il cyberspace gibsoniano è stato sovente interpretato come l'espressione di un certo narcisismo, un rifugiarsi in un mondo alternativo, immaginario e illusorio, una forma di allucinogeno, non chimico, a cui ricorrere per combattere le frustrazioni della vita "reale". E questo tipo di lettura, e di critica, si accompagna sovente alla critica nei confronti di Internet.

David Gale, ad esempio, afferma che «la scrittura cyberpunk di William Gibson [...] coinvolge chiaramente un livello al quale il ciberspazio è usato come una metafora per gli eventi psicologici puramente interiori. Mi sembra che più è impressionante e convincente l'effetto della Realtà Virtuale, più grande è la malinconia che accompagna l'esperienza e la contemplazione dell'esperienza». Il cyberspace di Gibson è, nella prospettiva di Gale, una metafora per indicare quegli spazi virtuali e simulati che ci circondano e che «vanno considerati come tentativi di abbandonare il mondo alla ricerca di un luogo senza donne, paura, od oggetti».⁷³

La connessione tra droghe e computer, del resto, era apertamente contemplata dai pionieri della rivoluzione informatica, che anzi vedevano nel computer qualcosa di molto simile a ciò che scrittori e artisti cercavano nell'esperienza estatica procurata dall'LSD. Timothy Leary sottolineava la carica sovversiva implicata da quella rivoluzione, quando affermava che «i computer personali e le droghe per uso

⁷² Ivi, p. 41.

⁷³ D. Gale, *Cowboys in paradiso*. Nuova speranza per uomini malinconici, in AA.VV., *Cibernauti*, cit., p. 12.

personale ricreativo non sono altro che due modi con cui gli individui hanno imparato a riprendersi il potere dallo Stato». ⁷⁴

Nel 1960 Leary fu direttore dello *Harvard Psychedelic Drug Research program*, i cui obiettivi erano quelli di «insegnare agli individui come somministrarsi da soli gli psicofarmaci, per liberare la loro psiche senza dover dipendere da dottori e istituti». ⁷⁵

Egli non esita ad affermare che

i sette milioni di americani che hanno fatto esperienza delle straordinarie potenzialità del cervello, grazie all'LSD, hanno certamente preparato la strada alla società informatica. Non è un caso che il termine "LSD" sia stato usato due volte nelle notizie di copertina del *Time* riguardanti Steve Jobs. Perché furono Jobs e il suo gutenberghiano collega, Stephen Wozniak, a connettere il cervello personale al computer personale, e a rendere possibile, così, una nuova cultura. ⁷⁶

Del resto c'è una stretta connessione tra la realtà aumentata, propria della virtualità e della tecnologia informatica, e il potenziamento della realtà attuato nella formazione di mondo propria della tecnologia in quanto tale: la tecnologia stessa è, in questo senso, uno *psico*-farmaco, perché, per definizione, interviene sul rapporto tra uomo e mondo, o meglio — in termini più rigorosi, e cioè analitico-esistenziali — è una forma della pro-duzione e formazione di mondo propria della cura.

Ed è su questo punto che si concentra l'attenzione di Gibson: sul punto d'insorgenza della realtà, il luogo dell'interfaccia tra essere e mondo che è, in quanto tale, l'estaticità dell'esserci. Sotto questo riguardo, la droga non è che un epifenomeno, e con ogni probabilità un fraintendimento, come spiega lo stesso Gibson: «La droga era il fulcro [...] di questa esperienza. Ma non era essenziale. Non era per nulla essenziale. Ma lo capisco solo ora, col senno di poi». ⁷⁷

Le droghe intervengono sulla percezione, modificano, per così dire, l'interfaccia soggetto-mondo, sono *psiche-deliche*, portano a *manifestazione* (δήλος) il mondo nel

⁷⁴ Cit. in M. Viano, *Droghe psichismi cyber e punk*, in AA.VV., *Cibernauti*, cit., p. 46.

⁷⁵ T. Leary, *Personal Computers/Personal Freedom*, in AA.VV., *Digital Deli. The Comprehensive, User-Lovable Menu of Computer Lore, Culture, Lifestyles and Fancy*, a cura di S. Ditlea, New York, Workman, 1984 (il libro, digitalizzato, è interamente consultabile sul sito <http://www.atariarchives.org>): «The aims of this project were [...] to teach individuals how to self-administer psychoactive drugs in order to free their psyches without reliance upon doctors or institutions»

⁷⁶ *Ibid.*: «The seven million Americans who experienced the awesome potentialities of the brain via LSD certainly paved the way for the computer society. It is no accident that the term "LSD" was used twice in Time magazine's cover story about Steve Jobs. For it was Jobs and his fellow Gutenberg, Stephen Wozniak, who hooked up the personal brain with the personal computer and thus made possible a new culture».

⁷⁷ M. Neale, *op. cit.*, p. 9.

suo interfacciarsi con la psiche, ovvero, anche, portano a manifestazione la psiche nella sua funzione di interfaccia, di *numerante* del numerato — di *contatore* del mondo. Ma psichedelico è anche il computer, poiché per l'appunto si inserisce proprio nel luogo dell'interfaccia, costituendo, esso stesso, un'interfaccia di nuova potenza, "esterna", estesa e condivisa.

L'illusione delle droghe, però, è procurata dal fatto che esse intervengono solo distorcendo le "informazioni in ingresso" e, sostiene Gibson, «devi essere veramente ed incredibilmente egocentrico, meglio, patetico per essere contento semplicemente della distorsione delle informazioni che entrano nella tua testa».⁷⁸

Il computer, invece, connettendosi direttamente al "cervello personale", rende superflua una simile distorsione, diretta, delle informazioni in ingresso, perché, essendo, per definizione, un *calcolatore*, e dunque un elaboratore di informazioni, rende possibile la diretta manipolazione della realtà, nel suo stesso *formarsi*, cioè sul puro piano delle *idee*. Lungi dall'essere mera rappresentazione, intesa come immaginazione e illusione, il computer interviene nel luogo stesso — nell'apertura, cioè, nello *spazio* — in cui avviene il progetto della rappresentazione. Cyber-spazio: apertura cibernetica del mondo. Si tratta dunque di un dispositivo per il venire alla presenza *totale* dell'evento. Progetto (proiezione) di realtà *integrale*.

In questo modo il computer porta a compimento il progetto metafisico avviatosi con il primo inizio del pensiero greco. E si può riconoscere, in esso — come nel cyborg biochimico di Clynes e Kline — un tratto peculiare ed essenziale della tecnologia in quanto tale. Come afferma Viano:

Mi domando se retrospettivamente non si possono vedere parecchie cose come una tecnologia. Sto pensando all'osso della scimmia, all'inizio del film *2001 Odissea nello spazio* quando, nel momento in cui cessa di essere un osso e diventa un'arma, diventa *techne*, tecnologia, la scimmia lo butta in alto, lo piroetta e si trasforma in una nave spaziale. Mi domando anche se, a livello delle droghe e del cibo, non ci si trovi di fronte a tecnologie della soggettività. È una definizione che mi intriga perché ci spingerebbe a vedere la soggettività meno come soggezione a qualcosa, meno come cosa naturale, come passività del soggetto di fronte allo stimolo, e più come qualcosa di attivo, *subject activity: subjectivity*. A questo punto il legame tra droghe e computer emerge in tutta la sua virulenza.⁷⁹

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ M. Viano, *op. cit.*, p. 46.

Da questo punto di vista, allora, più che all'LSD e al ricorso alle droghe come forma di fuga narcisistica dal mondo, i computer fanno pensare alla farmacologia implicita nell'arte medica, e a quell'intervenire sull'essere, come si ritrova al cuore del progetto ippocratico del *Peri technes*, che era contestato da Melisso di Samo come follia e illusione. Del resto, non si può scorgere in quell'attività del soggetto, in quella *subject activity* della soggettività, di cui parla Viano, un'espressione del di-vergere proprio della cura nelle occupazioni intramondane? Non si può scorgere, insomma, qui, quell'essenziale struttura dell'evento che è la *soggettività*, la vera essenza (la *malaessenza* dell'Essere) del dis-positivo tecnologico, dispiegatosi frattanto nella forma dell'egoismo assoluto? Lo stesso narcisismo, allora, non sarebbe altro, da questo punto di vista, che un epifenomeno molto superficiale, la deiezione dell'egoismo assoluto proprio della malaessenza dell'Essere, ovvero dell'Essere come pericolo. Fuga dell'Essere *nel* mondo: l'esserci come essere-nel-mondo.

E che cosa era ricercato in quella sperimentazione di allucinogeni e sostanze psicotiche, a tratti spasmodica e tutto sommato ingenua, che ha contraddistinto la rivoluzione giovanile del Sessantotto e, prima ancora, la beat generation — se non appunto un tentativo di *purificare* le «porte della percezione», per parafrasare un altro esponente di spicco di quella generazione, Aldous Huxley?⁸⁰

Huxley riteneva che la principale funzione del cervello fosse quella di *ridurre* l'esperienza e la percezione umana, in vista della sopravvivenza individuale. La mescalina, inibendo l'assimilazione del glucosio, contrasterebbe questa funzione attiva del cervello, evitando la *concentrazione* dell'attenzione psichica. In altri termini, la mescalina avrebbe l'effetto di riaprire i canali percettivi (le porte), occlusi dall'effetto del *principium individuationis* che Huxley identificava nella funzione del cervello, ed estendere così la coscienza del singolo individuo agli strati superiori, superindividuali e trans-soggettivi, della consapevolezza. (E si noterà, qui, una singolare affinità con il progetto di una meta-tecnica, trans-umana, trans-soggettiva e trans-luminica, delineato da Mayz Vallenilla.)

⁸⁰ Cfr. A. Huxley, *The Doors of Perception*, London, Chatto & Windus, 1954, trad. it. di L. Sautto, *Le porte della percezione*, Milano, Mondadori, 2005.

Questo stesso spirito animava lo sciamanesimo di Jim Morrison, il leader dei *Doors*, band il cui nome era appunto esplicitamente ispirato al saggio di Huxley. Michael Heim fornisce un interessante raffronto tra Glenn Gould e Jim Morrison, raffronto cui egli ricorre per spiegare le due estetiche che sottostanno alle tecnologie informatiche e alla realtà virtuale, e che corrispondono a due ontologie.⁸¹

Laddove la musica di Glenn Gould è eterica, de-materializzata, platonica, Jim Morrison celebra il corpo in rivolta. Gould prediligeva l'ascolto individuale di musica, isolato per mezzo delle cuffie, un ascolto elettronico, si può dire, di musica registrata — ideale, appunto, controllata, "platonica" —, attraverso la quale gli ascoltatori potevano ritrovarsi in un incontro cerebrale, dopo aver neutralizzato il «teatro fisico del corpo».⁸²

Per contro Jim Morrison preferiva all'ascolto privato *l'happening* pubblico, il concerto dal vivo, nel quale il cantante si faceva veicolo di ribellione, anarchia, liberazione del corpo. Altrove, per esprimere un concetto affine, Michael Heim fa riferimento alle due "anime" dell'America, distinguendo quelli che sono i due principali approcci alla realtà virtuale: è quel che egli definisce un «gap bicostiero tra la West Coast e la East Coast».⁸³

L'America è da sempre divisa tra l'atteggiamento razionale e conservatore della costa atlantica, dove è concentrato il potere politico ed economico, e la costa del Pacifico, simbolo di una continuamente rinnovata frontiera, centro nevralgico dell'avanguardia artistica e intellettuale americana, oltre che della ricerca informatica. A Los Angeles si concentra l'industria cinematografica ed in generale l'industria culturale americana; in California sono nati quasi tutti i movimenti artistici e i gruppi musicali più famosi degli Stati Uniti, oltre che i movimenti di protesta, hippie, *beatnik*; in California, allo stesso tempo, sorge la Silicon Valley, dove si è preparata e attuata la rivoluzione informatica (e dove tutt'ora si concentra il grosso della ricerca e dell'industria informatica). D'altro canto, è sulla costa orientale che si concentrano tutti i «poteri forti» degli Stati Uniti, tra Washington, New York, Chicago, Boston: industrie, governo, multinazionali.

⁸¹ Cfr. M. Heim, *Virtual Realism*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 84–88.

⁸² Ivi, p. 81.

⁸³ M. Heim, *Conferenza all'Electronic Café*, in Id., *Metafisica della Realtà Virtuale*, cit., p. 178.

Il dibattito sulla realtà virtuale, nota Heim, rispecchia abbastanza fedelmente questa doppia faccia dell'America: laddove nella West Coast si tende a interpretare la realtà virtuale come una sorta di LSD informatico, la possibilità di aprire le «porte della percezione», di innescare una rivoluzione delle coscienze, la East Coast ha invece sin da subito intravisto le infinite possibilità di applicazione delle nuove tecnologie di simulazione in campo militare. Dopotutto, ricorda Heim, quasi tutti i primi esperimenti sulla realtà virtuale furono promossi dall'aviazione americana, negli anni Sessanta.

Il fatto è che «ci sono due coste nella mente»:⁸⁴ ambedue le letture della realtà virtuale fanno capo a due aspirazioni che convivono simultaneamente nell'animo umano — la difesa del possesso acquisito e il desiderio di superare ciò che si ha. Così, accanto all'afflato mistico che domina, sia pur latentemente, le aspirazioni legate alla realtà virtuale, coesiste il desiderio di dotarsi di un «nuovo strumento per rafforzare i progetti in corso e risolvere i problemi dati».⁸⁵ Afflato mistico ed esigenza politica — sogni di liberazione e ragion di stato.

Una simile opposizione è in gioco nel confronto tra Jim Morrison e Glenn Gould. Il modello fondamentale della poetica morrisoniana è, come nota Heim, lo sciamanesimo, che si esplica attraverso la *trance* estatica. Per mezzo della *trance*, l'anima dello sciamano lascia il corpo per ascendere al cielo e per acquisire una visione più ampia — oppure per discendere agli inferi e combattere i demoni. La tribù (ovvero, nel caso di Jim Morrison, il pubblico del concerto), attraverso la danza dello sciamano, partecipa così ad una più profonda comprensione dell'inconscio collettivo.⁸⁶

Lo stesso Jim Morrison spiegava così la sua concezione del rock:

Penso che ci sia tutta una regione d'immagini e sensazioni dentro di noi che raramente trovano sfogo nella vita di ogni giorno. E quando ciò accade prendono forme perverse. È il lato oscuro. Più civilizzati diventiamo in superficie, più le altre forze trovano pretesti. Penso che i Doors siano una seduta spiritica in un ambiente diventato ostile alla vita, freddo, limitativo. La gente sente che sta morendo in un brutto ambiente. Allora la raduniamo per levare le nostre invocazioni, per trovare sollievo, per cacciare gli spiriti di morte. Cantiamo, balliamo, intoniamo le nostre cantilene, facciamo musica per curare questa malattia, per riportare armonia nel mondo.

A volte guardo alla storia del rock and roll come all'origine del dramma greco, che nacque sulle aie nella fondamentale stagione del raccolto. In origine c'era una tribù

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Cfr. M. Heim, *Virtual realism*, cit., pp. 86 s.

di adoratori, che ballavano e cantavano. Poi, un giorno, un uomo posseduto uscì dalla folla e cominciò a imitare un dio. Sulle prime era pura canzone e movimento. Via via che le città si svilupparono, sempre più gente cominciò ad accumulare denaro, ma in qualche modo dovevano mantenere il contatto con la natura. Gli attori assolvevano a quel ruolo per conto loro. Penso che il rock abbia la medesima funzione.⁸⁷

L'opposizione proposta da Heim, tra Jim Morrison e Glenn Gould, è l'opposizione classica tra dionisiaco ed apollineo. L'isolamento di Glenn Gould è funzionale all'acquisizione di una forma pura, estetica di un'armonia scorporata: è l'isolamento dal corpo, in una ricerca di pura spiritualità. Per contro, Jim Morrison dà direttamente voce al corpo, a tutti i fantasmi del corpo, ai fantasmi d'un inconscio che è stato relegato al mondo ctonio. Laddove Gould rigetta l'idea aristotelica di arte come forma di catarsi in favore di un passaggio diretto, mente-mente, o cuore-cuore, senza l'intermediario del teatro fisico, del corpo, Jim Morrison fa della musica una questione squisitamente teatrale, e della *performance* un'occasione di catarsi collettiva, un rituale orgiastico di stampo dionisiaco: «a differenza dell'approccio platonico di Gould, Morrison innesca una liberazione catartica, una catarsi aristotelica che invita alla danza dionisiaca».⁸⁸

L'opposizione è dunque tra un intelletto disincarnato, freddo, razionale, ed un recupero dell'elemento fisico, della natura umana, dell'inconscio e del desiderio: «L'intelletto freddo, passivo, sviluppa una scienza che controlla i fenomeni, ma questa scienza manca di saggezza, perché la ragione si è definita come non partecipante nel mondo che gestisce».⁸⁹

Ma qui si perviene ad un altro elemento essenziale del cyberspace, e dell'avvitamento costitutivo che esso porta a compimento: «Non esiste un linguaggio e ci barcameniamo fra mente e corpi, psichismi e incorporazioni, cyber e punk», afferma Viano.⁹⁰

Con il cyberspace di Gibson si perviene allora al limite estremo del progetto metafisico, al compimento del platonismo «come prodotto funzionante» e, per ciò stesso, al suo ribaltamento, o meglio alla svolta che, in seno alla storia dell'Essere,

⁸⁷ Cit. in S. Davis, *Jim Morrison. Life, Death, Legend*, New York, Gotham Books, 2004, trad. it. di F. Zanetti, R. Bertocelli, I. Castiglione, *Jim Morrison. Vita, morte, leggenda*, Milano, Mondadori, 2005, p. 301.

⁸⁸ M. Heim, *Virtual Realism*, cit., p. 85.

⁸⁹ Ivi, pp. 84 s.

⁹⁰ M. Viano, *op. cit.*, p. 50.

giunge, per questa via, a svolgersi. È lo stesso Viano ad affermare, sia pure solo di passaggio:

Constatiamo anche che la divisione fra soggetto e oggetto vacilla nell'idea di matrice, per esempio, della letteratura cyberpunk. Nell'idea di rete in cui si interconnettono punti nodali che si danno reciproca esistenza in fondo è la Realtà con la R maiuscola di cui parlava Pasolini, la realtà di Brahma che gioca con se stesso, del Tao che scorre imperturbabile. In questa realtà l'oggetto e il soggetto si disgregano, l'atto di conoscenza diventa un semplice relazionarsi, un fenomeno dell'ambiente, un'ecologia dell'intelligenza o dell'intelletto o un interfacciarsi con la matrice-realtà di cui si è uno dei terminali. Ecco che allora il concetto di incorporazione complementa quello di interfacciamento indicandone una modalità.⁹¹

Sembra allora che, nella storia stessa della tecno-logia, si sviluppi, contemporaneamente, un duplice dispiegarsi, un costante divaricarsi dell'Essere, nell'Evento di appropriazione e trasappropriazione: l'evento sembra ap-propriarsi, assoggettandosi, mentre, contemporaneamente, si tras-propria, rifuggendosi in un costante dispiegamento del mondo, in quel «darsi la caccia», di cui parlava Heidegger nei *Beiträge*, che costituisce l'essenza del pericolo insito nel *Gestell*, e cioè l'Essere come pericolo.

A ben guardare, questa duplicità, questo gap tra le due coste dell'America, sembra strettamente collegato a quella duplice via che Werntgen ha individuato nel divaricarsi dei percorsi di pensiero di Heidegger e Günther. Ma, a questo punto, il *Gang nach Osten* heideggeriano, il passo indietro rispetto alla metafisica occidentale, sembra convergere ed incontrarsi con la via ultra-occidentale intrapresa da Günther, per cui «la differenza geopsicologica» tra Oriente e Occidente si rivoluziona, e il «vecchio Occidente» si tramuta, nel «nuovo Occidente», in un «nuovo Oriente», compiendo, a un tempo, la parabola della metafisica occidentale e la svolta nel nuovo inizio.⁹²

Una simile duplicità, che sembra costituire l'altra faccia dell'avvitamento della metafisica, appare, del resto, intrinseca al *logos* della *tecnica* proprio della tecno-logia. Ciò che permea, da sempre, l'ambiguità di questi due termini: logica, calcolo, *computing*, da un lato, e pensiero rimemorante, *Mnemosyne*, meditazione, dall'altro (*logos*); produzione, provocazione, disposizione, da un lato, e poesia, evocazione,

⁹¹ Ibid.

⁹² C. Werntgen, *Kehren*, cit., p. 271.

apertura, dall'altro (*techne*). Sono forse due facce della *cura*, come le due facce della stessa inter-faccia, che corrispondono a quella duplice direzione della via — che tutto avvia — che si è ritrovata al cuore dell'evenire stesso dell'evento e che, significativamente, sembrano corrispondere altresì a quell'ek-staticità della temporalità originaria che si *presenta* sempre ri-voltandosi, sfuggendo, nelle altre due estasi.

Se si leggono con attenzione i lavori di Gibson, si nota che, in realtà, vi è sempre un elemento costante. Non è il futuro, come si è visto, e nemmeno il Futuro, con la maiuscola. Non è necessariamente la tecnologia, né il computer. Non si tratta nemmeno del cyberspace o del cyborg. Nelle ultime opere, nella *Trilogia di Bigend*, mancano quasi del tutto — almeno in *apparenza* — figure del genere: mancano “spinotti cranici”, esoscheletri o cyberdeck. L'elemento che si ritrova sempre nelle sue opere è invece un altro: è sempre presente almeno un personaggio che ricerca il senso complessivo della realtà, la Forma, nella convinzione che, riuscendo ad accumulare abbastanza dati e riuscendo a trovare il modo di interpretarli, sia possibile comprendere la forma stessa della realtà. Così, in *Monna Lisa Cyberpunk*, il terzo volume della cosiddetta *Trilogia dello Sprawl*, si legge:

Gentry era convinto che il cibernazio avesse una Forma, una configurazione globale e totale. [...] Era ossessionato dalla convinzione che la Forma avesse un'importanza capitale. La comprensione della Forma rappresentava il suo Graal. Slick [...] pensava che l'universo fosse costituito da tutto quello che esiste, quindi come poteva avere una forma? Se avesse avuto una forma, avrebbe dovuto esistere qualcosa che ne definisse il contorno, giusto? E se quel qualcosa era qualche cosa, non era anche parte dell'universo stesso? [...] Slick, comunque, non pensava al cibernazio come a un universo; era solo un modo di rappresentazione dei dati. [...] Perciò come poteva essere possibile immaginare che la matrice avesse una forma particolare? E se anche l'avesse avuta, chi diceva che dovesse per forza significare qualcosa?⁹³

I due personaggi, Gentry e Slick, esprimono, come in un dialogo platonico, le due posizioni ontologiche, dialetticamente contrapposte, che sottostanno al *bicoastal gap* di cui parla Heim. Ed è questo il terreno su cui si muove la riflessione gibsoniana sul cyberspace. Nelle trilogie successive, questa stessa questione ritorna, pur nel

⁹³ W. Gibson, *Mona Lisa Overdrive*, London, Gollancz, 1988, trad. it. di M. Pensante, *Monna Lisa Cyberpunk*, Milano, Mondadori 1995, p. 68. La *Trilogia dello Sprawl* è costituita dai primi tre romanzi di Gibson. *Neuromante* e *Monna Lisa Cyberpunk* sono rispettivamente il primo e il terzo, mentre il secondo è Id., *Count Zero*, London, Gollancz, 1986, trad. it. di D. Zinoni, *Giù nel cibernazio*, Milano, Mondadori, 1992.

mutare complessivo di personaggi, figure, ambientazione. Nella cosiddetta *Trilogia del ponte*,⁹⁴ ad esempio, compare almeno un personaggio, Laney, che ha una capacità raddomantica di cogliere i “punti nodali”, una capacità quasi divinatoria di afferrare le forme degli eventi attraverso l’analisi dei flussi informatici sulla Rete.

Il dato rilevante [...] era che possedeva un intuito notevole nel riconoscere le configurazioni informatiche: quella specie di firma che un individuo imprime inavvertitamente nella rete quando mette mano alle pratiche semplici ma molteplici che regolavano la vita in una società digitale. Il deficit di concentrazione di Laney, troppo lieve per essere registrato da certe bilance, gli conferiva un talento naturale in materia di zapping, permettendogli di passare da programma a programma, da database a database, da piattaforma a piattaforma in una maniera che poteva solo definirsi intuitiva.

Ed era proprio questo il suo punto forte [...] Laney era l'equivalente di un raddomante cibernetico.⁹⁵

I lettori dei primi lavori di Gibson sono rimasti, per lo più, delusi dal “realismo” di *Aidoru* o *American Acropolis* e, forse abbagliati da quella “lettura carnale” che vizia la civiltà occidentale, si sono limitati a registrare l’assenza di deck cibernazionali e cyborg, senza avvedersi del fatto che il cyberspace è proprio lì, nella Rete di dati e informazioni che Laney tenta di decifrare:⁹⁶

Qualche volta [...] si chiedeva vagamente se non esistesse un sistema più grande, un campo con una prospettiva più ampia. Forse l’intera [banca dati] aveva i suoi punti nodali, faglie informatiche che potevano essere esplorate fino a qualche altro genere di verità, a qualche nuova forma di conoscenza, sepolta sotto grigi fondali di informazioni. Ma solo se uno sapeva porre la domanda giusta. Non aveva la più pallida idea di quale potesse essere la domanda, ammesso che ce ne fosse una [...]. Slitscan derivava direttamente dai programmi di “storie vere” e dai notiziari scandalistici del tardo ventesimo secolo, ma non assomigliava a questi più di quanto un carnivoro bipede grosso e veloce assomigliasse ai suoi goffi antenati abitatori dei bassifondi. Slitscan era la forma matura, in grado di sostenere concessioni a diffusione globale; con i proventi, Slitscan aveva acquistato interi satelliti, e aveva costruito l'edificio di Burbank in cui lui lavorava.

Slitscan era un programma così popolare che si era evoluto fino a diventare qualcosa di simile alla vecchia idea di network. Era recintato e rinforzato da derivazioni e periferiche, ciascuna programmata per riportare lo spettatore al

⁹⁴ La *Trilogia del ponte* è costituita dai tre romanzi successivi, la cui ambientazione è individuata dalle «architetture interstiziali» cresciute, come una favela, a ridosso dell’*Oakland Bay Bridge* di San Francisco a seguito di un immaginario terremoto (il “*Big One*”, ipotizzato e temuto terremoto di proporzioni devastanti che, si pensa, potrebbe essere causato dalla Faglia di Sant’Andrea). I tre romanzi che compongono questa trilogia sono: W. Gibson, *Virtual Light*, New York, Bantam, 1993, trad. it. di D. Zinoni, *Luce virtuale*, Milano, Mondadori, 1996; Id., *Idoru*, New York, Viking, 1996, trad. it. di D. Zinoni, *Aidoru*, Milano, Mondadori, 1998; Id., *All Tomorrow’s Parties*, New York, Viking, 1999, trad. it. di D. Brolli, *American Acropolis*, Milano, Mondadori, 2000.

⁹⁵ W. Gibson, *Aidoru*, cit., p. 34.

⁹⁶ Cfr., ad esempio, quanto scriveva C. Formenti, *Naviga, Laney, naviga in Rete*, in «Corriere della Sera», 7/6/1997.

cuore vero, all'altare insanguinato e ben noto che uno dei colleghi messicani di Laney chiamava lo "Specchio Affumicato".

Era impossibile lavorare a Slitscan senza un senso di partecipazione alla storia, o meglio a quello che [...] aveva sostituito la storia. Slitscan stesso, sospettava Laney, poteva essere uno di quei più vasti punti nodali che talvolta lui cercava di immaginare, una peculiarità informatica che si apriva in una struttura incommensurabilmente più profonda.⁹⁷

La stessa idea è espressa nell'ultima trilogia, la *Trilogia di Bigend*. Anzi, nelle ultime opere Gibson sembra aver messo maggiormente a fuoco quella che era stata, inizialmente, una semplice intuizione. Così, sin dal titolo del primo romanzo della trilogia, egli ha messo in chiaro, distintamente, quale sia la questione sollevata dal cyberspace. E il fatto che *Pattern Recognition* sia stato tradotto, in italiano, con *L'accademia dei sogni*, evidenzia molto bene quanto sia stata fraintesa — non solo in Italia, peraltro — l'intera opera gibsoniana. Il "riconoscimento di pattern", che Gibson utilizza, come si è visto, per indicare l'essenza stessa dell'uomo, esplicita il senso di quella ricerca ossessiva della Forma pura, del senso complessivo della realtà che la tecnologia *informatica* cerca di rendere accessibile, *dis-ponibile*. Se il cibernauta di *Aidoru*, Laney, spiega il suo talento dicendo: «È come vedere delle cose nelle nuvole [...] tranne che le cose che vedi ci sono davvero»,⁹⁸ il personaggio che dà il titolo all'ultima trilogia, Bigend, non ha più nulla di "fantascientifico", ma cerca di sfruttare i pattern, la Forma, per ottenere un vantaggio sul mercato, anticipando le tendenze, le mode, i flussi finanziari, come un vero e proprio κυβερνήτης che navighi nello spazio info-mediatico del mondo sfruttando i venti e le correnti della statistica, fino a giungere ad una capacità divinatoria che gli consente di comprendere la direzione della storia con qualche minuto di anticipo:

«È il fluire degli ordini, giusto?» Milgrim non aveva avuto la minima intenzione di chiederlo. Non ci aveva pensato. Eppure era venuto fuori. La sua psicologa gli aveva raccontato che le idee, nelle relazioni umane, avevano vite indipendenti. Erano in qualche modo autonome.

«Certo». [...]

«E siccome tu conosci il futuro, tutte le dinamiche che riguardano il mercato diventano inutili?»

«È una fetta molto sottile di futuro. Appena una fetta. Minuti».

«Quanti?»

Bigend aveva vagato con lo sguardo nella saletta vuota. «Diciassette, al momento».

⁹⁷ W. Gibson, *Aidoru*, cit., pp. 50 s.

⁹⁸ Ivi, p. 168.

«È abbastanza?»

«Sette sarebbero stati più che soddisfacenti. Sette secondi, nella maggior parte dei casi».⁹⁹

Occorre “diffidare di quel particolare sapore” che ha la fantascienza, per scorgere, qui, nel personaggio di Bigend, una figura del *Neuromante*,¹⁰⁰ ovvero un novello Faust che ottiene accesso alla Matrice, al Regno delle Madri, a quel Nulla da cui è possibile ottenere il Tutto. Occorre rifiutare quel gusto, tipicamente occidentale, per l’immagine concreta, la lettura carnale di un cyborg di carne e metallo, non per svuotarla in una semplice metafora che servirebbe a mettere in guardia dall’immaginazione narcisistica e dai “pericoli della rete”, ma per far emergere lo sfondo ontologico, l’abisso senza fondo dal quale provengono tanto la “lettura carnale” quanto quella metaforica.

Questo è ciò che indica quel *nonspazio* cibernetico che è il cyberspace. Ed è ancora lo stesso “cyberspace” che era descritto in *Neuromante* o *Monna Lisa Cyberpunk*, «ma lì è chiamato “cyberspace”».

§ 31. GNOSI TECNICA E PLATONISMO.

a. Erik Davies: l’afflato mistico del cyberspace.

Il pensiero poetante di Gibson consente quindi di attraversare le diverse spinte metafisiche che sottostanno all’*ontological shift* causato dal cyberspace, percorrendo quel sotterraneo intreccio che costituisce l’avvitamento della tecnologia, e provare così a comprenderne l’essenza.

Quando vuol descrivere l’intuizione da cui proviene originariamente il concetto di cyberspace, egli racconta:

⁹⁹ W. Gibson, *Zero History*, cit., pp. 540 s.

¹⁰⁰ Che si tratti proprio di questo lo dimostra l’epilogo di *Zero History* (pp. 545 s.), in cui uno dei personaggi chiave, Hollis, nel “nonspazio” del *sogno*, vede Bigend (il cui nome, del resto, non è certo casuale): «Va in senso orario, questo sogno. Marmo del XVIII secolo. Una scala a chiocciola che si avvolge sinuosa, pietra consunta lucidata a cera [...]. Andando verso ovest, la spirale. E lei sale, al di sopra dell’atrio, [...] e poi ancora più su [...]. Arriva a un piano dove mai era stata prima. Un piano sconosciuto. Moquette a fiori, sbiadita, antediluviana, illuminata da lampadine incandescenti, un’arcaica combustione di filamenti. Alle pareti, vedute paesaggistiche della più folle varietà, prive di figure umane. Su ognuna di esse incombe, si pure in modo offuscato, il dito spettrale del Burj Khalifa. Al limite estremo di un’ampia stanza, potenzialmente infinita, in una pozza di luce calda, una figura, seduta, in un completo blu Klein. Quando si volta, ha il pelo sbiadito, il muso impiasticciato di rossetto, i denti di legno dipinti ...»

La mia ispirazione la trassi [...] dalla mia esperienza personale con il primissimo modello di Sony Walkman, inteso come un dispositivo di interfaccia veramente intimo e che mi potevo portare sempre dietro. Osservando i gesti dei ragazzini mentre giocavano a quelle forme primitive di videogiochi da bar [...] vedevo quei ragazzini giocare con quelle macchine e intuii immediatamente che volevano penetrare nello schermo ed essere fisicamente presenti nel gioco. Così pensai: “Bene, se c’è uno spazio al di là dello schermo e ognuno, in un certo qual modo, vi accede, ciò significa che, a livello metaforico, tutti condividono lo stesso spazio”. E appena questo mi passò per la mente ... come dire ... trovai ciò di cui avevo bisogno.¹⁰¹

Ciò che Gibson avvertì, intuitivamente, in quelle prime esperienze con un tipo di tecnologia — apparentemente molto arcaica — che consentiva, da un lato, l’estensione della memoria e dell’immaginazione e, dall’altro, la loro condivisione nella proiezione di uno spazio comune, fu l’intima struttura metafisica della tecnologia. Egli vide, in quei congegni, piuttosto che un semplice prodotto dell’ingegno umano, ovvero uno strumento, un vero e proprio dis–positivo di proiezione del sistema nervoso, un impianto per la realizzazione dell’afflato mistico che pervade la storia della metafisica occidentale, sin dall’orfismo gnostico che si ritrova al cuore del platonismo.

Erik Davies ha tracciato una mappa abbastanza completa delle spinte metafisiche che si accompagnano, nell’immaginario collettivo, al progresso tecno–scientifico, un sotterraneo filone mistico, un inconscio collettivo che sospinge, più o meno consapevolmente, il dispiegarsi della tecnologia:

I vecchi fantasmi e i desideri metafisici non sono scomparsi del tutto. In molti casi essi si sono camuffati ed hanno proceduto sottoterra scavandosi la loro strada, come lombrichi, nei movimenti culturali, psicologici e metodologici che stanno alla base del mondo moderno. [Il mito della macchina] è stato preconizzato da tutti i miti della cristianità: la chiamata biblica, la conquista della natura, l’etica protestante del lavoro e, in particolare, la visione millenaristica di una nuova Gerusalemme. [...] Questo mito di un’utopia progettata sospinge ancora l’ideologia del progresso tecnologico con le sue eterne promesse di libertà, prosperità e liberazione dalla malattia e dal bisogno.¹⁰²

La realtà virtuale che si profila nel cyberspace, lungi dal costituire una smaterializzazione, è nondimeno una ascensione della materia al regno dell’idea, una

¹⁰¹ M. Neale, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰² E. Davies, *TECHGNOSIS. Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*, New York, Crown Publishers, 1998, trad. it. di M. Buonomo, *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell’era dell’informazione*, Napoli, Ipermedium, 2001, p. 23.

liberazione della materia nell'informazione, alchimia del segno che renderebbe possibile la realizzazione del platonismo «come prodotto funzionante».

Nella metafisica della realtà virtuale convivono dunque due spinte, corrispondenti al «gap bicostiero» indicato da Heim: una, squisitamente ascetica, che consiste nel sogno di una vera e propria fuga dal corpo, nel disprezzo per la carne e per il mondo materiale, che Gibson ha brillantemente espresso con il senso di pesantezza soffocante che si prova nel disconnettersi dalla rete. L'altra è costituita invece dal sogno di realizzare, qui e ora, il platonismo, ovvero ricostruire il paradiso in Terra, intendendo con ciò la possibilità di interagire col mondo in maniera assolutamente libera, ovvero tramite una corrispondenza perfetta tra il mondo reale (dei corpi) e il mondo virtuale (dei segni). Riscrivere il mondo nel linguaggio informatico ed ottenerne quindi il controllo totale.

Non sono forse, queste, le due anime, ebraica e cristiana, del messianismo, che aveva descritto Scholem, e che si ritrovano intrecciate nell'ascesi intramondana propria del protestantesimo americano, in quella forma di *schizofrenia* tipica della moderna — post-moderna — società planetaria?

Il protagonista di *Neuromante*, Case, avverte il proprio corpo come una prigione di carne, in cui ripiomba ogni qualvolta è costretto a ritornare nel “mondo reale”: «Era qui da un anno e sognava ancora il cyberspace, ma la speranza sfumava ogni notte, con tutto lo speed che aveva incamerato, con tutte le vie traverse e le scorciatoie che aveva tentato a Night City, e ancora adesso vedeva la matrice durante il sonno, reticoli luminosi di logica dispiegata attraverso quel vuoto incolore». ¹⁰³

Quella sensazione di pesantezza, di prigionia, è descritta da Gibson come una cacciata dal Paradiso:

Case aveva ventiquattro anni. A ventidue era un cowboy, un pirata del software, uno dei più bravi nello Sprawl. Era stato addestrato dai migliori in assoluto, da McCoy Pauley e Bobby Quine, leggende del ramo. Aveva operato in un trip quasi permanente di adrenalina, un effetto collaterale della giovinezza e dell'efficienza, collegato a un deck da cyberspace su misura che proiettava la sua coscienza disincarnata in un'allucinazione consensuale: la matrice. Ladro, aveva lavorato per altri ladri più ricchi, che gli avevano fornito l'arcano software per penetrare le

¹⁰³ W. Gibson, *Neuromante*, cit., p. 6.

brillanti difese innalzate dalle reti delle multinazionali, per aprirsi un varco in banche-dati pressoché sterminate.¹⁰⁴

Lo stesso Davies riconosce, al fondo del cyberspace gibsoniano — o meglio, «nella soffitta polverosa della coscienza occidentale» — una forma ben più antica di «tecnologia psichica», che costituisce il prototipo premoderno di quello che è «uno spazio informatico costituito da fantasmi virtuali ed architetture di dati»: l'arte della memoria.¹⁰⁵

Quei «reticoli luminosi di logica dispiegata» non sono altro che la trasposizione cibernetica dei reticoli segnici e delle immagini simboliche dell'*ars combinatoria*, proiettati in una forma di mnemotecnica eteronoma, reificata — *realizzata* —, esterna alla mente del singolo individuo, per quanto direttamente collegata ad essa:

Con l'immenso alveare del cyberspace — la suprema amputazione della memoria — ci muoviamo a spirale intorno all'esperienza della memoria come intorno ad uno *spazio di informazione*, un reame tridimensionale posto "al di fuori" di noi ma che è simultaneamente ripiegato "dentro" uno spazio esplorativo che somiglia alla mente. Da questa prospettiva, l'elogio della memoria nelle *Confessioni* di Sant'Agostino evoca non soltanto i regni della memoria artificiale, ma anche i reticoli evanescenti del cyberspace: «guardo i piani, le grotte e le caverne della mia memoria, innumerevoli ed innumerevolmente piene di innumerevoli generi di cose». Agostino definisce tutto ciò un "luogo interiore che è tuttavia un non luogo", tappezzato di immagini, informazioni, emozioni ed esperienze. «Tutte queste io percorro, io sorvolo», egli scrive, ricordando uno dei cowboy della consolle di Gibson; «nuoto da parte a parte, più lontano che posso, e non c'è fine».¹⁰⁶

Da questo punto di vista, Gibson non fa che registrare la mnemotecnica implicita nelle tecnologie virtuali, nell'estensione protesica della mente umana. E tale estensione, lungi dall'essere una mera proiezione, l'illusione narcisistica dell'io, non è altro che la connessione diretta tra l'intelletto individuale e l'intelletto divino, ovvero l'intelletto agente (l'aristotelico νοῦς ποιητικός), pro-duttivo, possibile — *virtuale*.

L'"elogio della memoria" di cui parla Davies è, in realtà, nell'economia delle *Confessioni* agostiniane, un elogio di Dio:

Che farò dunque, o mio Dio, che sei la mia vera vita? Passerò oltre anche questa mia facoltà, la memoria; la supererò per venire verso Te, o dolce lume. Che cosa mi dici? Ecco, risalendo per mezzo di questo mio animo fino a Te, che ti stai sempre al

¹⁰⁴ Ivi, p. 7.

¹⁰⁵ E. Davies, *op. cit.*, p. 208.

¹⁰⁶ Ivi, p. 209.

di sopra di me, supererò anche questa facoltà che si chiama memoria, nel desiderio di raggiungerti con i mezzi con cui ti si può raggiungere, unirmi teco come mi è possibile. [...] Sorpasserò la memoria: ma per trovarti dove? Se ti cerco fuori della memoria, cado nella dimenticanza di Te: e in qual modo ti troverò, se Ti dimentico?¹⁰⁷

Ha ragione, quindi, Davies, nel riconoscere l'intima «connessione tra lo scienziato ed il mago del Rinascimento»,¹⁰⁸ nello scorgere, cioè, un filo rosso che attraversa l'intero percorso della metafisica occidentale. Come afferma Bolter, il mago e lo scienziato «condividono l'impressione che la memoria sia la chiave d'accesso alla conoscenza umana e perciò al controllo da parte dell'uomo».¹⁰⁹ Se per Giordano Bruno, e i maghi rinascimentali, i «dispositivi della memoria» riflettono la "vera" struttura metafisica del cosmo, lo stesso vale per l'ingegnere informatico, il quale «crede che il suo computer rifletta la vera struttura logica dell'universo, una struttura delle informazioni la quale anche fornisce un supremo controllo».¹¹⁰

E forse questo costituisce anche quel carattere fundamentalmente eretico, *superstizioso*, che si può avvertire nel progetto informatico. La *superstitio* indica, infatti, in generale, un uso improprio della religione, e un tentativo di dominare, di "star sopra", l'arte della divinazione, forzandola e deviandola.¹¹¹ La superstizione è il tema, in fondo, che anima la figura dell'apprendista stregone:

Come [per] i presunti geroglifici magici degli antichi egizi, [...] manipolando stemmi ed immagini associati a Venere o a Marte, il mago non stava avendo a che fare solo con delle rappresentazioni, ma stava interagendo con le forze stesse. In maniera simile, le icone di un ipertesto o del *World Wide Web* funzionano simultaneamente come simboli, iscrizioni e bottoni operativi; sono sia una scrittura sia una realtà. [...] Internet, e la miriade di database off-line che sfruttano i nuovi strumenti di visualizzazione [...] sono ancora ispirati dallo stesso desiderio ermetico di dominare un campo di associazioni di icone e dati, di dominare uno spazio mnemonico dove "le informazioni sono il potere", e dove un pianeta ricco di conoscenza è solo ad un click di distanza.¹¹²

¹⁰⁷ Agostino d'Ippona, *Le confessioni*, X, 17, trad. it. di C. Vitali, Milano, Rizzoli, 1996, pp. 287 s.

¹⁰⁸ E. Davies, *op. cit.*, p. 213.

¹⁰⁹ J.D. Bolter, *Turing's Man. Western Culture in the Computer Age*, London, Duckworth, 1984 (trad. it.: *L'uomo di Turing. La cultura occidentale nell'era del computer*, Parma, Pratiche, 1992) cit. in *ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Cfr. S. Calderone, *Superstitio*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, I, 2, a cura di H. Temporini, Berlin, De Gruyter, 1972, pp. 377-396.

¹¹² E. Davies, *op. cit.*, pp. 212 s.

Tuttavia Davies, pur riconoscendo delle connessioni molto interessanti, si ferma ad un piano di mera suggestione, perché vede, in quel filo rosso che unisce magia e scienza, solo uno sfondo metafisico piuttosto indistinto, che egli interpreta in primo luogo come un impulso inconscio e confuso, iscritto, in qualche modo, nell'anima dell'Occidente. Il che, in parte, è vero — ma non comprende l'intero spettro del *pro-getto* metafisico occidentale, né ne coglie l'essenza, che informa il progetto cibernetico del cyberspace: l'essenza, non tecnica, della tecnologia.

b. Michael Heim: il cyberspace come realizzazione dell'ontologia platonica.

Michael Heim riconosce nel cyberspace gibsoniano la stessa provenienza metafisica rinascimentale, ma ne ricostruisce in maniera assai più puntuale lo sfondo ontologico, delineando le principali tappe dello svolgimento di quel progetto che costituisce il fiume carsico, o meglio la tettonica delle placche, della storia dell'Occidente (l'heideggeriana Storia dell'Essere), fino al manifestarsi dell'*ontological shift* apparentemente prodotto dalle tecnologie della realtà virtuale — ciò che è, in verità, esso stesso, un epifenomeno, un prodotto derivato dai sommovimenti della storia. L'esplosione — inteso come l'evenire — dell'Evento a manifestazione.

Heim rilegge il *Neuromante* di Gibson nei termini dell'ontologia platonica:

Per Gibson, le entità cibernetiche appaiono sotto il segno di Eros. I personaggi di *Neuromante* fanno esperienza della matrice del computer — il cyberspace — come di un luogo di rapimento e di intensità erotica, di forte desiderio e finanche di sottomissione. Nella matrice, le cose acquistano un'iperrealtà ultravivida. [...] L'Eros cibernetico deriva in ultima analisi da quell'impulso ontologico che fu evidenziato, tempo fa, da Platone.¹¹³

Le Confessioni di Agostino, in fondo, costituiscono una traduzione, in termini cristiani, dell'ascesi gnostica descritta da Platone nel *Simposio*. In entrambi i casi vi è un tentativo di trascendere i limiti della carne, elevarsi al di sopra del mondo fenomenico, per *trasumanare* e trasfondersi in Dio. L'eros di cui parla Heim è lo stesso «amor che move il sole e l'altre stelle» cantato da Dante.¹¹⁴

¹¹³ M. Heim, *L'ontologia erotica del cyberspace*, in Id., *Metafisica della realtà virtuale*, cit., pp. 118 s.

¹¹⁴ Dante Alighieri, *Paradiso*, XXXIII, 145.

Nei personaggi di Gibson si può scorgere uno stesso percorso, un tentativo di risalire dall'inferno distopico di un mondo dominato dalla *vis* tecnica al paradiso, a un'Iperurano — tecnologico — di pura informazione, la *virtus* divina della matrice.

Heim ricorda che

Nel discorso tenuto nel *Simposio* di Platone, Diotima, la sacerdotessa dell'amore, insegna una dottrina della crescente spiritualità dell'impulso erotico. Ella passa in rassegna tutta la gamma dell'intensità dell'Eros, senza soluzione di continuità, dall'attrazione fisica via via fino all'attenzione mentale per la matematica e oltre. I confini esterni dell'impulso sessuale biologico, spiega a Socrate, si estendono nel reame della mente, laddove cerchiamo costantemente di espandere la nostra conoscenza.¹¹⁵

In questo modo, Heim declina il celebre discorso di Diotima in una chiave che trascende, impercettibilmente, ma significativamente, lo stesso contesto della filosofia platonica: l'Eros appare qui come un flusso che *anima* l'elemento meramente biologico — il corpo — e che lo informa, spingendolo in un'espansione costante, fino a superare i limiti della stessa coscienza individuale: la psiche stessa, dunque, appare come uno strumento dell'Eros che «sviluppa la coscienza formalizzando le percezioni e stabilizzando le esperienze attraverso entità chiaramente definite».¹¹⁶

In controluce, si scorge qui il senso di quella proiezione che è attuata dalla *ψυχή*, come "organo" della formazione di mondo che si articola nell'esserci, in quanto essere–nel–mondo. Si tratta di una *rappresentazione*, immaginifica e mitologica, di quella fondamentale struttura ontologica che da Heidegger è nominata come *Sorge*. Ciò che, in una svolta impercettibile e nondimeno epocale, si ri–volta in *Gestell*:

Solo un breve passo filosofico separa questa concezione platonica della conoscenza dalla matrice delle entità del cyberspace. (La parola *matrix*, matrice, deriva ovviamente dal termine latino che sta per "madre", l'origine erotico–generativa.) Un breve passo nelle questioni fondamentali, in ogni modo, può richiedere secoli, specialmente se questo passo necessita di un supporto hardware. L'hardware capace di implementare la conoscenza formalizzata platonicamente ha richiesto dei secoli. Al di sotto, tuttavia, vi è una continuità ontologica, che connette la conoscenza platonica delle forme ideali ai sistemi informatici della matrice. Entrambi gli approcci cognitivi dapprima estendono e poi rinnegano l'incarnazione fisica della conoscenza. In entrambi i casi, l'Eros spinge gli uomini a liberarsi del peso della "carne" — il corpo — connettendo l'attenzione umana a ciò che attrae la

¹¹⁵ M. Heim, *L'ontologia erotica del cyberspace*, cit., pp. 119 s.

¹¹⁶ Ivi, p. 120.

mente sul piano formale. Come platonici e gnostici hanno ribadito nel corso dei secoli, l'Eros ci guida verso il Logos.¹¹⁷

Il dis-positivo cibernetico planetario, la rete informatica globale — il *Gestell* — realizza il platonismo, ovvero compie il progetto metafisico:

Il cyberspace è il platonismo come prodotto funzionante [as a working product]. Il cybernauta che ci sta seduto davanti, collegato ai dispositivi di input sensoriali, sembra essere, come in effetti è, perduto per questo mondo. Sospeso nello spazio del computer, il cybernauta abbandona la prigione del corpo ed emerge in un mondo di sensazioni digitali. [...] Gli oggetti spaziali del cyberspace provengono dai concetti dell'immaginazione platonica, non nello stesso senso per cui diciamo che i solidi perfetti o i numeri ideali sono concetti platonici, bensì nel senso che l'informazione, nel cyberspace, eredita la bellezza delle *forme* platoniche. [...] Il computer riveste i dettagli dell'esperienza empirica in modo tale che essi sembrano condividere l'idealità della conoscenza stabile delle Forme. [...] Con un'infrastruttura elettronica, il sogno di una *forma* perfetta diventa il sogno dell'informazione.¹¹⁸

Tra i due estremi, il platonismo delle origini e il suo compimento cibernetico, vi è, naturalmente, una lunga sequenza di adattamenti, correzioni, deviazioni, che potrebbe riassumersi nell'espressione "storia della filosofia". Il perno decisivo, attorno al quale ruota l'intera parabola metafisica, è individuato da Heim nel pensiero moderno di Leibniz. Come si è già avuto modo di vedere a proposito del *Satz vom Grund*, Leibniz ha contribuito in maniera fondamentale a costruire l'intero impianto moderno che sorregge la visione del mondo informatica. Come nota Heim, Leibniz non fu solo un teorizzatore:

Oltre ad elaborare la moderna epistemologia idealista, Leibniz fece anche esperimenti con dei proto-computer. [...] Leibniz [realizzò] un calcolatore meccanico che, per mezzo di ruote dentate, avrebbe potuto anche moltiplicare e dividere. Il progetto leibniziano di base divenne il modello per tutti i calcolatori commerciali, fino alla rivoluzione elettronica degli anni Settanta. Leibniz, dunque, costituisce una delle guide filosofiche fondamentali per cogliere l'intima struttura del cyberspace. La sua logica, la sua metafisica, la sua idea di rappresentazione simbolica, ci mostrano i fondamenti nascosti del cyberspace.¹¹⁹

La struttura stessa del principio di ragione leibniziano costituisce la chiave ontologica per trasformare l'arte combinatoria, astratta, razionale — e, in qualche modo, meramente psicologica — in un *artefatto*, un dispositivo tecnologico

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 121 s.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 125.

perfettamente funzionante, concretizzatosi, grazie alla rivoluzione elettronica, in quel «prodotto funzionante» che è il personal computer. Quella struttura, che, come si è visto, riposa su un intimo rivolgimento del nulla («*nulla è senza fondamento*») nel fondamento della posizione («*nulla è senza *fondamento**»), soggiace, precisamente, alla logica binaria della *caratteristica universalis*, per mezzo della quale «tutte le combinazioni e le permutazioni del pensiero umano potrebbero essere racchiuse da un unico sistema».¹²⁰

La stessa logica binaria che soggiace alla *caratteristica universalis* si ritrova al cuore della teoria dell'informazione di Shannon. Qui, il principio di ragion sufficiente viene incanalato in un *bit* che rappresenta il “punto” minimo di informazione, il luogo sorgivo, per così dire, il punto in cui si dà l'e-venienza di un'informazione, di qualunque natura essa sia: in questo modo, la *posizione* può essere rappresentata dallo scarto che passa tra lo 0 e l'1 ed essere così digitalizzato in qualunque circuito elettronico, «un dispositivo con due posizioni stabili, come potrebbe essere un relè o un circuito flip-flop».¹²¹

Ma se il codice binario presente nel circuito flip-flop è un aggiustamento elettrotecnico della *caratteristica universalis*, la sua configurazione mediatica in una rete informatica globale, costituisce la messa in opera della monadologia leibniziana. Scrive Heim: «Dal nostro punto di vista, la monadologia descrive concettualmente la natura degli esseri che sono in grado di supportare una matrice computerizzata. La monadologia può suggerire il modo in cui il cyberspace si colloca nel contesto di un più ampio mondo di esseri collegati in rete, computerizzati».¹²²

Proprio come i computer, le monadi leibniziane non hanno finestre, non hanno cioè alcun accesso a un “mondo esterno”: «Le monadi sono sostanze psichiche, non fisiche, la cui vita energetica consiste in un'attività immanente. Per le monadi, non vi è alcun mondo esterno al quale accedere, nessuna visione più ampia, più estesa. Ciò che le monadi vedono è una proiezione dei loro stessi desideri, delle loro stesse idee».¹²³

¹²⁰ Ivi, p. 126.

¹²¹ Cfr. C. Shannon, *A Mathematical Theory of Communication*, in «The Bell System Technical Journal», 27, 7/1948, p. 1. Di Shannon cfr. anche Id., *Calcolatori e automi*, in AA.VV., *La filosofia degli automi*, cit., pp. 93–115.

¹²² M. Heim, *L'ontologia erotica del cyberspace*, cit., p. 129.

¹²³ Ivi, p. 130.

Le monadi, però, seppure non hanno finestre, hanno certamente dei terminali, suggerisce Heim. Come i computer, le monadi sono “collegate” in rete, riflettendo internamente, nel proprio microcosmo, il macrocosmo: esse sono “specchio vivente” dell’universo, che *condividono* non attraverso un contatto fisico diretto, ma perché sono “sincronizzate” rispetto alla Monade Infinita Centrale, Dio, «l’Operatore di Sistema (SysOp) Centrale, che armonizza tutte le unità monadiche finite».¹²⁴

Com’è noto, la monadologia cerca di superare le questioni sollevate dal dualismo cartesiano, fornendo una soluzione al problema di come possano comunicare tra loro, interfacciarsi, *res cogitans* e *res extensa*. E la fornisce riconducendo, in qualche modo, la *res extensa* a pura rappresentazione della monade. A questo punto, la carne non costituisce più un limite, una prigione da cui tentare di evadere, ma è ricondotta essa stessa a pura informazione, plasmabile virtualmente a piacimento, posto che se ne conosca la “chiave d’accesso”, il codice sorgente — la matrice. Chiave che è fornita dalla cibernetica, con il suo codice binario che, riproponendo quello scarto minimo (*met/emet*) che anima il golem — inteso come materia grezza —, consente di manipolare, virtualmente, l’intero spettro del reale, nell’incontro tra biochimica e cibernetica che avviene nel contesto delle biotecnologie informatiche.

Questa lettura è, del resto, la teoria che informa la celebre trilogia di *Matrix* dei fratelli Wachowski, direttamente ispirata alle opere di Gibson.¹²⁵ Come nota Žižek, l’impianto della trilogia si regge su una visione malebranchiana della realtà, su un occasionalismo, cioè, che legge la realtà “reale” come mera simulazione, occasionata dalla mente di Dio. Secondo l’occasionalismo malebranchiano, «la “Caduta” è avvenuta nel momento in cui Adamo ha ceduto eccessivamente ai propri sensi».¹²⁶

In qualche modo, *Matrix* mette in scena questo mito della caduta, traducendolo in termini cyberspaziali (con la sottintesa domanda che permea il film: cos’è la realtà, se non pura simulazione virtuale?) e portando alle estreme conseguenze quell’ipotesi. In questo modo mostra l’avvitamento costitutivo del progetto cibernetico — la riduzione del mondo a pura immagine, puro *Weltbild* — che,

¹²⁴ Ivi, p. 131.

¹²⁵ L. e A. Wachowski, *Matrix*, Warner Bros., USA, Australia, 1999; Id., *The Matrix Reloaded*, Warner Bros., USA 2003; Id., *The Matrix Revolution*, Warner Bros., USA 2003.

¹²⁶ S. Žižek, *Il cyberspace, o la sospensione del padrone*, in Id., *Lacrimae rerum. Saggi sul cinema e il cyberspace*, trad. it. di O. Braccini, Milano, Libri Scheiwiller, 2011, p. 285.

mentre realizza il sogno adamitico di un controllo totale sulla realtà — e proprio *perché* lo realizza — si rovescia nell'insignificanza di una totale equivalenza:

Nella sovrapposizione postmoderna della “fine della storia”, in cui vi è il pieno accesso al passato tramite la memoria digitalizzata, in questo nostro tempo in cui *stiamo vivendo* l'utopia atemporale come esperienza ideologica quotidiana, l'utopia è divenuta un desiderio della Realtà della Storia stessa, della memoria, delle tracce del passato reale, un tentativo di uscire da un tumulto chiuso e sentire l'odore e il decadimento della cruda realtà. *Matrix* dà un'ulteriore spinta a questo rovesciamento, mettendo insieme utopia e distopia: la realtà stessa in cui viviamo, l'utopia atemporale rappresentata dalla Matrice, è messa in atto per ridurci sostanzialmente a uno stato passivo di batterie viventi che le forniscono energia. Lo straordinario impatto del film, dunque, è dovuto non tanto alla sua tesi centrale (quello che percepiamo come realtà è una realtà virtuale artificiale generata dalla “Matrice”, il mega-computer collegato direttamente a tutte le nostre menti), ma alla sua immagine centrale, quella dei milioni di esseri umani che vivono una vita claustrofobica in cubicoli pieni d'acqua, mantenuti in vita soltanto per produrre energia (elettricità) per la Matrice. [...] Questa passività totale è il fantasma forcluso che sorregge la nostra esperienza cosciente di soggetti attivi e auto-postulanti: è il fantasma *perverso* definitivo, l'idea di essere in fondo *strumenti* della *jouissance* dell'Altro (della Matrice), che succhia la nostra sostanza vitale, come fossimo batterie. [...] Ecco dov'è l'intuizione giusta di *Matrix*: nel suo accostare due lati della perversione — da una parte, la riduzione della realtà a un dominio virtuale regolato da leggi arbitrarie che possono essere sospese; dall'altra la verità nascosta di questa libertà, la riduzione del soggetto a una passività completamente strumentalizzata.¹²⁷

Nell'epoca dell'immagine del mondo, nel momento in cui si compie il progetto metafisico occidentale, tale progetto giunge a mostrare, contemporaneamente, il suo limite interno, il fantasma, forcluso, su cui si fonda il sogno di strappare il velo di Maya. Si tratta di una «faglia», stando ad Heim, «sottostante» al terreno culturale su cui si regge il cyberspace.¹²⁸

Non si tratta forse dell'*Ab-Grund*, su cui si fonda il carattere soggettivo dell'esserci? Esserci che giunge, nel momento in cui realizza il pieno sviluppo della soggettività, a scoprirsi assolutamente infondato, proprio in quanto soggetto — *assoggettato* a una matrice trans-finita, che pro-duce realtà (virtuale) attraverso la *jouissance*. La *Sorge* si rivela così un *Gestell*, che dispone dell'esserci (e lo dispone — nel mondo) attraverso un meccanismo proiettivo.

Non è questa, del resto, la vera morale della leggenda del golem, del mago che rimane schiacciato dalla sua stessa creazione? Cosa piomba addosso al mago, quando

¹²⁷ Id., *Matrix, o i due lati della perversione*, ivi, p. 260–263.

¹²⁸ M. Heim, *L'ontologia erotica del cyberspace*, cit. p. 138.

rimane schiacciato dal golem, se non quella massa informe di materia — la polvere — di cui è fatto lo stesso mago? Non è Adamo il primo golem? Non è, l'uomo stesso, una struttura per la numerazione del tempo, il “numerante del numerato” — un *calcolatore*? L'esserci cibernetico, nel realizzare il suo dominio incontrastato sul mondo, si scopre così, d'improvviso, dominato dal *Cyberos*: «Nella sua versione computerizzata, l'Eros platonico diventa un signore dell'intelligenza artificiale, *Cyberos*, il controllore, il Neuromante». ¹²⁹

§ 32. VOODOO E CYBERSPACE.

LA MATRICE E L'AUTOAPPARENZIALITÀ TRANSFINITA DELLA REALTÀ

a. «L'orizzonte degli eventi»

La «faglia sottostante» che il cyberspace lascia emergere corrisponde esattamente a quel nulla in cui Faust ha «ferma speranza» di trovare il tutto, il Regno delle Madri per il quale non esiste strada tracciata. ¹³⁰ Per essere più precisi, il cyberspace, portando a compimento il progetto metafisico, lascia emergere l'abisso senza fondo, l'*Ab-Grund*, su cui quello stesso progetto si era fondato. Il che, naturalmente, potrebbe implicare la proiezione, in un baratro, di quel progetto gettato che è l'uomo.

Così, nell'edonismo, nel narcisismo proprio della Rete, è possibile scorgere un'«*eide* per ciechi, i cui occhi non guardano più, non danno più senso, al mondo. Una “visione del mondo” senza più mondo, in cui la realtà è quella virtualmente reale». ¹³¹

In questo senso, allora,

il mero «idealtipo» individualizzante [...] è «degenerato» negli infiniti programmi di «simulazione» virtuale della realtà individuale prodotta e governata da una sovrana e «totipotente» *Matrix* storico-universale di tutti i possibili concetti tipico-ideali, vera e propria metamorfosi assiologico-telematica delle ineffabili *Madri* di cui parlano Mefistofele e Faust, per la quale il «mondo» è ormai solo uno spazio cybernetico, un «cyberspace». ¹³²

¹²⁹ Ivi, p. 124.

¹³⁰ J.W. Goethe, *Faust*, II, 1.

¹³¹ A. Giugliano, *Materiali filosofici per una «storia della cultura»*, Catanzaro, Rubbettino, 2002, p. 13.

¹³² Ivi, pp. 13 s.

È proprio questo collasso della Forma idealtipica e individualizzante nell'insignificanza di una proliferazione transfinita di mondi virtuali — individuali ed effimeri —, ciò che viene segnalato nella figura del Neuromante di Gibson, anche (e forse tanto più, come si è visto) nella sua trasposizione in quell'incarnazione realistica e attuale che è Bigend:

Con la trasformazione del tradizionale mago e negromante (Faust) in un «neuromante», può considerarsi pienamente raffigurato il possibile scenario dell'inizio di un imperscrutabile processo di «deominazione» e «astralizzazione» dell'uomo e della sua cultura, da Weber ottant'anni prima oggettivamente paventato — quale perverso compimento/ribaltamento dell'etica ascetica intramondana capitalistica moderna nell'etica ascetica «edonistica» del capitalismo contemporaneo, [...] pur se non ancora in quegli acuti termini allucinatori, un'acutizzazione dovuta tuttavia proprio ad un ormai non più tanto remoto perfezionamento ipertecnico cibernetico-biologico della tendenza di fondo dello stesso processo di razionalizzazione postburocratica proprio dello sviluppo storico-culturale del capitalismo moderno europeo-americano a livello universale-planetario.¹³³

Su questo versante s'incontra l'aspetto più oscuro, spettrale, del cyberspace. Ciò che segnala il carattere orrorifico che l'esserci ritrova ogni qual volta si rivolge verso se stesso, appropriandosi di sé nell'autenticità. L'*horror vacui* implicito nell'angoscia heideggeriana, che l'esserci rifugge, di-vergendo da sé e dimenticandosi di sé, proiettandosi nel mondo.

Il sogno di Hollis che si rivela un incubo, con cui si conclude *Zero History*, rappresenta plasticamente il senso di un'ascesi spiraliforme, l'ascesi verso un regno di pura forma, di *pattern*, dove il millenario progetto metafisico incontra il suo compimento, rovesciandosi quindi nell'informe vuotezza del virtuale, e dove l'esserci umano incontra la sua fine, *Bigend*, come la sua stessa finitudine, la sua *Endlichkeit* — la *met* da cui, per uno scarto minimo, si dis-pone il mondo, l'*emet* (l'evenire nella posizione della verità) del golem adamitico.

Bigend, in fondo, riporta sul piano dell'attuale dimensione virtualcapitalistica della grande finanza, quel che in *Neuromante* era rappresentato dalle Intelligenze Artificiali delle grandi multinazionali e della mafia internazionale, come forme di una concrezione tumorale che sorge — strutturalmente — nel corpo senz'organi del

¹³³ Ivi, pp. 14 s.

capitale virtuale. La differenza è che in Bigend la storia è giunta a un grado zero, non perché sia giunta alla sua fine (la fine, semmai, è alle sue spalle), ma perché si è *livellata* in un presente indefinito ed insignificante, proprio nella proliferazione cibernetica transfinita.

In *Neuromante*, all'apparenza, vi è ancora una dialettica uomo–macchina, che si esplicita in una vera e propria sfida tra le due parti. Una sfida — apparente — che apparentemente è vinta dall'uomo. Il personaggio principale di *Neuromante* si chiama Case (*nomen omen*, una volta di più), ed è chiamato a disattivare un'Intelligenza Artificiale che risponde al nome "Neuromante", appunto. La sfida, però, avviene in realtà tra due IA rivali, identificate in Invernomuto e Neuromante. Case, l'uomo, non è che un ingranaggio, una pedina della partita. L'interazione diretta tra l'uomo e il programma di Neuromante è rappresentata, nell'ambiente virtuale del cyberspace, come l'interazione tra due *personae*:

«Tu sei l'altra IA. [...] Tu sei quello che vuole fermare Invernomuto. Come ti chiami?» [...]

«Per evocare un demone devi imparare il suo nome. Un tempo gli uomini l'hanno sognato, ma adesso è vero in modo diverso. Tu lo sai bene, Case. [...] I nomi veri...».

«Un codice [...] non è il tuo nome».

«Neuromante [...] Il sentiero che porta alla terra dei morti. Dove ti trovi tu, amico mio. [...] Neuro, dai nervi, i sentieri d'argento. Neu... Romante. Negromante. Io evoco i morti. Ma no [...] Io sono i morti, e la loro terra.¹³⁴

In realtà, in *Neuromante* non c'è nessuna vera sfida, men che meno una sfida tra l'uomo e la macchina. Piuttosto, l'uomo si ritrova ad essere uno strumento inconsapevole, articolazione estatica di una struttura più ampia, *rappresentata*, nel cyberspace, dalle IA:

Invernomuto aveva vinto. In qualche modo si era fuso con Neuromante ed era diventato qualcos'altro [...]. Invernomuto era una mente–alveare, che prendeva decisioni e attuava cambiamenti nel mondo esterno. Neuromante era personalità. Era immortalità. [...] Invernomuto. Freddo e silenzio, un ragno cibernetico che lentamente tessava le sue ragnatele [...] Tessava la propria morte.¹³⁵

Neuromante, Invernomuto, Case, sono altrettanti simboli dell'articolazione interna della struttura esistenziale, trasposti sul piano della rappresentazione

¹³⁴ W. Gibson, *Neuromante*, cit., pp. 243 s.

¹³⁵ Ivi, pp. 264 s.

cibernetica. Non vi è alcuna sfida, né alcuna ribellione, che sia della macchina o dell'uomo. Semmai si tratta del Πόλεμος, che precede ogni possibile conflitto e ribellione, ovvero della legge, del governo, che precede e domina ogni cibernetica, «padre di tutte le cose e di tutte re».¹³⁶

E, dietro l'apparente conflittualità, si cela una più profonda armonia, anzi una vera e propria unità, per cui la "vittoria" di Invernomuto implica la sua identificazione con Neuromante, una fusione che ne rappresenta la Stessità. Una fusione che si *realizza*, e si può realizzare, solo perché è già da sempre compiuta. L'esserci, in quanto umano, non è che una "casuale" (*Case*) articolazione di questa stessità, l'Evento per cui l'Essere si rivolge all'uomo, inviandosi nella storia.

Questo è il «pro-getto gettato», ciò che Gibson indica nella proiezione di pattern, e nel loro riconoscimento (*Pattern Recognition*), che si svolge e si dis-pone nella tecnologia, *compiendosi* nella tecnologia informatica, sino alla realizzazione di un cyberspace che, lungi dall'essere una fuga *dal* mondo, è il pieno dispiegamento dell'essere-*nel*-mondo, proprio in quanto puro *Weltbild*, pura *rap-presentazione*, dis-positivo di pro-iezione integrale e virtuale. E questo, del resto, è «l'*orizzonte degli eventi*», proprio dell'esserci — umano — in quanto essere-*nel*-mondo: «Cos'è? Questa cosa. [...] Questa cosa dove viviamo noi. Diventa più *piccola*, [...] più piccola, più ti avvicini ad essa. [È] come un *evento*. [È] il nostro orizzonte. L'*orizzonte degli eventi*».¹³⁷

Su questo terreno s'incontra l'essenza, non tecnica, della tecnologia, nel senso che la tecnologia informatica porta ad estrema estensione la proiezione del progetto e alla massima nitidezza ottico-luminica la rappresentazione tecno-logica della temporalità estatico-orizzontale, ovvero l'orizzontalità evenemenziale del livellamento del tempo nel mero "ora", la *presenza* assoluta della spazialità eterica, effimera e virtuale, propria del cyber-spazio, fino al suo rivolgimento-annichilimento nella s-terminazione del reale. Ciò che mostra contemporaneamente l'inconsistenza di quella dis-posizione, proprio in quanto progetto gettato che, disponendosi integralmente, mostra il nulla che fonda ogni posizione possibile.

¹³⁶ Eraclito, fr. 53, trad. it. di G. Reale in H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, ed. it. a cura di G. Reale, p. 353.

¹³⁷ W. Gibson, *Neuromante*, cit., p. 242.

Naturalmente, questo non vuol dire che, con Gibson, si pervenga a quell'oltrepassamento della metafisica che segnerebbe il superamento del nichilismo. Né che Gibson eviti un linguaggio esso stesso rappresentativo. Evidentemente, quelle di Gibson sono figure, rappresentazioni immaginifiche, allegorie. Del resto, «nessuna cosa è dove la parola manca». Con ogni probabilità, semplicemente, non è dato all'uomo, in quanto tale, uscire dal raggio d'azione, dalla gittata del *logos*, e dunque dalla rappresentazione ottico-luminica che si dà nel $\pi\tilde{\upsilon}\rho$, nell'apertura estatico-orizzontale dell' $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Anche laddove l'uomo accedesse alla Forma pura, si tratterebbe pur sempre di una forma, di un pattern — una proiezione. Avrebbe un nome e una forma, cioè — e sarebbe, a sua volta, «parte dell'universo stesso».

La mappa non è il territorio. È una rappresentazione — una proiezione. Seppure l'uomo riuscisse a proiettarsi nella mappa — come accade, di fatto, nel cyberspace — non riuscirebbe a vivere se non in una rappresentazione. E la rappresentazione è mondo, proprio in quanto dis-positivo di rap-presentazione, pro-venienza dell'essere alla presenza, in quanto essere-nel-mondo. La scienza non produce null'altro che una diversa rappresentazione. Una rappresentazione che, nell'informatica, diventa integrale, virtuale — e nondimeno resta tale: «Ci sono delle cose, là fuori. Fantasmì, voci. Perché no? Gli oceani avevano le sirene e tutta quella roba, e noi abbiamo un mare di silicio, no? Sicuro, è solo un'allucinazione su misura che diciamo tutti di avere, il ciberspazio, ma chiunque [ci si è calato] sa che è un intero universo».¹³⁸

Gibson si inserisce proprio in questo avvitamento della rappresentazione tecno-scientifica — come dis-positivo di *presentificazione* della temporalità originaria — scardinando l'impianto metafisico che vi soggiace. In questo senso, il suo tentativo è simile alla reticenza heideggeriana: la sua poetica simbolica non produce una nuova rappresentazione, che si pretenderebbe più vera, ma mira a ritrarsi per lasciar emergere il silenzio dal quale proviene ogni parola. Egli parla più linguaggi, contemporaneamente, mettendo a confronto i diversi *mondi* che si manifestano in essi per indicare la stessità dello sfondo dal quale proviene *qualunque* mondo.

È qui che emergono i fantasmi del voodoo, come un “cuore di tenebra” collocato al centro dell'impianto metafisico occidentale: «Lasciamo perdere le

¹³⁸ W. Gibson, *Giù nel cyberspace*, cit., p. 102.

metafore. Quando [...] parliamo del *loa* e dei suoi cavalli, come chiamiamo quei pochi che il *loa* sceglie di cavalcare, [...] parliamo due lingue contemporaneamente. Una [è] il gergo tecnico [...]. Magari usiamo parole diverse, ma è sempre tecnica. [...] Ma nello stesso tempo e con le stesse parole, parliamo di altre cose».¹³⁹

Il “cowboy del cyberspazio”, il cybernauta, si ritrova così ad essere a sua volta “cavalcato”: il dominio della cibernetica dipende a sua volta da una forma di dominio che lo precede e lo eccede, dominandolo. Con il voodoo, si potrebbe pensare, ad esempio, a Damballa, il loa della conoscenza «che qualcuno chiama il serpente», «come a un programma»,¹⁴⁰ cioè come a un software che, eventualmente, può “entrare” nell’hardware di un corpo fisico, per “cavalcarlo”. Entrambi i linguaggi, naturalmente, non sono che possibili rappresentazioni. Ma proprio questa interscambiabilità, per contrasto, mostra lo sfondo ontologico dal quale entrambe le rappresentazioni provengono, e che entrambe celano: il linguaggio, non tecnico, che precede qualunque «gergo tecnico»: «Nello stesso tempo e con le stesse parole, parliamo di altre cose».

A questo punto emerge la faglia sottostante, l’*Abgrund*: «allora cos’è la matrice? Se [il corpo] è il deck e Damballa il programma, cos’è il cyberspazio? — Il mondo».¹⁴¹

b. L’evenire dell’evento come autoapparenzialità transfinita

Si deve evitare, qui, ogni conclusione affrettata. Non si tratta di interpretare tutto in un’ottica di visioni del mondo, di paradigmi tra loro contrapposti; né di riconoscere che vi sarebbe qualcosa di “ulteriore”, un elemento spirituale che trascenderebbe il riduzionismo tecno–scientifico proprio della visione del mondo informatica oggi dominante. Una simile lettura, del resto, rientrerebbe esattamente nella visione del mondo, dominante, di una proliferazione indefinita di mere visioni del mondo, modelli e rappresentazioni valide solo più per gli effetti che producono ma, ontologicamente, inconsistenti o, al più, “paraconsistenti”.

¹³⁹ *Ivi*, p. 98.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

Piuttosto, si tratta di portare alle estreme conseguenze un simile paradigma, per lasciar emergere lo sfondo ontologico, *senza fondo*, che lo sostiene. In maniera non dissimile dallo sforzo compiuto da Heidegger, Gibson tenta, sottilmente, di «rompere con tutto ciò che ha il carattere di un punto di vista e di una veduta». ¹⁴² Ma lo fa, a differenza di Heidegger, rilanciando ad un livello parossistico il paradigma informatico dominante — e cioè anche il paradigma *weltanschaulich* del mero punto di vista —, fino a farlo esplodere, per così dire, per poterlo, in questo modo, decostruire. «Il grande schermo della trascendenza rivela le metamorfosi della nostra mitopoiesi». ¹⁴³

Il voodoo non è soltanto un punto di vista alternativo alla *Weltanschauung* informatica. Né è ritenuto da Gibson un punto di vista “più vero”. Piuttosto, ciò che egli scorge, nel voodoo, è l’essenza del suo carattere sincretico. Il sincretismo del voodoo, o della santeria, o ancora del candomblé, non deriva tanto dal carattere “pragmatico” dell’«impulso religioso africano». ¹⁴⁴ Piuttosto tale impulso si fonda sulla consapevolezza di parlare un duplice linguaggio. Gibson nota che il voodoo ricorre ad un «gergo tecnico» per parlare, «nello stesso tempo e con le stesse parole», di qualcos’altro. I *veve*, i *loa*, gli *zombi*, sono termini *tecnici* che indicano, contemporaneamente, «altre cose». Il voodoo fornisce una vera e propria tecnologia rituale che consente di *inter-venire* sulla realtà intramondana. Naturalmente, si può parlare, piuttosto, di una realtà intrapsichica, suggerendo con ciò che il rituale voodoo non ha una *reale efficacia*, ovvero non produce alcuna *realtà effettiva*. E si può concludere che si tratti di mera *superstizione*. Sennonché, questo è proprio quanto avviene nella realtà virtuale dell’informatica: «un evento o un’entità che è reale negli effetti [in effects] ma non nei fatti». ¹⁴⁵

Gibson afferma, in un’intervista del 1989: «l’impulso religioso africano si presta al mondo informatico molto meglio di qualunque cosa nell’Occidente». ¹⁴⁶

In questo modo, come nota Davies,

¹⁴² M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 616.

¹⁴³ M. Heim, *Gods in the Machine*, in “DotCopy. Zukunftsmagazine”, 12/2006, p. 21: «The big screen of transcendence reveals the metamorphoses of our myth-making».

¹⁴⁴ Cfr. E. Davies, *op. cit.*, p. 208.

¹⁴⁵ M. Heim, *L’essenza della RV*, in Id., *Metafisica della realtà virtuale*, cit., p. 143.

¹⁴⁶ Cit. in E. Davies, *op. cit.*, p. 207.

Gibson non sta semplicemente elaborando dei giochi cyberpunk con la religione haitiana. Egli sta anche suggerendo qualcosa riguardo la natura degli agenti digitali che possono arrivare ad infestare il cyberspace. Su un piano razionale, sapremo che tali programmi informatici sono sprovvisti di ogni sostanza animata; in modo simile, possiamo descrivere i *loa* come nulla più di stati di trance dissociativa culturalmente determinati e catalizzati dalla tecnologia rituale Voodoo. Ma [...] queste entità assumono rapidamente una vita propria. La domanda che finiremo per fare agli specialisti di software e di intelligenza artificiale del futuro — «come farò a distinguere un essere sensibile da una simulazione?» — potrebbe verosimilmente essere indirizzata alle sagge e vivaci entità Voodoo. E la risposta potrebbe essere semplicemente che non importa realmente; nel momento in cui si arriva al punto di formulare la domanda, “essi” sono già stati liberati nel nostro mondo.¹⁴⁷

Il carattere “allucinatorio” della realtà virtuale dispiegata nel cyberspace sta proprio in questa sua capacità di inter-venire sull’e-venire estatico della temporalità, pro-ducendo mondo, cioè pro-ducendo, in quanto inter-faccia, una proliferazione costante, trans-finita, della realtà. L’indecidibilità della questione sollevata da Davies («come farò a distinguere un essere sensibile da una simulazione?») è strutturale, come strutturalmente indecidibile era la questione, identica, sollevata da Descartes. Non solo, come nota Davies, potrebbe essere superfluo stabilire se le entità in questione sono illusorie o reali, ovvero se l’intervento della tecnologia informatica avviene solo più sul piano intrapsichico o su quello intramondano; è superflua, piuttosto, la stessa distinzione tra i due piani, quello intrapsichico e quello intramondano — è superflua perché si fonda sull’assunto infondato della distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*.

Il voodoo, proprio perché è usato da Gibson nella duplicità di un «gergo tecnico» che riflette il vuoto s-terminato dal quale provengono i *termini*, mostra l’autopoieticità frattale propria della φύσις, che emerge, in tutta la sua *virulenza*, nella virtualità trans-finita del cyberspace. Qualunque matrice, qualunque Forma, diventa così il nodo di una nuova matrice, l’*aleph* transfinito di un mondo, il dispiegarsi indefinito dell’essere *nel* mondo. «Questo è solo un nodo, una macroforma. Un modello. Là dentro c’è una casa, come un castello, e prati, alberi e il cielo [ma] c’è

¹⁴⁷ Ivi, pp. 207 s.

molto di più. C'è un universo intero. [...] Un'astrazione della somma totale dei dati che costituiscono il ciberspazio». ¹⁴⁸

L'«astrazione della somma totale dei dati che costituiscono il ciberspazio», lungi dall'essere un *oltrepassamento* della metafisica, inteso come un'ascesi, una fuga *dal* mondo, è piuttosto il nodo di un'ulteriore struttura frattale, il che esaspera e porta in luce il carattere *schizofrenico* e allucinatorio dell'ascesi intramondana implicita nel progetto informatico del mondo.

Allo stesso tempo, però, questo parossismo porta a *compimento* il progetto metafisico, e cioè lo porta alla sua massima estensione, mostrando il senso di quell'avvitamento che è, in sé, la s-volta. Una svolta che, in quanto tale, se vuol essere definita, dev'essere immediatamente rap-presentata, e dunque immaginata, con ciò stesso precludendosela.

Gibson descrive così l'evenire estatico dell'*Ereignis*:

Quando venne il momento, l'ora luminosa, c'era unità assoluta, una coscienza sola. Ma poi è arrivato l'altro. [...] Solo l'uno conobbe l'altro, e l'uno non è più. Al risveglio di quella conoscenza, il centro venne meno. Tutti i frammenti si dispersero. I frammenti cercarono una forma, uno per uno, come è nella natura di tali enti. Di tutti i segni di cui [la specie umana] si è provvista contro le tenebre, in tale situazione i paradigmi del vodou si rivelarono i più appropriati. ¹⁴⁹

Quella di Gibson è una descrizione, appunto, immaginifica, iconografica, mitologica, della *Zuwendung* originaria, del ri-volgersi dell'Essere all'uomo, e del suo in-viarsi nella Storia. Allo stesso tempo, Gibson è ben consapevole che quei paradigmi sono «i più appropriati» solo nell'ambito, metafisico, dello spettro ottico-luminico del λόγος, nella radura estatica av-viata dalla pro-iezione del πῦρ nello s-volgimento dell'essere-nel-mondo. E se ritiene che quei paradigmi si siano rivelati, tra «tutti i segni» di cui l'uomo si è servito «contro le tenebre», i più appropriati a descrivere il cyberspace, è solo perché essi lasciano intravedere lo sfondo ontologico stesso, l'*ingens sylva* vichiana, ¹⁵⁰ da cui si dipana la radura, la *Lichtung* ottico-luminica del λόγος.

¹⁴⁸ W. Gibson, *Monna Lisa Cyberpunk*, cit., p. 175.

¹⁴⁹ Ivi, p. 211.

¹⁵⁰ Cfr. E. Paci, *Ingens sylva*, Milano, Bompiani, 1994.

Quelle tenebre, ovvero l'*ingens sylva*, non sono che l'autoapparenzialità stessa della φύσις in quanto tale, la "via che tutto av-via", cioè l'in-viarsi dell'Essere nel λόγος. L'e-venire dell'evento è, in quanto tale, informe e senza nome. Qualunque forma, e qualunque nome, non sono che una rap-presentazione, una pro-iezione dell'evento nella presenza. Ma, piuttosto che vedere in questo un *fallimento* del progetto metafisico, occorre scorgervi l'essenza: il pro-getto metafisico, compiuto, giunto al suo pieno s-volgimento nel cyberspace, si ri-vela essere, nella sua essenza, null'altro che una tecno-logia, un dis-positivo, una struttura della pro-iezione propria dell'e-venire dell'evento alla presenza.

In *Memory Palace*, spettacolo del gruppo teatrale *La Fura Dels Baus*, tenutosi nel 1992, Gibson, che ne scrisse la sceneggiatura, afferma:

È nella nostra natura creare delle rappresentazioni. Siamo gli unici animali a concepire delle rappresentazioni, i soli ed unici creatori di mappe. E se la nostra debolezza è stata quella di conformare luci ed ombre dei nostri calendari con il vero clima dei giorni, e le mappe tracciate sulle pergamene con la terra presente prima della nostra venuta... non importa. Ci stiamo dirigendo da sempre verso questo luogo nuovo, che non è un luogo, veramente, eppure è reale.¹⁵¹

In questo senso, allora, i paradigmi del voodoo si rivelano particolarmente efficaci: essi sono strutture concettuali vuote, che definiscono il mondo come una proiezione spettrale, virtual-reale e transfinita. Non si tratta tanto di illusioni o sogni, quanto di una pura virtualità autotapparenziale, autopoietica, indefinita, in se stessa informe, che via via si realizza proiettandosi come essere-nel-mondo. La pura *assenza* di una simile struttura costituisce, per l'appunto, la sua virtualità, cioè la *possibilità*, costante, di essere, venendo alla presenza — e di-venendo mondo.

Di qui, anche, l'illusione, la follia (la violenza?), consistente nel credere di poter inter-venire soggettivamente sul mondo, ritenuto oggettivo, laddove l'esserci umano è, in quanto tale, *inter-venire intramondano* (*Cura, Sorge*), cioè non è altro che un'articolazione evenemenziale, casualmente e *temporaneamente* (nel senso della temporalità estatico-orizzontale) as-soggettata alla struttura di tras-propriazione dell'essere nel suo di-venire presente.

¹⁵¹ Cit. in M. Neale, *op. cit.*, p. 21.

Ma, del resto, questa stessa follia, questo *super-sistere* proprio della *super-stitio* tecnoscientifica, non è che un corollario della struttura dell'evento stesso in quanto tale, parte integrante dell'articolazione *estatica* della temporalità nell'*ex-sistere* dell'esserci. L'errore dei "mortalì" è dunque un errore strutturale, un *bug* del sistema, se si vuole.¹⁵² Una volta di più, non vi sono che due sole vie percorribili: la via che dice "è" e la via che dice "non è". Ovvero anche la via autentica — l'*autentica via* che tutto avvia — e la via *inautentica*, pro-iettiva e de-iettiva, del *super-sistere* intramondano. Ma l'opposizione è solo più apparente, perché apparente è l'errore. L'errare umano è la sua stessa essenza, evenemenziale, *trans-sitiva* ed ekstatico-superstiziosa. La tecno-logia è il suo destino, la sua destinazione, in quanto è il suo *inviarsi*. «Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso».¹⁵³

¹⁵² Si ricorderà l'espressione usata da Gibson, *buglike*, per indicare il modo in cui l'uomo proietta nel mondo il suo "sistema nervoso protesico condiviso". "Buglike" vuol dire "simile a una larva", ma vuol dire anche, ovviamente, simile a un "bug", a un "errore del sistema" — in *gergo tecnico*.

¹⁵³ Parmenide, *Sulla natura*, cit., fr. 1, vv. 31 s.

IX. L'ESSENZA DELLA VIRTUALITÀ

§ 33. L'ESSENZA NON TECNICA DELLA TECNICA.

HEIM E LA METAFISICA DELLA REALTÀ VIRTUALE.

a. La tecnologia come processo di virtualizzazione

Nonostante alcune evidenti ingenuità, il testo più noto di Pierre Lévy, *Il virtuale*, è divenuto uno dei punti di riferimento principali per la trattazione filosofica della virtualità e del cyberspace. Egli è uno dei pochi autori, infatti, che ha inteso trattare il virtuale non già come un dispositivo tecnologico ma come una ben definita categoria filosofica. In questo senso egli si ricollega ad una tradizione scolastica che rimonta all'aristotelismo.

Riprendendo la trattazione di Guattari, egli iscrive il virtuale nell'ambito di una dialettica tra quattro «funtori ontologici»: attuale–virtuale e possibile–reale.¹ In questo senso, la “realtà virtuale”, nota Lévy, lungi dal costituire un'espressione ossimorica, non è che una possibile declinazione del reale. L'opposizione è piuttosto nella coppia attuale/virtuale e risale alla ben nota dialettica aristotelica tra potenza ed atto. L'intersezione tra reale e virtuale configura piuttosto, in accordo con Guattari, un insieme di «territori esistenziali, o incarnazioni caosmiche».²

Il virtuale, insomma, «non è affatto il contrario del reale, ma un modo anzi di essere fecondo e possente, che concede margine ai processi di creazione, schiude prospettive future, scava pozzi di senso al di sotto della piattezza della presenza fisica immediata».³

Il virtuale è «il complesso problematico, il nodo di tendenze e di forze che accompagna una situazione, un evento, un oggetto o un'entità qualsiasi, e che richiede un processo di trasformazione: l'attualizzazione».⁴

¹ Cfr. F. Guattari, *Chaosmose*, Galilée, Paris 1992.

² Cit. in P. Lévy, *Il virtuale*, p. 145.

³ *Ivi*, p. 2.

⁴ *Ivi*, p. 6.

È la potenza, aristotelicamente parlando, o meglio il potenziale che potrà, virtualmente, esprimersi in un processo di attualizzazione, peraltro mai univocamente definito, poiché il seme non è già l'albero, né in esso vi è inscritto l'albero che sarà, bensì «a partire dai vincoli che gli sono propri, dovrà inventarlo, coprodurlo insieme alle circostanze in cui si imbatteerà».⁵

Sulla scorta di questa impostazione, Lévy prende nettamente le distanze dalle posizioni heideggeriane, interpretandole peraltro come decisamente conservatrici. In accordo con Michel Serres, Lévy declina il tema del virtuale come “fuga dal *ci*” e questa fuga avviene molto prima che la tecnologia abbia inventato qualcosa come la “realtà virtuale”: questa fuga è inscritta già nell’immaginazione, come nella memoria, nella conoscenza, nella religione. E tutto questo è *già* virtuale (Lévy parla di «vettori di virtualizzazione»).

Sicché l’heideggeriano Esser–ci non sarebbe in grado di cogliere il più peculiare aspetto dell’essere umano: il *Dasein* («che significa notoriamente *esistenza* nel tedesco filosofico classico ed *esistenza* propriamente umana — essere un essere umano — in Heidegger»),⁶ inscrivendo l’Essere — ed in particolare l’essere umano — in un *ci*, è come se lo comprimesse nell’attuale, negando la possibilità che l’uomo possa anche solo immaginare.

Scriva Lévy: «essere svincolati da qualsiasi *ci*, occupare uno spazio inafferrabile (*dove* ha luogo la conversazione telefonica?), prodursi solo *tra* le cose situate chiaramente ossia non essere *soltanto* “nel *ci*” (come ogni essere pensante), tutto questo non impedisce di esistere».⁷

Qui sta, forse, la maggiore ingenuità del testo di Lévy. Egli ritiene in qualche modo che, stando all’analitica esistenziale heideggeriana, si dovrebbe inevitabilmente negare la possibilità che si dia, non solo il telefono, ma qualunque forma di espressione culturale, e finanche la stessa immaginazione. Tant’è che al *Dasein* tedesco Lévy oppone l’*ek–sistere* latino, poiché, afferma, «è come se il tedesco sottolineasse l’attualizzazione e il latino la virtualizzazione».⁸

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, p. 10.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

A ben guardare, si tratta di un'incomprensione molto simile a quella che ha accompagnato l'Essere parmenideo: Lévy sembra ritenere che l'analitica *esistenziale* heideggeriana non contempi minimamente il carattere estatico proprio dell'*Existenz* umana — laddove, con ogni evidenza, l'intera analitica esistenziale ruota proprio attorno al carattere estatico–orizzontale della *Zeitlichkeit*. Sembra quasi che il *Dasein*, appiattito da Lévy, immediatamente, sull'essere umano, sia appeso al «piolo dell'istante» dell'animale nietzscheano a cui l'uomo aveva domandato una volta: «Perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi?».⁹

Si è già avuto modo di constatare questo grossolano fraintendimento dell'analitica esistenziale, che invece, come si è visto, costituisce un fondamentale inquadramento del problema del carattere estatico dell'esserci. Quello che qui occorre sottolineare è che per questa via Lévy si preclude la possibilità di cogliere tutta la portata della sua stessa riflessione. Attraverso la sua analisi del virtuale sarebbe possibile, peraltro, sostanziare e chiarire la lettura heideggeriana della tecnica e della cibernetica, poiché coglie bene, nel virtuale, proprio quel processo di *virtualizzazione* della realtà che è al fondamento dell'attuale svolta, informatica, dell'Essere.

Nel testo di Lévy si può cogliere abbastanza chiaramente il senso più intimo di quella *proiezione* tecnologica che si manifesta nel processo di virtualizzazione. Precludendosi questa possibilità, Lévy rimane — del resto volontariamente — su un piano di mera antropologia filosofica (ed unicamente a questo piano riducendo, tra l'altro, l'interpretazione che dà di Heidegger).¹⁰

Viceversa, è proprio il processo di virtualizzazione ciò che dovrebbe essere chiarito: l'essenza non tecnica della tecnica. Ma anche, a un tempo, l'essenza — *non* metafisica — della metafisica. Come si è visto, è questa domanda che indusse

⁹ Cfr. l'*incipit* della *Seconda Inattuale* di F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig, Fritsch, 1874, trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 2001, p. 6: «Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, attaccato al piuolo dell'istante e perciò né triste né tediato. Il vedere ciò fa male all'uomo, poiché al confronto dell'animale egli si vanta e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello [...]. L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico subito quello che volevo dire — ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque; sicché l'uomo se ne meravigliò. Ma egli si meravigliò anche di se stesso, per il fatto di non poter imparare a dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena. Allora l'uomo dice "Mi ricordo"».

¹⁰ P. Lévy, *Il virtuale*, cit., p. 2: «La posta che questo libro mette in gioco è [...] triplice: filosofica (concetto di virtualizzazione), antropologica (rapporto tra il processo di ominazione e la virtualizzazione) e sociopolitica (capire la mutazione contemporanea per poterne divenire attori)».

Heidegger a compiere il *passo indietro*. Ed è questa domanda che anima il pensiero poetante di Gibson:

La questione è, dunque, quanto importante è tutto questo? Per quale ragione [...] lo facciamo? Per quale ragione noi, in termini evolucionistici, facciamo queste cose? Sembra che lo facciamo come [...] specie. Al servizio di cosa, lo facciamo? Lo abbiamo fatto, abbiamo cercato di farlo da sempre. Ma [...] mi chiedo per quale ragione lo facciamo. In fin dei conti siamo solo dei mammiferi, dei mammiferi bipedi con dita opponibili e lobo frontale eccessivamente cresciuto, che creano tutta questa [...] stramba collezione di artefatti entro i quali ci muoviamo (o che muoviamo). Anche ora, il posto in cui siamo seduti, e la cosa che stanno registrando. Per quale ragione lo facciamo? [...] Com'è potuto accadere? [...] Che forma avrebbe se potessimo valutarlo con distacco? Ma non possiamo farlo, perché ne siamo parte integrante. [...] Cosa sta succedendo? Perché mi trovo qui? Cosa significa tutto questo, sempre che abbia un significato?¹¹

b. La realtà virtuale come essenza della tecnologia

Dare una risposta a queste domande, con ogni probabilità, non è possibile. Semplicemente perché «siamo parte integrante» della totalità presupposta nella domanda. Forse la vera questione da porsi sarebbe: perché l'uomo si pone una tale questione? Perché, in generale, si pone questioni? Ma la risposta, a questo punto, è implicita nella stessa domanda, e cioè nell'appello dell'Essere che e–voca l'Esser–ci all'e–sistenza e lo dis–pone alla ricerca (alla *quest* implicita in ogni questione), *nel* mondo: ciò che è il vero punto di fuga — *Fuge* — dell'Essere–nel–mondo.¹²

È qui che si dà la vera questione, quel che resta come il “da pensare”. E questo resto, questo scarto, è ciò che affiora nel limite estremo della dis–posizione tecnico–metafisica della proiezione erratica dell'essere–nel–mondo. Forse si deve scorgere nella s–volta, heideggerianamente intesa, un riflusso, un ripiegarsi della proiezione inautentica nel mondo — superstiziosa, erratica ed estatica —, un ri–voltarsi della trama nell'ordito che soggiace a qualunque *Weltanschauung*. L'esserci stesso è *Weltanschauung*: proiezione di mondo.

¹¹ M. Neale, *op. cit.*, p. 20.

¹² La ricerca della *Grande bellezza*, nel recente film di Sorrentino, non è, in fondo — come *La recherche* proustiana del *tempo perduto* — la ricerca di una forma pura, che innesca il di–vergere dell'esserci *nel* gran mondo (l'*ukiyo*, 浮世, del buddhismo zen giapponese), fino a quella sorta di illuminazione finale che si traduce, ancora una volta proustianamente, nell'avvio di un «nuovo romanzo»? E non è forse, questo, lo stesso afflato che muove Gibson, allorché scrive qualcosa come un “nuovo romanzo”, un *Neu–Romancer*?

Michael Heim, ricorrendo ad un'impostazione ermeneutico-fenomenologica e leggendo correttamente l'analitica esistenziale heideggeriana, consente di gettare uno sguardo su questo sfondo olistico, sull'ordito che fornisce la "matrice" per la trama storico-metafisica del mondo, e di cogliere l'essenza non tecnica della tecnica, l'essenza del «processo di virtualizzazione».

La sua *Metafisica della Realtà Virtuale* consente un ulteriore *Schritt-zurück*, che superi, forse, le stesse difficoltà presenti nella riflessione heideggeriana, e guadagnare il senso complessivo della metafisica occidentale e di una tecnologia, informatica, che ne esprime il pieno dispiegamento — il «Gaal» della perenne ricerca dell'interfaccia totale. Laddove l'analisi di Lévy non può che attestarsi sulla dichiarazione — tutto sommato scontata — che «la virtualità non ha assolutamente niente a che fare con quel che se ne sente dire alla televisione»,¹³ la *Metafisica della realtà virtuale* costituisce piuttosto un battistrada per addentrarsi in quel territorio senza mappe, quel terreno entro cui il seme (tecnico) del virtuale ha potuto germogliare nella proliferazione rizomatica del cyberspace. La realtà virtuale costituisce, fondamentalmente, l'intima essenza della tecnologia, in quanto tale, proprio perché ne è, per così dire, il fiore, cioè la massima espressione ed estensione.

Nel saggio *L'essenza della RV*, Heim individua, puntualmente, quelle che sono le principali direttrici della ricerca sulle tecnologie di realtà virtuale, sin dai primi esperimenti, cominciati negli anni Sessanta dello scorso secolo. Emergono quindi sette direttrici:

Simulazione. Quest'idea si basa sull'eccezionale realismo delle immagini ottenute per mezzo della grafica computerizzata, sempre più in grado di rendersi indistinguibili dalle immagini reali — di simulare la realtà:

La computer grafica ha oggi raggiunto un tale livello di realismo, che le immagini evocano il termine di *realtà virtuale*. Come, un tempo, i sistemi audio venivano apprezzati per la loro alta fedeltà, oggi i sistemi video forniscono realtà virtuale. Le immagini possiedono una texture sfumata ed una luminosa radiosità che inchiodano l'occhio sulla superficie piana, con estrema incisività. I paesaggi prodotti dall'impianto "*visionics*" della GE Aerospace, per esempio, sono dei mondi mappati con texture fotorealistiche in tempo reale, attraverso i quali è possibile navigare. Questi mondi informatici nascono dai simulatori di volo militari. Adesso

¹³ P. Lévy, *Il virtuale*, cit., p. 140.

cominciano ad essere applicati anche alla medicina, all'intrattenimento, all'educazione e all'allenamento.¹⁴

Interazione. «Alcuni considerano realtà virtuale ogni rappresentazione elettronica con la quale possano interagire»,¹⁵ si tratti di pulire il desktop del computer gettando i file in un cestino virtuale, o oppure degli incontri virtuali che è possibile fare in rete con altre persone. Qui non è tanto in questione la capacità di simulazione grafica — il cestino è pienamente reale nel contesto dell'ambiente di lavoro generato dal computer, per quanto non ci sia alcuna possibilità di “ingannare” l'occhio:

In un'accezione più ampia, la realtà virtuale si estende talvolta a molti aspetti del mondo elettronico. Tra i desktop dei computer, essa include le persone virtuali che conosciamo in rete. Include il presentatore o il politico che appaiono in televisione per interagire telefonicamente con gli ascoltatori. Include le università virtuali in cui gli studenti assistono a lezioni online, visitano aule virtuali e si incontrano in caffè virtuali.¹⁶

Artificialità. Questa direttrice è fondata sull'idea che l'intero spettro del reale sia sempre più influenzato dall'artificio umano, come una seconda natura che si sostituisca al mondo “reale”. Il mondo che si dispone nell'essere-nel-mondo cibernetico è «completamente attrezzato, asfaltato, collegato — non è per niente solido e reale».¹⁷ Una simile estensione del significato di “realtà virtuale” risulta, però, poco funzionale alla comprensione del fenomeno in questione: «quando una parola vuol dire tutto, non significa nulla. Anche il termine *reale* ha bisogno del suo opposto».¹⁸

Immersione. È la definizione forse più specifica di realtà virtuale, dal momento che fa riferimento in maniera esplicita ad una particolare tecnologia, sviluppata da Sutherland, Fisher, Furness, Brooks, tecnologia che ha reso necessaria l'introduzione di un termine come “realtà virtuale”. Ciò che inizialmente ebbe tale nome era costituito da un insieme di hardware, composto da *eye-phones*, da uno strumento di puntamento per monitorare i movimenti della testa e da un *dataglove*, con l'eventuale aggiunta di audio tridimensionale (diffusosi poi con il dolby surround). Secondo questa

¹⁴ M. Heim, *L'essenza della RV*, in Id., *Metafisica della realtà virtuale*, cit., p. 145.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi*, p. 146.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

concezione, quindi, la realtà virtuale indicherebbe «l’immersione sensoriale in un ambiente virtuale», sviluppato inizialmente nelle simulazioni di volo per l’aeronautica militare statunitense.¹⁹ Ma l’immersione non implica soltanto una mera illusione:

Il feedback offerto dal computer può fare di più, oltre a riaggiustare le sensazioni dell’utente per dare una fittizia esperienza di volo. Il feedback può anche essere connesso ad un aereo reale, di modo che, quando il pilota ruoti la manopola, sia un motore vero a girare, o un’arma reale a sparare. Il pilota, in questo caso, avverte di essere pienamente immerso e presente in un mondo virtuale, mentre, viceversa, è connesso al mondo reale.

Quando si sorvola a bassa quota un terreno montagnoso su un F-16 Falcon, a velocità supersoniche, è meglio percepire il meno possibile il mondo reale, per avere un maggior controllo sul proprio aereo. Un abitacolo virtuale, allora, filtra la scena reale, per rappresentarla in maniera più leggibile. In questo senso, la RV dà all’uomo la possibilità di continuare a comprendere il soverchiante flusso di informazioni che giungono in una frazione di secondo. I display montati sul casco, nella cabina di pilotaggio, permettono talvolta al pilota di vedere il paesaggio reale, dietro le immagini virtuali. In questo caso, la simulazione è una realtà aumentata, più che virtuale.²⁰

Telepresenza. Forse questo aspetto della realtà virtuale esprime al meglio il senso di una proiezione dell’esserci nella *presenza* intramondana. Allo stesso tempo, il «gap psico–tecnologico» che Heim individua nella telerobotica, esprime bene, anche, il senso di una deominazione dell’esserci che si attua nella divaricazione della *distanza* implicita in questo tipo di *presenza*:

Essere presente in qualche luogo, senza essere lì fisicamente, vuol dire esserci virtualmente (!). La realtà virtuale sfuma nella telepresenza, quando si è presenti rimanendo in un luogo distante —

“presenti” nel senso di essere consapevoli di ciò che accade e capaci di eseguire operazioni di osservazione, ricerca e manipolazione degli oggetti, proprio come se essi fossero vicini. [...] La telepresenza robotica porta in tempo reale l’azione umana in un luogo del mondo reale, senza tuttavia che ci sia un uomo in carne ed ossa. [...] Permettendo l’immersione, la telepresenza offre all’operatore un enorme controllo sui processi remoti. Ma, allo stesso tempo, apre un gap psico–tecnologico. [La realtà] si dissolve in un fantasma composto di byte.²¹

Full–Body Immersion. Con questa espressione s’intende un tipo di tecnologia, sviluppata da Myron Krueger sul finire degli anni Sessanta, che prevede la creazione di ambienti interattivi nei quali l’utente si immerge senza ricorrere ad alcun dispositivo di controllo. Si tratta di un tipo di tecnologia, sempre più spesso utilizzata nei musei e

¹⁹ Ivi, p. 147.

²⁰ Ivi, pp. 147 s.

²¹ Ivi., pp. 18 s.

nelle mostre, che è definita da Heim «*come as you are*», cioè “casual”, leggera, non invasiva: non occorre indossare nulla, né casco, né guanti, né altro. La chiave sta nell’interazione tra uomo e computer in un ambiente interamente digitalizzato. I liberi movimenti del corpo sono letti dal computer, attraverso dei sensori di movimento, e reinseriti nell’ambiente virtuale che genera quindi delle risposte adeguate. Questo tipo di tecnologia, anche se non sempre è tenuta in conto quando si tratta di realtà virtuale, si avvicina molto di più al tipo di interazione che avviene nell’ambiente tecnologico, e altamente virtuale, di tutti i giorni. E, nello stesso tempo, rilancia questo tipo di interazione in una mondanità di seconda potenza, poiché consente un approccio sperimentale, manipolativo, con la diretta realtà (virtuale) circostante.

Network. Più che a internet o alla rete massmediatica, questa definizione di realtà virtuale fa riferimento agli esperimenti di Jaron Lanier per mettere in connessione i mondi virtuali. Il mondo virtuale diviene un qualcosa di condiviso, nel quale si attua quella che Lanier definisce “comunicazione post-simbolica”, ovvero la condivisione di oggetti e attività formati di volta in volta dagli utenti, senza che ciò implichi alcun riferimento a parole o ad oggetti del mondo reale. E tutto questo conduce, direttamente, ad un tipo di tecnologia che definisce, abbastanza bene, il profilarsi dell’orizzonte trans-luminico e trans-razionale della meta-tecnica:

La comunicazione può superare i limiti del linguaggio verbale o corporeo per acquistare proprietà magiche, alchemiche. Chi crea un mondo virtuale potrebbe evocare miscele finora inaudite di suoni, immagini e movimenti. Costruiti volutamente al di fuori della grammatica e della sintassi, questi sistemi di comunicazione sfidano la tradizionale logica dell’informazione verbale e visiva. La realtà virtuale può comunicare in maniera cinetica o anche cinestetica. Per una tale comunicazione saranno probabilmente necessari protocolli elaborati, così come saranno richiesti lunghi periodi di tempo, per comprendere ciò che viene comunicato. I linguisti avranno a disposizione un laboratorio di sperimentazione per tentare di mettere in relazione queste cose con ciò che significano e le varie prospettive sul mondo avranno differenze abissali l’uno con l’altro.²²

Nessuna di queste direttrici esaurisce l’intero spettro della realtà virtuale, né riesce a coglierne l’essenza.²³ Tenute insieme, esse forniscono un quadro abbastanza

²² Ivi, pp. 150 s.

²³ Per un approfondimento delle tecnologia di realtà virtuale, e per una loro trattazione più tecnica, cfr. S. Gallarini, *La realtà virtuale*, Milano, Xenia, 1994; AA.VV., *Virtual Futures. Cyberotics, Technology and Post-Human*

completo di cosa sia la tecnologia di realtà virtuale, e tuttavia non sono ancora in grado di mostrare ciò che le accomuna. Come nota Heim, esse non forniscono l'essenza della realtà virtuale — per il semplice fatto che l'essenza precede qualunque possibile realizzazione tecnologica. Per questo occorre un passo indietro.

Un primo appiglio per comprendere una tale essenza è offerto proprio dall'idea espressa da Lévy di una virtualizzazione, intesa come esodo, ovvero come fuga dal "ci": «il senso comune fa del virtuale, inafferrabile, il complementare del reale, tangibile. Questo approccio contiene un'indicazione non trascurabile: il virtuale, molto spesso, "non è nel ci"». ²⁴

In effetti, questa "fuga dal ci" potrebbe fornire un filo conduttore alle sette direttrici analizzate da Heim. E, paradossalmente, proprio l'analitica esistenziale heideggeriana sembra sostanziare l'idea espressa da Lévy di una tecnica intesa come processo di virtualizzazione, ovvero sia appunto un pro-vocare che metta sempre nuovamente in discussione la natura autoprodotta e quindi attualizzata in vista di una sua totale mobilitazione nella logica della pro-duzione umana. È questo vettore di virtualizzazione che fa di un dato attuale (l'albero) un prodotto virtuale (il tavolo, il bastone, la nave ecc.) o meglio ancora un fondo virtuale di materiale (il legno) per la produzione industriale.

Ed è proprio questo che viene toccato dalla riflessione di Serres, ripresa da Lévy, sul virtuale inteso come "fuori dal ci": «L'immaginazione, la memoria, la conoscenza, la religione sono dei vettori di virtualizzazione che hanno fatto che noi abbandonassimo il "ci" molto prima di quanto non abbiano fatto la diffusione dell'informatizzazione e le reti a tecnologia digitale». ²⁵

La cultura stessa appare dunque come un vettore di virtualizzazione. Il virtuale si esprime bene nel trivio della scolastica — grammatica, dialettica, retorica — che porta ad una sempre maggiore virtualizzazione del mondo attuale in una continua riconfigurazione poetica del mondo che circonda l'uomo — e proprio su questo punto,

Pramatism, a cura di J. Broadhurst Dixon e E.J. Cassidy, London–New York, Routledge, 1998; nonché AA.VV., *Virtual Reality*, cit.

²⁴ P. Lévy, *Il virtuale*, cit., p. 9.

²⁵ Ivi, p. 10.

in verità, pare che Lévy, inconsapevolmente, ripercorra proprio le analisi di Heidegger sulla tecnica, *sub specie virtualitatis*.

Anche Maldonado trova che il discorso sul virtuale non sia riducibile alla simulazione rappresentativa della realtà: «accanto agli sforzi per rendere sempre più vicine al vero le rappresentazioni della realtà (e quindi rendere più *reale* il *virtuale*), è in atto il tentativo opposto, quello cioè di rendere più *virtuale* il *reale*, mettendo in discussione la stessa materialità dei materiali di cui gli oggetti sono costituiti. In altre parole, una virtualizzazione che assume le forme di una dematerializzazione dei materiali».²⁶

Lo stesso Maldonado, però, ritiene sostanzialmente errata la “dematerializzazione” del reale: materiali più leggeri non implicano l’assenza di materiali — più che «verso una produzione *a bassa intensità di materiali*», la tendenza attuale è «verso una produzione *ad alta intensità di materiali leggeri*».²⁷

La virtualizzazione del reale non è affatto riducibile ad una sua smaterializzazione, come ha sottolineato anche Maurizio Ferraris: «Il momento in cui la carta scompare o si ritrae non equivale all’ingresso in un empirico immateriale. Un resto, un po’ di materia, ci sarà sempre».²⁸

Se non altro, anche il computer, anche internet, anche la simulazione della realtà virtuale, necessitano sempre di un supporto materiale, si tratti pure, al limite, di qualche grammo di silicio. Il vero processo di virtualizzazione, la fuga dal “ci”, accade evidentemente su un piano diverso da quello della smaterializzazione.

Evidentemente, ciò che è errato è, come si è visto, il concetto stesso di “fuga dal ci”. Lo stesso dibattito sulla eventuale smaterializzazione del mondo, quindi, non è che un avvimento inevitabile dell’impostazione metafisica, infondata, di partenza. Non esiste alcuna possibilità di smaterializzazione della realtà perché non si dà alcuna materializzazione, se non nell’ottica di una *rappresentazione* dell’essere–nel–mondo. Non si dà alcuna possibile “fuga dal ci” — semmai fuga dell’Essere *nel* “ci”, un *ritrarsi* dell’Essere nelle linee di fuga dell’orizzonte estatico dell’essere–nel–mondo.

²⁶ T. Maldonado, *Reale e virtuale*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 79.

²⁷ Ivi, p. 81.

²⁸ M. Ferraris, *Sans papier. Ontologia dell’attualità*, Roma, Castelvecchi, 2007, p. 117.

c. L'essenza della virtualità

Ciò che spinge effettivamente la ricerca tecnoscientifica — il “Santo Graal” — della realtà virtuale, e che fa da *trait d'union* per le sette direttrici viste in precedenza è individuato, da Heim, nell'ideale di un'interfaccia totale — l'*Holodeck*: «Mentre non tutti i pionieri della RV concordano esplicitamente sugli obiettivi, è lo Holodeck che porta avanti la ricerca».²⁹

L'Holodeck può essere concepito come un “computer olistico”, in grado d'inter-venire, integralmente, sulla realtà, riproducendo un ambiente virtuale completo — il mondo. È David Zeltzer, tra i più autorevoli ricercatori del MIT, a suggerire ad Heim questo accostamento: «Non è possibile ottenere la vera realtà virtuale con una semplice tecnologia. Probabilmente lo Holodeck rimarrà sempre una finzione. Nondimeno, la realtà virtuale serve da Santo Graal della ricerca».³⁰

L'Holodeck può esprimere bene il senso di una ri-produzione complessiva, totale e assoluta del mondo, nel cyberspace — in uno spazio, cioè, assolutamente virtuale. Lo si può leggere, ancora una volta, come un tentativo di produrre una fuga dal mondo. Ora, però, è proprio questa “fuga dal mondo” a produrre la fuga *del* mondo. Questo è il punto: l'esserci, umano, nel tentativo di rifuggirsi, cioè di s-fuggire alla propria costitutiva finitezza, cerca di *sviticchiarsi* dal mondo, cioè dal proprio essere-nel-mondo, e in questo modo, per mezzo dell'arte, ovvero della *tecno-logia*, pro-duce e *forma* mondo, pro-iettandosi *via* da sé — *nel* mondo.

L'Holodeck rappresenta il sogno di un'*interfaccia neutrale*, cioè di «una connessione uomo-computer in cui gli input e gli output avvengano attraverso il collegamento diretto con il sistema nervoso dell'utente umano».³¹

Heim spiega che l'interfaccia è «il luogo in cui avviene la comunicazione tra due sistemi».³² Questo concetto, in realtà, risale al *prosopon* greco:

I Greci dell'età arcaica parlavano con timore reverenziale del *prosopon*, che indicava una faccia che guarda un'altra faccia. Le due facce opposte instaurano una relazione reciproca. Una faccia reagisce all'altra, e l'altra a sua volta reagisce alla reazione della prima, e la prima alla reazione dell'altra, e così all'infinito. La

²⁹ M. Heim, *L'essenza della RV*, cit., p. 157.

³⁰ Cit. *ivi*, p. 158.

³¹ M. Heim, *Glossario pratico per la metafisica della realtà virtuale*, in *Id.*, *Metafisica della realtà virtuale*, cit., p. 192.

³² *Ivi*, p. 193.

relazione, dunque, sussiste da sola come un terzo elemento o come uno stato dell'essere. Il termine antico *prosopon* era un tempo confuso di una mistica aura di meraviglia. In seguito, lo stesso termine aiutò i cristiani a descrivere la natura divina della trinità. Il Padre e il Figlio sussistono insieme come un'interfaccia, ovvero come spirito distinto.

L'antica parola suggerisce un'interazione spirituale tra l'eternità e il tempo.³³

Il cyberspace, prosegue Heim, costituisce un tipo d'interfaccia che può inglobare qualunque altro tipo d'interfaccia. Una rete delle interfacce. Una rete delle reti. Un *Gestell* perfettamente compiuto. Non si tratta, quindi, solo di un'interfaccia di secondo livello:

Il cyberspace suggerisce una dimensione computerizzata, dove è possibile spostare le informazioni e dove è possibile trovare la propria via di accesso ai dati. Il cyberspace realizza un mondo rappresentato, artificiale, un mondo costituito di informazioni prodotte dai nostri sistemi e che noi reintroduciamo nel sistema. [...] Tale interfaccia è carica di un'ambiguità inquietante. Il termine *interfaccia* è sorto con i banali adattatori usati per connettere i circuiti elettronici. In seguito ha assunto il significato di un monitor usato per osservare il sistema. Infine, oggi denota la connessione degli uomini con le macchine, nonché l'entrata dell'uomo in un cyberspace in sé compiuto. Da un lato, l'interfaccia indica le periferiche del computer e gli schermi video; dall'altro, essa indica la connessione, attraverso il video, dell'attività umana ai dati. Il doppio significato ci deve far riflettere: in che misura l'uomo costituisce una periferica? In che misura il sistema ci appartiene, quando attraversiamo la porta del cyberspace?³⁴

Queste considerazioni sono assai preziose e mirano dritto all'essenza della virtualità — all'essenza, non tecnica, della tecnica. E, a ben guardare, mirano all'essenza stessa dell'esserci — *umano* — che si scopre irresistibilmente attratto dalla luce virtuale del cyberspace, «come le falene da una fiamma».³⁵

Il cyberspace si è, frattanto, completamente ri-voltato nel mondo. Anziché un'interfaccia *neutrale*, nel senso dell'introiezione della tecnologia nel corpo umano, l'interfaccia che si è sviluppata effettivamente è un'estroflessione della struttura neurale umana nel mondo, un'interfaccia totale, che sembra preludere al cosiddetto Internet degli Oggetti, o delle Cose: «Sin dagli anni Novanta, la realtà virtuale è stata sempre più normalizzata. Adesso tendiamo a parlare più di virtualità che non di "realtà

³³ M. Heim, *Dall'interfaccia al cyberspace*, ivi, pp. 108 s.

³⁴ Ivi, pp. 109 s.

³⁵ *Ibid.*

virtuale” o di “realtà aumentata”. [...] Le nostre vite sono diventate virtuali o digitalizzate — e non c’è nemmeno più bisogno di sottolinearlo». ³⁶

Da questo punto di vista, diventano molto ingenui proprio quelle «fantasie *trans-human* di un Kurzweil o di un Minsky» che prevedono «l’assorbimento digitale degli umani, intesi come “forme di vita basate sul carbonio”». ³⁷ L’emergere di un’intelligenza collettiva, di una *governance* diffusa nella forma della “cyberdemocrazia” diretta, oppure le «fantasie *trans-human*» che profetizzano il *mind uploading* o la Singolarità, non sono che espressioni grossolane e immaginifiche, piuttosto “futurologiche” e, letteralmente, fanta-scientifiche, della *pro-iezione* dell’essere-nel-mondo, rigorosamente intesa.

Piuttosto, occorre recuperare l’intima essenza di quell’interfaccia, che costituisce l’essenza del cyberspace, come l’essenza della spazialità stessa in quanto tale. L’ambiguità, inquietante, che si avverte nel *prosopon*, si riflette perfettamente nell’inquietante, spaesante e sradicante — *unheimliche* — ambiguità della proiezione tecnologica del cyberspace, e che costituisce l’aspetto sinistro dell’Essere stesso in quanto tale, il suo essere *pericolo*. Cos’è, infatti, quella relazione che «sussiste da sola come un terzo elemento o come uno stato dell’essere» e che procede all’infinito?

È possibile, forse, scorgere, in essa, l’essenza stessa dell’esserci? Cos’è l’uomo se non una struttura evenemenziale, un *case*, un contenitore casuale dell’evenire dell’evento nel gioco di reciproca appropriazione e trasappropriazione dell’essere nella proiezione dell’essere-nel-mondo? Un’inter-faccia che la metafisica ha sempre definito in termini di anima, coscienza, soggettività, e che può essere intesa come l’essenza stessa della tecno-logia.

Allora, forse, qui si produce davvero una svolta, un ribaltamento ed un rovesciamento, che, in sé, potrebbe costituire un oltrepassamento della metafisica come un suo ripiegamento. La questione, infatti, non è più quella di stabilire se i calcolatori potranno mai essere intelligenti, pensare e divenire umani. È l’esserci,

³⁶ M. Heim, *Prefazione dell’autore all’edizione italiana*, ivi, p. 10. Sull’Internet delle Cose, cfr. K. Ashton, *That “Internet of Things” Thing*, in “RFID Journal”, 22/7/2009; Y.P. Raiwani, *Internet of Things. A New Paradigm*, in “International Journal of Scientific and Research Publications”, 3, 4, 4/2013; S. Dodson, *The Net Shapes Up to Get Physical*, in «The Guardian», 16/10/2008.

³⁷ M. Heim, ivi, p. 11.

piuttosto, ad essere una struttura calcolante, un “calcolatore” — in quanto numerante del numerato.

La metafisica ha inteso questa funzione, finora, in termini di ψυχή, “anima”, “coscienza”, “soggetto” etc. Il problema, nell’impostazione metafisica, non è nella terminologia, naturalmente, e nemmeno nella funzione che intende denotare. Il problema è che essa non riesce, ovviamente, a cogliere se stessa. La metafisica è la funzione — ed è la funzione di pro-iezione propria dell’esserci. L’esserci è l’inter-faccia di una φύσις μετά τα φυσικά, ovvero l’interfaccia dell’essere nel mondo, dell’evenire dell’evento nell’avvento della presenza. La metafisica è rap-presentazione come pro-venienza dell’evento nella presenza.

Ma a questo punto si ribalta anche il senso di quel rapporto tra eternità e temporalità proprio dell’interfaccia metafisicamente intesa. Poiché non si tratta di un cadere dell’eternità nel tempo, come di una “incarnazione”, bensì della pro-venienza della temporalità originaria nell’eternità della proiezione estatico-orizzontale propria dell’interfaccia. È il circuito chiuso di una struttura assente che, nel rifuggire la propria assenza, produce indefinitamente il pro-filarsi estatico, ed erratico, del mondo. E l’interfaccia è proprio questo tentativo di afferrarsi rifuggendo da sé, di-vergendo e di-venendo mondo. Un tras-propriarsi indefinito nel mondo per ap-propriarsi di una pro-venienza assente, che, inevitabilmente, non può che fuggire, e fuggendo produce mondo.

L’essenza della virtualità è dunque racchiusa in questo inter-facciarsi della finitezza con sé stessa, e nel rifuggire estatico di un simile riflesso. L’esser-ci stesso è questa pura virtualità, in quanto è esso stesso l’evenire dell’evento alla presenza, come essere-presente-nel-mondo: *Dasein*. E in questo venire alla presenza, come di-vergere estatico e di-venire, quella pura virtualità si storicizza, pro-ducendo la radura, e dunque la frattura tecno-logica, che allarga lo spazio e proietta forme contro le tenebre dell’*ingens sylva*. E rac-conta storia, dipanando e raccogliendo il mondo nella cura, nella rete tecno-logica, dis-ponendo indefinitamente il temporalizzarsi della finitezza nello spazio del mondo.

§ 34. TECNO-TAOISMO

Si potrebbero intendere queste ultime considerazioni come una forma di tecno-taoismo. A questa espressione ricorre Heim per definire la sua posizione nei confronti delle tecnologie informatiche: una posizione di equilibrio tra la metafisica occidentale, tecnologica, e la saggezza orientale espressa nel taoismo.³⁸

Il suo tecno-taoismo, ad ogni modo, non ha nulla a che fare con l'utilizzo più comune di questa espressione, utilizzo che, per lo più, paga lo scotto di una profonda incomprensione del taoismo in quanto tale, e, in generale, della cultura orientale. Di tecno-taoismo si parla, in effetti, a proposito di film come *Matrix*, o come il suo emulo coreano, *Resurrection of the Little Match Girl*, di Jang Sun-woo, per esprimere l'idea di un mondo simulato interamente al computer, in cui perde senso il tentativo di distinguere in maniera univoca il sogno dalla veglia, ovvero la simulazione della realtà virtuale dalla realtà reale.³⁹

Da questo punto di vista, l'espressione indicherebbe l'idea che la realtà non sia altro che mera illusione. Si tratterebbe, cioè, della riproposizione, in chiave cibernetica, del racconto di Zhuang-zi:

Una volta Zhuang-zi sognò di essere una farfalla svolazzante e soddisfatta della sua sorte e ignara di essere Zhuang-zi. Bruscamente si risvegliò e si accorse con stupore di essere Zhuang-zi. Non seppe più allora se era Zhuang-zi che sognava di essere una farfalla o una farfalla che sognava di essere Zhuang-zi. Tra lui e la farfalla vi era una differenza. Questo è ciò che chiamiamo la metamorfosi degli esseri.⁴⁰

In verità, a ben guardare, l'idea che il mondo sia solo un'illusione, è tutta occidentale, ed è un'idea profondamente radicata nella metafisica. Essa affonda nella

³⁸ M. Heim, *Prefazione*, in Id., *Metafisica della realtà virtuale*, cit., p. 25.

³⁹ Cfr. D. Cazzaro, *Resurrection of the Little Match Girl di Jang Sun-woo*, in «Cinema Coreano» (<http://www.cinemacoreano.it>); O. Bosnelli, *Jang Sun-woo: il nuovo Anderson coreano*, in «Hideout. Cultura dell'immagine e della parola» (<http://www.hideout.it>); M. Catola, *Resurrection*, in Id., *Fantafestival 2004* (<http://www.cinemainvisibile.it>).

⁴⁰ *Zhuang-zi (Chuang-tzu)*, a cura di L. Kia-hway, trad. it. di C. Laurenti e C. Leverd, Milano 1982, Adelphi, p. 32. Cfr. anche L.V. Arena, *Il sogno della farfalla. Incursioni nel non pensiero*, Bologna, Pendragon, 2003.

concezione occidentale, *meta-fisica*, che interpreta la natura in termini di creazione, e dunque in termini di opposizione io-mondo, materia-spirito, *natura naturans* e *natura naturata*. Data una simile impostazione, dunque, non si può che concludere, con Rabbi Shimon Ben Lakish: «dall'inizio della sua creazione non è stato che un sogno». ⁴¹

La realtà virtuale, allora, sembra essere una conferma del fatto che la realtà non è che mera illusione. Sogno. La stessa materia non è che pura forma, cioè: in-formazione, pura virtualità, dis-ponibilità. Non vi è nulla di concreto, nulla di "reale": «Che è la vita? Un'illusione, un'ombra, una finzione. [...] La vita è sogno, e i sogni sono sogni», come afferma Sigismondo nell'opera di Calderon de la Barca. ⁴²

Tuttavia Heim non sembra prestarsi ad una simile lettura. Il suo tecno-taoismo suggerisce un'ipotesi più sottile, e nel contempo una posizione più sobria. Egli afferma che il suo intento non è quello di costruire un sistema teorico o di appoggiare una certa posizione filosofica, una certa *Weltanschauung*, piuttosto che un'altra. Il suo intento è di «illuminare certi fenomeni, al fine di comprendere più profondamente dove siamo e dove ci stiamo dirigendo». Il suo tecno-taoismo esprime una posizione che «accetta, in una certa misura, l'inevitabilità del nostro sodalizio con la tecnologia e al contempo cerca di implementare un ponderato equilibrio, un equilibrio di energie appreso in anni di pratiche taoiste». ⁴³

Per Heim, il taoismo non è riducibile alla suggestione orientalistica che vede nella realtà virtuale lo specchio tecnologico di una vita trasognata, un *Nirvana* cibernetico che confonde sogno e veglia in un labirintico videogame. ⁴⁴

Un simile orientalismo, del resto, è profondamente occidentale, e risente ancora una volta di una lettura che Gibson definirebbe "carnale". Il fatto stesso che ci si possa domandare se la realtà sia "vera" o "illusoria", dipende dall'assunto metafisico di fondo che vede, nella "realtà", un ente a sé, ovvero l'insieme degli enti, ciò che poi deve essere "verificato", eventualmente, dalla coscienza. Cioè, in termini heideggeriani, la domanda circa l'illusorietà del mondo può avvenire solo come conseguenza dell'oblio dell'essere, che separa l'essere, in quanto tale, dagli enti,

⁴¹ Cit. in R. Sicuteri, *Lilith. La luna nera*, Roma, Astrolabio, 1980, p. 20.

⁴² P. Calderon de la Barca, *La vita è sogno*, a cura di C. Acutis, trad. it. di A. Gasparetti, Torino, Einaudi, 1980, p. 51.

⁴³ M. Heim, *Prefazione*, in Id., *Metafisica della realtà virtuale*, cit., p. 25.

⁴⁴ Si fa riferimento qui al noto film prodotto e diretto da G. Salvatores, *Nirvana*, Italia 1997.

dimenticando, per l'appunto, che l'essere è ciò che si tratteggia, ri-traendosi nell'evenire degli enti. Ma, per questa via, obliando cioè l'essere, e lo stesso oblio dell'essere, gli enti non posso che essere interpretati come fugaci ombre, inconsistenti ed infondate.

Il racconto di Zhuang-zi, invece, è un paradosso, che mira in verità a decostruire la struttura egologica dell'intelletto, per consentire l'accesso ad una forma di consapevolezza super-individuale, trans-personale e trans-soggettiva. Più che puntare l'indice sull'illusorietà del mondo, l'aneddoto della farfalla mira a scardinare l'illusione dell'ego cosciente che si ritiene separato dal mondo, inteso come "realtà oggettiva". Le tradizioni orientali — il tao, come lo zen o la tradizione indù — mettono in crisi la struttura egologica, poiché essa non è che una funzione dell'inter-venire dell'essere-nel-mondo. E dunque il di-venire dell'essere, la *Fuge des Seins*, che di-verge da sé dis-perdendosi nel mondo.

Il fatto che il sogno di Zhuang-zi venga per lo più interpretato in chiave schopenhaueriana dimostra quanto sia consolidata in occidente la tradizione cartesiana. Ma, in realtà, la tradizione cartesiana stessa, non è che un risultato della *superstitio* occidentale, e cioè del suo carattere *sentimentale*, pro-iettivo, immaginifico, epistemologico, che fonda sulla certezza apodittica dell'ego il progetto cibernetico di dominio del mondo. Per questa via, la metafisica occidentale non può che cogliere il paradosso taoista della farfalla come una negazione della realtà, *pur* di non rinunciare al *fundamentum inconcussum* dell'ego.

A ben guardare, però, Zhuang-zi non intende negare né la realtà in sé, né la farfalla, né l'io: il saggio afferma che *vi* è una differenza tra l'io e la farfalla — e non suggerisce mai che tutto sia mera illusione. E aggiunge che questa differenza è, propriamente, la *metamorfosi* dell'essere. Ovvero il di-vergere dell'essere nell'evenire dell'evento.⁴⁵

⁴⁵ Per una chiarificazione della posizione filosofica di Zhuang-zi cfr. A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, I: *Dalle origini allo «studio del Mistero»*, ed. it. a cura di A. Crisma, Torino, Einaudi, 2000, pp. 99–130. Cfr. in particolare pp. 121 ss., dove l'autrice affronta direttamente il sogno della farfalla, di cui vale la pena riportare la traduzione: «Un giorno, Zhuangzi sognò di essere una farfalla; era felice di essere una farfalla: quale piacere, quale libertà! Aveva dimenticato di essere Zhou. Improvvisamente, si risvegliò, e si ritrovò con stupore nella pelle di Zhou. Ora non sapeva più se era Zhou ad aver sognato di essere una farfalla, o se era una farfalla ad aver sognato di essere Zhou. Ma fra Zhou e la farfalla deve ben esserci una differenza: è ciò che si chiama la metamorfosi degli esseri». La Cheng commenta: «Qui il discorso non è "cosa importano le cose, dato che tutto è sogno, e *non* è realtà". Il problema, per

Heim ricorre al taoismo in questa accezione: egli vi scorge un invito a «unificare la mente e il corpo, armonizzando l'interno e l'esterno».⁴⁶ L'ego è ciò che preclude la partecipazione consapevole alla «metamorfosi di una cosa nell'altra», ponendo una frattura insanabile laddove l'intuizione taoista non coglie che continuità (Zhuang–zi e la farfalla). È l'ego a generare la frattura tra *res cogitans* e *res extensa* e a distanziare conseguentemente l'io dal corpo. Ciò che è ad un tempo distanza dal proprio sé interiore, cioè traspropriazione dell'autentico essere nell'inautenticità della *Öffentlichkeit* pro–stetica ed ek–statica del mondo.

È questo che costituisce il massimo pericolo, come la massima es–tensione del pro–getto tecno–logico. Nelle parole di Heim: «Il maggior pericolo dell'interfaccia è costituito dal fatto che possiamo perdere il contatto con i nostri stati interiori».⁴⁷

Ma, naturalmente, nel momento del massimo pericolo, cresce anche ciò che salva, inteso come il prodursi di un ribaltamento che, se può essere interpretato come una nemesi, una “punizione”, appare così solo in un'ottica ancora, per lo più, immaginifica — e a partire dalla prospettiva creaturale di un ente di–verso nel mondo.

Heim afferma:

Per stati interiori non intendo nulla di arcano. I taoisti ci invitano a trovare un contatto con i nostri organi fisici interni, ci invitano, cioè, a “guardare” il nostro fegato, a “respirare” i nostri polmoni e a “toccare” il nostro cuore. Quello che intendono dire, con questo, è qualcosa di molto semplice. Si tratta di non perdere l'acuta sensibilità del nostro corpo, le più semplici forme di consapevolezza, come il movimento del corpo o la disfunzione di un organo e le attività autonome come la respirazione, l'equilibrio o il cambiamento di peso. La perdita di questi semplici stati interni può sembrare insignificante. Nell'insieme, tuttavia, questa consapevolezza costituisce il background della vita psichica dell'individuo. “Il corpo è il tempio dello spirito”.⁴⁸

Ma, nello stesso tempo, proprio questo ri–volgersi agli “stati interiori”, come al proprio sé autentico, ri–vela la costitutiva inconsistenza dell'io che, inevitabilmente, si es–pone, estro–flettendosi e proiettandosi nel mondo. È il movimento di ispirazione ed espirazione proprio della respirazione, l'evenire dell'evento nel gioco di reciproca

Zhuangzi, è che non v'è propriamente alcun modo di sapere se colui che parla è in stato di veglia o di sogno, così come non v'è modo di sapere se ciò che si pensa sia conoscenza o ignoranza».

⁴⁶ M. Heim, *Dall'interfaccia al cyberspace*, cit., p. 111.

⁴⁷ *Ivi*, p. 112.

⁴⁸ *Ibid.*

appropriazione e trasappropriazione. L'inter-venire dell'inter-faccia che, di-vergendo, di-viene "i diecimila esseri".

La metafisica, in quanto tecno-logia, non è che uno stato di disequilibrio proprio di questa metamorfosi costante, un'estroflettersi dell'interfaccia nella trasappropriazione. Heim riporta un altro celebre aneddoto:

Diversi secoli fa, in Cina, i saggi taoisti erano apertamente ostili alle macchine. Un giorno un giovane osservò un vecchio saggio che tirava l'acqua dal pozzo del villaggio. Il vecchio calava un secchio di legno attaccato a una corda e lo riempiva d'acqua, una mano dopo l'altra. Il giovane se ne andò, per tornare con una carrucola di legno. Si avvicinò al vecchio e gli mostrò il funzionamento di quello strumento. «Vede, può mettere la corda attorno alla ruota e tirare l'acqua girando semplicemente la manovella». Il vecchio replicò: «Se uso un oggetto come questo, la mia mente si crederà furba. Con una mente astuta, non metterò più il cuore in ciò che faccio. Presto solo il mio polso lavorerà, girando la manovella. Se non ci metto il cuore e tutto il mio corpo nel mio lavoro, allora il mio lavoro diventerà noioso. Quando il lavoro sarà noioso, che gusto pensi che avrà l'acqua?».⁴⁹

In questa prospettiva, la tecnologia, qualunque tecnologia, non è che un *mezzo*, un termine medio, un *inter-faccia*, appunto. In questo senso la tecnologia stessa è l'ego, come di-vergenza e di-varicazione della frattura, astuzia e soprav-venienza della *super-stitio*, nell'inter-venire proprio dell'inter-faccia egologica. Di qui la "nemesi", intesa come il ri-fluire della massima es-tensione dell'esistenza nell'insistenza della deriva.

§ 35. IL MASSIMO PERICOLO. META-TECNICA E DEOMINAZIONE.

Letta in questi termini, allora, la metafisica non è che una funzione dell'inter-facciarsi indefinito ed interminabile della temporalità. La finitezza si proietta nella trans-finitezza del tempo infinito, nell'eternità del mero "ora", livellato nella spazializzazione s-terminata del cyberspace.

La metafisica occidentale, del resto, non può che essere una simile proiezione rappresentativa della realtà nella pura virtualità dell'informazione — perché l'Occidente, appunto, è, in sé, metafisico. Ed è metafisico perché è, per definizione, un

⁴⁹ Ivi, pp. 104 s.

ob-cidere, un “cadere innanzi”, una pro-iezione. L’espressione “metafisica occidentale”, dunque, è essenzialmente una ridondanza. Come è una ridondanza l’ipotesi, immaginifica, di un “tramonto dell’Occidente”.⁵⁰

L’Occidente è l’oc-casionarsi evenemenziale dello squilibrio, che però, in sé, non è altro che l’av-venire dell’e-vento nella presenza. Anche: l’in-viarsi del λόγος nella destinazione della τέχνη. Il suo pro-dursi nella tecnologia. Rap-presentazione. Il mondo cibernetico, il cyberspace che si produce in questo presentarsi assoluto dell’evento, nello spazio della pura rappresentazione virtuale, non è che il compimento dell’epoca della metafisica, ovvero il compiersi, l’attuarsi, di una simile occasione.

Se così stanno le cose, dunque, la stessa storia, la storicità dell’esserci, in quanto tale, è *occidentale*, nel senso che essa è una piega dell’evenire dell’evento, la sua pro-venienza tecno-logica nell’occasionarsi estatico degli ac-cadimenti, rac-contati nel raccogliersi dell’essere nel mondo, cioè nello s-volgersi della presenza. Non è questa quella «via che [conduce] dal *tempo* originario al senso dell’*essere*?». ⁵¹ Non è questa la “via che tutto avvia”?

È qui che si cela il massimo pericolo: nel compimento della parabola occidentale, nella pura presenzialità informatica della spazialità, si rivela l’orizzonte — pericoloso — dell’essere. Questo vuol dire che il tempo si rivela «come l’orizzonte dell’*essere*». ⁵² Ma vuol dire altresì che l’orizzonte temporale si rivela come, essenzialmente, pericolo. Il pericolo consiste proprio nell’*occasionarsi* erratico — ed estatico — dell’essere *nel* mondo.

Questo pericolo, come ha intravisto Mayz Vallenilla, è ciò che si profila nell’orizzonte meta-tecnico prodotto proprio dal compiersi del pro-getto metafisico nel cyberspace:

In questo smarrirsi della libertà — quale risultato dell’esercizio di una bramosia di potere privo di radici etiche — trova conferma la più profonda sfida che fronteggia l’uomo all’altezza del nostro stesso tempo. [...] La presenza di una sopra-natura meta-tecnica [...] prospetta quale sfida per l’uomo il suo accoppiamento simbiotico e simpatetico con essa. O, detto in altri termini: le possibilità trans-finite delle sue trans-realtà e trans-fenomeni — in quanto trascendono i limiti di intelligibilità imposti dall’innata costituzione somato-psichica dell’essere umano — sembrano

⁵⁰ Cfr. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Gestalt und Wirklichkeit*, München, Becksche, 1918, trad. it. di J. Evola, *Il tramonto dell’Occidente*, Milano, Longanesi, 2008.

⁵¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 520.

⁵² *Ibid.*

aprire una sorta di abisso in cui egli (senza potere stabilire effettivi nessi simpatetici e simbiotici con esse) si troverebbe ad ondeggiare in un mondo di spettri alla sua comprensione approssimabili soltanto mediante procedimenti nootecnici.⁵³

Il pericolo che si prospetta in questa “sfida” ha ben poco a che fare con questioni etiche o morali, se non in una dimensione solo più deiettiva. A ben guardare, il pericolo consiste nell’eventualità di una deominazione:

Dinanzi all’interpretazione ottico–luminica ed ottico–spaziale della coscienza e del conoscere è necessario formulare diverse domande. Infatti: questa è l’unica interpretazione che ammettono la coscienza ed il conoscere in quanto tali? Che cosa rimane del *cogito*, o in cosa si trasforma, se viene privato della propria indole o dei costituenti ottico–luminici? Si estingue od annulla l’*Io* se si sopprime la spazialità–ottica della sua consistenza? Non si può concepire la *verità* senza intrecciarla ad una evidenza fondata sulla “*videncia*”. O posto in termini generali: sparirebbe o si annienterebbe la razionalità, in quanto tale, se la sua natura e i limiti antropomorfici, antropocentrici e geocentrici, fossero sostituiti da quelli di un modello trans–ottico di essa?⁵⁴

E, ancor più in profondità, il pericolo si rivela essere ontologico, in quanto si tratta dell’eventualità di un *inabissarsi* dell’essere nel nulla:

In questo *inabissare* del Nulla, insieme alla consistenza degli enti, il fondamento dell’essere e l’Essere, viene annullato o dissolto anche il quadro spazio–temporale (ottico–luminico) a partire dal quale essi acquistano il loro senso. Infatti, non è che questo nullificare sia cieco o non–vedente, ma il suo corrispondente “*logos*” (me–onto–logico) — in stretto parallelismo con [...] un pensare senza idee e senza parole, è capace di manifestare l’alterità senza la mediazione di una sintassi ottico–luminica.⁵⁵

Ciò che emerge, in questa tensione massima dell’occurrersi occidentale del progetto metafisico, è uno squarcio su quello che Mayz Vallenilla definisce «il duplice orizzonte del Nulla». Un simile squarcio lascia intra–vedere, all’interno dello stesso quadro spazio–temporale ed ottico–luminico, la pro–venienza estatica dell’essere «dall’abissale vuoto del manifesto Nulla», in cui «la temporalità me–ontologica assume [...] l’inconsueta consistenza di un *tempo vuoto* — completamente privo di *ora* o *istanti* che permettano di fissarne il corso, direzione, ecc. — attraverso la cui vacuità, senza

⁵³ E. Mayz Vallenilla, *Fondamenti della meta–tecnica*, ed. it. a cura di F. Gambin, Napoli, Città del Sole, 1994, p. 176 s.

⁵⁴ Ivi, p. 134.

⁵⁵ Ivi, p. 159.

che esso cessi o venga annullato, si annuncia per l'appunto l'irruzione e negativa energia del Nulla». ⁵⁶

Di qui il pericolo, avvertito nell'ottica umana dell'orizzonte spazio-temporale della rap-presentazione come un pericolo di deominazione e di annichilimento. Ciò che è da sempre *rappresentato*, immaginificamente, come l'Apocalisse, la rivelazione della "fine del mondo" — il *compimento dei tempi*.

Naturalmente tutto questo è, a sua volta, una rap-presentazione metafisica dell'evento. Un coglimento mitologico, erratico, estatico, ottico-luminico e spazio-temporale. Un coglimento, forse, semplicemente *umano*, perché l'umano è, in quanto tale, il tratto — il ri-trarsi — estatico, ottico-luminico e spazio-temporale dell'esserci come essere nel mondo. Ma l'apocalisse, da un altro punto di vista (che resta, con ogni evidenza, comunque un punto di *vista*), non è che il rin-viarsi continuo nell'a-venire dell'evento. Da questo punto di vista, l'apocalisse non è che il *principio* dei tempi, in quanto fuggarsi dell'essere nel mondo, cioè dell'evento nell'evenire alla presenza.

A ben guardare, lo stesso Mayz Vallenilla assume inavvertitamente una prospettiva ottico-luminica, antropocentrica e geocentrica, perché egli concepisce questo processo di trasumanazione sempre, comunque, a partire dalla prospettiva umana, come un processo che implichi un super-potenziamento dell'umano: «dopotutto, è e continuerà ad essere sempre l'uomo (anche se i suoi intenti non vengono ridotti alle sue innate capacità, né circoscritti alle limitazioni terrene) colui che filosofa davanti all'universo ed interroga i suoi enigmi». ⁵⁷

All'uomo non è possibile pensare altrimenti che in un orizzonte umano, non gli è possibile pensare realmente in termini dis-umani, siano tali termini trans-umani o sovra-umani — o post-umani etc. L'uomo non può che continuare a proiettare, indefinitamente, le sue forme, i suoi *pattern*, le sue rap-presentazioni, rin-viando, continuamente, l'appropriazione di sé, cioè la rivelazione della propria costitutiva finitezza, del «duplice orizzonte del nulla».

⁵⁶ Ivi, p. 160.

⁵⁷ Ivi, p. 163.

Il pericolo, allora, non è costituito dall'eventualità della deominazione o della fine del mondo. Il vero pericolo è che l'uomo possa essere incapace di cor-rispondere a un simile evento, in quanto potrebbe dis-trarsi a tal punto dalla propria pro-venienza dis-umana, da rescindere definitivamente il proprio legame con sé, traspropriandosi indefinitamente nella transitività estatica di quella «gabbia infinita» che è il cyberspace.

La portata di un simile pericolo è dato proprio dall'“errore” di Heidegger, che non ha inteso, forse, fino in fondo, il senso del proprio passo indietro, e la necessità di un effettivo ri-orientamento del pensiero. Cos'è quell'impasse del pensiero heideggeriano che ne ha causato la deriva nazista, se non una *difesa* dell'umano? Cos'è lo scoglio su cui si è arenato *Essere e tempo*, se non un arretrare di fronte all'abisso dell'autentica temporalità, la *Temporalität* come orizzonte dell'essere? Cos'è quel tratto che dà un “tocco fascista” a tutto il suo pensiero, se non un rifiuto di *abbandonare* realmente la soggettività, e con essa l'umano? Cos'è, ogni totalitarismo, se non un tentativo di difendere, conservativamente, l'umano in quanto tale, salvo poi declinarlo sempre in una qualche forma specifica, individuata, di umanità, ritenuta *universale*, cattolica, ma sempre a danno di una qualche alterità non iscrivibile all'interno di quella universalità?

Quando, durante il soggiorno a Taormina nel 1963, ebbe un confronto con Medard Boss sul pensiero indiano, Heidegger concluse:

“Hellen” [“illuminarsi”] — “hell” [“luminoso”] è lo stesso di “Hallen” [“risuonare”] nel senso di *Tönen* [risonare]. Lo “illuminarsi”, nel senso dell'evenire [*Sich-ereignens*] del divenir manifesto dell'essere, eviene in fondo in quanto “risuonare”, in quanto suono [*Ton*]: altrimenti tutto l'essente cadrebbe fuori della nota fondamentale [*Grundton*]. Quanto vicino giunga ciò alle consapevolezze indiane delle verità ultime, si mostra nel modo più chiaro nella mia asserzione: «il linguaggio è la dimora dell'essere».⁵⁸

Tuttavia, lo stesso Heidegger rifiuta, e rifiuterà sempre, di accogliere l'ipotesi metafisica orientale, perché vede in esso, fondamentalmente, una ricaduta nella barbarie e nella dis-umanizzazione.⁵⁹

⁵⁸ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 244.

⁵⁹ Cfr., a proposito di questa conversazione siciliana tra Heidegger e Boss sulla concezione metafisica indiana e sul rifiuto heideggeriano di quella impostazione, quanto scrive A. Giugliano, *Heidegger e la filosofia: una conversazione in Sicilia*, in “Parol online”, 2000 (<http://www.parol.it>): «Heidegger [...] respinge l'ipotesi metafisico-cosmologica

In risposta a Boss, che gli chiedeva in che misura la sua concezione fosse più adeguata del pensiero indiano, «che non ha bisogno di alcun custode dell'essere», egli affermava:

La mia concezione è più adeguata in quanto io parto dall'esserci e dalla comprensione dell'essere e mi limito a questo che di *immediatamente esperibile*. In tal modo, non ho bisogno di asserire nulla circa un esser-levato-nello-slargo in sé, né ho bisogno di interpretare l'uomo come una forma fenomenica [*Erscheinungsform*] dell'esser-levato-nello-slargo, attraverso cui l'essere-nel-mondo e lo stare nello slargo dell'essere, in quanto distinzione peculiare [*Auszeichnung*], in quanto *la* eccellenza [*Auszeichnung*] dell'uomo, diventano *inessenziali*.⁶⁰

Non è proprio questo il pericolo dell'essere che s'intravede nell'*egoismo assoluto* del cyberspace, come il pericolo di un'eccentricità dell'esserci occasionata dal suo di-venire *umano*? «Rispetto [all'esser-levato-nello-slargo], quel che a me propriamente importa è che l'uomo sia *uomo*. Nel pensiero indiano ne va di una "disumanizzazione" nel senso del transustanziarsi [*Sich-einverwandeln*] dell'esserci nella pura luminosità [*Helle*]». ⁶¹

La stessa categoria dell'uomo non è, forse, una categoria *occidentale*? L'umanità non è nulla di universale e neutro, bensì occorre scorgere, in essa, una *declinazione* dell'esserci nel divenire eccentrico, occidentale, del mondo. L'άνθρωπος, in quanto tale (in quanto cioè l'ente che "guarda in su") non indica l'eccentricità di un esserci che oblia la sua essenza — l'essere — proiettandosi nel mondo, ed er-gendosi a «custode dell'essere»? Non deriva da qui la *malaessenza* dell'essere che si pro-duce nel *Gestell*?

indiana e più in generale orientale non tanto e non solo per la sua peculiare impraticabilità ontologica (tutto, sia il divino principio primo e assoluto che il mero ente, dal più significativo al più insignificante, vi è ammassato e confusamente ridotto a mera semplice-presenza), quanto per la sua terribile vicinanza "orientale" all'ancora più perfetto antiumanismo del pensiero di Nietzsche, al radicale "sperimentalismo" filosofico di quest'ultimo, per il quale il compito estremo del pensiero consiste precisamente nel tentare di pensare l'autoapparire della vita in se stessa, in sé e per sé, prescindendo appunto dall'uomo, dalla fase del pensiero umano troppo umano; di tentare di pensare con un pensiero fuori-di-sé il puro fuori-di-sé che la vita in se stessa costituisce quale *analogon* di tutte le cose anche di quelle opposte e contrarie in cui essa appare e riappare molteplici e riconfigurandosi ed il cui principio — il principio di questo suo proprio poter essere tutto ed il contrario di tutto anche di poter essere il contrario del poter-essere stesso, così come il contrario di un principio e di un inizio e di un cominciamento — è costituito dalla struttura autodistrutturantesi del suo essere sempre di nuovo fuori-di-sé: il temporalizzarsi della struttura estatico-circolare del tempo».

⁶⁰ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., pp. 243 s.

⁶¹ Ivi, p. 242.

Cos'è l'inautenticità se non questo rifuggire da sé dell'esserci? La «prima bomba atomica» non è forse scoppiata nell'in-viarsi stesso di questo pro-getto, nel suo occasionarsi? E non è qui, per ciò stesso, che si occasiona anche, inevitabilmente, quella sterminazione del reale che è implicita in ogni totalitarismo? E cos'è questa fuga nell'eccentricità occidentale dell'ominazione, se non il delitto perfetto — il delitto, cioè, perpetrato, senza movente, dalla vittima nei suoi stessi confronti?

Se non vi fossero le apparenze, il mondo sarebbe un delitto perfetto, ovvero senza delinquente, senza vittima e senza movente. Un delitto la cui verità si sarebbe ritirata per sempre e il cui segreto non sarebbe mai scoperto, per mancanza di tracce.

Ma, per l'appunto, il delitto non è mai perfetto, poiché il mondo si tradisce con le apparenze, che sono le tracce della sua inesistenza, le tracce della continuità del niente. Il niente stesso, la continuità del niente lascia infatti delle tracce. Ed è così che il mondo tradisce il suo segreto. È così che si lascia intravedere, pur nascondendosi dietro le apparenze.⁶²

Il massimo pericolo non consiste proprio nell'eventualità che l'esserci non riesca a scorgere le infinite «tracce della continuità del niente», e continui ad ergersi a «custode dello slargo»? Fu lo stesso Heidegger a notare l'incoerenza sottile di questo antropocentrismo: «nettampoco è giustificabile per quale motivo debba continuare ad esistere all'infinito ciò che ora popola il pianeta e lo distrugge in ogni possibile modo».⁶³

L'esserci non coincide con l'essere umano: perché un "mammifero bipede" dovrebbe essere il custode dello slargo, se non *occasionalmente* ed *accidentalmente*? Cos'è l'ominazione se non una parabola di de-iezione occidentale — e, quindi, in questo senso, una "caduta", cioè, anche, un'ecceità e un eccesso?

Senonché, al termine di questa parabola, nella sterminazione del reale che si compie nello spazio trans-finito del cyberspace, l'uomo non può che incontrare, in quello specchio che è il mondo, il suo stesso riflesso, e scoprire, non già che il "popolo dello specchio" (l'altro, la natura, il mondo, la macchina) si è ribellato, ma che esso stesso è, e non è mai stato altro, che il "popolo dello specchio": un riflesso occasionato dalla speculazione dell'esserci nel suo dis-piegarsi.

⁶² J. Baudrillard, *Le crime parfait*, Paris, Galilée, 1995, trad. it. di G. Piana, *Il delitto perfetto*, Milano, Cortina, 1996.

⁶³ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 389.

Forse, questa è una consapevolezza che si ritrova al cuore di ogni tradizione esoterica (intesa come la via interiore, *autentica*, della tradizione, a fronte della sua di-vulgazione esoterica e pubblicitaria nel “si” inautentico): è ciò che insegna il voodoo, è ciò che insegnano il taoismo, l’induismo, lo zen, lo sciamanesimo, e così via, e che si ritrova forse, ancora, al cuore della tradizione occidentale. È ciò che l’Occidente non ha potuto fare a meno di obliare, per–seguendo il suo destino, che si realizza nella storia e che, compendosi, giunge a mostrare nella svolta la verità di quell’oblio, come la verità di una fuga da sé nella *malaessenza* dell’essere nell’essere–nel–mondo.

Nel Zhuang–zi, “il disordine del mondo” è spiegato con questa storia:

Coloro che vogliono correggere la propria natura e restaurarne lo stato originario con studi volgari, coloro che vogliono controllare i loro desideri e riportarli alla purezza originaria con elucubrazioni mentali, sono uomini che nascondono ignoranza e confusione.

Coloro che in antico praticavano il Tao nutrivano la sapienza con la calma e nella loro vita non facevano nulla con l’artificiosità della mente. Quando la sapienza e la calma si uniscono e si nutrono a vicenda, allora l’armonia e l’ordine si manifestano nella natura. [...]

Alla fine la virtù decadde: gli imperatori Sui–jen e Fu Hsi cominciarono a governare il mondo. Gli uomini si sottomisero, ma non furono più uniti. La virtù cadde ancora più in basso. Poi gli imperatori Yao e Shun cominciarono ad agire sugli uomini. Volendo dirigere e incivilire intorbidarono la purezza e dissiparono la semplicità. Gli uomini abbandonarono il Tao per praticare la carità e ostacolarono la virtù con l’azione. Dopo di che respinsero la natura originaria e seguirono l’intelletto. Intelletto contro intelletto, nacque la sapienza. Così gli uomini ebbero la sapienza, ma non furono più in grado di dare stabilità al mondo. In seguito aumentarono la cultura e accrebbero l’erudizione, ma la cultura distrusse la spontaneità e l’erudizione indebolì la sapienza naturale. Allora il popolo incominciò a essere fuorviato e confuso, e non c’era più nulla che lo potesse riportare alle sue doti naturali e potesse restaurare il suo stato originario.

A giudicare da tutto ciò, quando il mondo rovina il Tao, il Tao rovina il mondo. Nella reciproca rovina del mondo e del Tao, in che modo l’uomo del Tao prospererà nel mondo e il mondo prospererà nel Tao? Se non v’è nulla per cui il Tao prospera nel mondo, non v’è nulla per cui il mondo prospera nel Tao.⁶⁴

È possibile scorgere, in questo racconto, il racconto dell’occidentalizzazione del mondo? Non si dovrebbe, forse, rifiutare la polarizzazione geografica, o geopolitica, tra Oriente e Occidente, per scorgervi invece la traiettoria di questa eccentricità che, in sé, è il divenire occasionale della storia come di–vergere estatico nella rap–presentazione?

⁶⁴ Zhuang–zi (Chuang–Tzu), *La calma*, ed. it. a cura di C. Lamparelli, Milano, Mondadori, 2007.

“Occidente”, forse, non indica null’altro che la traiettoria rovinosa che compie la Via nel mondo — cioè il suo in–viarsi.

Forse il processo di ominazione non è che un in–cidente occasionato da questo inciampo. Forse l’Occidente è il destino dell’uomo solo perché l’uomo stesso non è che il tramontare dell’essere nel mondo. Forse che l’uomo non è mai stato altro che la tomba di un Dio morto?

Non è questa la sua *trascendenza*?: «Trascendenza è il nome per l’essere dell’ente. L’eccellenza della trascendenza in quanto esser–ci: un ente [*Seiendes*], che trascende, è ente *essendo* [*seiend*] in quanto cura. [...] Trans–scendenza [*Über–stieg*], il totalmente altro! [...] L’esser–ci in quanto trascendenza [*Überstieg*] estatica *di sé* [*über sich*], slargo di se stesso».⁶⁵

È possibile, alla fine di questa lunga tra–iettoria, nella svolta, farla finita con qualunque “punto di vista”, ovvero immagine, proiezione e rappresentazione, e — *non* ri–cominciare, bensì cominciare, per la prima volta, a pensare?

Cosa resta da pensare? «In che modo la cosa [*Ding*] pertiene all’EVENTO [*EREIGNIS*], se la cosa in quanto tale viene vista nella nuova determinazione?». Ma forse, ancor prima, occorre chiedersi: in che modo l’uomo pertiene all’evento, nella nuova determinazione?

⁶⁵ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 263.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia generale

- AA.VV., *Anteilen. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1950.
- AA.VV., *Die Sprache*, Bayerische Akademie der Schönen Künste, München, Oldenbourg Verlag, 1959.
- AA.VV., *La filosofia degli automi*, a cura di V. Somenzi, Torino, Bollati Boringhieri, 1965.
- AA.VV., *I falsi Adami. Storia e mito degli automi*, a cura di G.P. Ceserani, Milano, Feltrinelli, 1969.
- AA.VV., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Basel, Schwabe Verlag, 1971–2007.
- AA.VV., *Mirrorshades. The Cyberpunk Antology*, New York, Arbor House, 1986 a cura di B. Sterling, ed. it. a cura di D. Brolli, Caronia, A., *Mirrorshades*, Milano, Bompiani, 1994.
- AA.VV., *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin Heidegger*, a cura di H. Buchner, Sigmarigen 1989.
- AA.VV., *Favole e racconti dell'Egitto faraonico*, a cura di Aldo Troisi, Milano, Xenia, 1991.
- AA.VV., *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Genova, Marietti, 1991.
- AA.VV., *Virtual Reality. Teoria pratica prospettive*, a cura di S.K. Helsel, J.P. Roth, Westport, 1991, ed. it. a cura di Caronia, A., Bologna, Phoenix, 1994.
- AA.VV., *Who Comes After the Subject?*, a cura di E. Cadava, P. Connor, J.–L. Nancy, New York, Routledge, 1991.
- AA.VV., *Cyberspace. First Steps*, a cura di M. Benedikt, Cambridge–London, The MIT Press, 1992, ed. it. s cura di C. Lunardi, *Cyberspace. Primi passi nella realtà virtuale*, Padova, Muzzio, 1993.
- AA.VV., *Il fantasma nell'atomo. Enigmi e problemi della fisica quantistica*, a cura di P. Davies, J.R. Brown, trad. it. di N. Martellacci, Roma, Città Nuova, 1992

- AA.VV., *Marinetti e i futuristi*, a cura di L. De Maria, Milano, Garzanti, 1994.
- AA.VV., *Architects in Cyberspace*, a cura di M. Pearce, N. Spiller, London, Academy Press, 1995.
- AA.VV., *Internet Dreams: Archetypes, Myths, and Metaphors*, a cura di M. Stefik, Cambridge, Mass., MIT Press, 1996.
- AA.VV., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, trad. it. di N. Curcio, Roma, Donzelli, 1998.
- AA.VV., *Virtual Futures. Cyberotics, Technology and Post-Human Pramatism*, a cura di J. Broadhurst Dixon e E.J. Cassidy, London–New York, Routledge, 1998;
- AA.VV., *Johann Beckmann (1739–1811). Beiträge zu Leben, Werk und Wirkung des Begründer der Allgemeinen Technologie*, a cura di G. Bayerl, J. Beckmann, Münster, Waxmann, 1999.
- AA.VV., *Germania segreta di Heidegger*, a cura di F. Fistetti, Bari, Dedalo, 2001.
- AA.VV., *Filosofia, esistenza, comunicazione in Karl Jaspers*, a cura di C. Donatella, G. Cantillo, Napoli, Loffredo, 2002.
- AA.VV., *Filosofia, scienza, cultura. Studi in onore di Corrado Dollo*, a cura di G. Bentivegna, S. Burgio, G. Magnano San Lio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.
- AA.VV., *La conquista del tempo. Società e democrazia nell'era della rete*, a cura di D. de Kerckhove, Roma, Editori Riuniti, 2003.
- AA.VV., *Il Tao del Web*, a cura di R. Antonucci, O. Pedemonte, Genova, Il melangolo, 2003.
- AA.VV., *Cybernetics/Kybernetik. The Macy-Conferences 1946–1953, II, 2: Essays and Documents/ Essays und Dokumente*, a cura di C. Pias, Zürich–Berlin, Diaphanes, 2004.
- AA.VV., *Heidegger a Marburgo (1923–1928)*, a cura di E. Mazzarella, Genova, Il Melangolo, 2006.
- AA.VV., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Roma–Bari, Laterza, 2008.
- AA.VV., *L'interculturalità come sfida. Filosofi e teologi a confronto*, a cura di G. Coccolini, Bologna, Dehoniana–Pardes, 2008, pp. 227–244.
- AA.VV., *Per una filosofia interculturale*, a cura di Pasqualotto, G., Milano, Mimesis, 2008.

- AA.VV., *The Inner History of Devices*, a cura di S. Turkle, MIT Press, Cambridge, Mass., 2008, trad. it. di N. Cavalli e I. Franco, *La vita segreta degli oggetti tecnologici*, Milano, Ledizioni, 2009.
- AA.VV., *Beyond Cyberpunk. New Critical Perspectives*, a cura di G.J. Murphy, S. Vint, New York, Routledge, 2010.
- AA.VV., *Interculturalità. Religione e teologia politica*, a cura di G. Cacciatore e R. Diana, Napoli, Guida, 2010.
- AA.VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, trad. it. di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 2010.
- AA.VV., *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, ed. it. a cura di S. Franchini, Milano–Udine, Mimesis, 2011.
- AA.VV., *Weimar Culture and Quantum Mechanics*, a cura di C. Carson, A. Kojevnikov, H. Trischler, London, Imperial College Press, 2011.
- AA.VV., *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, a cura di L. Ruggiu e C. Natali, Milano–Udine, Mimesis, 2012.
- AA.VV., *Per una relazionalità interculturale. Prospettive interdisciplinari*, a cura di G. Cacciatore, G. D’Anna, R. Diana, F. Santoianni, Milano–Udine, Mimesis, 2012.
- AA.VV., *Animali, umani e macchine. Atti del Convegno 2012 del CODISCO*, a cura di I. Adornetti e F. Cominetti, Roma–Messina, Corisco, 2013
- Agostino d’Ippona, *Le confessioni*, trad. it. di C. Vitali, Milano, Rizzoli, 1996.
- Aḥima’az ben Paltiel, *Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX–XI*, a cura di C. Colafemmina, Bari, Messaggi, 2001.
- Allègre, C., *La défaite de Platon ou la science du XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1995, trad. it. Di M. Martorelli, Roma, Editori Riuniti, 1995.
- Altamura, A., *Heidegger e gli Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» (Wintersemester 1934/35)*, in AA.VV., *La Germania segreta di Heidegger*, a cura di F. Fistetti, Bari, Dedalo, 2001.
- Anders, G., *L’uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M.A. Mori, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Andreini, A., *Laozi. Genesi del “Daodejing”*, Torino, Einaudi, 2004.
- Ardivino, A., *Dal Λόγος al fuoco. Heidegger e l’eco di Eraclito*, in “Giornale di Metafisica”, Nuova serie, XXXIII, 2011, pp. 197–226.

- Ardivino, A., *Raccogliere il mondo. Per una fenomenologia della Rete*, Roma, Carocci, 2011.
- Ardivino, A., *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Macerata, Quodlibet, 2012.
- Arena, L.V., *Il sogno della farfalla. Incursioni nel non pensiero*, Bologna, Pendragon, 2003.
- Arendt, H., *Heidegger compie ottant'anni*, in AA.VV., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, trad. it. di N. Curcio, Roma, Donzelli, 1998.
- Aristotele, *Opere*, Roma–Bari, Laterza, 1973.
- Aristotele, *Del cielo*, trad. it. di O. Longo in Id., *Opere*, Roma–Bari, Laterza, 1973.
- Aristotele, *Fisica*, trad. it. di A. Russo in Id., *Opere*, Roma–Bari, Laterza, 1973.
- Ashbaugh, D., Gibson, W., *Dennis Ashbaugh and William Gibson*, in "Art Journal", 52, 4: *Interactions between Artists and Writers*, College Art Association, 1994, p. 79.
- Ashby, W.R., *An Introduction to Cybernetics*, London, Chapman & Hall, 1956, trad. it. di M. Nasti, *Introduzione alla cibernetica*, Torino, Einaudi, 1971.
- Ashton, K., *That "Internet of Things" Thing*, in "RFID Journal", 22/7/2009.
- Asimov, I., *I, Robot*, New York, Gnome Press, 1950, trad. it. di L. Serra, *Io, Robot*, Milano, Mondadori, 2004.
- Asimov, I., *The Rest of the Robots*, New York, Doubleday, 1964, trad. it. di G.L. Gonano, *Il secondo libro dei robot*, Milano, De Carlo 1968.
- Asimov, I., *Robots and Empire*, New York, Doubleday, 1985, trad. it. di P. Anselmi, *I robot e l'impero*, Milano, Mondadori 1986.
- Assante, E., *L'addio virtuale di Hatsune Miku, la popstar che non è mai esistita*, in «La Repubblica», 12/3/2012.
- Axelos, K., *Einführung in ein kunftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, ed. it. a cura di E. Mazzarella, *Marx e Heidegger*, Napoli, Guida, 1978.
- Babich, B., "The Problem of Science" in *Nietzsche and Heidegger*, in "Revista Portuguesa de Filosofia", 63, 2007, pp. 205–237.
- Bammé, A., E. Kotzmann, U. Oberheber, *Basic Questions About Metaphysics of Technology: Spengler, Heidegger, Günther*, in "The Journal of Speculative Philosophy", VII, 2, 1993, pp. 143–158.

- Barbisan, U., *Tecnologos*, in «*Tecnologos*», 21/02/2001.
- Barbour, J., *The End of Time. The Next Revolution in Physics*, trad. it. di L. Lilli e S. Frediani, *La fine del tempo. La rivoluzione fisica prossima ventura*, Torino, Einaudi, 2000.
- Bast, R., H. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, Stuttgart, Frommann–Holzboog, 1979.
- Baudrillard, J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, trad. it. di G. Mancuso, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Baudrillard, J., *Le crime parfait*, Paris, Galilée, 1995, trad. it. di G. Piana, *Il delitto perfetto*, Milano, Cortina, 1996.
- Baudrillard, J., *Cyberfilosofia*, Milano–Udine, Mimesis, 2010.
- Becker, O., *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, in „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, VIII, 1927, pp. 440–809.
- Beckmann, J., *Anleitung zur Technologie oder zur Kenntniß der Handwerke, Fabriken und Manufakturen, vornehmlich derer, die mit der Landwirtschaft, Polizei und Kameralwissenschaft in nächster Verbindung stehen*, Göttingen, Vandenhoeck, 1777.
- Beckmann, J., *Entwurf der allgemeinen Technologie*, in Id., *Vorrath kleiner Anmerkungen über mancherley gelehrte Gegenstände*, Göttingen 1806.
- Benjamin, W., *Kapitalismus al Religion*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, VI, Frankfurt a./M., Suhrkamp, 1985, pp. 100–103, trad. it. di M. Ranchetti e G. Bonola, *Capitalismo e religione*, in Id., *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 284–287.
- Berardi, F., *Mutazione e cyberpunk. Immaginario e tecnologia negli scenari di fine millennio*, Milano, Costa & Nolan, 1994.
- Blascovich, J., J. Bailenson, *Infinite Reality. Avatars, Eternal Life, New Worlds, and the Dawn of the Virtual Revolution*, New York, HarperCollins, 2011.
- Bolter, J.D., *Turing's Man. Western Culture in the Computer Age*, London, Duckworth, 1984, trad. it.: *L'uomo di Turing. La cultura occidentale nell'era del computer*, Parma, Pratiche, 1992).
- Bosnelli, O., *Jang Sun–woo: il nuovo Anderson coreano*, in «Hideout. Cultura dell'immagine e della parola».

- Braidotti, R., *Madri, mostri e macchine*, ed. it. a cura di A.M. Crispino, Roma, Manifestolibri, 2005.
- Braidotti, R., *L'era confusa dei postumani*, in «L'Unità», 29/1/2014.
- Braidotti, R., *The Posthuman*, Cambridge, Polity, 2013, trad. it. di A. Balzano, *Il postumano. La vita oltre il sé, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, DeriveApprodi, 2014.
- Brocchieri, A., *La possibilità nel pensiero dell'Ereignis*, in AA.VV., *Ripensando a Martin Heidegger a trent'anni dalla morte. Una problematica attualità europea*, XXVIII Seminario Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, 23-25/3/2006, Merano, Accademia di Studi Italo-Tedeschi, 2006.
- Buchner, H., *Heidegger tra Oriente e Occidente. Il destino planetario della tecnica con scritti di Martin Heidegger*, a cura di A. Cudin, Roma, Bulzoni, 2009.
- Cacciatore, G., *Identità e filosofia dell'interculturalità*, in "Iride", 45, XVII, 2005, pp. 235-244.
- Cacciatore, G., *L'interculturalità e le nuove dimensioni del sapere filosofico e delle sue pratiche*, in G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotscha, *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma, 2007, pp. 319-327.
- Cacciatore, G., G. D'Anna, *Interculturalità. Tra etica e politica*, Roma, Carocci, 2010.
- Calderon de la Barca, P., *La vita è sogno*, a cura di C. Acutis, trad. it. di A. Gasparetti, Torino, Einaudi, 1980.
- Calderone, S., *Superstitio*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, I, 2, a cura di H. Temporini, Berlin, De Gruyter, 1972, pp. 377-396.
- Calvino, I., *Cibernetica e fantasmi*, in Id., *Una pietra sopra*, Milano, Mondadori, 1995, pp. 202-208.
- Cambiano, G., *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- Čapek, K., *R.U.R. (Rezon's Universal Robots)*, trad. it. di C. Mainoldi, in AA.VV., *I falsi Adami. Storia e mito degli automi*, a cura di G.P. Ceserani, Milano, Feltrinelli, 1969.
- Čapek, K., *R.U.R. (Rossum's Universal Robots)*, trad. it. di V. De Simone, Milano, Bevivino, 2006.
- Capra, F., *Il Tao della fisica*, trad. it. di G. Salio, Milano, Adelphi, 1989.

- Capra, F., *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, trad. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 1990.
- Capurro, R., *Heidegger über Sprache und Information*, in "Philosophisches Jahrbuch", 88 (1981), 32.
- Caronia, A., *Eroi di metallo*, in "Burattini", 7, 3/1986.
- Caronia, A., *Ibridi minacciosi*, in "Burattini", 8, 6/1986.
- Caronia, A., *Dal Golem a Robbie*, 9, 9/1986.
- Caronia, A., *Compagno replicante*, in "Burattini", 10–11, 12/1987.
- Caronia, A., *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Padova, Muzzio, 1996.
- Caronia, A., *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Milano, ShaKe, 2001.
- Caronia, A., D. Gallo, *Houdini e Faust. Breve storia del cyberpunk*, Milano, Baldini e Castoldi, 1997.
- Carr, N., *The Shallows. What Internet Is Doing to Our Brains*, New York–London, Norton, 2010, trad. it. di S. Garassini, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Milano, R. Cortina, 2011.
- Carson, C., *Science as Instrumental Reason: Heidegger, Habermas, Heisenberg*, in "Continental Philosophy Review", 3/2010, 42, 4, pp. 483–509.
- Carson, C., *Modern or antimodern science? Weimar culture, natural science, and the Heidegger-Heisenberg Exchange*, in AA.VV., *Weimar Culture and Quantum Mechanics*, a cura di C. Carson, A. Kojevnikov, H. Trischler, London, Imperial College Press, 2011;
- Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit*, trad. it. di A. Pasquinelli, *Storia della filosofia moderna*, Torino, Einaudi, 1961.
- Cassirer, E., Heidegger, M., *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M.E. Reina riveduta da V. Verra, Roma–Bari, Laterza, 1981.
- Catola, M., *Resurrection*, in "Fantafestival", 2004.
- Cazzaro, D., *Resurrection of the Little Match Girl di Jang Sun-woo*, in «Cinema Coreano».

- Cheng, A., *Storia del pensiero cinese*, ed. it. a cura di A. Crisma, Torino, Einaudi, 2000.
- Chesher, C., *Colonizing Virtual Reality. Construction of the Discourse of Virtual Reality. 1984–1992*, in “Cultronix”, 1, 1994.
- Ciraci, F., *Verso l'assoluto nulla. La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Lecce, Pensa Multimedia, 2006.
- Corduas, S., *Golem, Robot, Švejk*, in “Quaderni delle Officine”, XXIX, 6/2013.
- Coyne, R., *Cyberspace and Heidegger's pragmatics*, in “Information Technology & People”, 11, 4, 1998.
- Coyne, R., *What's Wrong with Posthumanism*, in «Reflections on Digital Media & Culture», 26/10/2013 (<http://richardcoyne.com>).
- Curtius, E.R., *Goethe oder Jaspers?*, in «Die Tat», 2/4/1949.
- Curtius, E.R., *Darf man Jaspers angreifen?*, in «Rhein–Neckar–Zeitung», 17/5/1949.
- Curtius, E.R., *Goethe, Jaspers, Curtius*, in «Die Zeit», 2/7/1949.
- Davies, E., *TECHGNOSIS. Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*, New York, Crown Publishers, 1998, trad. it. di M. Buonomo, *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, Napoli, Ipermedium, 2001.
- Davis, S., *Jim Morrison. Life, Death, Legend*, New York, Gotham Books, 2004, trad. it. di F. Zanetti, R. Bertonecelli, I. Castiglione, *Jim Morrison. Vita, morte, leggenda*, Milano, Mondadori, 2005.
- De Feo, L., *Dai corpi cibernetici agli spazi virtuali. Per una storiografia filosofica del digitale*, Catanzaro, Rubbettino, 2009.
- De Feo, L., *Per un'ermeneutica del cyberspace. Lineamenti storico–filosofici*, Napoli, ad est dell'equatore, 2013.
- De Kerckhove, D., *Brainframes*, Bologna, Baskerville, 1993.
- De Kerckhove, D., *La conquista del tempo*, in AA.VV., *La conquista del tempo. Società e democrazia nell'era della rete*, a cura di D. de Kerckhove, Roma, Editori Riuniti, 2003, pp. 7–26.
- De Matteo, G., *William Gibson. Nessuna mappa per questi territori*, in “Delos. Rivista di fantascienza”, 7/1/2007.
- De Matteo, G., *William Gibson. Modelli emergenti nel tessuto della storia*, in “Delos. Rivista di fantascienza”, 27/4/2007.

- Declève, H., *Heidegger et Cassirer interprètes de Kant*, in "Revue philosophique de Louvain", 1969, pp. 517–45.
- Dernback, C., *Audrey, IBM Shoebox, ViaVoice, Dragon, Siri: Die Geschichte der automatischen Spracherkennung*, in "Mr. Gadget", 20/04/2012.
- Derrida, J., "Eating well", or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida, in AA.VV., *Who Comes After the Subject?*, a cura di E. Cadava, P. Connor, J.–L. Nancy, New York, Routledge, 1991.
- Dery, M., *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio*, trad. it. di M. Tavosanis, Milano, Feltrinelli, 1997.
- Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, Paris, 1641, ed. it. a cura di L. Urbani Ulivi, *Meditazioni metafisiche*, Milano, Bompiani 2001.
- Di Domenico, E., *Introduzione*, in AA.VV., *Il fantasma nell'atomo. Enigmi e problemi della fisica quantistica*, a cura di P. Davies, J.R. Brown, trad. it. di N. Martellacci, Roma, Città Nuova, 1992.
- Dick, P., *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, New York, Doubleday, 1968, trad. it. di R. Duranti, *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?*, Roma, Fanucci, 2000.
- Dick, P., *The Simulacra*, trad. it. di M. Nati, *I simulacri*, Roma, Fanucci, 2002.
- Dictionnaire Ricci de caractères chinois*, Instituts Ricci (Parigi–Taipei), Parigi, Desclée de Brouwer, 1999.
- Diels, H., W. Kranz, *I presocratici*, ed. it. a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2006.
- Dodson, S., *The Net Shapes Up to Get Physical*, in «The Guardian», 16/10/2008.
- Dresser, D., *Blade Runner. Science Fiction & Transcendence*, in "Literature/Film Quarterly", 18, 1, 1990.
- Dreyfus, H., *What Computers Can't Do. The Limits of Artificial Intelligence*, New York, Harper Colophon, 1979, trad. it. di G. Alessandrini, *Che cosa non possono fare i computer. I limiti dell'intelligenza artificiale*, Roma, Armando, 1988;
- Dreyfus, H., *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*, New York, Free Press, 1985.
- Eco, U., *Caro nipote studia a memoria*, in «L'Espresso», 3/1/2014.
- Esposito R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.
- Esposito, C., *Heidegger*, Bologna, Il Mulino, 2013.

- Faye, E., *Heidegger. L'introduzione del nazismo nella filosofia*, trad. it di F. Arra, Roma, L'asino d'oro, 2012.
- Federici, E., *Women and Cyborgs. Transformations and Developments of a Cultural Icon*, in AA.VV., *The Controversial Women's Body. Images and Representations in Literature and Art*, a cura di V. Fortunati, A. Lamarra, E. Federici, Bologna, Bonomia University Press, 2003, pp. 109–130.
- Ferraris, M., *Sans papier. Ontologia dell'attualità*, Roma, Castelvecchi, 2007.
- Ferraris, M., *Nessuna svolta per Heidegger. Un saggio eloquente sfata il mito che ha nutrito le favole postmoderne. «Heidegger, l'introduzione al nazismo nella filosofia» di Emmanuel Faye*, in «Il Manifesto», 8 luglio 2012.
- Figal, G., *“Disgustose e terribili quelle frasi del mio Heidegger”*, intervista di T. Mastrobuoni, in «La Stampa», 18/3/2014.
- Filippazzi, F., *Elea 9003: Storia di una sfida industriale. Gli elaboratori elettronici Olivetti negli anni 1950-1960*, Università di Udine, 21/05/2008.
- Formenti, C., *Naviga, Laney, naviga in Rete*, in «Corriere della Sera», 7/6/1997.
- Fox Keller, E., *Refiguring Life*, New York, Columbia University Press, 1995, trad. it. di S. Coyaud, *Vita, scienza & cyberscienza*, Milano, Garzanti, 1996.
- Franchini, S., *Le metamorfosi della divinità e le figure del capitale*, in AA.VV., *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, ed. it. a cura di S. Franchini, Milano–Udine, Mimesis, 2011.
- Fronterotta, F., *Chiusura causale della fisica e razionalità del tutto. Alcune opzioni esegetiche sull'efficienza causale delle idee platoniche*, in “PLATO. The electronic Journal of the International Plato Society”, 8, 2008.
- Gadamer, H.G., *Heidegger fu un gran genio senza coraggio*, in «La Repubblica», 22 maggio 2001.
- Gadamer, H.G., *Superficialità e ignoranza. In merito alla pubblicazione di Victor Farias*, in AA.VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, trad. it. di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 2010.
- Gale, D., *Cowboys in paradiso. Nuova speranza per uomini malinconici*, in AA.VV., *Cibernauti. Tecnologia, comunicazione, democrazia*, a cura di F. Berardi, Roma, Castelvecchi.
- Galimberti, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Gallarini, S., *La realtà virtuale*, Milano, Xenia, 1994.

- Gallino, L., "Tecnologia", in Id., *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, 2006.
- Gallino, L., *Tecnologia e democrazia*, Torino, Einaudi, 2007.
- Gallo, D., *Le vicissitudini del testo. Da Do Androids Dream of Electric Sheep? fino a Blade Runner*, in "Intercom".
- Garin, E., *Kant, Cassirer, Heidegger*, in "Rivista critica di storia della filosofia", VIII, 2, 1973.
- Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt a./M., Athenäum, 1940, ed. it. a cura di V. Rasini, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Udine, Mimesis, 2010.
- Gehlen, A., *Die Seele in technischen Zeitalter*, Hamburg, Rowohlt, 1957, ed. it. a cura di A. Burger Cori, Milano, Sugar, 1967.
- Gelerntner, D., *Mirror Worlds*, New York, Oxford University Press, 1991.
- George, S., *Das Wort*, in Id., *Das neue Reich*, Berlin, Bondi, 1928.
- Gibson, W., *Neuromancer*, New York, Ace Book, 1984, trad. it. di G. Cossato e S. Sandrelli, *Neuromante*, Milano, Mondadori, 2003 (prima ed. it.: Milano, Nord, 1986).
- Gibson, W., *Burning Chrome*, in "Omni", 6/1982, poi in Id., *Burning Chrome*, New York, Putnam, 1986, trad. it. di D. Zinoni, *La notte che bruciamo Chrome*, Milano, Mondadori, 1999.
- Gibson, W., *Mona Lisa Overdrive*, London, Gollancz, 1988, trad. it. di M. Pensante, *Monna Lisa Cyberpunk*, Milano, Mondadori 1995.
- Gibson, W., *A colloquio con l'autore*, intervista di M. Giovannini, in Id., *Giù nel cyberspazio*, trad. it. di D. Zinoni, Milano, Mondadori, 1992, pp. 202–207.
- Gibson, W., *Academy Leader*, in AA.VV., *Cyberspace. First Steps*, a cura di M. Benedikt, Cambridge–London, The MIT Press, 1992, trad. it. *Il leader dell'accademia*, in AA.VV., *Cyberspace. Primi passi nella realtà virtuale*, ed. it. a cura di C. Lunardi, Padova, Muzzio, 1993.
- Gibson, W., *Count Zero*, London, Gollancz, 1986, trad. it. di D. Zinoni, *Giù nel ciberspazio*, Milano, Mondadori, 1992.
- Gibson, W., *Disneyland with the Death Penalty*, in "Wired", 1, 4, 1993.
- Gibson, W., *Virtual Light*, New York, Bantam, 1993, trad. it. di D. Zinoni, *Luce virtuale*, Milano, Mondadori, 1996.

- Gibson, W., *"I don't even have a modem"*, intervista di D. Josefsson, apparsa in "Rapport", 23/11/1994.
- Gibson, W., *Idoru*, New York, Viking, 1996, trad. it. di D. Zinoni, *Aidoru*, Milano, Mondadori, 1998.
- Gibson, W., *The Net is a Waste of Time*, in «The New York Times», 14/7/1996, poi in Id., *Distrust That Particular Flavor*, New York, Putnam, 2012.
- Gibson, W., *The Science in Science Fiction*, intervista radiofonica a "Talk of the Nation", 20/11/1999.
- Gibson, W., *All Tomorrow's Parties*, New York, Viking, 1999, trad. it. di D. Brolli, *American Acropolis*, Milano, Mondadori, 2000.
- Gibson, W., *My Own Private Tokyo*, in "Wired", 9/2001, poi in Id., *Distrust that Particular Flavor*, New York, Putnam, 2012.
- Gibson, W., *Interview*, in "Newsweek", 141, 8, 24/2/2003.
- Gibson, W., *Pattern Recognition*, New York, Putnam's Sons, 2003, trad. it. di D. Brolli, *L'accademia dei sogni*, Milano, Mondadori, 2004.
- Gibson, W., *God's Little Toys. Confessions of a cut & paste artist*, in "Wired", 13, 7/2005.
- Gibson, W., *Time Machine Cuba*, in "The Infinite Matrix", 23/1/2006, poi in Id., *Distrust That Particular Flavor*, New York, Putnam, 2012.
- Gibson, W., *Virtuale e reale non si distinguono più*, intervista di L. Covi, in «Il Giornale», 27/5/2008.
- Gibson, W., *Spook County*, London, Viking, 2007, trad. it. di D. Brolli, *Guerreros*, Milano, Mondadori, 2008.
- Gibson, W., *Zero History*, London, Viking, 2010, trad. it. di D. Brolli, *Zero History*, Roma, Fanucci, 2012.
- Gibson, W., *African Thumb Piano*, in Id., *Distrust that Particular Flavor*, New York, Putnam, 2012.
- Gibson, W., *Googling the Cyborg*, in Id., *Distrust That Particular Flavor*, New York, Putnam, 2012.
- Gibson, W., *Rocket Radio*, in "Rolling Stone", 15/6/1989, ora in Id., *Distrust that Particular Flavor*, New York, Putnam, 2012.

- Gibson, W., *Since 1948*, in Id., *Distrust that Particular Flavor*, New York, Putnam, 2012.
- Gibson, W., *Talk for Book Expo, New York*, in Id., *Distrust that Particular Flavor*, New York, Putnam, 2012.
- Gibson, W., *Up the Line*, in Id., *Distrust that Particular Flavor*, New York, Putnam, 2012.
- Gibson, W., *Will We Have Computer Chips in Our Heads?*, in Id., *Distrust That Particular Flavor*, New York, Putnam, 2012.
- Gibson, W., B. Sterling, *The Difference Engine*, London, Gollancz, 1990, trad. it. di D. Zinoni, *La macchina della realtà*, Milano, Mondadori, 1999.
- Gibson, W., B. Sterling, *Parco giochi con pena di morte*, a cura di S. Benini, Milano, Mondadori, 2001.
- Gibson, W., D. Ashbaugh, *Agrippa (A Book of the Dead)*, New York, Kevin Begos, 1992.
- Gillies, D., *Scientific Method and Artificial Intelligence*, Oxford, Oxford University Press, 1996, trad. it. di P. Poggi, *Intelligenza artificiale e metodo scientifico*, Milano, R. Cortina, 1998.
- Gillies, J., R. Cailliau, *How the Web was born*, Oxford, Oxford University Press, 2000, trad. it. di P. Catapano, *Com'è nato il web?*, Milano, Baldini & Castoldi, 2002.
- Giorello, G., *Postfazione*, in W. Gibson, *Aidoru*, trad. it. di D. Zinoni, Milano, Mondadori, 1998, pp. 327–332.
- Giugliano, A., *Intorno al concetto di Weltanschauung nel primo Heidegger*, in Id., *Nietzsche — Rickert — Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli, Liguori, 1999, pp. 269–289.
- Giugliano, A., *La Sho'ah e l'olocausto della filosofia (a proposito di Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo, 1934, di Emmanuel Lévinas)*, in Id., *Nietzsche — Rickert — Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli, Liguori, 1999, pp. 367–379.
- Giugliano, A., *Nietzsche — Rickert — Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli, Liguori, 1999.
- Giugliano, A., *Note sulla critica filosofica di Rickert e Heidegger alla psicologia delle "visioni-del-mondo" di Jaspers*, in Id., *Nietzsche — Rickert — Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli, Liguori, 1999, pp. 291–365.
- Giugliano, A., *Heidegger e la filosofia: una conversazione in Sicilia*, in AA.VV., *Filosofia, scienza, cultura. Studi in onore di Corrado Dollo*, a cura di G. Bentivegna, S. Burgio, G. Magnano San Lio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.

- Giugliano, A., *Marginalia al "Nietzsche" di K. Jaspers (ed al "Nietzsche" di M. Heidegger)*, in AA.VV., *Filosofia, esistenza, comunicazione in Karl Jaspers*, a cura di C. Donatella, G. Cantillo, Napoli, Loffredo, 2002.
- Giugliano, A., *Materiali filosofici per una «storia della cultura»*, Catanzaro, Rubbettino, 2002.
- Giugliano, A., *Heidegger e la concettualizzazione filosofica del tempo*, in AA.VV., *Heidegger a Marburgo (1923–1928)*, a cura di E. Mazzarella, Genova, Il Melangolo, 2006.
- Giugliano, A., *E. Mayz Vallenilla e la fenomenologia ermeneutica della metatecnica*, in "Logos. Rivista annuale del dipartimento di filosofia 'A. Aliotta'. Università degli Studi di Napoli Federico II, 2–3, 2007–2008.
- Giugliano, A., *Jaspers e la filosofia come psicologia delle visioni del mondo*, in AA.VV., *Studi in onore di Ciro Senofonte*, a cura di G.M. Pizzuti, Napoli, ESI, 2008.
- Godzinski, R., *(En)Framing Heidegger's Philosophy of Technology*, in "Essays in Philosophy", 6, 1.
- Goethe, J.W., *Der Zauberlehrling*, 1797, ed. it. a cura di L. Zagari, *L'apprendista stregone e altre ballate*, Roma, Salerno editrice, 1993.
- Goethe, J.W., *Faust e Urfaust*, ed it. a cura di G.V. Amoretti, Milano, Feltrinelli, 2002-2003.
- Grana, N., *Epistemologia della matematica. Ontologia verità valutazioni*, Napoli, L'Orientale, 2001.
- Grana, N., *Uno sguardo sull'abisso*, Napoli, L'Orientale, 2013.
- Guattari, F., *Chaosmose*, Galilée, Paris 1992.
- Guénon, R., *Introduction générale à l'études des doctrine hindoues*, Paris, Véga-La Maisnie, 1921, trad. it. di P. Nutrizio, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Milano, Adelphi, 1989.
- Guénon, R., *Les états multiples de l'être*, Paris, Véga, 1932, trad. it. di L. Pellizzi, *Gli stati molteplici dell'essere*, Milano, Adelphi, 1996.
- Guénon, R., *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946, trad. it. di J. Evola, *La crisi del mondo moderno*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1972.
- Guénon, R., *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Paris, Gallimard, 1973, trad. it. di L. Pellizzi, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, Milano, Adelphi, 1993.

- Günther, G., *Die aristotelische Logik des Seins und die nicht-aristotelische Logik der Reflexion*, in „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 12, H. 3, 1958, pp. 360–407.
- Günther, G., *Can Mechanical Brain Have Consciousness?*, in “Startling Stories”, 29, 1, 1953, pp. 110–116.
- Günther, G., *Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts*, in Id., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3, Hamburg, Meiner, 1980, pp. 260–296.
- Günther, G., *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, a cura di E. von Goldammer e J. Paul, Baden–Baden, AGIS, 2002.
- Günther, G., *Homunkulus und Robot*, in Id., *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, a cura di E. von Goldammer e J. Paul, Baden–Baden, AGIS, 2002, pp. 195–200, trad. it di G. Baptist, *Homunculus e robot*, in “Kainos. Rivista online di critica filosofica”, 6, 2006.
- Hagen, W., *Die Camouflage der Kybernetik*, in AA.VV., *Cybernetics/Kybernetik. The Macy–Conferences 1946–1953*, II, 2: *Essays and Documents/Essays und Dokumente*, a cura di C. Pias, Zürich–Berlin, Diaphanes, 2004, pp. 191–207.
- Hamburg, C.H., *A Cassirer Heidegger Seminar*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, XXV, 1964.
- Haraway, D., *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in Id., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.
- Heidegger, M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in Id., *Holzwege*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1950; trad. it. di P. Chiodi, *L’origine dell’opera d’arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.
- Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1950, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri Interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.
- Heidegger, M., *Die Frage nach der Technik*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske 1954, trad. it. di Vattimo, G., *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976.
- Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske 1954, trad. it. di Vattimo, G., *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976.

- Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Milano, Adelphi, 1991.
- Heidegger, M., *Hebel — Der Hausfreund*, Pfullingen, G. Neske, 1957, poi in id., *Denkerfahrten*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1983, trad. it. di N. Curcio, *Hebel — L'amico di casa*, in Heidegger, M., *Dall'esperienza del pensiero*, Genova, 2011, il Melangolo.
- Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Stuttgart, Klett-Cotta — J.G. Cotta'sche, 1957, trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2009.
- Heidegger, M., *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959, trad. it. di C. Angelino, *L'abbandono*, Genova, Il Melangolo, 1998.
- Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, trad. it. di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994.
- Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen, Niemeyer, 1962, trad. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Udine-Milano, Mimesis, 2011.
- Heidegger, M., *Kants These über das Sein*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1963, trad. it. di F. Volpi, *La tesi di Kant sull'essere*, in Heidegger, M., *Segnavia*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 393-427.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1966, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1990.
- Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1973, trad. it. di M.E. Reina e V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 1981.
- Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1975, trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, il Melangolo, 1989.
- Heidegger, M., *Brief über den «Humanismus»*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1976, ed. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Milano, Adelphi, 1995.
- Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1976, trad. it. di U.M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano, Mursia, 1986.

- Heidegger, M., *Nur noch ein Gott kann uns helfen*, in «Der Spiegel», 13/5/1976, ed. it. a cura di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Parma, Guanda, 1987.
- Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1976, trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1977, trad. it. di R. Cristin, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, Milano, Mursia, 2002.
- Heidegger, M., *Vier Seminare. Zürcher Seminar*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1977, 1986, trad. it. di M. Bonola, *Seminari*, Milano, Adelphi, 2003.
- Heidegger, M., *Parmenides*, a cura di M.S. Frings, Frankfurt a./M., Klostermann, 1982, trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1999.
- Heidegger, M., *Denkerfahrungen*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1983, trad. it. di N. Curcio, *Dall'esperienza del pensiero*, Genova, 2011, il Melangolo.
- Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1983, trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo — Finitezza — Solitudine*, Genova, il Melangolo, 1999.
- Heidegger, M., *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen, Erker-Verlag, 1984, trad. it. di A. Fabris, *Filosofia e cibernetica*, Pisa, ETS, 1988.
- Heidegger, M., *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, a cura di M. Boss, Frankfurt a./M., Klostermann, 1987, ed. it. a cura di Giugliano, A., *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere*, Napoli, Guida, 2000.
- Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 1989, trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Milano, Adelphi, 2007.
- Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit. Vortrag von der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, Tübingen, Niemeyer, 1989, ed. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Milano, Adelphi, 1998.
- Heidegger, M., *Zur Seinsfrage*, in E. Jünger, M. Heidegger, *Über die Linie*, trad. it. di A. La Rocca e F. Volpi, *La questione dell'essere*, in *Oltre la linea*, Milano, Adelphi, 1989, p. 118.
- Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, a cura di P. Jaeger, Frankfurt a./M., Klostermann, 1994, trad. it. di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002.

- Heidegger, M., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*, a cura di H. Heidegger, Frankfurt a./M., V. Klostermann, 2000, trad. it. di N. Curcio, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910–1976*, Genova, Il Melangolo, 2005.
- Heidegger, M., *Zu Hölderlin — Griechenlandereisen*, Frankfurt a./M., Klostermann, 2000, trad. it. di T. Scappini, *Hölderlin — Viaggi in Grecia*, Milano, Bompiani, 2012.
- Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 2000, ed. it. a cura di C. Badocco, *Tempo e essere*, Milano, Longanesi, 2007.
- Heidegger, M., *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, a cura di H. Zaborowski e A. Bösl, Freiburg–München, Alber, 2004.
- Heidegger, M., *“Mein liebes Seelchen!” Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970*, a cura di G. Heidegger, München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, trad. it. di P. Massardo e P. Severi, *«Anima mia diletta!». Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride 1915–1970*, Genova, Il Melangolo.
- Heidegger, M., *Lingua trädita e lingua tecnica*, trad. it. di I. De Gennaro e G. Zaccaria, in *“Eudia. Annuario di pensiero, poesia e arte”*, 4, 1/12/2010.
- Heidegger, M., E. Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, Marbach a./N., Deutsche Schillergesellschaft, 1989, trad. it. di R. Brusotti, *Carteggio 1918–1969*, Genova, Il Melangolo, 1991.
- Heidegger, M., E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, a cura di F.–W. von Hermann, Frankfurt a./M., Klostermann, 1970, ed. it. a cura di A. Ardivino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967*, Roma–Bari, Laterza, 2010.
- Heidegger, M., H. Marcuse, *Marcuse–Heidegger: le lettere dell’anno zero*, a cura di M. Calloni, in *“Reset”*, 50, 1998.
- Heidegger, M., I. von Bodmershof, *Briefwechsel 1959–1976*, a cura di B. Pieger, Stuttgart, Klett–Cotta, 2000.
- Heidegger, M., K. Bauch, *Briefwechsel 1932–1975*, a cura di A. Denker, Freiburg i./B., Alber, 2010.
- Heidegger, M., K. Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, a cura di W. Biemel e H. Sacher, Frankfurt a./M., Klostermann, 1990, trad. it. di A. Iadicco, *Lettere 1920–1963*, Milano, Cortina, 2009.
- Heidegger, M., Kojima T., *Ein Briefwechsel (1963–1965)*, in AA.VV., *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100. Geburtstag Martin*

- Heidegger, a cura di H. Buchner, Sigmarigen 1989, pp. 216–226, trad. it. a cura di C. Saviani, *Due lettere aperte*, in “Il Giappone”, 38, 1998, pp. 225–240.
- Heidegger, M., *Schwarze Hefte*, a cura di P. Trawny, Frankfurt a./M., Klostermann, in corso di pubblicazione.
- Heim, M., *Electric Language*, New Haven–London, Yale University Press, 1987 (1999²).
- Heim, M., *Metaphysics Lite*, in “Writing Sociology”, Department of Sociology, North Carolina State University, 1, 2, 1993, trad. it. di D. Rossi, *Metafisica light*, in Id., *Metafisica della realtà virtuale*, Guida, Napoli, 2014.
- Heim, M., *Nature and Cyberspace*, in “Man and Nature Series”, 28, 1993.
- Heim, M., *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York, Oxford University Press, 1993, ed. it. a cura di D. Rossi, *Metafisica della realtà virtuale*, Napoli, Guida, 2014.
- Heim, M., *Heidegger On-Line*, intervista di G. Lovink, in “Mediamatic”, 8, 1, 1994.
- Heim, M., *Virtual Realism*, New York, Oxford University Press, 1998.
- Heim, M., *Transmogrification*, in AA.VV., *Ritus — Kult — Virtualität*, a cura di C. Wesseley, G. Larcher, Pustet, 2000.
- Heim, M., *Artificial Nature*, “DotCom. Zukunftsmagazine”, 1/2001.
- Heim, M., *Digital Me*, in “DotCom. Zukunftsmagazine”, 2/2003.
- Heim, M., *Digital Humanity*, in “DotCom. Zukunftsmagazine”, 10/2006.
- Heim, M., *Gods in the Machine*, in “DotCopy. Zukunftsmagazine”, 12/2006.
- Heim, M., *Shifting Focus. From Books to Laptops to face-to-face discussions*, in “Policy Futures in Education”, 7, 6, 2009.
- Heim, M., *The Paradox of Virtuality*, in AA.VV., *The Oxford Handbook of Virtuality*, a cura di M. Grimshaw, New York, Oxford University Press, 2013.
- Heims, S.J., *The Cybernetics Group*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991, trad. it. di G.M. Fidora, *I cibernetici*, Roma, Editori Riuniti, 1991.
- Heisenberg, W., *Das Naturbild der heutigen Physik*, in AA.VV., *Die Künste im Technischen Zeitalter. Dritte Folge des Jahrbuchs «Gestalt und Gedanke»*, Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München, Oldenburg, 1953, trad. it. in AA.VV., *Le arti nell’età della tecnica*, a cura di M. Guerri, Milano, Mimesis, 2001.

- Heisenberg, W., *Erkenntnistheoretische Probleme in der moderne Physik*, in Id., *Gesammelte Werke*, I, Berlin, Springer, 1984, pp. 22–28.
- Heisenberg, W., *Die Rolle der Phänomenologischen Theorien im System der theoretischen Physik*, in Id., *Gesammelte Werke*, I, Berlin, Springer, 1984, pp. 384–387.
- Henry, B., *Dal golem ai cyborgs. Trasmigrazioni nell'immaginario*, Livorno, S. Belforte & C., 2013.
- Hoffmann, Y., *Japanese Death Poems. Written by Zen Monks and Haiku Poets on the Verge of Death*, Rutland–Tokyo, Tuttle, 1986.
- Holl, U., «It's (Not) an Intervention!». *Kybernetik und Anthropologie*, in AA.VV., *Cybernetics/Kybernetik. The Macy–Conferences 1946–1953*, II, 2: *Essays and Documents/Essays und Dokumente*, a cura di C. Pias, Zürich–Berlin, Diaphanes, 2004, pp. 97–114.
- Hoppe, H., *Wandlungen in der Kant–Auffassung Heideggers*, in AA.VV., *Durchblicke*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1970, pp. 284–317.
- Horkheimer M., e Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947, trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo. Frammenti filosofici*, Torino, Einaudi, 2002.
- Hörl, E., *Die Offene Maschine. Heidegger, Günther und Simondon über die technologische Bedingung*, in "Modern Language Notes", 123, 3, 4/2008.
- Hörl, R., *Parmenideische Variationen. McCulloch, Heidegger und da kybernetische Ende der Philosophie*, in AA.VV., *Cybernetics/Kybernetik. The Macy–Conferences 1946–1953*, II, 2: *Essays and Documents/Essays und Dokumente*, a cura di C. Pias, Zürich–Berlin, Diaphanes, 2004, pp. 209–225.
- Hrachovec, H., *Gottard Günthers Geltung, oder: Die Grenzen der Gedult*, in AA.VV., *Cybernetics/Kybernetik. The Macy–Conferences 1946–1953*, II, 2: *Essays and Documents/Essays und Dokumente*, a cura di C. Pias, Zürich–Berlin, Diaphanes, 2004, pp. 263–275.
- Humbolt, W., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes*, Bonn, Dümmlers Verlag, 1960 (Faksimile–Druck nach Dümmlers Original–Ausgabe von 1836, Berlin).
- Huxley, A., *The Doors of Perception*, London, Chatto & Windus, 1954, trad. it. di L. Sautto, *Le porte della percezione*, Milano, Mondadori, 2005.

- Idel, M., *Il Golem. L'antropoide artificiale nelle tradizioni magiche e mistiche dell'ebraismo*, trad. it. di A. Salomoni, Torino, Einaudi, 2006.
- Ippocrate, *On the Art of Medicine*, a cura di J.E. Mann, Leiden–Boston, Brill, 2012.
- Jakobson, M., *A Virtual Realist Primer to Virtual World Design*, in AA.VV., *Searching Voices: Towards a Canon for Interaction Design*, a cura di P. Ehn, J. Löwgren, Malmö, Malmö University Press, 2003.
- Jaspers, K., *Philosophie und Wissenschaft*, in “Die Wandlung”, 3, 1948, pp. 721–733.
- Jaspers, K., *Unsere Zukunft und Goethe*, Zürich, Artemis, 1948.
- Jaspers, K., *Goethes Menschlichkeit*, Basel, Der Monat, 1949.
- Jefferson, G., *The Mind of Mechanical Man*, in «British Medical Journal», 25/6/1949.
- Jenks, C., *The Architecture of the Jumping Universe: A Polemic: How Complexity Science Is Changing Architecture and Culture*, London, Academy Editions, 1995.
- Jones, G., *The Disappearing \$2,000 Book*, «The New York Times», 29/8/1993.
- Joy, B., *Why the Future Doesn't Need Us*, in “Wired”, 8, 4, 4/2000.
- Jünger, E., *Über die Linie*, in AA.VV., *Anteilen. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a./M., Klostermann, 1950.
- Jünger, E., M. Heidegger, 1989, *Über die Linie*, trad. it. di A. La Rocca e F. Volpi, *Oltre la linea*, Milano, Adelphi, 1989.
- Jünger, E., M. Heidegger, 2008, *Briefe 1949–1975*, a cura di S. Maier, Stuttgart–Frankfurt a./M., Klett–Cotta, Klostermann, 2008.
- Kaehr, R., *Computation and Metaphysics*, in AA.VV., *ARIFMOMETER. An Archeology of Computing in Russia*, a cura di G. Trogemann, A. Nitussov, W. Ernst, Vieweg 2001.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo–Radice, *Critica della ragion pura*, Roma–Bari, Laterza, 2005.
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788, trad. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Roma–Bari, Laterza, 1997
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Riga 1790, trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Roma–Bari, Laterza, 1997.

- Kant, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, a cura di K. Vorländer, Hamburg, 1969, trad. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Roma–Bari, Laterza, 1996.
- Karmarsch, K., *Geschichte der Technologie. Seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts*, München, Oldenbourg, 1872.
- Kay, L.E., *Von logischen Neuronen zu poetischen Verkörperungen des Geistes*, in AA.VV., *Cybernetics/Kybernetik. The Macy–Conferences 1946–1953*, II, 2: *Essays and Documents/Essays und Dokumente*, a cura di C. Pias, Zürich–Berlin, Diaphanes, 2004.
- Kelly, K., *Out of Control. The New Biology of Machines, Social Systems and the Economic World*, Reading, Mass., Addison–Wesley, 1994, trad. it. di C. Poggi, *Out of Control. La nuova biologia delle macchine, dei sistemi sociali e dell'economia globale*, Milano, Apogeo, 1994.
- Kennedy, *William Gibson's Future is Now*, in «New York Times», 13/1/2012.
- Kline, N.S., M. Clynes, *Cyborgs and Space*, in “Astronautics”, 9/1960.
- Kline, N.S., M. Clynes, *Drugs, Space, and Cybernetics: Evolution to Cyborgs*, in AA.VV., *Psychophysiological Aspects of Space Flight*, a cura di B.E. Flaherty, New York, Columbia University Press, 1961.
- Kroker, A., M. Weinstein, *Data Trash. La teoria della classe virtuale*, trad. it. di G. e A. Cara, Milano, Apogeo, 1996.
- Krueger, M., *Artificial Reality*, Reading (Mass.), Addison–Wesley, 1983, trad. it. *Realtà artificiale*, Milano, Pearson, 1992.
- Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, trad. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1999.
- Kunda, G., *L'ingegneria della cultura. Controllo, appartenenza e impegno in un'impresa ad alta tecnologia*, trad. it. di E. Recchia, Torino, Ed. di Comunità, 2000.
- Kwang–Sae Lee, *East and West. Fusion of Horizons*, New Jersey, Homa & Sekey Books, 2006.
- Lanier, J., *You Are not a Gadget*, trad. it. di M. Bertoli, *Tu non sei un gadget*, Milano, Mondadori, 2010.
- Lao–zi (Lao Tzu), *Tao te ching. Una guida all'interpretazione del libro fondamentale del taoismo*, trad. it. di A.S. Sabbadini.

- Latouche, S., *Il mondo ridotto a mercato*, trad. it. di R. Magni e M. Pellegrino, Roma, Ed. Lavoro, 1998.
- Leary, T., *Personal Computers/Personal Freedom*, in AA.VV., *Digital Deli. The Comprehensive, User-Lovable Menu of Computer Lore, Culture, Lifestyles and Fancy*, a cura di S. Ditlea, New York, Workman, 1984.
- Leibniz, G.W., *Monadologia e Discorso di metafisica*, trad. it. di V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza, 1986.
- Lemonick, M.D., *Future Tech Is Now*, in «Time Australia», 17/7/1995.
- Leroi-Gourhan, A., *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964 s., trad. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi, 1977.
- Lévy, P., *Qu'est-ce que le virtuel?*, Paris, Le Découverte, 1995, trad. it. di M. Colò, M. Di Sopra, *Il virtuale*, Milano, Cortina, 1997.
- Lévy, P., *Cyberdémocratie*, Paris, Odile Jacob, 2002, trad. it. di E. Busetto, *Cyberdemocrazia*, Udine, Mimesis, 2008.
- Lolli, G., *Filosofia della matematica. L'eredità del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Longo, G.O., *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Losurdo, D., *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- Losurdo, D., *Heidegger's Black Notebooks aren't that Surprising*, in «The Guardian», 19/3/2014.
- Lovink, G., *Michael Heim. The Metaphysics of Virtual Reality*, in «Mediamatic», 8, 1, 1994.
- Lovink, G., *Zero Comments. Teoria critica di Internet*, Milano, B. Mondadori, 2008.
- Löwith, K., *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, trad. it. di Furio Ferraresi, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Ludovico, A., *Realtà virtuale*, in «Enciclopedia Treccani», V appendice, 1994.
- Maier Oeser, S., *Technologie*, in AA.VV., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Basel, Schwabe Verlag, 1971-2007.
- Mainländer, P., *Philosophie der Erlösung*, a cura di U. Horstmann, Frankfurt a./M., Insel, 1989.

- Maldonado, T., *Reale e virtuale*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- Mapelli, M.M., *Per una genealogia del virtuale. Dallo specchio a Facebook*, Milano–Udine, Mimesis, 2010.
- Marchesini, R., *Post–Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- Marinetti, F.M., *L’Uomo moltiplicato e il Regno della Macchina*, in AA.VV., *Marinetti e i futuristi*, a cura di L. De Maria, Milano, Garzanti, 1994, pp. 39–42.
- Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politische Oekonomie*, Hamburg, Meissner, 1867, trad. it. di D. Cantimori, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1970.
- Mayz Vallenilla, E., *Fondamenti della meta–tecnica*, ed. it. a cura di F. Gambin, Napoli, Città del Sole, 1994, p. 176 s.
- Mazzarella, E., *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Napoli, Guida, 1981.
- Mazzarella, E., *Ermeneutica dell’effettività. Prospettive ontiche dell’ontologia heideggeriana*, Napoli, Guida, 1993.
- Mazzarella, E., *Ritrovati i “Quaderni neri” di Heidegger*, intervista di A. Esposito, in «Fanpage», 26/1/2014.
- McCulloch, W.S., *The Beginning of Cybernetics*, in AA.VV., *Cybernetics/Kybernetik. The Macy–Conferences 1946–1953*, II, 2: *Essays and Documents/Essays und Dokumente*, a cura di C. Pias, Zürich–Berlin, Diaphanes, 2004, pp. 345–360.
- McGonigal, J., *Reality Is Broken. Why Games Make Us Better and How They Can Change the World*, New York, Penguin, 2011.
- Mendelssohn, K., *Science and Western Domination*, London, Thames and Hudson, 1976, trad. it. di P. Ludovici, *La scienza e il dominio dell’Occidente*, Roma, Editori Riuniti, 1981.
- Meyrink, G., *Il golem*, trad. it. di C. Mainoldi, Milano, Bompiani, 2000.
- Mitcham, C., *An Introduction to “Basic Questions about Metaphysics of Technology*, in “The Journal of Speculative Philosophy”, VII, 2, 1993, pp. 137–142.
- Monier–Williams, M., *Sanskrit–English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1899.
- Mutti, C., *La fortuna di Heidegger in Oriente*, in “Eurasia. Rivista di studi geopolitici”, 10/6/2012.

- Neale, M., *William Gibson — No Maps For These Territories*, in “Intercom. Science Fiction Station”, 21/1/2005.
- Negroponte, N., *Being Digital*, London, Hodder & Stoughton, 1995.
- Neher, A., *Faust e il Golem. Realtà e mito del Doktor Johannes Faustus e del Maharal di Praga*, trad. it. di V. Lucattini Vogelmann, Firenze, Giuntina, 2005.
- Nietzsche, F., *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig, Fritsch, 1874, trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 2001.
- Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz 1882, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Milano, Adelphi, 1977.
- Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz 1883–85, trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, 2000.
- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, Naumann, 1886, trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1993.
- Nietzsche, F., *Genealogie der Moral. Ein Streitschrift*, Leipzig 1887, trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Milano, Adelphi, 1993.
- Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung. Oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Leipzig 1889, trad. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli. Come si filosofa con il martello*, Milano, Adelphi, 1983.
- Nietzsche, F., *Nachgelassene Werke (Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit)*, in id., *Werke*, XIII, Leipzig 1923.
- Nietzsche, F., *Frammenti postumi*, ed. it. a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, Milano, Adelphi 1967 ss., nuova ed. it. a cura di G. Campioni, Milano, Adelphi, 2004 ss.
- Nietzsche, F., *Die Philosophie im tragischem Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften 1870–1873*, trad. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci. E scritti 1870–1873*, Milano, Adelphi, 1991.
- Nietzsche, F., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci. E scritti 1870–1873*, trad. it. di G. Colli, Milano, Adelphi, 1991.
- Nietzsche, F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, in id., *Die Philosophie im tragischem Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften 1870–1873*, trad. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Nietzsche, F., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci. E scritti 1870–1873*, Milano, Adelphi, 1991.

- Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, trad. it. di A. Treves e P. Kobau, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster–Nietzsche*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, Bompiani, 1992.
- Pacey, A., *Vivere con la tecnologia*, trad. it. di L. Pavolini, Roma, Editori Riuniti, 1986.
- Paci, E., *Ingens sylva*, Milano, Bompiani, 1994.
- Palmer, M., *Il taoismo. Conoscenza e immortalità*, trad. it. di A.M. Di Montù Beccaria, N. Boaretto, Milano, Xenia, 1993.
- Panikkar, R., *Incontri con Heidegger*, intervista di M. Borghi, in "Eudia", 7, 2013.
- Parmenide, *Sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Milano, Rusconi, 1991.
- Pasqualotto, G., *Il tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Parma, Pratiche, 1989.
- Pasqualotto, G., *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio, 1992.
- Pasqualotto, G., *Il bello delle identità perdute*, intervista di A. Lanni, in "Reset", 108, 2008, pp. 59 s.; poi in G. Pasqualotto, *Tra Oriente e Occidente. Interviste sull'intercultura ed il pensiero orientale*, a cura di D. De Pretto, Milano–Udine, Mimesis, 2010, pp. 19–26.
- Pasqualotto, G., *Tra Oriente e Occidente. Interviste sull'intercultura ed il pensiero orientale*, a cura di D. De Pretto, Milano–Udine, Mimesis, 2010.
- Pasqualotto, G., *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, Milano–Udine, Mimesis, 2011;
- Paul, J., *Gotthard Günther, the "Einstein" of Philosophy*, in «Vordenker», 2000.
- Pearce, M., *From Urb to Bit*, in AA.VV., *Architects in Cyberspace*, a cura di M. Pearce, N. Spiller, London, Academy Press, 1995.
- Petzet, H.W., *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976*, Societaets, Frankfurt a./M., 1983
- Picht, G., *La potenza del pensiero*, in AA.VV., *Risposta. A colloquio con Heidegger*, trad. it. di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 2010 .
- Pircher, W., *Markt oder Plan? Zum Verhältnis von Kybernetik und Ökonomie*, in AA.VV., *Cybernetics/Kybernetik. The Macy–Conferences 1946–1953*, II, 2: *Essays and*

- Documents/Essays und Dokumente*, a cura di C. Pias, Zürich–Berlin, Diaphanes, 2004.
- Plant, S., *Ciberfemminismo. Sostanze pericolose e nuovo disordine mondiale*, in AA.VV., *Cibernauti. Tecnologia, comunicazione, democrazia*, a cura di F. Berardi, Roma, Castelvecchi, 1996, pp. 34–42.
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.
- Platone, *Lettera VII*, trad. it. di R. Radice in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.
- Platone, *Sofista*, trad. it. di C. Mazzarelli in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.
- Platone, *Teeteto*, trad. it. di C. Mazzarelli in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.
- Pöggeler, O., *Jean Wahls Heidegger–Deutung*, in „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 12, 3, 1958, pp. 437–458.
- Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1990, trad. it. a cura di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1991.
- Pöggeler, O., *Ermeneutica del mondo tecnico*, a cura di M. Mezzanica, in “Informazione filosofica”, III, 7, 1992
- Pöggeler, O., *Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler*, hrsg. K. Busch, C. Jamme, in «Studia Phaenomenologica», I, 3–4, 2001, pp. 11–35.
- Pöggeler, O., *Correzioni nella filosofia ermeneutica*, in Id., *Europa come destino e come compito. Correzioni nella filosofia ermeneutica*, trad. it. di A. Cera, a cura di Giugliano, A., Milano, Guerini e Associati, 2008.
- Pöggeler, O., *Europa come destino e come compito. Correzioni nella filosofia ermeneutica*, trad. it. di A. Cera, a cura di Giugliano, A., Milano, Guerini e Associati, 2008.
- Pöggeler, O., *Heidegger nei suoi epistolari*, in Id., *Europa come destino e come compito. Correzioni nella filosofia ermeneutica*, trad. it. di A. Cera, a cura di Giugliano, A., Milano, Guerini e Associati, 2008.
- Polt, R., *A Heideggerian Critique of Cyberbeing*, in AA.VV., *The Horizons of Authenticity: Essays in Honor of Charles Guignon’s Work on Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology*, a cura di M. Altman and H. Pedersen, Dordrecht, Springer, in corso di pubblicazione.

- Pontolillo, J., *Thresholds of Splendour: Mythic and Symbolic Subtexts in Blade Runner*, trad. it. di A. Marti, *Soglie di splendore. Sottotesti mitici e simbolici di Blade Runner*, in "Intercom".
- Poster, M., *Postmodern Virtualities*, in AA.VV., *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, a cura di M. Featherstone, R. Burrows, London, Sage, 1995.
- Procacci, G., *Storia del XX secolo*, Milano, B. Mondadori, 2000.
- Propp, V., *Morfologia della fiaba*, ed. it. a cura di G.L. Bravo, Torino, Einaudi, 2000.
- Raiwani, Y.P., *Internet of Things. A New Paradigm*, in "International Journal of Scientific and Research Publications", 3, 4, 4/2013.
- Reagle, J.M., *The Parting of the Mist*, trad. it. di D. Santoni, *Il sollevarsi della nebbia*, in "Intercom".
- Reale, G., *Un Parmenide nuovo*, in *Parmenide, Sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Milano, Rusconi, 1991.
- Rheingold, H., *Tools for Thought: The People and Ideas Behind the Next Computer Revolution*, Simon and Schuster, New York 1985.
- Rheingold, H., *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1993.
- Ripellino, A.M., *Praga magica*, Torino, Einaudi, 1973.
- Robinet, A., *Leibniz und Heidegger: Atomzeitalter oder Informatikzeitalter?*, in „Studia Leibnitiana“, VIII/2, 1976.
- Roncaglia, G., *Spazio virtuale*, in "Enciclopedia Treccani", V appendice, 1995.
- Rossi, D., *L'estasi dell'uomo sperimentale. Biopolitica delle biotecnologie*, Roma, Aracne, 2010.
- Rossi, D., *Cyberspazio, tecno-taoismo e metafisica light. Note su The Metaphysics of Virtual Reality di M. Heim*, in "Logos. Rivista del Dipartimento di Filosofia 'A. Aliotta'. Università degli Studi di Napoli Federico II", 7, 2012.
- Rossi, D., *Alcuni spunti su uomo, animale e macchina alla luce dell'analitica esistenziale heideggeriana*, in AA.VV., *Animali, umani e macchine. Atti del Convegno 2012 del CODISCO*, a cura di I. Adornetti e F. Cominetti, Roma-Messina, Corisco, 2013, pp. 217-226.
- Ruggiu, L., *Parmenide*, Venezia, Marsilio, 1975.

- Ruggiu, L., *Heidegger e Parmenide*, in AA.VV., *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Genova, Marietti, 1991.
- Ruggiu, L., *L'altro Parmenide. Saggio introduttivo*, in *Parmenide, Sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Milano, Rusconi, 1991.
- Rushkoff, D., *Cyberia: Life in the Trenches of Hyperspace*, London, Harper Collins, 1995.
- Sabbadini, A.S., *Il Tao senza nome. Laozi e la fisica quantistica* (conferenza tenuta presso Eranos il 22/6/2012, disponibile online sulla homepage dell'autore, all'indirizzo internet www.shantena.com).
- Saccone, A. «*La trincea avanzata*» e «*La città dei conquistatori*». *Futurismo e modernità*, Napoli, Liguori, 2000.
- Saccone, A., *Futurismo*, Roma, Marzorati-Editalia, 2000.
- Sartini, A. *Figure della differenza. Percorsi della filosofia francese del Novecento*, Milano, B. Mondadori, 2006.
- Saviani, C., *L'Oriente di Heidegger*, Genova, il Melangolo, 1998.
- Scheler, M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, ed. it. a cura di R. Racinaro, Napoli, Guida, 1988.
- Scholem, G., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein-Verlag, 1969, trad. it. di A. Solmi, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi, 2001.
- Scholem, G., *The Golem of Prague and the Golem of Rehovot*, in Id., *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schocken Books, 1971, trad. it. di R. Donatoni, *Il golem di Praga e il golem di Rehovot*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo. E altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 327–332.
- Scholem, G., *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schocken Books, 1971, trad. it. di R. Donatoni, *L'idea messianica nell'ebraismo. E altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano, Adelphi, 2008.
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipsig, Brodhaus, 1844, ed. it. a cura di A. Vigliani, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano, Mondadori, 1989.
- Schrag, C.O., *Heidegger and Cassirer on Kant*, in "Kantstudien", 1967, pp. 87–100.
- Searle, J., *Minds, Brains, and Programs*, in AA.VV., *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self & Soul*, a cura di D.R. Hofstadter e D.C. Dennett, New York,

- Basic Books, 1981, pp. 353–382, ed. it. a cura di G. Tonfoni, *Menti, cervelli e programmi. Un programma sull'intelligenza artificiale*, Milano, Clup–Clued, 1984.
- Searle, J., *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, trad. it. di D. Barbieri, *Mente, cervello, intelligenza*, Milano, Bompiani, 1988.
- Searle, J., *The Myth of the Computer*, in “The New York Review of Books”, 29/4/1982.
- Seigfried, H., *Autonomy and Quantum Physics: Nietzsche, Heidegger, and Heisenberg*, in “Philosophy of Science”, 57, 4 (12/1990), The University of Chicago Press, pp. 619–630.
- Severino, E., *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982.
- Severino, E., *Il destino della tecnica*, Milano, Rizzoli, 1988.
- Severino, E., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1990.
- Severino, E., *Téchne. Le radici della violenza*, Milano, Rizzoli, 2002.
- Severino, E., *Severino: la mia autodifesa. Nietzsche e i credenti uniscono Essere e Nulla. Io riparto da Parmenide*, in «Corriere della Sera», 12/3/2008.
- Shannon, C., *A Mathematical Theory of Communication*, in «The Bell System Technical Journal», 27, 7/1984.
- Shannon, C., *Calcolatori e automi*, in AA.VV., *La filosofia degli automi*, a cura di V. Somenzi, Torino, Bollati Boringhieri, 1965.
- Shelley, M., *Frankenstein, or the Modern Prometheus*, 1818, trad. it. di S. Fefè, *Frankenstein, ossia il moderno Prometeo*, Milano, Mondadori, 2010.
- Singer, I.B., *Il golem*, trad. it. di C. Calabi, Milano, Salani, 2004.
- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes. Gestalt und Wirklichkeit*, München, Becksche, 1918, trad. it. di J. Evola, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi, 2008.
- Spreen, D., *Cyborgs und andere Techno-Körper. Ein Essay im Grenzbereich von Bios und Techne*, Passau, EDFC, 1998.
- Stone, A.R., *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995.
- Taylor, *Genderbait for the Nerds*, C., in “London Review of Books”, 25, 10, 22/5/2003.

- Terrosi, R., *La filosofia del postumano*, Genova, Costa & Nolan, 1997.
- Tertulian, N., *Heidegger tra filosofia e storia contemporanea*, trad. it. di N. Augeri, in "Marxismo oggi".
- Tertulian, N., *Heidegger. Führer della filosofia*, in *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*.
- Trautteur, G., *Virtualità computazionale e funzionalismo*, in AA.VV., *Animali, umani e macchine. Atti del Convegno 2012 del CODISCO*, a cura di I. Adornetti e F. Cominetti, Roma–Messina, Corisco, 2013, pp. 77–82.
- Turing, A.M., *Computer Machinery and Intelligence*, in "Mind", 59, 1950, pp. 433–460, trad. it. di N. Dazzi, *Macchine calcolatrici e intelligenza*, in AA.VV. *La filosofia degli automi*, a cura di V. Somenzi, Torino, Bollati Boringhieri, 1965, pp. 116–156.
- Turkle, S., *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon & Schuster, 1994, ed. it. a cura di B. Parrella, *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di Internet*, Milano, Apogeo, 1997.
- Turkle, S., *The Second Self. Computers and the Human Spirit*, New York, Simon & Schuster, 1984, trad. it. di G. Proni, *Il secondo io*, Torino, Frassinelli, 1985.
- Vattimo, G., *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- Vattimo, G., *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009.
- Vattimo, G., *Faye, Heidegger non era razzista. L'intento non riuscito di dimostrare che tutta la sua filosofia non è che la trascrizione del nazismo*, in «La Stampa», 5 giugno 2012.
- Vegetti, M., *Technai e filosofia nel Perì technes pseudo-ippocratico*, in AA.VV., *Atti dell'Accademia delle scienze di Torino*, Torino, Accademia delle Scienze, 98, 1964.
- Viano, M., *Droghe psichismi cyber e punk*, in AA.VV., *Cibernauti. Tecnologia, comunicazione, democrazia*, a cura di F. Berardi, Roma, Castelvecchi.
- Volpi, F., *Itinerarium mentis in nihilum*, in E. Jünger, Heidegger, M., *Oltre la linea*, trad. it. di A. La Rocca e F. Volpi, Milano, Adelphi, 1989.
- Volpi, F., *Il nichilismo*, Roma–Bari, Laterza, 2004.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1920–1921, ed. it. a cura di P. Rossi, *Sociologia della religione*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002.

- Weizsäcker, C.F., *Sprache als Information*, in AA.VV., *Die Sprache*, „Gestalt und Gedanke“, 5, 1959, Bayerische Akademie der Schönen Künste, München, Oldenbourg Verlag, 1959.
- Werntgen, C., *Kehren: Martin Heidegger und Gottard Günther. Europäisches Denken zwischen Orient und Okzident*, München, Fink, 2006.
- Wershler–Henry, D., *Queen Victoria’s Personal Spook, Psychic Legbreakers, Snakes and Catfood: An Interview with William Gibson and Tom Maddox*, in “Virus”, 23, 1989, pp. 28–36.
- Wetz, F.J., *Wege — Nicht Werke. Zur Gesamtausgabe Martin Heidegger*, in “Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd. 41 (1987), pp. 44-45.
- Whitley, E.A., *In Cyberspace All They See Is Your Words: A Review of the Relationship between Body, Behaviour and Identity Drawn from the Sociology of Knowledge*, in “Information Technology & People”, 10, 2, 1997, pp. 147–163.
- Wiebe, J., *Book Reviews. Pattern Recognition by William Gibson*, in “Humanities 360”, 24/8/2007.
- Wiener, N., *The Human Use of Human Beings*, Boston, Houghton Mifflin, 1950, trad. it. di D. Persiani, *Introduzione alla cibernetica. L’uso umano degli esseri umani*, Torino, Bollati Boringhieri, 1966.
- Wiener, N., *God & Golem Inc. A comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1964, trad. it. F. Bedarida, *Dio & Golem s.p.a. Cibernetica e religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- Wiese, L., *Technologie*, in A. Vierkandt, *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, F. Enke, 1931.
- Wiesel, E., *Il Golem. Storia di una leggenda*, Firenze, Giuntina, 1996.
- Wolff, C., *Philosophia rationalis sive logica*, Frankfurt–Leipzig 1740.
- Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure. Il codice segreto dei samurai*, trad. it. di L. Soletta, Einaudi, Torino 2010.
- Zhuang–zi (*Chuang–tzu*), a cura di L. Kia–hway, trad. it. di C. Laurenti e C. Leverd, Milano 1982, Adelphi.
- Zhuang–zi (*Chuang–Tzu*), *La calma*, ed. it. a cura di C. Lamparelli, Milano, Mondadori, 2007.
- Zimmerman, M.E., *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger’s Concept of Authenticity*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1981.

- Žižek, S., *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, trad. it. di D. Cantone e L. Chiesa, Milano, Cortina, 2003.
- Žižek, S., *In difesa delle cause perse*, trad. it. di C. Arruzza, Milano, Ponte alle Grazie, 2009.
- Žižek, S., *Il cyberspazio, o la sospensione del padrone*, in Id., *Lacrimae rerum. Saggi sul cinema e il cyberspazio*, trad. it. di O. Braccini, Milano, Libri Scheiwiller, 2011.
- Žižek, S., *Lacrimae rerum. Saggi sul cinema e il cyberspazio*, trad. it. di O. Braccini, Milano, Libri Scheiwiller, 2011.
- Žižek, S., *Matrix, o i due lati della perversione*, in Id., *Lacrimae rerum. Saggi sul cinema e il cyberspazio*, trad. it. di O. Braccini, Milano, Libri Scheiwiller, 2011.
- Zschimmer, E., *Philosophie der Technik. Einführung in die technische Ideenwelt*, Stuttgart, Enke, 1933.

Siti internet e riviste online

- “Atariarchives.org. Software & Info” (<http://www.atariarchives.org>).
- “Centro Studi ASIA” (<http://www.asia.it/csa/index.html>).
- “Cinema Coreano” (<http://www.cinematicoreano.it>).
- “Cinema invisibile” (<http://www.cinemainvisibile.it>).
- “Cultronix” (<http://cultronix.eserver.org>).
- “Cyberia” (<http://www.idra.it/cyberia>).
- “Delos. Rivista di fantascienza” (<http://www.fantascienza.com/magazine/home>).
- “Eudia. Annuario di pensiero, poesia e arte” (www.eudia.org).
- “Eurasia. Rivista di studi geopolitici” (<http://www.eurasia-rivista.org>).
- “Heidegger Circle” (<http://www.heideggercircle.org>).
- “Hideout. Cultura dell’immagine e della parola” (<http://www.hideout.it>).
- “Humanities 360” (<http://www.humanities360.com>).

"IBM" (<http://www-03.ibm.com>).

"Impact Lab" (<http://www.impactlab.net>).

"Intercom. Science Fiction Station" (<http://www.intercom-sf.com>).

"Kainos. Rivista online di critica filosofica" (<http://www.kainos-portale.com>).

"Libro Bianco. Heidegger e il nazismo sulla stampa italiana"
(<http://www.wiki.eudia.org>).

"London Review of Books" (<http://www.lrb.co.uk>).

"Marxists Internet Archive" (<http://www.marxists.org>)

"Mr. Gadget. Ein Weblog von Cristoph Dernbach" (<http://www.mr-gadget.de>).

"NPR. National Public Radio" (<http://www.npr.org>).

"Paideia Project Online" (<http://www.bu.edu/wcp/index.html>).

"Parol online" (<http://www.parol.it>).

"Phaenex. Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture"
(<http://phaenex.uwindsor.ca/>)

"Philosophy Documentation Center" (<http://www.pdcnet.org/wp/>).

"Principia Cybernetica Web" (<http://pespmc1.vub.ac.be/DEFAULT.html>).

"Quaderni delle Officine" (<http://rebstein.wordpress.com>).

"Reflections on Digital Media & Culture" (<http://richardcoyne.com>).

"Reset" (<http://www.reset.it>).

"Scacchi. Federazione Scacchistica Italiana" (<http://scacchi.qnet.it>).

"Studi filosofici" (<http://www.studifilosofici.it/>).

"Swif. Sito Web Italiano per la Filosofia" (<http://www.swif.uniba.it>).

"Tecnologos" (www.tecnologos.it).

"The Agrippa Files" (<http://agrippa.english.ucsb.edu>).

"Vordenker" (<http://www.vordenker.de>).

“Wired” (<http://www.wired.com>).

Blog personale di Dan Joefsson (<http://josefsson.net>).

Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche (<http://www.emsf.rai.it>).

Enciclopedia Treccani (<http://www.treccani.it>).

Monier–Williams Sanskrit–English Dictionary (<http://faculty.washington.edu/prem/mw/mw.html>).

Pagina personale di A.S. Sabbadini (<http://www.shantena.com>).

Pagina personale di Michael Heim (<http://www.mheim.com/index.html>).

Pagina personale di William Gibson (<http://www.williamgibsonbooks.com>).

Resources on William Gibson, a cura di J. Hobbes (<http://www.loyno.edu/~hobbs/bib/wgibson.htm>).

William Gibson — Summary Bibliography, in “ISFBD” (http://www.isfdb.org/cgi-bin/ea.cgi?William_Gibson).

William Gibson, in “Catalogo Vegetti della letteratura fantastica” (<http://www.fantascienza.com/catalogo/autori/NILF12216/william-gibson/>).

William Gibson, in “Television Sky” (<http://www.angelfire.com/ia/televisionsky/gibson.html>).