



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento
ex D.M. 270/2004*)
in Filosofia della società, dell'arte e della
comunicazione

Tesi di Laurea

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

L'uomo nel mondo della
tecnica.

Un confronto tra Heidegger e Anders.

Relatore

Ch. Prof. Giorgio Brianese

Laureanda

Laura Scamacca
Matricola 838089

Anno Accademico

2012 / 2013

Indice

Introduzione	5
1. La tecnica come essenza dell'età moderna.....	10
1.1 La <i>techne</i> nel mondo greco. Il primato della natura.....	10
1.2 L'età moderna e la nascita della scienza. Il primato della scienza e della tecnica.....	19
1.3 La tecnica da mezzo a fine.....	32
1.4 Tecnica e metafisica	36
2. L'uomo e la tecnica	41
2.1 L'uomo nel mondo del dominio tecnico.....	41
2.1.1 Heidegger: l'uomo «pastore dell'essere».....	42
2.1.2 Anders: dall'uomo «pastore dell'essere» all'uomo «pastore delle macchine».....	49
2.1.3 Il dislivello prometeico	55
2.2 Economia, politica, tecnica.....	64
2.2.1 Heidegger e il nazionalsocialismo	67
2.3 Sentire e pensare nel mondo della tecnica.....	69
2.4 È possibile un'etica?.....	76
2.5 Ormai solo un dio ci può salvare?.....	85
3. I recenti esiti della tecnica	92

3.1 La tecnica come strumento di morte: l'era atomica	92
3.1.1 La cecità di fronte all'Apocalisse	92
3.1.2 Il nichilismo e la bomba.....	97
3.1.3 Il pilota di Hiroshima	100
3.1.4 Mobilitazione antiatomica e legittima difesa.....	104
3.2 Le nuove tecnologie di comunicazione di massa	109
3.2.1 Radio e televisione: dalla massa alla massificazione.....	110
3.2.2 La realtà come fantasma.....	114
3.2.3 Dalla televisione a Internet: la realtà virtuale	120
Conclusione.....	125
Bibliografia.....	133

Introduzione

Il rapporto dell'uomo contemporaneo con la tecnica è uno dei temi centrali della riflessione filosofica contemporanea, per lo più esplicito ma presente anche laddove non se ne parli apertamente. Questo perché la tecnica rappresenta l'aspetto caratterizzante della nostra civiltà, visto il ruolo sempre maggiore che essa ha assunto nel corso dei secoli. La tecnica è alla base del progresso della nostra conoscenza e dell'avanzamento della nostra civiltà, essa ha sicuramente permesso e favorito un incremento qualitativo della vita umana; tuttavia, la questione è diventata controversa soprattutto a partire dal secolo scorso, quando è divenuto sempre più evidente il rischio di un mutamento nel ruolo della tecnica, da strumento nelle mani dell'uomo a meccanismo autonomo che può sfuggire al suo controllo.

L'uomo è parte della natura, vive da sempre in simbiosi con essa. Nel corso dei secoli ha dovuto però adattarsi e destreggiarsi fra le insidie che essa gli presentava per sopravvivere. La *technè* nasce in origine come insieme di conoscenze atte a dirigere l'agire umano, venendo poi a indicare, nello specifico, gli strumenti utili ad aiutare l'uomo, dove le sue qualità fisiche erano insufficienti o non abbastanza sviluppate. Nel corso dei secoli l'uomo ha potenziato sempre di più questo suo strumento alla ricerca di una maggiore autonomia dalla natura e di un potenziamento personale. Tuttavia questi mezzi, nati per aiutare l'uomo, per assecondare il suo operato, nel corso del tempo hanno finito per prendere il sopravvento, venendo a costituire piuttosto il fine dell'agire umano. L'uomo sempre di più, ha iniziato a vedere nella precisione del calcolo lo strumento fondamentale che sembrava aprirgli le porte alla conoscenza di tutto l'universo, e successivamente anche il potere di dominare e controllare la natura e il mondo nel quale si trova a vivere. Ma alla fine, e forse senza accorgersene, per rendersi libero, per elevarsi a signore dell'universo, si è reso schiavo della sua creazione. La tecnica non è più un semplice strumento ma è arrivata a costituire il nostro mondo; la nostra è la civiltà della tecnica. Che ne è dunque oggi dell'uomo?

Attraverso la riflessione di due dei più importanti pensatori del Novecento, Martin Heidegger e Günther Anders, ho dunque cercato di mettere in luce gli aspetti peculiari

della tecnica, in particolare in relazione all'uomo contemporaneo e al posto che egli occupa nell'immenso apparato tecnico nel quale si trova oggi a condurre la propria esistenza.

Sebbene le analisi dei due filosofi tedeschi sembrino coincidere negli esiti, i presupposti del loro pensiero sono differenti. Le vite dei due filosofi, infatti, si intrecciano per poi distanziarsi per ragioni per lo più contingenti, di ordine storico, ma il loro pensiero riguardo alla tecnica sembra giungere alle medesime conclusioni, nonostante il punto di vista adottato dai due sia differente. A influire su di esso furono, almeno in parte, le diverse circostanze che si trovarono ad affrontare nel corso della loro vita. Entrambi tedeschi, Martin Heidegger (1889-1976) cresce in una famiglia cattolica di umili condizioni sociali a Meßkirch, un paesino tedesco, in un contesto rurale nei pressi della Foresta Nera, mentre Günther Anders-Stern (1902-1992), figlio degli psicologi dell'età infantile di origini ebraiche Clara e William Stern, nasce e cresce a Breslavia, in un territorio dove la cultura tedesca e quella polacca si incontrano, ricevendo una formazione umanistica. Il loro incontro avviene all'inizio degli anni Venti a Friburgo. Heidegger, dopo aver conseguito il dottorato presso l'Università friburghese, ottiene la libera docenza nel 1915, diventando negli anni seguenti assistente di Husserl; qui nel 1921 giunge anche Anders, che diventerà allievo dei due filosofi; laureatosi con Husserl nel '24, si distanzia molto presto dalla fenomenologia alla ricerca degli aspetti materialistici, naturali della vita dell'uomo che essa sembrava trascurare. Fin da subito il suo pensiero sembra essere più vicino a quello che Heidegger, il quale nel frattempo aveva ottenuto una cattedra all'Università di Marburgo, stava in quegli anni elaborando muovendo l'indagine fenomenologica in direzione dell'ontologia, come emergerà chiaramente dalla prima opera filosofica di Anders, *Über das Haben*, pubblicata a un anno di distanza da *Essere e Tempo*. Come ricorda lo stesso Anders: «Quello che ha affascinato me [...] e che verosimilmente di Heidegger certamente rimarrà, è, dopo più di duemila anni, l'apertura non solo alla metafisica ma anche all'ontologia»¹.

Nonostante l'allontanamento di Heidegger dalla fenomenologia, Husserl si adoperò ugualmente affinché fosse lui a succedergli presso la cattedra di filosofia a Friburgo, a partire dal 1929. Questo è però l'anno che segna il distacco definitivo di entrambi dalla fenomenologia husserliana e che aprirà le porte al pensiero

¹ G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Udine-Milano 2008, p. 54.

heideggeriano della *Kehre*, nel quale un ruolo centrale sarà assunto dalla riflessione sulla tecnica, e alla svolta antropologica di Anders, che si realizzerà compiutamente a partire dagli anni Quaranta.

Nel pensiero di Heidegger il giovane Anders ritrova ciò che mancava alla fenomenologia husserliana: la determinazione di un rapporto non puramente teorico con il mondo, che sembrava portare una maggiore concretezza nel campo della filosofia. Tuttavia, il rapporto con Heidegger è complesso, va dall'identificazione al rigetto. Se infatti gli esordi si svolgono nel segno di «una fascinazione acritica», il 1933 rappresenta un punto di rottura inconciliabile.² È questo l'anno che determina l'allontanamento dei due filosofi, da questo momento le loro vite prendono strade differenti che condizioneranno, almeno in parte, la loro riflessione sulla tecnica. L'avvento del nazismo segna infatti l'esistenza di entrambi. Heidegger, che aveva mostrato un'iniziale vicinanza al movimento nazionalsocialista nel quale intravedeva la speranza per la rigenerazione della Germania, «un atto nuovo della storia dell'essere, un sovvertimento epocale»³, viene nominato rettore dell'Università di Friburgo. Lascierà però l'incarico l'anno seguente per incomprensioni con il governo, dedicandosi, negli anni successivi, unicamente alla ricerca e all'insegnamento fino al 1945, quando, a causa della sua compromissione con il nazismo, sarà sospeso dall'insegnamento fino agli inizi degli anni Cinquanta. Anders è invece costretto a lasciare la Germania, dapprima esule a Parigi con la moglie Hannah Arendt e poi, dal '36, dopo il divorzio, negli Stati Uniti dove sopravvive sostenendosi con lavori occasionali, senza mai però abbandonare la scrittura. Furono questi gli anni di vera formazione di Anders che contribuirono a porre le basi del suo pensiero, come lui stesso noterà in seguito:

Lavorai in fabbrica a Los Angeles, un'esperienza che davvero non vorrei aver persa: i lavori sbagliati alle volte possono essere i più giusti in quanto ci danno delle esperienze che, in una professione fatta su misura, non si potrebbero mai fare. Senza il periodo in fabbrica, infatti, non sarei mai stato in grado di scrivere la mia critica all'era della tecnica.⁴

² P. Portinaro, *Il principio disperazione*, Boringhieri, Torino 2003, p. 124.

³ R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, trad. it. N. Curcio, TEA, Milano 2001, p. 279.

⁴ G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 69.

Nel 1950 egli ritorna in Europa, ma le cose sono cambiate: dopo la guerra, l'orrore della Shoah, lo scandalo della bomba atomica niente è ormai più come prima. Il mondo sembra essere dominato da una forza nuova, la tecnica, che si è mostrata nei suoi aspetti più inquietanti. Stabilitosi a Vienna, Anders rinuncia alla cattedra offertagli da Ernst Bloch, preferendo dedicarsi alla scrittura, per lo più come giornalista, e alla lotta antiatomica. Sono questi gli anni che porteranno alla pubblicazione, nel 1956, del primo volume de *L'uomo è antiquato*, a cui seguirà il secondo a distanza di molti anni, nel 1980. In quegli stessi anni trova compimento anche la riflessione heideggeriana sulla tecnica, questione di cui Heidegger aveva iniziato a cogliere l'importanza, non ancora avvertita in *Essere e Tempo*, già agli inizi degli anni Trenta, ma che affronta compiutamente solo nel 1953 in una conferenza tenuta all'Accademia di Monaco su *La questione della tecnica*, tema che farà da sottofondo a quasi tutte le sue opere successive. Questo perché la tecnica è ormai parte dell'esistenza umana, costituisce il suo mondo ed è per questo un aspetto che non può più essere trascurato. Gli sconvolgimenti politici e sociali degli anni '30 e '40 hanno destato l'interesse di molti intellettuali che si interrogano sul destino della civiltà Occidentale che sembra essere guidata da una nuova potenza: la tecnica; anche Anders e Heidegger raccolgono le angosce dell'epoca e si inseriscono nel dibattito in corso sull'essenza della tecnica e sul destino dell'uomo nel moderno mondo tecnicizzato.

Le vite dei due filosofi hanno però preso strade diverse e anche il loro punto di vista sulla questione è differente, sebbene il loro pensiero approdi a visioni convergenti. Anders in due articoli del '46 e del '48 aveva definitivamente preso le distanze dall'analitica esistenziale, da quella «filosofia dell'individuo nel suo isolamento assoluto»⁵; tuttavia, se dal punto di vista della teorizzazione Anders è piuttosto critico rispetto a *Essere e Tempo* e più in generale in riferimento agli scritti del primo Heidegger, per quanto concerne la riflessione successiva del filosofo friburghese, quello della cosiddetta *Kehre*, in particolare della sua teorizzazione in merito all'essenza della scienza e della tecnica, egli non se ne occupa mai in modo esplicito. Questo silenzio si deve molto probabilmente al fatto che le due posizioni in merito alla questione della tecnica, e più in generale alla modernità, sono molto vicine e per molti aspetti addirittura coincidono.⁶ Entrambi guardano in modo critico al mondo della tecnica che sembra essersi ormai imposto quale ambiente dell'uomo, pur tuttavia

⁵ G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, in "Micromega", n.2, 4/6 1988, p. 185.

⁶ F. Cozzi, *Günther Anders. Dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo*, Tesi di dottorato in Discipline Filosofiche, Università degli Studi di Pisa, a.a. 2010-2011, p. 112.

non auspicano un ritorno alle origini, ma il loro intento è piuttosto quello di portare alla luce gli aspetti salienti di questa nuova epoca nella quale si trovano catapultati, assistendo in prima persona al grande progresso tecnico che si è realizzato nel corso del Novecento. Se tuttavia la riflessione heideggeriana è svolta prevalentemente in un orizzonte ontologico-esistenziale, volendo vedere nella tecnica il compimento della metafisica, l'analisi andersiana si muove invece su un piano perlopiù antropologico-sociale, alla ricerca di una maggiore concretezza dell'argomentazione. Heidegger infatti non tratta la tecnica nelle sue manifestazioni concrete, non va alla ricerca delle cause e degli effetti che la spieghino sul piano dell'accadere storico ma mira a coglierne l'essenza, in quanto fondamento della nostra epoca. La sua è una riflessione 'accademica' che si mantiene perlopiù sul piano dell'astrazione, al centro della sua indagine non c'è infatti il mondo reale ma il suo è piuttosto «il mondo di un artigiano di paese, un mondo-bottega»⁷ che non riesce a cogliere fino in fondo gli aspetti tangibili della tecnica, al contrario di quanto tenta di fare invece Anders, che ha vissuto in prima persona le conseguenze dell'alienazione che il progresso tecnico ha prodotto. La loro è però un'analisi parallela che mette in luce gli aspetti ontologici e antropologici della tecnica, senza volerla mai del tutto annullare e senza mai auspicare una sua scomparsa ma, semplicemente, cercando di indagare ciò che ha condotto al dominio incondizionato della tecnica che sembra realizzarsi, per entrambi, con la terribile esperienza della bomba atomica. Pur leggendo nella tecnica un esito necessario, o per usare le parole di Heidegger, un «destino», i due filosofi sembrano vicini nel voler portare alla luce la situazione dell'uomo nell'odierno mondo dominato dalla tecnica nella convinzione che la consapevolezza sia ciò che conta maggiormente, l'unica che può permettere all'uomo di recuperare il giusto rapporto con il mondo e con gli altri, oltre che con se stesso.

⁷ G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 54.

1. La tecnica come essenza dell'età moderna

1.1 *La techne nel mondo greco. Il primato della natura*

La tecnica, che oggi concepiamo come un'attività tipicamente umana, in origine, nella cultura greca più antica, era considerata una prerogativa divina: la *techne* apparteneva alle divinità e non in quanto queste la avessero in qualche modo acquisita, ma a livello sostanziale. Gli dèi disponevano di un'abilità tecnica specifica, non perché era loro merito averla scoperta o inventata, ma in quanto questa si identificava con loro. Vista la loro benignità, gli dèi facevano dono ad alcuni uomini o ad alcune comunità di tale capacità e questi potevano in tal modo esercitarla.⁸ Solamente in seguito, con la divisione del lavoro e lo sviluppo di nuove tecniche e nuovi mestieri, questa inizia ad essere riconosciuta come un'invenzione tipicamente umana, come insieme di procedure che si acquisiscono e si rinnovano nel tempo. Scriveva infatti Senofane: «Non è che da principio gli dèi abbiano rivelato tutte le cose ai mortali, ma col tempo essi cercando ritrovarono il meglio»⁹.

Il *Prometeo incatenato* di Eschilo è la manifestazione di questa antica considerazione del carattere umano della tecnica e, nella forma del mito, rappresenta le conseguenze e i timori legati allo sviluppo di questa abilità da parte dell'uomo. Se è vero che in questa tragedia le tecniche appaiono ancora come un dono di Prometeo agli uomini per impedire che tutta l'umanità perisca, ma allo stesso tempo tale dono è fatto contro la volontà di Zeus che teme la potenza che gli uomini potranno avere una volta acquisita tale capacità. Nell'antico mito, infatti, il titano Prometeo viene punito dagli dèi per aver donato agli uomini il sapere tecnico nella forma del fuoco. Tale sapere ha una portata notevole sulla vita degli uomini rendendoli «da bambini quali erano, saggi e padroni della loro mente»¹⁰. Il sapere tecnico si prefigura così, fin da subito, quale conoscenza che permette all'uomo di progredire, non solo materialmente ma anche intellettualmente; prima dell'intervento del titano gli uomini vivevano senza

⁸ G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971, p. 26.

⁹ G. Giannantoni, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1990, DK 16, p. 172.

¹⁰ Eschilo, *Prometeo incatenato*, trad. it. C. Carena, Einaudi, Torino 1995, p. 22.

conoscenze salde, in abitazioni sotterranee, senza un'esperienza certa dell'avvicinarsi delle stagioni: ogni loro azione era compiuta senza intelligenza. È l'acquisizione della tecnica che rende l'uomo razionale e gli permette di procurarsi da sé quello che un tempo doveva chiedere agli dèi. Quello che si realizza con questa nuova conquista è così anche l'autonomia dell'uomo dall'orizzonte mitico-religioso nel quale era inserito e del quale non sembrava poter fare a meno.

Tuttavia, in questo contesto, i mezzi tecnici non erano ancora così sviluppati da poter prefigurare una presa di potere della tecnica sulla natura. Il mondo naturale era ancora la norma che regolava la vita e i rapporti umani, a esso gli uomini guardavano per attingere le proprie leggi e la propria morale, come dimostrano le parole di Prometeo: «O arte (*techne*), quanto più debole sei del destino (*ananke*)»¹¹, che alludono proprio alla necessità della natura, di fronte alla quale l'agire tecnico era impotente, incontrando in essa il suo limite.¹² La tecnica non viene qui caratterizzata come qualcosa di 'inquietante', tema che era invece centrale nella tragedia antica a cui anche il mito di Prometeo appartiene, proprio perché non è in grado di oltrepassare l'ordine della natura regolato da *ananke*, la necessità, più forte tanto della tecnica divina che di quella umana, donata da Prometeo agli uomini. Ciò che è davvero inquietante, che minaccia l'uomo, è la morte di fronte alla quale l'uomo soggiace per necessità. L'uomo, il signore della tecnica, per quanto riesca a imporsi con il suo saper fare su alcuni aspetti della natura non riesce a dominarla ma, anzi, ricorre a questa sua capacità proprio per difendersi dalla necessità, costruendo un regno umano dentro l'immenso e onnipotente regno della natura. Ecco allora che nella città antica l'uomo si rifugia e qui mette in pratica le sue tecniche e vive seguendo l'ordine della politica, che altro non è se non l'immagine di quell'ordine universale che regge la natura.¹³

Nel mondo greco si assiste così alla nascita della *techne*, da principio come dono fatto dagli dèi agli uomini e in seguito come acquisizione umana che permette loro di progredire; tuttavia, essa si inserisce in un mondo che sottostà alle leggi della natura. La tecnica nasce infatti come immagine e imitazione della natura che consente all'uomo di sopperire alle sue mancanze, lo fa progredire e determina quella che, per tutto il pensiero filosofico, sarà la caratteristica propriamente umana, ossia la razionalità. Tuttavia, essa non può essere ridotta a mero strumento nelle mani dell'uomo, venendo piuttosto ad indicare il modo umano di rapportarsi alla natura, di

¹¹ Ivi, p. 24.

¹² U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 52.

¹³ Ivi, p. 53.

comprenderla e assecondarla. Se infatti il termine *techne* indicava originariamente un fare artigianale, in seguito il suo significato si amplia fino ad indicare un ‘saper fare’ in generale. Di fronte a una natura concepita come immutabile, che si sottrae a qualunque tentativo di dominio da parte degli esseri umani, la *techne* viene a costituirsi come quella forma di sapere che permette di cogliere le leggi immutabili che regolano i movimenti della natura, che la tecnica non può dominare, ma dalla quale attinge, per imitazione, quelle regole che guidano il suo ‘saper fare’.

Platone nell’*Eutidemo*¹⁴ distingue tra due tipi di tecnica: la prima che si riferisce alle conoscenze della mente, come ad esempio avviene nell’aritmetica, che definisce tecnica d’uso, la seconda che incorpora la conoscenza nelle sue produzioni e costituisce la tecnica di produzione. Platone sottolinea il primato delle tecniche d’uso sulle tecniche di produzione e questo in quanto, per il filosofo greco, ciò che decide della bontà di una tecnica è il suo uso. In questo modo, se il sapere che presiede all’uso delle cose è superiore a quello che presiede la produzione, si viene a creare una gerarchia dove le singole tecniche, pur mantenendo la loro specificità, rinviano ad altre tecniche, di cui la politica costituirebbe la tecnica regia in quanto rappresenta quel sapere che è in grado di indirizzare tutti i saperi particolari, fornendogli il fine adeguato.¹⁵ Tuttavia, tanto il fare tecnico, quanto l’agire politico restano iscritti nell’ordine necessario e immutabile della natura, infatti come scrive Platone: «di queste, anche tu, o infelice, sei una particella, che pur essendo estremamente piccola, volgendo al tutto lo sguardo, sempre vi tende. Ma, relativamente a questo tutto, a te resta nascosto che ogni genesi avviene appunto in funzione di lui, perché felice sia la vita del tutto che non ha avuto origine per te, ma tu per esso»¹⁶. La medesima concezione positiva delle *technai* si ritrova in Aristotele che concepisce la tecnica come quell’ambito dell’attività umana che, sebbene si distingua nelle modalità da ciò che è generato dalla natura che ha in se stesso la causa del suo movimento, rappresenta tuttavia un completamento della natura in quanto procede seguendo delle regole, pur nascendo dalla decisione dell’artefice. La tecnica è dunque una forma di conoscenza che, generata dall’esperienza, si eleva dal particolare per conoscere il generale e, in quanto tale, è ciò che distingue l’uomo dall’animale; quest’ultimo si limita a fare esperienze che però non è in grado di tradurre in una tecnica, in un saper

¹⁴ Platone, *Eutidemo*, in Platone, *Opere complete*, vol. 5, trad it. F. Adorno, Universale Laterza, Roma-Bari 1971, 289 e, p. 42.

¹⁵ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 269.

¹⁶ Platone, *Le leggi*, in Platone *Dialoghi politici e lettere di Platone*, a cura di F. Adorno, UTET, Torino 1970, 903c, pp. 433-434.

fare, capacità di cui dispone invece l'uomo. La tecnica, infatti, scrive Aristotele, «si genera quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili»¹⁷, sebbene, pur derivando dall'esperienza, subito se ne distingue in quanto essa è una forma di sapere, implica la conoscenza delle cause in quanto ragione calcolante e strumentale.

Per gli antichi greci tecnica e politica sono le due modalità in cui si esprime l'azione umana, tanto nella sua dimensione poietica, ossia la capacità di produrre imitando la natura, che nella sua dimensione pratica che è la capacità di agire in vista di scopi. In entrambi i casi la natura rappresenta il limite insuperabile che determina dunque il confine dell'attività umana.¹⁸ Scrive infatti Aristotele: «se uno sostiene che l'essere umano è superiore a tutti gli esseri viventi, ciò non fa nessuna differenza, infatti vi sono altre cose di natura molto più divina anche dell'essere umano, come per esempio le brillanti luci di cui si compone il cielo»¹⁹. Iscritta nella natura, l'azione umana si esprime infatti o come fare (*poiesis*) o come agire (*praxis*). Il fare consiste nel forgiare qualcosa imprimendogli una forma, ma anche nel liberare le potenzialità latenti della natura, e si manifesta come scienza e potenza che sono le due caratteristiche fondamentali della tecnica²⁰, in quanto, come sottolinea Platone, il fare qualcosa presuppone la possibilità di poterlo fare e tale possibilità si realizza solo se si ha scienza, ossia conoscenza, della cosa che si intende fare, la quale, dopo aver scoperto le regolarità della natura, è in grado di intervenire per produrli su imitazione o per favorirli. L'agire invece indirizza e guida il fare. Da questo deriva il primato della *praxis* sulla *poiesis*, come dimostra la riflessione di Platone che considera la politica la tecnica più elevata in quanto essa, non solo determinerebbe le finalità dell'agire tecnico, ma si svolgerebbe secondo delle regole precise al pari di qualunque altra tecnica. Tuttavia la prassi, intesa tanto come *praxis* che come *poiesis*, è subordinata alla teoria, nella convinzione che non ci possa essere nessuna azione corretta, né tecnica né politica, senza una adeguata conoscenza della natura, a rimarcare così il primato che la natura ha sulla *techne*. La tecnica antica, infatti, non produce, non si impone sulla natura con lo scopo di dominarla, ma la asseconda: gli accorgimenti tecnici permettono il dispiegarsi della natura. La *techne* resta così inscritta nella natura, permettendone il dispiegarsi in tutta la sua potenza. A tal

¹⁷ Aristotele, *Metafisica*, trad. it. G. Reale, Rusconi, Milano 1993, 981a 5, p. 3.

¹⁸ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 277.

¹⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, 1141a 30, p. 237.

²⁰ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 277.

proposito è significativo l'esempio di Aristotele per il quale «il principio della salute non risiede nella tecnica medica, ma nella natura che, in presenza della tecnica medica, produce il risanamento da sé»²¹. La tecnica nasce dunque come *medium* tra l'uomo e la natura, in un contesto in cui l'uomo si rapporta però alla natura non con l'intento di sottometterla e dominarla, ma di comprenderla e di assecondarla, poiché nella cosmologia greca la tecnica non è pensata come dominio sulla natura ma piuttosto come suo svelamento.

La visione heideggeriana del fenomeno della *techne* non ha una valenza né critica né negativa, almeno in relazione alle origini del pensiero greco, ma essa viene vista come il modello per eccellenza attraverso il quale i greci scoprono la *physis*. Già in un corso del semestre estivo del 1930, in cui inizia a emergere la riflessione heideggeriana sul fenomeno della tecnica, egli sottolinea come la tecnica, per i greci, non rappresenti un'attività pratica, ma piuttosto un produrre, nel senso più lato del termine, e la conoscenza che lo guida.²² Come sottolinea infatti Heidegger ne *La questione della tecnica*, trascrizione di una conferenza del 1953, l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico, ritenendo la tradizionale concezione strumentale della tecnica inadeguata a penetrarne l'essenza. L'indagine tradizionale intorno all'essenza della tecnica conduce a una duplice risposta: «la tecnica è un mezzo in vista di fini» ma non solo, essa per di più si qualifica come «un'attività dell'uomo»²³; definizioni che tuttavia sono connesse, come appare evidente già nel pensiero antico che caratterizza la tecnica come una capacità propriamente umana, in quanto proporsi e perseguire degli scopi ed essere in grado di valutare i mezzi più adatti al loro raggiungimento, è quella capacità che differenzia l'uomo dall'animale. Tuttavia, questa non sarebbe che la definizione antropologico-strumentale della tecnica, ancora lontana dal mostrarci la sua vera essenza.

La parola *techne* in origine «non è solo il nome del fare artigianale e delle capacità relative, ma anche dell'arte superiore e delle belle arti. La *techne* appartiene alla pro-duzione, alla *poiesis*»²⁴. Fin dalle origini la parola *techne* si accompagna alla parola *episteme*, almeno fino a Platone per il quale la tecnica non è altro che il risultato operativo dell'*episteme*. Entrambe indicano un conoscere, un 'sapere di qualcosa' del tutto particolare che apre, ossia svela: Aristotele nell'*Etica*

²¹ Ivi, p. 350.

²² F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 135.

²³ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 5.

²⁴ Ivi, p. 10.

Nicomachea distingue *techne* ed *episteme* proprio in base al che cosa e al modo del loro disvelare. L'aspetto fondamentale della *techne* non sta dunque nel fabbricare, ossia nella messa all'opera dei giusti mezzi in vista del fine prefissato, ma nel disvelamento, infatti «chi costruisce una casa o una nave o modella un calice sacrificale, disvela la cosa da pro-durre rispetto ai quattro modi del far avvenire»²⁵.

La visione strumentale della *techne* si rivela però un'utile punto di partenza per l'analisi filosofica permettendo, agli occhi di Heidegger, di studiare e comprendere a fondo l'agire pratico nel quale si esprime la *techne*. L'analisi della strumentalità, cui la tecnica è assimilata dal senso comune, rinvia alla nozione di causalità. Se, infatti «un mezzo è ciò mediante cui qualcosa è effettuato e così ottenuto. Ciò che ha come conseguenza un effetto è detto causa», e anche il fine si caratterizza come causa, «là dove si perseguono dei fini e si usano dei mezzi, dove domina la strumentalità, là anche domina la causalità»²⁶. Nella tradizione filosofica questa è stata definita dalla dottrina aristotelica delle quattro cause. Si tratta, però, di riprendere criticamente il modo in cui i greci intendevano quella che oggi noi chiamiamo causa e che loro denominavano *aition*, che aveva un significato differente da quello che gli attribuiamo noi oggi, indicando principalmente ciò che è responsabile di qualcos'altro; di conseguenza, le quattro cause aristoteliche altro non sono che «i modi, tra loro connessi, dell'essere responsabile»²⁷. Lungi dall'aver implicazioni morali o dall'essere interpretato come un operare, l'essere responsabile ha come suo carattere fondamentale, nell'analisi heideggeriana, quello di «lasciar avanzare nell'avvento»²⁸: l'essere responsabile è dunque quel far avvenire che conduce alla presenza ciò che non è ancora presente e che, riprendendo le parole del *Simposio* di Platone, Heidegger definisce come *poiesis*: «Ogni far-avvenire di ciò che – qualunque cosa sia – dalla non presenza passa e si avvanza nella presenza è *poiesis*, pro-duzione»²⁹. Questa produzione, in quanto condurre alla presenza, non è riducibile alla sola fabbricazione: anche la natura è *poiesis*, e anzi lo è nel senso più alto, in quanto ha da sé il movimento iniziale, mentre ciò che è prodotto dall'arte o dal lavoro manuale ha in altro il principio di questo movimento. Già Aristotele distingueva tra gli enti da natura, che si contraddistinguono per il fatto di avere in sé la causa del proprio movimento, e gli artefatti che hanno la loro causa in altro e la cui *archè* è la *techne*;

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ivi, p. 6.

²⁷ Ivi, p. 7.

²⁸ Ivi, p. 8.

²⁹ Ivi, p. 9.

tra *physis* e tecnica sussiste allora un rapporto dialettico, di somiglianza e differenza insieme: l'arte (la *techne*) non è la natura, ma ci fa capire che cosa essa è, ce la fa conoscere.

Una produzione, *poiesis*, non è dunque solo la fabbricazione artigianale, ma è un far-avvenire, nel suo senso più alto, poiché riguarda la presenza di ciò che di volta in volta viene all'apparire nella produzione. In questo senso Heidegger può affermare che la produzione «conduce fuori del nascondimento nella disvelatezza»³⁰, ossia in quella che i Greci chiamavano *aletheia* e che noi oggi chiamiamo verità. E proprio nel disvelamento, e dunque nella verità, si fonda ogni produzione, la quale riunisce in sé i quattro modi del far-avvenire (le quattro cause) e li regge, in quanto il suo ambito è proprio quella strumentalità che caratterizza il fare poetico, e di conseguenza concerne il fine e il mezzo. Si può così affermare con Heidegger che la *techne* non è il mezzo, ma è un modo del disvelamento e ha dunque a che fare con la verità. Il sapere tecnico nasce come conoscenza delle leggi della natura, alle quali sottostà, e allo stesso tempo diviene svelamento, attraverso il fare tecnico, della *physis*, portando così alla luce l'*aletheia*: la *techne* antica è dunque proprio quel disvelare che produce la verità in ciò che appare.³¹

Il discorso fatto fin qui per la tecnica intesa come fare artigianale vale però anche per l'arte, infatti, nell'antichità, con il termine *techne* non ci si riferiva solamente al fare artigianale ma anche all'arte e all'opera d'arte: la *techne* era arte, o meglio l'arte non era come la intendiamo noi oggi, ossia qualcosa di cui si fruisce esteticamente. I greci, infatti, usavano la stessa parola per designare sia l'arte sia il lavoro manuale, così come una era la parola usata per riferirsi tanto all'artigiano che all'artista.³² Quello che va sottolineato secondo Heidegger è però il fatto che la parola *techne*, con la quale, come detto, ci si riferiva tanto alla produzione artistica che a quella artigianale, non ha un significato pratico, ma piuttosto designa una modalità di sapere, dove per sapere si intende la «percezione dell'essente come tale»³³. Nel pensiero greco l'essenza del sapere consiste nell'*aletheia*, ossia nel disvelamento dell'ente. La *techne* è la forma di conoscenza del mondo e della natura, nata nel mondo greco, in quanto è quel produrre che trae fuori dall'essere-nascosto l'essere-presente come tale e dunque, come detto, non è un'attività pratica. L'artista non è un

³⁰ Ibidem.

³¹ Ivi, p. 26.

³² M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 44.

³³ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 26.

tecnico in quanto artigiano, ma poiché «tanto la produzione artistica quanto la produzione del mezzo avvengono in quel produrre traente-fuori che, sin dall'inizio, lascia rivelarsi l'ente – in base al suo aspetto – nel suo essere-presente»³⁴.

La *techne*, agli occhi di Heidegger, si costituisce come l'atteggiamento per eccellenza che i greci avevano nei confronti della *physis*, in quanto è quella disposizione in virtù della quale, ponendosi e comprendendosi come diverso rispetto alla *physis*, l'uomo greco svela la natura nel suo essere e la tiene svelata come tale nel suo carattere di *physis*. Tuttavia, questo aprirsi dell'uomo alla natura, non lo riduce semplicemente un tutt'uno con la natura, ma anzi lo distingue da essa: la *techne* è quell'atteggiamento che proprio perché è altro rispetto alla natura può mantenere la *physis* nella sua apertura originaria e nella sua sveltezza.³⁵

Techne non significa 'tecnica' nel senso dell'allestimento dell'ente attraverso l'uso di macchine; non significa neppure arte nel senso della destrezza e dell'abilità nell'eseguire un qualche procedimento e una qualche manipolazione. *Techne* indica una conoscenza: riconoscersi capaci di procedere di fronte all'ente (e nell'incontro con l'ente), ossia di fronte alla *physis*. [...] *techne*, infatti, vuol dire questo: comprendere l'ente che si dischiude a partire da sé nel suo mostrarsi in quanto qualcosa, nel suo aspetto, *eidōs*, *idea*, per curare e far crescere l'ente stesso in base a questo suo aspetto, anzi per insediarsi all'interno dell'ente nella sua totalità producendo ed approntando cose che gli corrispondano.³⁶

Heidegger si premura però di precisare che la *techne* è anche il modo di procedere contro la *physis* che, però, non è volto a sottometterla e sfruttarla, non facendo ancora dello sfruttamento e del calcolo un principio, ma, al contrario, il suo intento è piuttosto quello di «trattenere l'imporsi della *physis* nel non-nascondimento»³⁷. La tecnica antica nasce dunque come il totalmente altro rispetto alla natura che cerca di riprodurre e di imitare, con un intento prima di tutto conoscitivo, ma, allo stesso tempo, le appartiene nel modo più essenziale.

Alla luce di queste osservazioni è importante tenere ben distinte la *techne* antica dalla tecnica moderna, sebbene quest'ultima trovi il suo fondamento essenziale proprio in quella *techne* intesa come pro-durre, che è però ancora molto lontana dalla

³⁴ Ibidem.

³⁵ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 136.

³⁶ M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*, trad. it. U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1990, p. 127.

³⁷ Ibidem.

produzione intesa in senso moderno e contemporaneo, e ha piuttosto a che fare con lo svelamento della *physis* e dunque con l'*aletheia* intesa come far-avvenire. Tuttavia, questa originaria esperienza dell'essere come *aletheia* e come *physis*, che si manifesta nella sua massima forma nella filosofia dei presocratici, viene occultata da quell'ambiguità originaria che si esprime proprio nella *techne* così come viene intesa dalla grande filosofia greca di Platone e di Aristotele, in quanto atteggiamento che «libera e scopre la *physis*, ma al tempo stesso la coglie e la cattura»³⁸ e che progressivamente porta al prevalere del secondo aspetto, aprendo la strada alla metafisica. L'originaria esperienza dell'essere come *physis* e *aletheia* già con Platone viene rinchiusa nell'adeguatezza all'idea e nel suo coglimento, e non più nella pienezza della sua manifestatività, che pur tuttavia persiste ancora nel pensiero aristotelico.³⁹ Proprio all'interpretazione del concetto aristotelico di *physis*, a partire dall'analisi del Libro secondo della *Fisica*, Heidegger ha dedicato un breve saggio nel quale emerge in che modo la considerazione della *physis*, come un genere dell'essere tra gli altri, riveli che essa non è più da lui esperita nella sua totalità, come avveniva presso i presocratici, ossia come l'essere dell'ente in quanto svelarsi che si vela e si nasconde, ma in un senso derivato poiché già in parte occultato dall'emergere della tecnica.⁴⁰ Nella riflessione aristotelica sulla *physis*, Heidegger trova la determinazione di quell'essere che ha in se stesso il principio del movimento e della vita, e che, come tale, si differenzia rispetto ai prodotti della tecnica; allo stesso tempo, però, emerge per la prima volta con Aristotele la connessione essenziale tra *physis* e *techne*, dal momento che essa, se da un lato è ancora quell'aprirsi alla natura proprio del pensiero premetafisico, allo stesso tempo segna l'inizio della svolta verso la metafisica e la tecnica intesa non più come semplice svelamento ma anche come imposizione e dominio della natura.

La *techne* incontra dunque il favore positivo di molti pensatori antichi in quanto essa nasce come imitazione della natura che permette all'uomo di progredire tanto materialmente quanto intellettualmente in quanto si traduce, prima che in una competenza pratica, anche in una conoscenza della natura, intesa come verità. La natura non viene però assoggettata alla tecnica, ma al contrario la *techne* trova la sua ragion d'essere solo in rapporto alla *physis*, senza la quale essa non potrebbe essersi

³⁸ F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 139.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della physis*, in M. Heidegger, *Segnavia*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

sviluppata. Si può a questo punto capire perché il primato greco della teoria sulla prassi non derivi da una svalutazione della dimensione poetica o produttiva dell'uomo ma, al contrario, dalla consapevolezza che non si dà una corretta azione tecnica senza un'adeguata conoscenza delle leggi immutabili della natura.⁴¹ Gli antichi sono infatti consci dell'impossibilità di dominare e controllare la natura, da ciò deriva la consapevolezza che il fare tecnico non può essere separato dall'ordine naturale nel quale è inserito, e che l'uomo non può dominare la natura ma la può solo svelare.

1.2 L'età moderna e la nascita della scienza. Primato della scienza e della tecnica

Con l'avvento del cristianesimo la situazione muta, e muta in particolare il modo di interpretare la natura e di conseguenza il rapporto che l'uomo ha con essa. Si impone un modo nuovo di intendere la natura: questa non è più la dimora di uomini e dèi, rispetto alla quale l'uomo non può che difendersi e che costituisce quel confine insuperabile in cui si iscrive l'agire umano. La natura, infatti, da sovrana diviene creatura, così come l'uomo. In questo modo, dal primato della teoria sulla prassi, che deriva proprio da questa concezione per cui senza una conoscenza adeguata delle leggi immutabili della natura non si può orientare nel modo giusto l'agire umano, si passa al primato del fare.

Se per Eraclito il mondo, o meglio il cosmo, «non lo fece alcuno tra gli dèi o gli uomini, ma sempre era e sempre sarà»⁴², il mondo dei cristiani è invece opera di Dio, creato da Dio per l'uomo, figlio prediletto, fatto a immagine e somiglianza del Padre. Ecco allora che dal cosmo greco, in cui regna la necessità, si passa al mondo affidato da Dio all'uomo, quale luogo da dominare e da sfruttare per soddisfare le proprie esigenze. Centrale non è più il rapporto dell'uomo con il mondo, ma primario diviene il legame con Dio, quale signore dell'universo. Di conseguenza, l'uomo si stacca dal mondo, continuando però a curarsene, ma facendo questo finisce con umanizzare il mondo, riducendolo sul piano della mera utilizzabilità.⁴³ Questo mutamento

⁴¹ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 279.

⁴² G. Giannantoni, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 202.

⁴³ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 286.

nell'interpretazione della natura influisce anche sulla considerazione della tecnica. Per un greco come Aristotele sarebbe stato assurdo pensare che l'uomo fosse la realtà di maggior valore del cosmo e di conseguenza attribuire all'agire umano un primato sulla conoscenza della natura. Ma questo è proprio il pensiero cardine del cristianesimo su cui si baserà tutto il pensiero dell'Occidente e che porrà le basi per la nascita della scienza e della tecnica moderne. Bacone, fra i precursori della scienza moderna nota come, in seguito al peccato originale, l'uomo decadde «dal suo stato di innocenza e dal dominio sulle creature. Entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte, anche in questa vita: la prima, con la religione e la fede; la seconda, con le tecniche e le scienze»⁴⁴.

La *techne* viene dunque soppiantata dalla tecnica moderna con l'imporsi dell'antropocentrismo della tradizione giudaico-cristiana, incentrato sulla convinzione che l'uomo sia soggetto e il mondo oggetto, che l'uomo sia il fine e il mondo il mezzo. Come sottolinea Anders infatti:

Solo nell'ambito della tradizione antropocentrica, nella quale il mondo è stato 'sottoposto' all'uomo, dunque ha avuto valore come suo servitore, oggetto, alimento; nel quale l'uomo, benché creatura ha avuto valore anche come un pezzo della natura, ma come illimitato padrone di tutto il creato fuori di lui; solo in quest'ambito si è potuta formare la scienza della natura e con essa la tecnica e infine con essa l'industrialismo. Che l'uomo sia fine e il mondo mezzo, questo antropocentrismo [...] è il comun denominatore delle filosofie europee e delle visioni del mondo volgari, le cui innumerevoli differenze contano appena in confronto con ciò che ad essa era comune.⁴⁵

Tuttavia, sebbene sia innegabile il ruolo decisivo che il cristianesimo ha avuto nel mutamento della considerazione tanto della natura quanto dell'uomo, aprendo così la strada all'affermazione della tecnica in senso moderno, bisognerà attendere la nascita della scienza moderna, avvenuta nel XVII secolo, perché la tecnica da strumento nelle mani dell'uomo per dominare la natura divenga l'ambiente stesso dell'uomo. Nella modernità è questo sapere strumentale a dettare le regole, a imporsi come legge che sottomette la natura.

⁴⁴ F. Bacone, *Nuovo Organo*, trad. it. M. Marchetto, Bompiani, Milano 2002, p. 531.

⁴⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. M. A. Mori, Boringhieri, Torino 1992, pp. 404-405n.

Le manifestazioni essenziali del mondo moderno infatti, come sottolinea Heidegger, sono la scienza moderna e la tecnica meccanica, che altro non è se non il primo frutto dell'essenza della tecnica moderna. Quando noi oggi parliamo di scienza, ci riferiamo a qualcosa di diverso da quello che nel Medioevo si intendeva con *scientia* o nel mondo greco con *episteme*. Alla base vi è infatti una differente interpretazione della natura, e più in generale dell'ente. Tuttavia non è possibile confrontare i diversi modi in cui la natura è conosciuta nelle diverse epoche storiche, essi possono solo essere analizzati singolarmente, nella loro particolarità e contingenza per coglierne l'essenza. E per Heidegger «l'essenza di ciò che oggi si chiama scienza è la ricerca», ossia un'investigazione, che non significa però semplicemente l'adozione di un metodo, ma rappresenta un'apertura e si realizza come «progetto e rigore»⁴⁶: il progetto che guida la ricerca e all'interno del quale essa si muove, e il rigore che vincola ogni suo passo nello svolgimento del progetto a delle regole precise, con l'intento di raggiungere l'oggettività. Per fare questo è però necessario rappresentare il mutevole cercando di portarlo alla stabilità senza, tuttavia, eliminare il movimento in quanto tale. E questo si realizza nella regola e nella legge, infatti «solo nell'orizzonte della regola e della legge i fatti si manifestano come i fatti che sono. Così lo studio dei fatti nel dominio della natura si risolve nella formulazione e nella verifica di regole e di leggi»⁴⁷. In questo modo si può indagare «qualcosa di non conosciuto mediante qualcosa di conosciuto»⁴⁸. La spiegazione si realizza così nel corso della ricerca, comprendente anche l'esperimento che è uno degli aspetti fondamentali che hanno segnato la nascita della scienza moderna. Tuttavia, la scienza della natura non è ricerca in virtù dell'esperimento ma, viceversa, l'esperimento è possibile solo laddove la scienza della natura ha assunto l'andamento della ricerca, realizzandosi come progetto e rigore. Per questo motivo l'*episteme* e la *scientia* non conoscono l'esperimento, proprio in quanto non si caratterizzano come scienze nel senso della ricerca. L'esperimento infatti è tale solo all'interno di un esatto progetto della natura, si muove partendo da leggi precise e mira alla loro verifica. In tal senso Bacone, dal punto di vista di Heidegger, non può essere considerato, come spesso avviene, il padre della scienza moderna: egli per il filosofo «non è altro che un seguace di Aristotele»⁴⁹. Il cristianesimo ha infatti trasferito il possesso autentico delle

⁴⁶ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 74.

⁴⁷ Ivi, p. 76.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ivi, p. 78.

verità nella fede e, per tutto il Medioevo, non si è fatto altro che reinterpretare le dottrine e le teorie delle diverse autorità. L'esperimento di cui ci parla Bacone non lo colloca all'origine della scienza moderna in quanto non si muove all'interno della ricerca, ma si limita a passare dall'analisi delle dottrine delle cosiddette autorità all'osservazione dei fatti. Al contrario «il conoscere come ricerca vuol dire che l'ente renda conto del come e del quando della sua disponibilità per la rappresentazione»⁵⁰ e la scienza moderna, nasce, ossia si realizza come ricerca, proprio nel momento in cui avviene questa oggettivazione dell'ente. «Questa oggettivazione dell'ente si compie in un rappresentare, in un porre-innanzi che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa esser sicuro, cioè certo dell'ente»⁵¹. E Heidegger individua in Cartesio colui che per primo ha aperto la strada a questa oggettivazione dell'ente che sarebbe alla base della scienza moderna, contrapponendo soggetto e oggetto. Tutto il pensiero occidentale successivo è incentrato su questa opposizione: con Cartesio si inaugura una nuova epoca, l'epoca moderna, dominata da una differente concezione dell'ente, e di conseguenza dell'uomo, e contraddistinta da una nuova immagine del mondo. Dove per 'mondo' non si intende la natura e nemmeno il cosmo, ma l'ente nella sua totalità, comprendente tanto la natura quanto la storia, e per 'immagine' non si intende la semplice imitazione, ma «l'averne un'idea fissa di qualcosa. Il che significa: la cosa sta così come noi la vediamo [...]. Avere un'idea [immagine] fissa di qualcosa significa: porre innanzi a sé l'ente stesso così come viene a costituirsi per noi e mantenerlo costantemente così come è stato posto»⁵². In questo modo, l'ente nel suo insieme viene concepito come tale solo in quanto è stato posto dall'uomo che lo rappresenta; ecco allora che l'essere dell'ente viene ridotto alla possibilità di 'essere-rappresentato' dell'ente. In questo senso non si può parlare di un mutamento rispetto al passato, nel senso che è mutata la nostra immagine del mondo, ma si tratta di un cambiamento radicale: nel mondo antico non c'era un'immagine del mondo, o meglio il mondo non era ridotto ad immagine, a mero oggetto, il cui essere altro non era se non il suo essere-rappresentato. Il pensiero greco più antico intende l'ente come 'l'esser-presente', ma non perché l'uomo lo intuisca e se lo rappresenti come posto di fronte a sé, ma è piuttosto l'uomo a essere reclamato dall'ente. Nel Medioevo l'ente diviene ente creato, ossia il frutto dell'azione creatrice di Dio. E' Platone che apre la strada all'interpretazione dell'ente come immagine definendolo

⁵⁰ Ivi, p. 83.

⁵¹ Ivi, pp. 83-84.

⁵² Ivi, p. 87.

eidōs, idea. Se infatti nel mondo greco si percepiva la natura, sentendosene parte, nel mondo moderno il rapporto dell'uomo con la natura muta. Non è più un percepire, ma un rappresentare, nel senso di 'porre-innanzi', ossia di porre davanti a sé il mondo come qualcosa di contrapposto, rapportandolo a sé, ossia riconducendolo al soggetto quale «principio di ogni misura» ma, così facendo, «l'uomo diviene il rappresentante dell'ente risolto in oggetto»⁵³. In questo modo, secondo Heidegger, con la riduzione degli enti naturali a oggetto per un soggetto, si inaugura l'epoca della riduzione del mondo a immagine soggettiva:

il mondo appare come un oggetto, un oggetto a cui il pensiero calcolante sferra i suoi assalti, ai quali, si ritiene, nulla è più in grado di opporsi, mentre la natura si trasforma in un unico gigantesco serbatoio di energia al servizio dell'industria e della tecnica.⁵⁴

Il mondo è così ridotto a una miniera da sfruttare e tutto viene guardato nei termini della mera «sfruttabilità»: ecco che, come nota anche Anders, il compito della scienza odierna, asservita alla tecnica, non consiste più «nel rintracciare l'essenza segreta o le leggi immanenti del mondo delle cose, ma nello scoprire la loro segreta usabilità»⁵⁵. Questo perché il mondo è stato ridotto a materia prima, e non è più visto come un mondo in sé, al quale apparteniamo ma dal quale ci distinguiamo, ma un mondo per noi, posto al nostro servizio. E se Heidegger individua nel pensiero di Cartesio l'origine di questa visione della natura, per Anders questo è invece l'esito dell'idealismo. Ogni idealismo infatti converte il mondo in un possesso, a partire dal primo di tutti gli idealismi: il cristianesimo. Si realizza sul piano tecnico quello che l'idealismo teorizzava a livello speculativo, la trasformazione del mondo in un oggetto a disposizione dell'uomo. Il mondo non si presenta più come un mondo esterno ma come un mondo interno in nostro possesso.

Con la nascita della scienza moderna, essa diviene il modo fondamentale in cui a noi si presenta tutto ciò che è.⁵⁶ La scienza è oggi infatti il modo che l'uomo ha di rapportarsi al reale, nella esclusiva considerazione di quell'aspetto degli enti che li rivela come strutture calcolabili matematicamente con assoluta certezza e li rende di conseguenza manipolabili secondo metodi rigorosi, allo scopo di attingere le energie

⁵³ Ivi, p. 93.

⁵⁴ M. Heidegger, *L'abbandono*, trad. it. A. Fabris, Il melangolo, Genova 1983, p. 34.

⁵⁵ Ivi, p. 25.

⁵⁶ M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 28.

contenute nella natura. Non a caso l'aspetto costitutivo della scienza per Heidegger sta proprio nel suo essere «*la teoria del reale*»⁵⁷. Tuttavia, tanto il termine 'teoria' quanto il termine 'reale', nel corso della storia, hanno subito una serie di deviazioni semantiche che ne hanno distorto il significato originario, per cui la scienza non può più essere oggi intesa come 'teoria del reale' allo stesso modo in cui poteva esserlo l'*episteme* greca.

Se infatti il termine 'reale', che all'inizio della storia del pensiero occidentale, si riferiva a ciò a cui perviene il movimento spontaneo della natura nel suo svilupparsi, e dunque all'essere presente come risultato dello sviluppo delle energie della natura, con la modernità esso finisce con il divenire, come visto, ciò che ha una posizione stabile, così da 'contrapporsi', da 'stare di fronte', ossia diventa semplicemente 'oggetto'. Chiarito qual è il campo di indagine proprio della scienza moderna, ovvero l'insieme degli oggetti considerati nella loro opposizione al soggetto, resta però da chiarire l'altro termine che rientra nella definizione di scienza: la 'teoria', che nel suo senso più antico, «è *il guardare, custodendola, la verità*»⁵⁸. La deviazione del termine avviene però quando essa inizia ad essere considerata come *contemplatio* e in seguito come *tractatio*, ossia come manipolazione del reale. La scienza in quanto 'teoria' dovrebbe prescindere da un intervento sul reale ma, di fatto, la scienza moderna, in quanto teoria nel senso del contemplare, «è un operare straordinariamente attivo sul reale»⁵⁹. E a questo operare corrisponde un tratto essenziale del 'reale' inteso in senso moderno, ossia «la cosa presente che si pro-spetta»⁶⁰.

La scienza moderna mira dunque a 'porre al sicuro' il reale; per essa, infatti, 'oggetto' diventa ciò che è perfettamente inquadrabile negli schemi di definizioni e deduzioni precedentemente stabiliti. Si è passati così, poco alla volta, da ciò che si manifesta a ciò che si produce con rigore metodico. E nella scienza moderna il 'metodo' non è più soltanto la sequenza ordinata dei diversi passi dell'osservare, del dimostrare, dell'espone e del connettere le conoscenze e le dottrine, ma «'metodo' è ora il nome per il pro-cedere – che assicura, conquista – contro l'ente, per porlo al sicuro come oggetto per il soggetto»⁶¹. E il rapporto con l'ente è proprio quel procedere che apre la strada al dominio del mondo.

⁵⁷ Ivi, p. 29.

⁵⁸ Ivi, p. 33.

⁵⁹ Ivi, p. 35.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 2010, p. 205.

La scienza viene dunque a delinarsi come quell'insieme di operazioni eseguite sulla natura, ridotta a semplice insieme di cause ed effetti, indirizzata al suo sfruttamento. Il metodo esatto, la specializzazione e quindi la delimitazione precisa dei diversi campi di oggetti sorgono come conseguenze necessarie da questa concezione della scienza; esse impediscono di vedere, al di là delle strutture scientifiche, il vero volto della natura, che nella sua totalità e verità rimane pertanto «inaggrabile» dalla scienza e quindi ad essa incomprendibile: «tutto si può dimostrare, cioè derivare deduttivamente da premesse appropriate. Ma l'additare, cioè il richiamare l'attenzione su qualcosa liberandolo per il suo avvento, è possibile solo rispetto a poche cose»⁶². La scienza si è illusa però di essersi impadronita della sostanza del mondo ma, in realtà, si è impadronita solamente della sua apparenza: così la natura fabbricata dal pensiero scientifico si presenta alla nostra rappresentazione semplicemente «come un sistema di movimento spazio-temporale in qualche modo precalcolabile»⁶³.

La conclusione a cui giunge Heidegger è che «la scienza non pensa», tuttavia questo fatto per il filosofo di Friburgo non è un difetto, infatti, «solo in virtù di questo la scienza può dedicarsi alla ricerca sui singoli ambiti di oggetti e stabilirsi in essi»⁶⁴. La scienza moderna si occupa di enti che non sono considerati nella loro essenza, ma solo nei loro aspetti esteriori, in quanto ha a che fare con i semplici oggetti della nostra rappresentazione; per questo motivo la sua essenza poggia proprio sull'«incapacità di accedere all'«inaggrabile»», che ne consente però «il suo sviluppo come portatrice di conoscenze in funzione del dominio degli enti»⁶⁵. Per questo motivo la scienza va considerata come il nucleo più intimo della tecnica moderna. La tecnica infatti è una provocazione rivolta alla natura perché fornisca le varie energie da accumulare come materiale disponibile per i consumi; ma questo è diventato possibile solo perché la scienza moderna ha reso la natura calcolabile. Sebbene tutte le analisi storiche vedano nella tecnica una semplice applicazione delle scienze, per cui essa sarebbe nata in un secondo momento come applicazione pratica del sapere scientifico che l'uomo aveva acquisito, Heidegger ritiene invece che «l'essenza della tecnica moderna inizia storicamente a dominare con la nascita della scienza naturale

⁶² M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 89.

⁶³ M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 36.

⁶⁴ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 88.

⁶⁵ D. Novaga, *Martin Heidegger e la tecnica. Un altro mondo è possibile?*, in http://www.melquiadesweb.it/wp-content/themes/default/Heidegger-e-la-tecnica_daniele-novaga.pdf, p. 139.

dell'età moderna»⁶⁶. Difatti la scienza presenta fin dai suoi esordi una concezione della natura come semplice 'risorsa a disposizione' di cui l'uomo si può e si deve avvalere, assicurandosene la disponibilità, e il suo metodo rigoroso è volto a catturare e ad assicurarsi il mistero di un mondo che si dischiude al calcolo e all'esperimento metodico. Per questo «la tecnica moderna non è scienza naturale applicata, anzi è la scienza naturale dell'età moderna a essere applicazione dell'essenza della tecnica, entro cui quest'ultima si volge alla sua risorsa fondamentale allo scopo di porre al sicuro nell'utilizzabilità»⁶⁷. La macchina a vapore, l'elettronica, l'attuale tecnica atomica sono solo tappe della rivelazione di ciò che nella sua essenza è sempre rimasto costante, e i calcoli che le hanno rese possibili ne erano da sempre i presupposti costitutivi. Stabilita la distinzione tra scienza e tecnica, resta allora da indagare l'essenza della tecnica moderna.

Come visto in precedenza, Heidegger vede nella *techne* greca un modo del disvelamento della *physis*, e quindi un modo dell'*aletheia*, che si realizza come *poiesis*. Anche la tecnica moderna è inscritta nell'ambito della verità, poiché anch'essa è un modo del disvelamento, dal momento che le quattro classiche cause che sono messe in opera per ottenere i suoi prodotti – causa formale, materiale, efficiente e finale – convergono nel «portar qui davanti» qualcosa di nuovo, nel portarlo «dal nascondimento al suo disvelamento»⁶⁸. Essa però ci disvela la natura in modo differente rispetto alla *techne* antica, in quanto non si dispiega in un pro-durre ma piuttosto in un 'provocare', essendo venuta meno l'*aletheia*: «il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia e possa come tale essere estratta e accumulata»⁶⁹. Questo 'provocare' che caratterizza la tecnica moderna è un 'chiamare davanti a sé': chiamata davanti alla rappresentazione scientifica la natura diviene 'oggetto', chiamata davanti alla produzione tecnica la natura diventa 'fondo a disposizione'. Le due forme di provocazione appaiono interconnesse poiché, proprio in quanto viene ridotta nell'ambito della mera oggettività, la natura diviene disponibile a ogni forma di impiego da parte dell'uomo. Nel concetto di 'provocazione' è contenuto inoltre anche quello di costrizione, di violenza inferta alla natura al fine di impossessarsi non tanto dei suoi segreti quanto delle sue nascoste 'risorse' (*Bestand*). La cosa, da oggetto quale

⁶⁶ M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, in M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 66.

⁶⁷ Ivi, p.67.

⁶⁸ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 9.

⁶⁹ Ivi, p. 11.

era ridotta dal procedere scientifico, è così definitivamente ridotta a ‘risorsa’ nel momento in cui «la provocazione tecnica dell’ente disvela tutto ciò che è presente come risorsa: in questa situazione lo stesso carattere di oggetto dell’ente dilegua»⁷⁰. Ecco allora che la risorsa trova il suo fondamento solo all’interno del procedere tecnico, nel quale ciascuna cosa è posta solo in vista di un’ulteriore produzione al fine di predisporre una sicurezza pianificante e calcolante della risorsa: «come *Bestand* l’ente non vale più per se stesso ma nemmeno per un soggetto: ciò che vale è il suo impiego, pertanto esso vale tanto più quanto meglio si lascia rimpiazzare»⁷¹. Anders ha espresso al meglio questo aspetto della tecnica moderna, individuando nell’imperativo «ciò che si può fare si deve fare» l’aspetto fondamentale del procedere tecnico, il cui corollario, «non lasciare inusato nulla di ciò di ciò che si può usare»⁷², completa il degrado del mondo alla mera utilizzabilità.

La tecnica sembra richiedere sempre più tecnica. Le conseguenze della tecnica possono essere a loro volta controllate solo con i mezzi tecnici. Provocazione, risorsa e sicurezza delle risorse divengono dunque i cardini dell’agire tecnico. E il nome che Heidegger attribuisce a ciò che contraddistingue la «riunione di quel ri-chiedere che richiede, cioè provoca, l’uomo a disvelare il reale, nel modo dell’impiego, come fondo»⁷³, ossia come risorsa, è *Gestell*, l’impianto. Con questa parola di difficile traduzione egli connota l’epoca della civiltà tecnica in cui tutto è interconnesso, sottomesso al volere tecnico che è divenuto semplice imposizione: è questo il modo del disvelamento proprio della tecnica moderna.⁷⁴ L’uomo è inoltre diventato in grado di produrre prodotti che non sono dei meri prodotti culturali, ma che, come nota Anders, fanno parte della natura stessa, una sorta di ‘seconda natura’, ossia dei processi e delle parti della natura che non esistevano prima che l’uomo li creasse: così si è giunti al capovolgimento estremo per cui «per mezzo della *techne*, si è prodotta *physis*»⁷⁵. In questo modo è mutato il rapporto dell’uomo con quella che era la *physis* e che ora diviene il mondo, nel senso del luogo da sfruttare e sottomettere. Se, infatti, l’uomo in origine si rapportava alla natura con l’intento di curarsene, in una sorta di accudimento, con la tecnica moderna le cose cambiano: la natura è ora posta al servizio dell’uomo e dei suoi bisogni. Nota infatti Heidegger:

⁷⁰ D. Novaga, *Martin Heidegger e la tecnica*, cit., p. 58.

⁷¹ M. Ruggerini, *Il soggetto e la tecnica*, Bulzoni, Roma 1977, p. 318.

⁷² G. Anders, *L’uomo è antiquato. II*, cit., p. 11.

⁷³ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 15.

⁷⁴ D. Novaga, *Martin Heidegger e la tecnica*, cit., p. 70.

⁷⁵ G. Anders, *L’uomo è antiquato. II*, cit., p. 15.

in modo diverso appare il terreno che un tempo il contadino coltivava [...] l'opera del contadino non pro-voca la terra del campo. Nel seminare il grano essa affida le sementi alle forze di crescita della natura e veglia sul loro sviluppo. Intanto, però, anche la coltivazione dei campi è stata presa nel vortice di un diverso tipo di coltivazione (*Bestellens*) che richiede (*stellt*) la natura. L'agricoltura è diventata industria meccanizzata dell'alimentazione.⁷⁶

Ed è proprio nel processo di industrializzazione che Anders individua il fulcro della tecnica moderna. La sua ascesa è infatti determinata dal mutamento del rapporto tra bisogni, fini e mezzi. Questo processo storico si è compiuto attraverso tre fasi, tre «rivoluzioni», che non si dispongono in successione temporale, dal momento che le prime due risultano di fatto coincidere, e che Anders delimita non, come avviene solitamente, attraverso la diversità delle fonti di energia, degli strumenti o dei modi di lavoro applicati, ma, come egli dice, «in chiave filosofica» o, per meglio dire, utilizzando come criterio di periodizzazione «la sorte dell'individuo»⁷⁷.

La prima rivoluzione industriale prende avvio con la comparsa delle macchine, ossia nel momento in cui si è iniziato a «*iterare* 'il principio del macchinale', cioè a dire: a *fabbricare macchinalmente macchine*, o perlomeno pezzi di macchine»⁷⁸. Decisiva per Anders è la sostituzione dello 'strumento' con la 'macchina', che pone l'uomo di fronte a una forza esterna della quale egli non ha più il comando in quanto, se uno strumento viene maneggiato dall'uomo, le macchine tengono in pugno l'uomo.⁷⁹ Se la tecnica nasce come strumento nelle mani dell'uomo, ossia come prolungamento degli arti e dunque come semplice 'aiuto', che l'uomo padroneggia, in quanto è posto sotto la sua volontà, e di cui si avvale per realizzare degli scopi che si è prefissato, con modalità libere e potenzialmente infinite, con la macchina la tecnica si trasforma: l'uomo infatti non domina le macchine ma ne è dominato. La macchina infatti è dotata di una propria dinamica: liberata dalla dipendenza dall'energia umana per il suo funzionamento, possiede in sé la tendenza per una infinita espansione.⁸⁰ Le macchine, infatti, non producono beni d'uso, quanto piuttosto altrettanti mezzi di produzione, ossia prodotti che sono utilizzati in primo luogo per continuare la produzione fino ad arrivare al prodotto finale, i mezzi di consumo, «cioè tali che

⁷⁶ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 11.

⁷⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 9.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 48.

⁸⁰ Ibidem.

devono *essere consumati attraverso il loro essere usati, pane o granate che siano*.⁸¹ Lo stesso Heidegger riconosce il ruolo centrale che le macchine assumono all'interno della tecnica moderna; tuttavia, contrariamente a quanto sostiene Anders, egli non ritiene che esse segnino la nascita della tecnica moderna, ma che avvenga piuttosto il contrario. Sostiene infatti: «La tecnica moderna non è ciò che è in virtù della macchina, bensì è la macchina che è ciò che è, e come è, soltanto in base all'essenza della tecnica»⁸². Anders vede invece nell'avvento della macchina un mutamento radicale, in cui le macchine e i prodotti si sono imposti quali soggetti della storia, determinando la nascita della tecnica moderna. La presenza dell'uomo in questo sistema dominato dalle macchine appare minima, egli vi prende parte solo all'inizio, come lavoratore o inventore, e alla fine, come consumatore. L'uomo perde così il suo ruolo centrale di produttore e finisce con l'essere collocato agli estremi del 'sistema-macchina'.

Tuttavia, affinché i prodotti vengano consumati, è necessario che noi ne abbiamo bisogno, ecco allora che tra il prodotto e l'uomo viene introdotto un prodotto ulteriore: il bisogno, che segna il passaggio alla seconda rivoluzione industriale. Viene sfruttata così la naturale manchevolezza dell'uomo, il suo avere bisogno. Non è però il bisogno a produrre le merci, ma al contrario sono le merci che producono il bisogno e questo per mezzo di un'industria particolare, dotata di «mezzi specifici di produzione prodotti macchinalmente a questo scopo, che sono *prodotti di terzo grado*»⁸³: la pubblicità. E' proprio questa strumentalizzazione dei bisogni ciò in cui consiste la seconda rivoluzione industriale, che tuttavia come già anticipato, di fatto coincide con la prima: è infatti nel momento in cui l'uomo passa in secondo piano, perdendo il suo ruolo di produttore, e in cui si impongono le macchine, che l'uomo diviene lui stesso uno strumento dell'enorme sistema produttivo guidato dalle macchine, le quali sfruttano il suo bisogno. In questo sistema i bisogni umani, naturalmente limitati, devono essere artificialmente prodotti, attraverso un sistema industriale, come prodotti di secondo grado.⁸⁴ Il modo di funzionare dell'industria appare allora essere quello della «'costrizione sociale'. Cioè costringere a disprezzare i pezzi che già possediamo, anche se questi pezzi tecnicamente funzionano ancora nel migliore dei modi, e a buttarli via come 'socialmente inadatti', dannosi per il nostro prestigio» e questo attraverso la *rèclame* il cui compito è quello di «trasformare le offerte in

⁸¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 9.

⁸² M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, cit., p. 56.

⁸³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 10.

⁸⁴ F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 54.

comandamenti»⁸⁵ e insinuarli dentro di noi. Il mondo creato dalle prime due rivoluzioni industriali è un mondo del tutto artificiale, un universo di mezzi, nel quale «non esistono più atti od oggetti che non siano mezzi»⁸⁶.

E' però l'entrata in scena di un nuovo «apparecchio» a segnare l'inizio di quella che Anders definisce la terza rivoluzione industriale, un nuovo mezzo di produzione che per la prima volta ha permesso all'umanità di «*produrre la propria distruzione*»⁸⁷: la bomba atomica. L'avvento di questo nuovo mezzo di produzione/distruzione porta alle estreme conseguenze l'agire tecnico. Emerge così in modo chiaro la dipendenza dell'uomo dall'immenso apparato tecnico-produttivo nel quale si trova inserito, egli non può fare a meno di produrre quello che è in grado di produrre, indipendentemente dagli scopi di questo 'strumento', ma soprattutto egli non può fare a meno di utilizzare quello che produce. In questo modo la tecnica sembra condurre l'uomo verso il proprio autoannientamento.

Nata come strumento nelle mani dell'uomo per favorirlo e aiutarlo, sempre però inscritto nei limiti della natura e assoggettato alle sue leggi, Anders fa notare come la tecnica si sia imposta fino ad assumere il completo dominio, conducendo l'umanità agli esiti più estremi, portandola a gestire «la produzione della nostra stessa distruzione»⁸⁸.

Anche Heidegger vede nell'avvento dell'era atomica un cambiamento radicale dell'umanità:

da appena un paio di decenni soltanto abbiamo scoperto, grazie all'energia atomica, delle fonti di energia talmente gigantesche che saranno in grado, in un prossimo futuro, di far fronte al fabbisogno mondiale di energia di ogni tipo.[...] Quando si riuscirà ad imbrigliare l'energia atomica – e si riuscirà a farlo – allora comincerà uno sviluppo del mondo tecnico completamente nuovo.⁸⁹

La bomba atomica rappresenta sicuramente un rischio enorme per l'umanità intera, in quanto esito estremo della tecnica moderna. Tuttavia, per Heidegger, il pericolo più grande è un altro: l'accorciamento delle distanze alla quale ci espone la tecnica. Le diverse innovazioni tecnologiche infatti riducono le distanze tra le cose e tra le

⁸⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 406 n 4.

⁸⁶ Ivi, p. 338.

⁸⁷ Ivi, p. 13.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 35.

persone rendendo, almeno all'apparenza, tutto più accessibile, a portata di mano. Questa mancanza di lontananza non si traduce però nella vicinanza quanto piuttosto nell'annullamento di ogni vicinanza in quanto tutto è mediato dalla tecnica. E per Heidegger è questo il vero pericolo della nostra epoca, più ancora che la minaccia atomica:

Non è la bomba atomica a costituire, in quanto ordigno di morte, il mortifero. Ciò che da tempo minaccia l'uomo di morte – e di una morte che concerne la sua stessa essenza – [...] è la convinzione che la produzione tecnica metterà in ordine il mondo; mentre al contrario questo genere di ordine livella ogni *ordo*, cioè ogni rango, nella uniformità della produzione, dissolvendo così, sin dall'inizio, la possibile provenienza di ogni rango e di ogni riconoscimento dal fondamento dell'essere.⁹⁰

Ne *L'uomo è antiquato* Anders si muove sulla stessa linea del filosofo di Friburgo, andando oltre la definizione strumentale e antropologia della tecnica, implicitamente anche accettando che essa è una modalità del disvelamento del mondo moderno, anche se la sua lettura, almeno per certi versi, appare essere meno radicale.⁹¹ Anche per Anders, infatti, il disvelamento che governa la tecnica moderna non si dispiega in un produrre inteso come *poiesis*, ma come un proiettarsi fuori che dispone dell'uomo e della sua posizione nel mondo. Non a caso, l'introduzione del testo andersiano si apre con le seguenti parole: «perché della loro sorte è già stato disposto»⁹². Tuttavia, se l'oltrepassamento dell'interpretazione strumentale della tecnica è portata alle estreme conseguenze, più ambivalente è il superamento dell'orizzonte antropologico. In apertura del secondo volume de *L'uomo è antiquato* Anders infatti ribadisce che la sua è una «antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia»⁹³; la sua spiegazione della tecnica è incentrata sull'uomo, egli infatti interpreta la tecnica a partire dai cambiamenti che essa ha prodotto nell'uomo moderno, come vedremo nel capitolo successivo.

⁹⁰ M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 271-272.

⁹¹ P. P. Portinaro, *Il principio disperazione*, cit., p. 127.

⁹² G. Anders, *L'uomo è antiquato. I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. L. Dallapiccola, Boringhieri, Torino 2003, p. 11.

⁹³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 3.

1.3 La tecnica da mezzo a fine

Se nell'antichità la *techne*, in quanto strumento nelle mani dell'uomo, si costituisce quale mezzo in vista di un fine, che non le è proprio ma le è attribuito dall'esterno, con la modernità e l'enorme sviluppo della tecnica le cose cambiano ed essa diviene, usando le parole di Heidegger, il 'destino'. Si verifica un rovesciamento nel rapporto tra natura e tecnica, dal momento in cui la natura viene ridotta a semplice oggetto da dominare; la tecnica, a sua volta, da serva diviene padrona, rendendosi così indipendente dall'uomo e della natura. Si assiste in questo modo a un rovesciamento tra mezzi e fini: la tecnica, che era un docile e vuoto strumento dell'uomo fin quando essa era ancora poco sviluppata, nel corso della storia diventa autonoma, sviluppando fini propri che alla fine diventano prevaricanti ed esclusivi.

Anders esemplifica al meglio questo mutamento epocale. Fin dalle prime pagine del primo volume de *L'uomo è antiquato*, egli esclude infatti che gli apparecchi tecnici siano dei mezzi: il mezzo, infatti, egli sostiene, è secondario rispetto al fine, dipende da esso e costituisce solamente ciò a cui si ricorre per raggiungere il fine che ci si è proposti di perseguire. Al contrario, essi non sono mezzi ma «*decisioni preliminari*: decisioni che vengono prese nei nostri riguardi *prima* che tocchi a noi decidere». E Anders non si ferma qui, ma ritiene che non siano semplicemente delle decisioni preliminari, ma rappresentino «*la decisione preliminare*»⁹⁴. Come tutti coloro che sostengono l'indipendenza della tecnica dai desideri e dalla volontà umana, Anders infatti riconosce nel procedere tecnico la versione moderna del fato: noi abbiamo già perso nel momento in cui decidiamo di affidarci alla tecnica, l'unica cosa che possiamo fare è decidere di affidarci ad essa, ma tutti i passi successivi non siamo più noi a deciderli ma la tecnica stessa.⁹⁵

Quello che si realizza nella modernità è dunque un'inversione totale: i mezzi divengono fini e, per di più, fini con i quali non abbiamo più nulla a che fare, i quali si impongono con la loro inesorabilità fino a schiacciarci. Secondo Anders non è neppure possibile parlare di singoli apparecchi tecnici, in quanto questi vanno a costituire una totalità, una 'megamacchina', avvalorando, in questo modo, ancora di più, la tesi di un'autonomia della tecnica, quale ambito non solo indipendente ma che

⁹⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*. I, cit., p. 12.

⁹⁵ M. Nacci, *Pensare la tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 30.

sembra addirittura dominare l'uomo, imponendosi su di esso sotto la guida di una logica interna che ne conduce l'espansione.

Non esistono apparecchi singoli. La totalità è il vero apparecchio. Ogni singolo apparecchio è, dal canto suo, solo una *parte* di apparecchio, solo una vite, un pezzo del sistema degli apparecchi; un pezzo, che in parte soddisfa i bisogni di altri apparecchi e in parte impone a sua volta, con la sua esistenza, ad altri apparecchi il bisogno di nuovi apparecchi.⁹⁶

E questo gigante universo tecnico, che segue leggi proprie ed assume una propria autonomia, non può più essere il semplice mezzo del quale ci serviamo per realizzare i nostri fini, ma si impone e si dispiega come l'universo stesso all'interno del quale l'uomo si trova ad esistere, e del quale non può più fare a meno: «il sistema di apparecchi è il nostro *'mondo'*. E *'mondo'* è qualcosa di diverso da *'mezzo'*»⁹⁷. Pertanto, come l'ambiente naturale è l'orizzonte nel quale, da sempre, l'uomo si è trovato immerso e del quale non ha potuto fare a meno, questo immenso apparato tecnico sembra imporsi come l'orizzonte dal quale l'uomo non può prescindere; nei confronti di questo nuovo mondo, infatti, non è più possibile fare alcun tipo di scelta. L'uomo non ha più lo status di soggetto che per secoli, a partire dall'età moderna, lo ha contraddistinto, questo status sembra ora essere proprio della macchina. Anche Heidegger, il quale vede nell'imporsi dell'uomo come soggetto e nella conseguente riduzione del mondo a oggetto il presupposto della tecnica moderna quale dominio dell'uomo sul mondo, denuncia la finale riduzione dello stesso uomo a oggetto, assoggettato dalla tecnica intesa come volontà di potenza.

Oggi mezzi e fini si sono scambiati le parti: invece di produrre scopi, scopo dell'uomo è diventato quello di produrre mezzi, e sono questi mezzi a giustificare gli scopi, al contrario di ciò che dovrebbe accadere.⁹⁸ La tecnica, non può più essere intesa come mezzo o strumento, essa infatti è divenuta un destino, un fato che è sfuggito di mano agli uomini che non sono più in grado di guidarlo ma, che, tuttavia, essi non devono rinunciare a sorvegliare.⁹⁹ La tecnica in questo modo si impone come soggetto del mondo e della storia. L'analisi andersiana però non intende, di fronte a

⁹⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 12.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ M. Nacci, *Pensare la tecnica*, cit., p. 32.

⁹⁹ N. Mattucci, *Lo scarto tra uomo e mondo: riflessioni sulla tecnica e sulla minorità dell'umano in Günther Anders*, in AA. VV., *Esclusione, identità e differenza. Riflessioni su diritti e alterità*, a cura di N. Mattucci, C. Santoni, CLUEB, Bologna 2011, p. 87.

queste considerazioni, sabotare il progresso che la tecnica e la scienza hanno favorito, ma quello che emerge dalle pagine de *L'uomo è antiquato* è piuttosto la presa d'atto che oggi la tecnica non è più un semplice modo di dare forma alla realtà, ma è oramai diventata la condizione stessa in cui la storia si dispiega. In questo senso la tecnica, nel mondo contemporaneo, si è elevata a padrona dell'universo assoggettando persino l'uomo che l'ha creata. Il mondo ormai non è più una cosa in sé, ma è visto solo come materia prima. L'industrialismo ha aperto le porte alla riduzione dell'essere a semplice 'essere materia prima'. La superiorità degli apparecchi, che si traduce in una vera e propria superiorità ontologica dal momento che l'uomo è ridotto a semplice materia prima delle macchine, apre uno scenario nel quale l'uomo è detronizzato e la tecnica si pone come soggetto della storia.¹⁰⁰ L'azione sul mondo non è più sufficiente, poiché essa ci compromette con il mondo, che è divenuto il mondo della tecnica; ciò che sembra invece necessaria è l'interpretazione. Il mondo cambia senza di noi e alla fine, secondo Anders, finirà con il fare a meno di noi portando a compimento l'autonomia della tecnica, la cui conseguenza è la fine di ogni umanesimo: l'uomo diviene antiquato, viene completamente sopraffatto da un mondo dominato dal sapere tecnico che, prodotto dall'uomo finisce col prendere il sopravvento e dettare le leggi alle quali ora è l'uomo a doversi adeguare.

La tecnica è divenuta dunque un assoluto che si impone come un universo di mezzi che, non avendo più in vista dei fini, ma solamente degli 'effetti', traduce i presunti fini in ulteriori mezzi per l'incremento infinito della sua efficienza. A questo afinalismo la tecnica pone rimedio elevando se stessa a fine supremo e facendo dell'ambito della strumentalità, in cui essa si esprime, l'orizzonte ultimo, così da mascherare l'assenza di scopi che invece la caratterizza e l'idea di progresso ad essa legata. E questo mutamento fu reso possibile dall'assegnazione a ogni scopo della finalità di essere un 'mezzo nella catena dei mezzi'.¹⁰¹

Nella sua analisi dell'affermarsi della tecnica attraverso le tre rivoluzioni industriali, Anders sottolinea che, se nella prima rivoluzione erano solo i prodotti a perdere il loro carattere di fine, con il passo successivo è l'uomo stesso ad essere inglobato nel processo di produzione, nel momento in cui i bisogni umani vengono ridotti a mezzi di produzione essi stessi. Nella società tecnologica, il consumo non rappresenta più la soddisfazione di un bisogno ma diviene a sua volta un mezzo di e

¹⁰⁰ Ivi, p. 93.

¹⁰¹ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 682.

per la produzione.¹⁰² In questo modo, il rapporto mezzo-fine ha finito per capovolgersi: «*la fabbricazione dei mezzi è diventata lo scopo della nostra esistenza*» e lo scopo supremo «*consiste solo nell'essere mezzi dei mezzi*»¹⁰³. Proprio in questa strumentalizzazione degli scopi, che si realizza nel momento in cui la produzione dei mezzi diviene scopo a se stessa, consiste il principio della terza rivoluzione industriale, ossia l'imperativo per cui «*il possibile è quasi sempre accettato come obbligatorio, ciò che si può fare come ciò che si deve fare*»¹⁰⁴. Ciò che si può fare tecnicamente deve essere fatto, indipendentemente da quale sia il suo scopo. È l'esempio paradigmatico di questo principio normativo che regge l'era della tecnica è proprio la bomba atomica, che presunto 'mezzo tra i mezzi' è stata prodotta indipendentemente dalla bontà o meno dei suoi scopi, ma solo in quanto poteva essere prodotta. Mostrando così come la tecnica proceda ormai nella sua autonomia, realizzando tutto ciò che può produrre indipendentemente da qualunque paradigma morale o sociale, ponendosi come fine ultimo e soggetto della storia.

Anders interpreta l'epoca della tecnica come tempo del nichilismo. Il nichilismo a cui sembra alludere Anders è una forma di monismo, in cui tutto è natura e non sembra valere nessun tipo di morale. Dal momento che nell'epoca della tecnica si ritiene che non esista altro che natura, intesa in senso moderno come ciò che può essere sfruttato e impiegato, il mondo e gli esseri che lo abitano vengono considerati come semplice materia prima e di conseguenza come niente.¹⁰⁵ Questo atteggiamento nichilistico, una volta di pochi, nell'era della tecnocrazia ha preso piede divenendo l'atteggiamento privilegiato che determina il rapporto con l'essere, rendendo in questo modo possibile l'uso della bomba atomica. Questa considerazione è strettamente legata e dipendente dall'inversione di mezzi e fini. Anders sembra piuttosto nostalgico nei confronti di quel tempo, ormai passato, in cui c'erano ancora dei valori e soprattutto la terra era considerata il fine, e non era solo un oggetto di dominio.

Heidegger è colui che più di tutti ha sostenuto l'identificazione della tecnica con il nichilismo, anche se il suo modo di pensarlo è essenzialmente diverso dal modo in cui lo intende Anders, rappresentando l'essenza della metafisica occidentale, di cui la tecnica costituisce il tratto fondamentale e la sua realizzazione, collocandosi all'apice delle storia della metafisica.

¹⁰² F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 108.

¹⁰³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 262.

¹⁰⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 11.

¹⁰⁵ M. Nacci, *Pensare la tecnica*, cit., p. 47.

1.4 *Tecnica e metafisica*

È all'interno della riflessione heideggeriana che la relazione tra filosofia e metafisica assume un ruolo fondamentale; essa è condotta non tanto all'insegna di un discredito nei confronti dell'epoca presente e in vista di un ritorno agli albori della civiltà greca, quanto piuttosto con l'intenzione di indagare le strutture teoriche del reale e di portare alla luce la relazione sussistente tra la tradizione filosofica e i lineamenti assunti dal mondo moderno. Heidegger comprende come sia la filosofia a stabilire quali sono le basi su cui si fonda una determinata epoca, e in particolare come il configurarsi della tecnica quale essenza del mondo moderno si fondi su una determinata concezione dell'ente e sulle verità espresse dalla metafisica.¹⁰⁶ La metafisica, infatti, secondo Heidegger, «dà fondamento a un'epoca in quanto le offre la base della sua configurazione essenziale, attraverso una determinata interpretazione dell'ente e una determinata concezione della verità»¹⁰⁷.

In questo contesto si colloca la considerazione della tecnica e della scienza quali esiti destinali della metafisica. In particolare, la tecnica rappresenta la realizzazione della storia della metafisica, la quale è pensata come «destino della verità dell'essente»¹⁰⁸, e che sembra appartenere in quanto «il termine 'tecnica' è qui inteso in modo così essenziale che il suo significato si identifica con quello di 'metafisica compiuta'»¹⁰⁹. La tecnica, infatti, oltre a rappresentare l'ambito particolare dell'apparato produttivo fondato sulle macchine, in quanto compimento della metafisica «è fondata su ciò che è materiale, considerato come l'elementare e come l'ambito primario della oggettività»¹¹⁰, quindi su quella concezione dell'ente che si afferma nella modernità.

Da Platone fino ad arrivare a Nietzsche la verità dell'essere si sottrae a favore della verità dell'ente: dalla riduzione dell'essere dell'ente a *eidos*, fino al compimento di questo processo che è stato realizzato da Cartesio, il quale risolve il mondo in 'immagine', ossia in una mera rappresentazione del soggetto. E così «Leibniz, Kant, Hegel, Marx non sono che l'inveramento della posizione metafisica fondamentale di Cartesio»¹¹¹, fino ad arrivare alla metafisica nietzschiana della volontà di potenza

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 72.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 45.

¹⁰⁹ Ivi, p. 52.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981, p. 230.

quale compimento di questo cammino. La volontà si impone quale signora incontrastata di un mondo che, una volta oggettivato, è ridotto a mera risorsa da sfruttare.

Con la metafisica di Nietzsche la filosofia è compiuta. Ciò vuol dire che essa ha percorso tutto l'arco delle possibilità che le erano assegnate. La metafisica compiuta, che costituisce il fondamento del modo di pensare planetario, fornisce lo strumento per un ordinamento della terra destinato probabilmente a durare a lungo. Questo ordinamento non ha più bisogno della filosofia, perché essa sta già alla sua base. Ma con la fine della filosofia non è già lo stesso pensiero che anche giunge alla sua fine; esso passa invece a un altro cominciamento.¹¹²

Dopo Nietzsche la filosofia è finita, essa ha compiuto il suo destino e l'unica preoccupazione che gli resta è solo quella relativa al modo più efficace di amministrare il mondo della tecnica in termini di funzionamento degli apparati. Ciò che rimane è solo la tecnica: è questa la configurazione che ora assume la filosofia-metafisica in quanto conoscenza della verità dell'ente orientato solamente al suo dominio.

La volontà di volontà impone a forza come forme fondamentali del proprio manifestarsi il calcolo e l'organizzazione totale [...]. La forma fondamentale di manifestazione sotto la quale la volontà di volontà si installa e si realizza calcolando nel mondo della metafisica compiuta si può chiamare in una sola parola 'la tecnica'.¹¹³

La filosofia si conclude dunque con la scienza e con la tecnica, ossia nel momento in cui l'essere dell'ente è stato ridotto a mera oggettività e la questione dell'essere diviene la domanda intorno al destino della tecnica. Tuttavia, la scienza e la tecnica non sono altro che il compimento della filosofia e dell'intera civiltà occidentale: è infatti la filosofia a sfociare nella scienza e nella tecnica attraverso l'assunzione di un determinato modo di rapportarsi all'ente. Dunque, per comprendere la società della tecnica, è necessario ripercorrere la storia dell'interpretazione dell'ente e del soggetto, la metafisica appunto, nella direzione di un oltrepassamento della metafisica stessa.

¹¹² M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 54.

¹¹³ Ivi, p. 52.

Heidegger insiste in particolare sulla correlazione tra la nietzschiana volontà di potenza e l'agire tecnico-scientifico caratteristico della modernità: nel concetto di volontà di potenza sembra essere implicata, anche se non in modo del tutto esplicito, «la 'tecnica' nel suo senso essenziale di pianificante-calcolante costruzione di 'fondi' intesa come prestazione»¹¹⁴. La tecnica, dunque, in quanto modalità di organizzazione che si impone sui diversi ambiti della realtà, viene identificata con la manifestazione di quella volontà incondizionata volta alla pianificazione calcolante di tutto l'esistente, sulla base delle norme che essa stessa impone. Essa, inoltre, incarna la progressiva perdita del senso dell'essere, e dunque l'inclinazione nichilistica intrinseca alla tradizione metafisica occidentale, che si realizza nel procedere dell'apparato, indirizzato unicamente all'assoggettamento pianificante e calcolante di tutto il reale, mancando così completamente ogni riferimento all'essere delle cose.¹¹⁵ Ma è proprio grazie a questo vuoto dell'essere che si realizza il dominio sul reale: al posto di questo vuoto la tecnica, grazie al suo procedere organizzativo, si impone sull'ente pianificando e ordinando ogni ambito dell'essente. L'unico modo per sottrarsi alla perdita dell'essere sembra allora essere costituito da questa continua organizzazione dell'ente, l'unica maniera in cui la volontà di potenza si mantiene viva continuando a costituire il soggetto del tutto, che non pensa che alla propria affermazione attraverso l'oggettivazione del reale in vista della sua utilizzazione. In questo modo, ogni ambito del reale assume delle proprie finalità e diventa autonomo: l'essenza della tecnica va dunque compresa in un senso ampio in quanto «definisce l'organizzazione complessiva della vita sociale all'interno di un'epoca della civiltà occidentale posta inequivocabilmente sotto il segno dell'Impianto(*Gestell*)»¹¹⁶.

Nell'era della tecnica la metafisica giunge così al suo compimento. E il nichilismo rappresenta per Heidegger l'esito estremo del compimento della metafisica in quanto soggettività; esso rientra però nel destino della metafisica non come tragica fatalità, ma al contrario come sua necessità. A questo esito nichilistico si giunge in quanto l'ente, poiché ha perso di vista l'essere, si nutre del bisogno di essere.¹¹⁷ L'essere che si è così dileguato, permettendo il dominio incondizionato sull'ente, non si è però definitivamente sottratto ma si è piuttosto 'assentato': «la metafisica consiste propriamente in questo, che il necessario assentarsi dell'essere viene semplicemente

¹¹⁴ Ivi, p. 53.

¹¹⁵ D. Novaga, *Martin Heidegger e la tecnica*, cit., p. 123.

¹¹⁶ Ivi, p. 124.

¹¹⁷ AA.VV., *Guida a Heidegger: Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, a cura di Franco Volpi, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 239.

trascurato, che dunque dell'essere non ne è più nulla, nel senso che viene a cadere ogni possibilità di fare esperienza della sua differenza»¹¹⁸.

Il nichilismo realizza questa situazione di incondizionato dominio dell'ente che si compie, nella lettura di Heidegger, con Nietzsche; ma questo compimento non può essere assolutamente inteso come superamento del pensiero occidentale, ma si mantiene al suo interno, realizzandone anzi il destino. La volontà di potenza di cui parla Nietzsche rappresenta l'oggettivazione di tutto ciò che è: questo è il destino del totale occultamento dell'essere che si realizza nel momento in cui «la completa assicurazione dell'ente si converte nella sua indiscriminata messa a disposizione»¹¹⁹. È questo il tempo della tecnica come verità ultima della metafisica del soggetto.

La metafisica è destino nel senso stretto, l'unico che abbiamo in mente, secondo il quale essa, come tratto fondamentale della storia occidentale-europea, sospende le umanità [storiche] nel mezzo dell'essente, *senza* che mai l'essere dell'essente possa venir esperito, interrogato e dis-posto come il *dis-piego* di entrambi, nella sua verità, a partire dalla sua metafisica e mediante questa. Questo destino [...] è tuttavia necessario perché l'essere stesso può illuminare-aprire la differenza in esso custodita [...].¹²⁰

La fine della metafisica si compie così nella effettiva realizzazione della volontà di potenza nella tecnica. La filosofia finisce perché si è realizzata concretamente nelle tecniche che ne esprimono la capacità conoscitiva, di controllo e di dominio sul reale: «la filosofia diviene scienza empirica dell'uomo, di tutto ciò che per l'uomo può divenire oggetto esperibile della sua tecnica, tramite cui egli si installa nel mondo modificandolo secondo le molteplici maniere del lavoro con cui egli gli dà forma»¹²¹. L'età della tecnica si annuncia dunque attraverso il presupposto della calcolabilità e producibilità dell'ente, che divengono le forme principali di comprensione del suo essere.

Il vero pericolo è rappresentato dal cercare nella tecnica il rimedio contro la tecnica stessa, affidando alla tecnica la responsabilità dei problemi che essa stessa produce. Questo conduce al tratto caratteristico dell'epoca moderna che si configura, come abbiamo visto, come *Gestell*, ma il *Gestell* rappresenta la fine del soggetto e di

¹¹⁸ Ivi, p. 244.

¹¹⁹ Ivi, p. 245.

¹²⁰ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, p. 50.

¹²¹ M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compimento del pensiero*, in M. Heidegger, *Tempo ed Essere*, trad. it. E. Mazzarella, Guida, Napoli 1998, p. 176.

ogni umanismo: «*il dominio del Gestell* significa che *la ragione della storia è ormai la tecnica*»¹²². Questo impedisce di comprendere che l'uomo non è più il soggetto ma è diventato lui stesso l'oggetto del volere, inteso come cieca volontà di dominio che caratterizza la tecnica moderna. Ma il *Gestell* contiene in sé la minaccia «che all'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale»¹²³. E tale origine essenziale non si può però collocare in un preciso periodo storico e per questo Heidegger non auspica un ritorno alla *techne* greca che pure era riuscita a cogliere l'*aletheia* e dunque l'essere nel suo senso più originario. Oltrepassare la metafisica per Heidegger è allora possibile solo attraverso la «traduzione della metafisica nella sua verità» come «presagio dell'iniziale accettazione-approfondimento dell'oblio dell'essere»¹²⁴, e non dunque come un ritorno alle origini del costituirsi del pensiero occidentale come metafisica. Si tratta di attuare un nuovo inizio che riconduca l'uomo a fare esperienza dell'essere nella sua differenza rispetto all'ente, ossia come nichilismo. Nichilismo inteso però questa volta in senso essenziale, in quanto è ciò che appartiene all'essenza dell'essere; un pensiero dell'essere che ne rispetti l'essenza, ossia il suo naturale celarsi, e che dunque sia in grado di pensare l'essere come tale, nella sua differenza rispetto all'ente.¹²⁵

Non si tratta dunque di procedere oltre la tecnica, né contro di essa, ma di riuscire a comprenderne la vera essenza. Questo è possibile riuscendo a guardare alla tecnica andando oltre la mera riduzione dell'essere a dominio dell'ente, ma vedendo in essa la possibilità di una nuova comprensione dell'essere, di un nuovo inizio.

¹²² AA.VV., *Guida a Heidegger*, cit., p. 247.

¹²³ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 21.

¹²⁴ Ivi, p. 50-51.

¹²⁵ AA.VV., *Guida a Heidegger*, cit., p. 250.

2. L'uomo e la tecnica

2.1 L'uomo nel mondo del dominio tecnico

Come si è visto nel capitolo precedente, la tecnica moderna si impone come soggetto della storia e signora del mondo, determinando un cambiamento nel mondo e nel rapporto che l'uomo ha con esso. Se la società industriale aveva invertito il rapporto uomo-natura, assoggettando quest'ultima all'agire umano, la società tecnologica, nata dall'evoluzione della prima grazie al progresso tecnico, produce la totale subordinazione tanto dell'uomo quanto della natura alla tecnica. Nel momento in cui la tecnica si impone quale condizione universale per il raggiungimento di qualunque fine anche l'uomo finisce con il cedere alla tecnica.¹²⁶ Difatti, non appena il progresso tecnico non ha altra finalità che il proprio progredire, l'uomo non può attribuire altro senso alla propria esistenza che la propria declinazione in termini di funzionalità, come parte dell'immenso apparato tecnico. L'esistenza dell'uomo contemporaneo si dispiega così in un contesto in cui la tecnica è divenuta la forma del mondo stesso, e in questo mondo egli non può che esistere come funzionario della tecnica, se non addirittura come suo ingranaggio.¹²⁷ Heidegger sottolinea come nella nostra epoca «ciò che è veramente inquietante 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»¹²⁸. Difatti, nel tempo in cui l'essere diletta e gli enti vengono visti solo nei termini della loro sfruttabilità, l'uomo non ha più tempo di preoccuparsi di nulla, sospinto da una realizzazione all'altra, da un bisogno all'altro, impegnato in una serie infinita di attività delle quali non riesce a cogliere il senso, poiché la sua attenzione è volta solamente ad ottenere il dominio di tutto l'essente. Attraverso l'automazione del produrre e lo sfruttamento sfrenato della natura, la tecnica si è evoluta a tal punto da rendere «superfluo l'uomo

¹²⁶ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 338.

¹²⁷ Ivi, p. 545.

¹²⁸ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 36.

e antiquate le sue facoltà»¹²⁹; egli arranca dietro al continuo progredire della tecnica, al punto che si sente inadeguato rispetto al suo mondo, si percepisce come antiquato e arretrato. Oggi la domanda fondamentale è che cosa la tecnica «ha fatto, fa e farà di noi, ancor prima che noi possiamo fare qualcosa di lei»¹³⁰.

2.1.1 Heidegger: l'uomo «pastore dell'essere»

L'interesse predominante di Heidegger è quello di comprendere a fondo il senso originario della 'vita umana', ossia cogliere il fondamento e il senso proprio dell'esistenza, sì in modo concettualmente rigoroso, ma anche nella sua fatticità, come concreto fluire. Questa analisi lo conduce ad esaminare la condizione dell'uomo contemporaneo che vive in un mondo ormai dominato dalla tecnica, nel quale egli non è altro che un ingranaggio. In particolare, egli insiste sulla «riappropriazione del mondo dei significati da parte del singolo esistente»¹³¹, problema che si pone non solamente in quanto nel moderno mondo guidato dalle leggi ferree della tecnica l'uomo non è altro che una rotella di un ingranaggio di cui non riesce però a cogliere il funzionamento globale, ma anche, e soprattutto, perché si è realizzata una perdita del senso dell'essere e questo ancor prima del dominio della tecnica moderna. Nel mondo della pianificazione tecnico-scientifica, l'uomo viene privato di ogni significato in quanto questi gli vengono imposti dall'opinione pubblica, così che egli perde la propria singolarità; in tal modo viene ridotto a semplice funzionario asservito alla tecnica. All'origine di questa mortificazione che subisce l'uomo contemporaneo ci sarebbe il fraintendimento della sua essenza, avvenuta a partire dalla sua riduzione a 'soggetto'.

Si tratta allora di superare la contrapposizione soggetto-oggetto, di oltrepassare la riduzione dell'uomo a 'soggetto' contrapposto a un 'oggetto', per toglierlo dalla posizione centrale in cui l'umanesimo l'ha posto e recuperare così il senso proprio della sua essenza. Come nota Heidegger, il termine soggetto deriva dalla traduzione in *subjectum* del termine greco *upokeimenon*, ciò che soggiace, sta prima, come fondamento che raccoglie in sé quello che viene dopo e questo termine non ha nulla a che vedere con l'uomo. Tuttavia, con la posizione dell'uomo come «primo e autentico *subjectum*», egli diventa «quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere

¹²⁹ P. P. Portinaro, *Il principio disperazione*, cit., p. 59.

¹³⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 17.

¹³¹ G. Vattimo, *Introduzione*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. IX.

e della sua verità [...] diviene il centro di riferimento dell'ente come tale»¹³². Di conseguenza, anche l'ente subisce una modificazione essenziale, diventando dipendente dal soggetto. L'elevazione dell'uomo a soggetto, contrapposto a un oggetto, si realizza pienamente con la modernità, in cui il rapporto dell'uomo con il mondo che lo circonda cambia: esso diviene un oggetto da dominare e controllare, così da poterlo sottomettere alle esigenze umane. L'essere di colui che rappresenta diviene la misura dell'essere di ciò che è rappresentato: a partire da Cartesio «la rappresentazione è diventata in sé lo stabilire e il fissare l'essenza della verità e dell'essere»¹³³. Con il *Cogito ergo sum* cartesiano difatti ogni cosa diviene misurabile sulla base del soggetto che lo rappresenta e che lo esprime in termini matematici, e «ciò che è accessibile matematicamente e calcolabile con sicurezza nell'ente che l'uomo stesso non è, nella natura inanimata, è l'estensione»¹³⁴. Così, l'ambito non umano dell'ente finito, la natura, è rappresentata come *res extensa*; è questa oggettivazione della natura, fondata sulla tesi espressa nel *Cogito ergo sum* cartesiano che «l'essere è rappresentatezza»¹³⁵, che apre la strada all'affermazione della tecnica meccanico-motrice dell'età moderna e con essa al nuovo mondo-oggetto e alla sua umanità. La tecnica moderna riconduce tutto al calcolo, anche l'agire umano, e pertanto richiede una nuova umanità.

Non basta possedere carri armati, aeroplani, mezzi di comunicazione; non basta neanche disporre gli uomini in grado di far funzionare tutto ciò; e non basta nemmeno che l'uomo si limiti a padroneggiare la tecnica come se essa fosse qualcosa di indifferente [...]. C'è bisogno di un'umanità che sia radicalmente adeguata alla essenza fondamentale, unica nel suo genere, della tecnica moderna e della sua verità metafisica, cioè che si lasci interamente dominare dall'essenza della tecnica per guidare e utilizzare così, proprio essa stessa, i singoli processi e le singole possibilità della tecnica.¹³⁶

Quello che si è pertanto realizzato è un sovvertimento di tutte le più importanti rappresentazioni, così che l'uomo viene trasportato in una realtà completamente

¹³² M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 86.

¹³³ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 200.

¹³⁴ Ivi, p. 198.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Ivi, p. 199.

diversa: «questo radicale rivoluzionamento della visione del mondo» determina un modo «di porsi completamente nuovo dell'uomo nel mondo e rispetto al mondo»¹³⁷. La natura viene ridotta a «gigantesco serbatoio di energia»¹³⁸ posto al servizio della scienza e della tecnica. Si instaura, in questo modo, un rapporto essenzialmente tecnico dell'uomo alla totalità del mondo. L'uomo però non è una cosa nel mondo al pari delle altre, ma si distingue da esse in quanto è caratterizzato da un aspetto originale, il fatto che, a differenza delle cose, egli esiste, abita il mondo, è nel mondo nel senso che intrattiene con esso un'essenziale familiarità. Tuttavia, l'esito dell'affermazione moderna della dimensione della soggettività, si è realizzato nel soggettivismo e nella conseguente «riduzione del mondo a oggetto di manipolazione e dominio», fino alla estrema conseguenza della «riduzione di ogni discorso sulla verità a un discorso sull'uomo»¹³⁹. Fino ad arrivare all'esito del totale disorientamento contemporaneo in cui l'uomo che ha assunto se stesso come unico punto di riferimento, si trova smarrito non potendo trovare in altro che in se stesso il proprio senso. A partire dall'affermazione della soggettività la verità è infatti cercata solo come quella certezza necessaria per la propria realizzazione, così che l'uomo perde il rapporto con l'essere e con l'altro da sé. Si tratta allora, secondo Heidegger, di mantenere salde le due istanze che si sono date battaglia nel corso dello sviluppo storico, soggettività e verità, per arrivare alla totale risoluzione della seconda sulla prima. La verità è ciò che deve prevalere, da cui deve dipendere l'essenza dell'uomo. Per fare questo è necessario che l'uomo riscopra il proprio essere a partire dalla verità, mettendo in discussione l'interpretazione dell'uomo come soggetto, spodestando così l'uomo dal suo ruolo di centralità. Interrogarsi sull'uomo significa allora porre la domanda sull'essere dell'uomo, ossia sull'essere stesso, per coglierne la verità: solo così si potrà comprendere che cosa è l'uomo.¹⁴⁰

Tuttavia, l'emergere del soggettivismo che pone le basi per l'affermarsi della tecnica, altro non è che una conseguenza dell'affermarsi dell'essenza della tecnica, in quanto destino dell'essere. Non è, infatti, l'autoaffermazione del soggetto all'origine della tecnica ma, al contrario, il destino della tecnica si fa luce, poco alla volta, attraverso la metafisica del soggetto.¹⁴¹ Come sostiene Heidegger, infatti, «persino

¹³⁷ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 34.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 48.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 49.

¹⁴¹ AA. VV., *Guida a Heidegger*, cit., p. 247.

questo fatto, che l'uomo diventa soggetto e il mondo oggetto, è una conseguenza dell'istituirsi dell'essenza della tecnica, e non viceversa»¹⁴².

Nel momento in cui la *techne* da disvelamento produttore, e quindi *physis*, si manifesta come disvelamento provocante, l'uomo perde di vista l'essere, e così facendo perde di vista anche se stesso. La *techne* costituisce infatti il modo eminente di essenziarsi dell'uomo. L'uomo infatti, prima ancora di contemplare il mondo, si rapporta ad esso attraverso l'agire tecnico, che in origine è disvelamento della *physis*, *aletheia*, ma con il mutare della tecnica e il suo divenire disvelamento provocante, muta il rapporto dell'uomo con la *physis*, ridotta a *Gestell*, impianto, fondo a disposizione, indagata non con l'intento di scoprirne i misteri quanto piuttosto di impossessarsi delle sue risorse. Colui che compie quel «richiedere provocante» mediante il quale il reale viene disvelato come «fondo» è proprio l'uomo. Ma se egli può rappresentarsi i diversi enti, può plasmarli e interagire con essi, «sulla disvelatezza entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae, l'uomo non ha alcun potere»¹⁴³. Non è l'uomo a provocare, ma egli è a sua volta indotto a far emergere le forze della natura, e proprio nel momento in cui l'uomo è «pro-vocato» si realizza questo «disvelamento impiegante»¹⁴⁴. Tuttavia egli, essendo provocato all'impiego in modo più originario rispetto alla natura, non diviene mai *Betsand* ma «in quanto esercita la tecnica, l'uomo prende parte all'impiegare come modo del disvelamento»¹⁴⁵. Questo disvelamento, nel quale l'impiegare si dispiega, non ricade però nel suo agire, non essendo mai attività dell'uomo.

Dovunque l'uomo apre il suo occhio e il suo orecchio, dovunque dischiude il suo cuore, dovunque si dedica alla riflessione e alla considerazione, al formare e all'operare, al domandare e ringraziare, si trova già sempre portato nel non-nascosto.¹⁴⁶

Ogni qualvolta l'uomo cerca di catturare la natura, intendendola come uno dei campi del suo rappresentare, egli è già reclamato da un modo del disvelamento che lo provoca a considerare la natura come oggetto d'indagine. Per questo motivo la tecnica

¹⁴² M. Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 268.

¹⁴³ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 13.

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Ivi, p. 14.

moderna, che Heidegger intende come ‘disvelare impiegante’, non è opera solo dell’uomo; ma, di più, essa è provocazione che spinge l’uomo a impiegare la natura come fondo, risorsa a disposizione. E come visto, ciò che provoca è il *Gestell*.

L’uomo nell’età della tecnica dunque è provocato al disvelamento, disvelamento che concerne in primo luogo la natura, dal momento che essa viene intesa come deposito di energie che possono essere messe al servizio dell’uomo, da quando cioè la natura viene interpretata come un insieme di forze calcolabili. L’uomo dunque si rapporta alla natura non per coglierne il mistero, l’*aletheia*, ma solo per sfruttarla. E il *Gestell*, che è il dominio del ‘porre-che-provoca’, costituisce una contraffazione della *poiesis*. Esso non solo occulta un modo del disvelamento tipico del passato, ma nasconde il disvelamento in sé, di conseguenza, costituisce un occultamento della verità. Dove infatti domina il *Gestell* «ogni disvelare sta sotto il controllo direttivo e dell’assicurazione della riserva disponibile»¹⁴⁷. In tal modo la *poiesis*, in quanto origine dell’imporsi provocante del *Gestell*, è annullata dal configurarsi della tecnica moderna in quanto manifestazione ultima della metafisica del soggetto, ma anche l’uomo perde il rapporto autentico con se stesso.

L’umanità dell’uomo e la cosità delle cose sono dissolte – nel corso di una produzione che si impone incondizionatamente – nel valore di scambio di un mercato che, non soltanto trasforma la Terra in mercato mondiale, ma che, in quanto volontà di volere, tiene mercato nella stessa essenza dell’essere, risolvendo così ogni ente in un affare di calcolo, il cui potere è più tenace proprio là dove non si fa ricorso esplicito ai numeri.¹⁴⁸

Il *Gestell* dunque rappresenta anche la fine di ogni umanesimo, nonostante si affermi proprio con il soggettivismo, in quanto il suo dominio è la manifestazione dell’imporsi della tecnica come soggetto della storia. L’essenza della tecnica infatti, come visto, non è niente di tecnico, ma nemmeno niente di umano. «Ciò che minaccia l’uomo nella sua essenza è la convinzione che la produzione tecnica metterà il mondo in ordine»¹⁴⁹: il vero pericolo è costituito piuttosto dal voler cercare nella tecnica il rimedio alla tecnica stessa, ma ciò impedisce di vedere come stanno veramente le

¹⁴⁷ Ivi, p. 23.

¹⁴⁸ M. Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., pp. 269-270.

¹⁴⁹ Ivi, p. 272.

cose, ossia che l'uomo non è più il soggetto ma è diventato l'oggetto di quel volere, che si afferma come volontà di dominio, e che governa la tecnica moderna. Il destino del disvelamento, che allora sembra condurre all'affermazione del *Gestell*, è «il pericolo»¹⁵⁰:

quando il disvelamento non si presenta all'uomo neanche più come oggetto, ma lo concerne esclusivamente come 'fondo', e l'uomo, nell'assenza di oggetti, è solo più colui che impiega il 'fondo' – allora l'uomo cammina sull'orlo estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso può essere preso solo più come 'fondo'.¹⁵¹

Ma è proprio quando questo avviene che l'uomo si eleva a signore della terra e interpreta tutto come un suo prodotto, così facendo l'uomo ovunque si rivolge crede di incontrare se stesso, ma in realtà egli ha completamente perso di vista la propria essenza.

L'uomo si conforma in modo così decisivo alla pro-vocazione che non la percepisce come un appello, non si accorge di essere lui stesso l'appellato e quindi si lascia sfuggire tutti i modi secondo i quali egli ek-siste nell'ambito di un appellare, per cui *non può mai* incontrare soltanto se stesso.¹⁵²

La minaccia per l'uomo dunque non proviene, nell'interpretazione di Heidegger, dalle macchine e dagli apparecchi tecnici, manifestazioni esteriori della tecnica moderna, ma lo raggiunge nella sua essenza: è infatti l'essenza della tecnica, in quanto destino del disvelamento, a costituire il pericolo. Ma Heidegger, rifacendosi a Hölderlin ritiene che «là dove c'è il pericolo cresce anche ciò che salva»¹⁵³. Dunque l'uomo per non soccombere all'oblio dell'essere deve riconoscere nella tecnica il destino dell'essere stesso, e non, al contrario, affidarsi alla sua onnipotenza nella quale egli vede la sua salvezza; la tecnica non è infatti una fase del destino dell'essere che si lasci oltrepassare per opera dell'uomo. L'uomo non può cedere alla convinzione di essere egli stesso l'artefice del superamento poiché questa illusione lo conduce nella

¹⁵⁰ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 20.

¹⁵¹ Ivi., p. 21.

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Ivi, p. 22.

«miseria del pensiero» e lo espone al «pericolo estremo dell'assenza di bisogno», ma egli deve piuttosto «andare incontro al bisogno dell'essere»¹⁵⁴. Quindi uscire dalla tecnica è possibile non ritenendo di poterne fare a meno ma, al contrario, accettandola come un modo del disvelamento dell'essere. E questo può essere fatto riconoscendo nel pensiero la forma più alta dell'agire, il pensiero infatti «porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo» ma questo solo in quanto «nel pensiero l'essere perviene al linguaggio»¹⁵⁵. Heidegger attribuisce un ruolo importantissimo al linguaggio, in particolare nella seconda fase del suo pensiero; nel linguaggio infatti si riscontra quell'*Ereignis*, ossia quell'accadere, che porta ogni cosa alla sua identificazione, ossia a essere quello che è. Il linguaggio non si risolve nelle sue espressioni foniche o grafiche, esteriori, in quanto le precede, e rappresenta quel 'dire originario' che l'uomo deve ascoltare prima di proferire le sue parole se vuole che queste dicano qualcosa, ossia abbiano un senso. Bisogna però liberarsi dalle interpretazioni tecniche del pensiero, che hanno preso avvio già con Platone e Aristotele, e dalle sue interpretazioni 'logiche'; nella logica l'essere è infatti abbandonato. Il pensare, nella sua semplicità, è infatti pensiero dell'essere; si tratta allora di recuperare il senso originario, essenziale del pensiero, che per Heidegger si realizza nella poesia e nella meditazione, per recuperare il pensiero in quanto pensiero dell'essere, poiché «fatto avvenire dall'essere»¹⁵⁶. E il linguaggio è ciò che fa essere il pensiero, ossia l'essere. Tuttavia, il linguaggio sotto il dominio della moderna metafisica della soggettività decade, perdendo di vista il suo elemento: il linguaggio tecnico smarrisce la sua essenza – il suo essere 'la casa della verità dell'essere' – e si presenta a noi come semplice strumento di dominio dell'ente. Compito dell'uomo è allora «imparare a esistere nell'assenza dei nomi»¹⁵⁷, solo così egli potrà ritrovare la vicinanza all'essere; questo significa che prima di pensare e prima di parlare l'uomo deve porsi in ascolto dell'essere e lasciare che esso lo reclaims.

Bisogna ridare dignità all'uomo nell'era del dominio della tecnica, in cui l'uomo da soggetto è ormai stato ridotto a 'fondo' a disposizione della tecnica. L'uomo deve essere allora ricondotto alla sua essenza, e questo significa che l'uomo deve essere riportato alla sua umanità. Tuttavia, Heidegger evidenzia il fatto che ogni umanismo è fondamentalmente una metafisica poiché «o si fonda su una metafisica o pone se

¹⁵⁴ AA.VV., *Guida a Heidegger*, cit., p. 257.

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 31.

¹⁵⁶ Ivi, p. 34.

¹⁵⁷ Ivi, p. 39.

stesso a fondamento di una metafisica»¹⁵⁸. Nel momento in cui l'essenza dell'uomo è spiegata non facendo riferimento all'essere ma semplicemente all'ente, ogni riferimento dell'essere all'essere dell'uomo è perduto ed egli viene inteso semplicemente in quanto ente. La prima forma di umanesimo, quello romano, considera l'uomo 'animale razionale', traduzione latina del greco «*zoon logon echon*». Ma questa è già un'interpretazione metafisica, che considera l'uomo come ente tra gli enti e non lo pensa invece in direzione della sua umanità, e dunque della sua essenza. Ma per Heidegger «ciò che l'uomo è [...] riposa nella sua e-sistenza» e il carattere fondamentale di questa esistenza è l'«e-statico stare-dentro nella verità dell'essere»¹⁵⁹.

L'uomo non è 'animale razionale' ma 'pastore dell'essere': solo quando l'uomo si scoprirà come tale potrà ritrovare il senso autentico dell'essere a partire dalla propria essenza. La traduzione letterale di «*zoon logon echon*» rimanda più propriamente alla capacità fondamentale di esprimersi attraverso la parola, e dunque ha un esplicito riferimento al linguaggio, che per Heidegger è ciò attraverso cui l'uomo si apre all'essere. Infatti solo abbandonandosi al linguaggio, che è «la casa dell'essere»¹⁶⁰, abitando la quale l'uomo esiste, egli potrà riscoprire la propria essenza e dunque la propria umanità, in quanto pastore dell'essere. Rifiutando di farsi 'padrone degli enti' per diventare 'pastore dell'essere', l'uomo può superare tutti i falsi umanismi e raggiungere il vero umanesimo: diventato custode della verità dell'essere egli verrà a trovarsi nella vicinanza dell'essere ritrovando, così, la propria casa. Nell'epoca contemporanea non si tratta di scoprire un nuovo umanesimo, in quanto esso pensa metafisicamente, ma di andare oltre quel pensiero che pone l'uomo come universale punto di riferimento, per recuperare l'originaria vicinanza dell'essere all'essere dell'uomo che si realizza nel linguaggio. L'essere infatti è ancora impensato, perché ridotto all'ente, quale risorsa e fondo a disposizione della tecnica moderna.

2.1.2 Anders: dall'uomo «pastore dell'essere» all'uomo «pastore delle macchine»

Nei suoi primi scritti Anders era giunto alla conclusione che l'uomo è 'privo di mondo' con l'intento di contrastare la tesi heideggeriana dell'uomo come 'essere-nel-mondo', sostenendo al contrario che l'uomo non è naturalmente nel mondo, ma anzi

¹⁵⁸ Ivi, p. 42.

¹⁵⁹ Ivi, p. 48.

¹⁶⁰ Ivi, p. 31.

ne è distaccato e libero. Ecco allora che la prassi rappresenterebbe il modo fondamentale attraverso cui l'uomo interagisce con il mondo, riuscendo così a compensare la sua estraneità da esso. In questo modo infatti egli si crea delle relazioni con ciò che lo circonda che, senza asservirlo alle cose, pongono queste ultime sotto il suo dominio.¹⁶¹ Così, in quanto *homo faber*, l'uomo modifica il mondo a suo piacimento, costruendo un mondo fatto a sua misura.

Questa posizione si rovescia nelle riflessioni successive nell'ammonimento di un possibile *mondo senza l'uomo*. La tecnica, infatti, sembra spodestare l'uomo dal suo ruolo di soggetto e signore del mondo; l'uomo, infatti, da fine dell'agire tecnico, viene degradato a semplice mezzo, a materia prima di una macchina produttiva resasi indipendente.¹⁶²

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 [...] e *al nostro posto abbiamo collocato altri soggetti della storia, anzi un altro solo soggetto: la tecnica.*[...] Dal suo corso dal suo impiego dipende l'essere o il non essere dell'umanità.¹⁶³

Così l'uomo da *homo faber*, diviene *homo creator*, ma allo stesso tempo è ridotto a semplice *materia prima*, ossia *homo materia*, del sistema produttivo che egli stesso ha generato. L'umano è ormai ricompreso nel «principio del macchinale»¹⁶⁴. L'uomo è divenuto parte della macchina produttiva poiché si è imposto, da parte dell'organizzazione tecnico-scientifica della produzione, l'imperativo categorico del produrre e del consumare e a questo si accompagna la stessa produzione del bisogno che corrisponde al prodotto. Che quest'ultimo venga effettivamente consumato è assicurato da un sistema che determina i bisogni dell'uomo e dunque la sua natura. Questo sistema di autoproduzione della produzione, che, come visto, per Anders consiste nel tratto essenziale di quella che lui definisce la 'seconda rivoluzione industriale', permette lo svilupparsi di una sorta di macchina sociale in cui l'uomo

¹⁶¹ F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 11.

¹⁶² Ivi, p. 168.

¹⁶³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 258.

¹⁶⁴ Ivi, p. 9.

viene ad essere predeterminato nella sua stessa sensibilità in forza del funzionamento del codice interno dell'ambito macchinale di appartenenza.¹⁶⁵

L'uomo, con l'evolversi della tecnica, diviene *homo creator* in quanto acquisisce la capacità, mediata e consentita dall'enorme sviluppo tecnico, di generare prodotti dalla natura che non fanno parte di essa, che non erano mai esistiti prima che noi li creassimo, come ad esempio il plutonio che «fino a poco tempo fa non esisteva, e che solo per l'intervento di un uomo davvero 'simile a Dio', cioè con l'elaborazione dell'U₂₃₈, è apparso nell'ambito dell'essente, nell'ambito della natura»¹⁶⁶. Tuttavia, non è solo il mondo ad essere rivoluzionato da questa capacità di produrre delle vere e proprie novità, ma anche l'uomo stesso che in tal modo si è innalzato dallo stato di *homo faber* a quello di *homo creator*. E questa è una «rivoluzione apocalittica»¹⁶⁷ che ha reso l'uomo in grado di distruggere il mondo, e ha preso le mosse nei laboratori di fisica atomica.

La riduzione dell'uomo a materia prima (*homo materia*) si è invece concretizzata per la prima volta ad Auschwitz e nei campi di concentramento nazisti, dove l'uomo era ridotto a semplice materia da sfruttare, a una cosa della quale non doveva essere sprecato niente, ma andava utilizzato tutto l'utilizzabile. Tanto che l'uomo quando arrivava nei campi, non era già più un uomo, ma un prodotto da sfruttare fino al suo annientamento. Fortunatamente, sottolinea Anders, questo modo di utilizzare l'uomo è rimasto un'eccezione. Ciononostante, la genetica si presenta oggi come la scienza in cui vengono a coincidere *homo materia* e *homo creator*, in quanto il suo scopo è quello di «*creare da esseri viventi altri esseri viventi*»¹⁶⁸, esseri umani nuovi, non previsti, o anche dei cloni di esseri umani esistenti, fino a produrre addirittura l'inumano: «*mentre la guerra atomica significa la distruzione degli esseri viventi inclusi gli uomini, la clonazione significa la distruzione della specie qua species, forse la distruzione della specie uomo attraverso la produzione di nuovi tipi di specie*»¹⁶⁹. Così nella modernità il manipolatore finisce con il considerare come mera materia prima quello stesso uomo che in passato era stato proprietario, inventore, lavoratore, venditore, consumatore e che ora è materia da sfruttare per la produzione di prodotti o di mezzi di produzione di tipo nuovo.

¹⁶⁵ U. Fadini, *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Dedalo, Bari 2000, p. 30.

¹⁶⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 15.

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ivi, p. 17.

¹⁶⁹ Ivi, p. 18.

Anders muove una critica ad Heidegger, vedendo nella sua interpretazione dell'uomo come 'pastore dell'essere' un'affermazione di quell'antropocentrismo cristiano che pone l'uomo al centro dell'universo e lo eleva a signore del mondo al di sopra della natura e delle altre creature e che, secondo lui, è alla base dell'industrialismo. «E' chiaro che l'uomo, se è 'pastore' ontologico, non fa parte del gregge degli essenti, cioè non fa parte della natura»¹⁷⁰; così la tesi heideggeriana, a un secolo dalla pubblicazione de *L'origine delle specie*, rappresenta per Anders il punto culminante dell'antinaturalismo esistente nelle filosofie non religiose. Tuttavia se queste speculazioni restano «inoffensive e metafisicamente comiche», altra cosa è la metafisica dell'industrialismo, «terribile e pericolosa»¹⁷¹, anch'essa basata sul primo libro della Genesi che attribuisce il senso dell'uomo nel suo essere sfruttatore dell'ente e rintraccia il senso dell'ente nel suo essere materia prima per l'uomo. Anche Heidegger, come visto, insiste nel mettere in luce l'errata comprensione dell'essere, che lo riduce all'ente, tipico dell'interpretazione metafisica. Ma nell'elevare l'uomo a pastore dell'essere finisce per attribuirgli quella posizione di rilievo che è alla base della metafisica moderna e che eleva il soggetto a punto di riferimento per ogni forma di conoscenza e dunque della verità, aspetto che Heidegger aveva tentato di superare, ma nel quale sembra essere ricaduto.

Se Heidegger definisce l'uomo come «pastore dell'essere», Anders, stravolgendo ironicamente questa denominazione, lo chiama «pastore dell'oggetto»¹⁷², ossia delle macchine, dei prodotti. Questa è la situazione dell'uomo contemporaneo asservito alla tecnica, ma è in particolare la situazione del lavoratore del moderno mondo delle macchine. Molto vicino alla posizione marxista, Anders ritiene che l'uomo «'per sua natura' è fatto per lavorare»¹⁷³, è mosso dalla *voluptas laborandi*, alla quale non può rinunciare. L'uomo è istintivamente portato a lavorare: oltre al principale istinto a saziarsi, è allo stesso tempo portato a faticare per procurarsi il cibo. In quanto *homo faber*, egli fa esperienza del mondo proprio per mezzo del lavoro e per mezzo di esso ne supera l'estraneità. Con lo sviluppo della produzione industriale e l'introduzione delle macchine le cose però cambiano radicalmente: il lavoro non è più ciò che mette in relazione l'uomo con il mondo, in quanto esso è ridotto all'esecuzione di specifiche attività all'interno dell'azienda, ossia in un contesto di

¹⁷⁰ Ivi, p. 425n.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² Ivi, p. 86.

¹⁷³ Ivi, p. 93.

produzione, la cui totalità non riesce ad essere colta dal lavoratore, al quale sfuggono anche la finalità e lo scopo del prodotto che contribuisce a creare.¹⁷⁴ Ricordando il periodo in cui lavorava in una fabbrica californiana Anders scrive:

L'unica cosa che vedevamo 'davanti a noi' era il pezzo di prodotto ch'eravamo stati mandati lì a 'trattare', che si avvicinava e poi subito riscorreva via da noi; *e noi neppure desideravamo più né sapere né vedere di più*, la curiosità ci era stata tolta artatamente; ci mancava ogni interesse per il nostro fare – perché poi avremmo dovuto sapere o vedere di più, cosa ne avremmo *ricavato*? Soprattutto, noi *non dovevamo avere alcun interesse* per ciò che eseguivamo, *dovevamo lavorare senza scopo*.¹⁷⁵

Il lavoro non sembra nemmeno essere più lavoro, espropriato del suo carattere anche immaginativo e creativo prima che produttivo, e sembra essere ridotto a un semplice esercizio ginnico, sempre uguale, che si è costretti a praticare per otto ore al giorno: una serie di esercizi a corpo libero, o meglio «esercizi a corpo non libero»¹⁷⁶, in quanto nella catena di montaggio non vi è nulla di libero. Ognuno ha il suo compito e lo deve assolvere ripetendo per otto ore gli stessi movimenti, senza sapere quale è lo scopo del suo lavoro, della sua «ginnastica quotidiana»¹⁷⁷. E l'aspetto più sconcertante, come sottolinea Anders, è che a questa metamorfosi del lavoro non sembra far fronte nessuna rivoluzione, infatti tanto nei paesi socialisti quanto in quelli capitalisti, il lavoro si svolge allo stesso modo: anche con il cambiamento dei rapporti di produzione e di proprietà le conseguenze della tecnica non hanno subito alcun mutamento, né sono destinate a farlo: il superamento dell'alienazione del lavoro moderno e della sua 'umanizzazione' infatti non è che «*pura chiacchiera*, fino a quando vivremo in un mondo tecnologizzato e che continua a tecnologizzarsi»¹⁷⁸.

Così come il lavoratore, più in generale, anche nella vita quotidiana, l'uomo non si serve più degli apparecchi che ha prodotto, egli piuttosto si trova ad essere 'gettato' nel mondo degli apparecchi e non può evitare «*di essere preso a servizio di questo mondo*», nel quale una volta che ci si è ritrovato si sente a casa e lo riconosce come

¹⁷⁴ F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 86.

¹⁷⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 82.

¹⁷⁶ Ivi, p. 83.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Ibidem.

«unico e naturale»¹⁷⁹. Ma non solo siamo sottomessi agli apparecchi, ma siamo anche costretti ad usarli. L'uomo non è più al centro dell'universo, anche se non lo vuole ammettere, preferendo elevarsi a 'pastore dell'essere', l'unico e il solo in grado di arrivare a una comprensione adeguata e un a dominio del mondo. Tuttavia, la nostra condizione è quella di 'servitori', siamo «*i pastori del nostro mondo di prodotti e apparecchi*»¹⁸⁰ che ha bisogno di noi, per quanto ci sovrasti in quanto a potenza, come servitori fedeli. La tecnica si è elevata a soggetto della storia e l'uomo, che non riesce a stare al passo con essa, ha finito per diventare 'costorico'. Tuttavia noi crediamo di essere ancora i soggetti della storia, riteniamo che il nostro destino sia ancora tutto nelle nostre mani e non, come è in realtà, in quelle della tecnica. Di questa menzogna, che viene propugnata attraverso le scelte terminologiche sia dei media che dei politici, esiste un'incarnazione «che si aggira come uno spettro in tutti i mass media»¹⁸¹: *Superman*. Quest'uomo, dotato di poteri incredibili, è in possesso di quell'onnipotenza che in realtà compete solo alla tecnica, e che, per di più, l'uomo non ha mai posseduto. Tuttavia, «ormai ogni analfabeta [...] può consolarsi con l'idea che l'onnipotenza è nelle mani di un antropoide, di un essere che gli assomiglia»¹⁸², così che chiunque si può identificare con questo 'supereroe', prodotto da quei tecnocrati che intendono dissimulare la detronizzazione dell'uomo per opera della tecnica. Superman è proposto come immagine della tecnica che si è fatta uomo, deprivata però degli aspetti negativi che ad essa competono. Se, infatti, la tecnica è utilizzata tanto per fini buoni quanto per fini cattivi, Superman al contrario viene presentato come una «*creatura esclusivamente morale*»¹⁸³, che con i suoi poteri è sempre al servizio del giusto. Un eroe sì, ma in incognita, che veste tutti i giorni i panni dell'uomo borghese della classe media, dai poteri enormi posti al servizio della lotta del bene contro il male. Chiunque così si può identificare con lui, convincendosi ancora di più della superiorità dell'uomo e del suo dominio sulla tecnica, alla quale è invece assoggettato. Noi uomini d'oggi siamo plasmati dagli apparecchi che abbiamo noi stessi progettato e costruito: «*solo quando gli apparecchi adattano noi a se stessi* ha luogo quella *adaequatio producti et hominis*, che in un secondo tempo ci permette di credere che il nostro mondo sia 'nostro', ch'esso sia l'espressione di noi, uomini d'oggi»¹⁸⁴. Ma la

¹⁷⁹ Ivi, p. 398.

¹⁸⁰ Ivi, p. 260.

¹⁸¹ Ivi, p. 266.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Ivi, p. 267.

¹⁸⁴ Ivi, p. 396.

cosa più significativa è che oggi l'attuale forma di adeguazione non riesce a definire la verità, come faceva la precedente «*adaequatio rei et intellectus*», ma ciò che mette in luce è il nostro falso rapporto con il mondo, «ovvero il nostro rapporto adeguato con il falso mondo esistente»¹⁸⁵.

2.1.3 Il dislivello prometeico

Il mondo è dunque cambiato ma resta da chiedersi se l'uomo sia progredito di pari passo. «Nemmeno per sogno»¹⁸⁶, sostiene Anders: la caratteristica degli uomini di oggi, in quanto pastori dei prodotti, appare infatti essere proprio l'incapacità che essi hanno di rimanere al passo con la loro produzione, cioè «di muoverci anche noi con quella velocità di trasformazione che imprimiamo ai nostri prodotti, e di raggiungere i nostri congegni che sono scattati avanti nel futuro (chiamato 'presente') e ci sono sfuggiti di mano»¹⁸⁷. L'uomo moderno dunque non sembra più riuscire a stare al passo con il mondo, con un mondo che è stato lui stesso a produrre. E Anders definisce 'dislivello prometeico' «l'asincronizzazione tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti, la distanza che si fa ogni giorno più grande»¹⁸⁸, che fa degli uomini degli «esseri antiquati», «animali preistorici»¹⁸⁹. Tale dislivello riguarda i diversi ambiti della vita dell'uomo contemporaneo: esso si instaura tra teoria e produzione, come già aveva rilevato Marx, ma non solo, anche tra fare e immaginare, tra agire e sentire, tra conoscenza e coscienza, tra il congegno fabbricato e il corpo dell'uomo. Tutti questi 'dislivelli' presentano la stessa caratteristica: in tutti questi casi, infatti, una facoltà è sempre in anticipo sull'altra e di conseguenza quest'ultima si trova ad arrancare. Quello che si impone è dunque una mancanza di sincronizzazione delle diverse facoltà umane, per cui ognuno di noi «consta di una serie mal connessa di esseri singoli variamente antiquati, che marciano a ritmo diverso»¹⁹⁰. Così, i prodotti tecnici che invadono il mondo in cui viviamo non ci appaiono più nemmeno come nostri prodotti, e ancor meno come il frutto della nostra sovranità prometeica, che sembra essere svanita nel moderno mondo delle macchine. Essi ci appaiono semplicemente come

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 23.

¹⁸⁷ Ivi, p. 24.

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Ivi, p. 50.

¹⁹⁰ Ivi, p. 25.

merci, desiderabili e alla nostra portata, che diventano però nostre solo nel momento in cui le acquistiamo.

Il dislivello a cui si riferisce Anders è in primo luogo quello che si instaura tra la nostra capacità produttiva e la nostra capacità di immaginare le conseguenze di quell'operare che è una conseguenza del fatto che, nella situazione attuale, in cui l'uomo nel suo lavoro è asservito alle macchine, «il produttore non ha più niente a che fare col prodotto, già all'interno dello stesso processo di produzione»¹⁹¹. Quello che sembra realizzarsi è «un'inversione del platonismo»¹⁹²: l'immagine perde la sua funzione anticipante e finisce con l'arrancare dietro la produzione, che invece si emancipa dall'immagine e la pone di fronte al fatto compiuto. L'immagine perde la sua funzione più propria di «anticipazione pianificante» che precede, nella produzione, la realizzazione; gli oggetti realizzati ora vengono prima della loro *eidos*, dunque essi ci sono prima ancora che siano immaginati, così «colui che 'immagina' ora diventa propriamente colui che 'registra'»¹⁹³. Il più grande dramma della nostra epoca dominata dalla tecnica è proprio questo: l'uomo diviene incapace di crearsi un'immagine di ciò che egli stesso ha prodotto; in questo modo diveniamo «inferiori a noi stessi» e in tal senso siamo «degli *utopisti al rovescio*: mentre gli utopisti non sanno produrre ciò che concepiscono, noi non sappiamo immaginare ciò che abbiamo prodotto»¹⁹⁴. Da questa discrepanza deriva quello che Anders definisce 'dislivello prometeico', il cui nome deriva dalla constatazione che l'uomo contemporaneo non è più all'altezza del «Prometeo che è in noi»¹⁹⁵, ribaltando così la portata rivoluzionaria del mitico Titano: questi ha certamente liberato, con il suo dono, l'uomo dalla schiavitù dal mondo naturale ma ha finito con l'assoggettarlo al modo dei prodotti.

Solamente nell'età moderna, però, la discrepanza più significativa tra produrre e immaginare ha iniziato a costituire un vero e proprio pericolo, un 'difetto'. In epoca preindustriale il dislivello tra queste facoltà era minimo e soprattutto non era pericoloso, infatti l'invenzione di nuovi strumenti veniva superata facilmente attraverso semplici strategie di adattamento che coinvolgevano tanto il campo razionale quanto quello emotivo. E' solo in seguito, con l'industrializzazione e l'avvento delle macchine, che il dislivello cresce a dismisura e in maniera così rapida

¹⁹¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 59.

¹⁹² F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 95.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ G. Anders, *Essere o non essere: diario di Hiroshima e Nagasaki*, trad. it. R. Solmi, Lina d'ombra edizioni, Milano 1995, p. 241.

¹⁹⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 253.

da non permettere più all'uomo di stare al passo con le macchine che egli stesso ha progettato. Le macchine sembrano seguire quello che Anders definisce il 'principio del rialzo', principio alla base del procedere tecnico, in base al quale «si può sempre utilizzare l'operato di ieri come base per l'operato di oggi, che si può sempre costruire»¹⁹⁶. Tuttavia tale principio su cui si regge il mondo moderno dominato dalle macchine e dagli apparati, resta inscritto al solo ambito tecnico e non è applicabile alla nostra fantasia o alle nostre emozioni: noi non possiamo infatti incrementare, di giorno in giorno, le nostre emozioni sulla base di quelle che abbiamo provato precedentemente. Questo però non significa che Anders consideri i sentimenti come statici e privi di capacità evolutiva, anzi egli è convinto che le emozioni si possano evolvere e modificare – anche se non riescono a farlo alla stessa velocità del progredire tecnico – e vede proprio in questa possibilità di evoluzione un possibile superamento del dislivello prometeico.¹⁹⁷ Con queste osservazioni Anders però intende mostrare l'origine del dislivello, che consiste nella discrepanza tra la produzione tecnica e il nostro sentire: «la nostra anima è rimasta molto indietro in confronto al punto a cui è arrivata la metamorfosi dei nostri prodotti, ossia del nostro mondo» e di conseguenza «le anime di questa nostra epoca, proprio a causa del 'dislivello', sono in parte ancora *in the making*, quindi, *non ancora finite*; in parte sono refrattarie a ricevere un'impronta definitiva, quindi non saranno *mai finite*»¹⁹⁸. Tra le facoltà umane quelle che mirano alla produzione tecnica sono aumentate a dismisura negli ultimi secoli della storia, le altre, che non sono guidate da tale finalità, come la responsabilità, l'immaginazione, la sensibilità, che non tendono a un intervento trasformativo sul mondo, non sembrano essersi espanse, o almeno non con una tale velocità, ed per questo sono rimaste indietro.

Così, con lo sviluppo che la tecnica ha raggiunto nel mondo moderno, si è creata la discrepanza tra la facoltà produttiva e quella immaginativa:

Ciò che ci dovrebbe mettere in agitazione oggi – a differenza di Faust – non è, a ogni modo, il fatto che non siamo onnipotenti ed onniscienti; ma al contrario che,

¹⁹⁶ Ivi, p. 97.

¹⁹⁷ Cfr. paragrafi 2.3 e 2.5.

¹⁹⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., pp. 26-27.

al paragone di ciò che sappiamo e possiamo produrre, possiamo immaginare e sentire troppo poco. Che, nel sentire siamo inferiori a noi stessi.¹⁹⁹

Con lo scopo di emanciparsi dalla natura l'uomo si affida alla tecnica, ma così facendo finisce con il perdere il rapporto autentico con il suo mondo, allontanandosi da esso. La tecnica infatti prende il sopravvento su di lui lasciandolo indietro, al punto che egli non si riconosce più per quello che è in realtà, essendo ridotto a mero funzionario della tecnica. Anders è pienamente consapevole che l'ambiente che circonda ormai l'uomo moderno non è più il mondo animale, ma il mondo dei prodotti, da lui stesso creato ma con il quale non riesce più a stare al passo.

Ecco allora che la reazione emotiva al dislivello prometeico è questa sensazione di inadeguatezza ed inferiorità che l'uomo prova di fronte alle macchine che egli stesso ha creato e che Anders definisce «*vergogna prometeica*», ossia la «*vergogna che si prova di fronte all'umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi*»²⁰⁰: l'uomo di fronte alla macchina che ha lui stesso costruito e progettato prova vergogna di se stesso e della propria origine contingente. Gli oggetti di cui egli riconosce l'esemplarità, la superiorità, l'appartenenza a una più elevata classe dell'essere, ora assumono per lui il posto che per i nostri avi avevano le autorità o le classi sociali che erano riconosciute come superiori. Per questo motivo, l'uomo contemporaneo prova vergogna nel trovarsi di fronte a quei meccanismi perfetti «nella sua goffaggine di essere di carne, nella sua imprecisione di creatura»²⁰¹. L'oggetto fondamentale di tale vergogna è allora identificato da Anders nella differente provenienza: l'uomo si vergogna «di essere divenuto invece di essere stato fatto, di dovere la sua esistenza, a differenza dei prodotti perfetti e calcolati fino all'ultimo particolare, al processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita»²⁰². L'uomo si vergogna dunque della sua origine, e del risultato di questa origine, ossia di se stesso.

L'orgoglio di Prometeo consisteva nell'aver dovuto tutto, anche la propria finitezza, solamente a se stesso. Ma ecco che oggi questo atteggiamento ha subito un capovolgimento: Prometeo ha riportato una vittoria trionfale, ma forse addirittura

¹⁹⁹ Ivi, p. 253.

²⁰⁰ Ivi, p. 31.

²⁰¹ Ivi, p. 32.

²⁰² Ibedem.

troppo trionfale, al punto che, messo al confronto con la sua opera, inizia a deporre quell'orgoglio che provava in passato e subentra in lui un senso di inferiorità. Tanto che oggi l'uomo non desidera altro che diventare un *selfmade man*:

Non già perché non sopporta più nulla che egli stesso non abbia fatto, vuole fare se stesso; ma perché non vuole essere qualche cosa di non-fatto. Non perché provi indignazione per essere fatto da altri (Dio, dei, natura), ma perché non è fatto per nulla e, nella sua qualità di non fatto, è inferiore a tutti i suoi prodotti fabbricati.²⁰³

Di fronte a tale sentimento di vergogna l'uomo, «*invece di nascondere la sua macchina a se stesso*», reagisce «*nascondendo la sua vergogna a se stesso*»²⁰⁴, assumendo un atteggiamento opposto a quello di colui che prova vergogna; come quello di colui che, avendo indossato un vestito strappato, assume un atteggiamento di superiorità tale che gli consente di trattare lo strappo come se non esistesse.²⁰⁵ E l'aspetto più inquietante di questo sentimento che contraddistingue l'uomo contemporaneo che abita il mondo dei prodotti e delle macchine, è il fatto che ciò che costituisce motivo di vergogna per l'uomo non è quello di essere ridotto a cosa, ma al contrario di non esserlo. Assumendo questa posizione l'uomo «ha compiuto un passo innanzi nella storia della sua riduzione a cosa»²⁰⁶: egli riconosce la superiorità delle cose e si mette sul loro stesso piano non solo accettando la propria reificazione ma arrivando al punto di rifiutare di non essere ridotto a cosa, considerando questa mancanza un difetto. A questo proposito Anders riporta come esempio della riduzione del corpo a cosa, ricercata e voluta, il *make-up*: per le donne d'oggi sembra infatti impensabile presentarsi in pubblico prive di trucco, questo infatti le fa apparire troppo 'umane' e dunque poco perfette. Queste infatti si vergognano del loro corpo se questo non assomiglia, quanto più possibile, a un oggetto, a un prodotto perfettamente costruito e adornato; al contrario, si sentono a loro agio solo «quando danno l'impressione di essere fabbricate» avendo rinnegato, attraverso il *make-up* «*la loro precedente vita organica*»²⁰⁷.

²⁰³ Ivi, p. 33.

²⁰⁴ Ivi, p. 36.

²⁰⁵ Ivi, p. 37.

²⁰⁶ Ibidem.

²⁰⁷ Ivi, p. 38.

Dunque la vergogna rispetto alle macchine e agli apparati è il sentimento che caratterizza l'uomo contemporaneo, il problema è comprendere fino in fondo che cosa sia esattamente questa vergogna. La vergogna, sostiene allora Anders, è quel sentimento che «subentra di fronte a una forza superiore che ha il valore di un'istanza», di cui si teme l'occhio scrutatore»²⁰⁸. Ma nel caso della vergogna prometeica, si pone il problema che le macchine non hanno occhi, non giudicano l'uomo. Tuttavia, Anders nota come «nulla è più plausibile per chi è libero da teorie che essere guardato dalle cose»²⁰⁹, costoro concepiscono la visibilità come qualche cosa di reciproco: «*tutto ciò che egli vede vede anche lui*»²¹⁰. Anders interpreta allora la vergogna come un turbamento dell'identificazione che avviene quando l'uomo si trova di fronte alla macchina, per cui l'*io* si vergogna dell'*es* e di conseguenza non si identifica con esso: ma nel caso della vergogna prometeica, l'*es* con il quale l'*io* non può identificarsi non è il preindividuale, la «*dotazione ontica*»²¹¹ (corpo, famiglia, specie, ecc.) ma il mondo dei prodotti:

Qui è la macchina che si presenta in veste di '*es*', l'attività meccanica, a cui l'uomo partecipa con funzione di parte di macchina; ed egli si investe a tal punto in questa funzione che, invece di trovare di fronte a se stesso in quanto *io*, trova se stesso nella funzione di macchina, dunque '*quale*' parte di macchina. Per distinguere questo '*es*' dal primo chiamiamolo l'*'es-macchina'*»²¹²

Ecco allora che la vergogna prometeica non nasce dal sentirsi macchina o parte di essa in un mondo umano, e dunque dal sentimento di vergogna provato dall'*io* nei confronti dell'*es* ma, al contrario, si sviluppa dal sentirsi ancora troppo umano in un mondo dominato dalle macchine; questo avviene quando l'*es* si vergogna dell'*io*, ossia riconosce se stesso come *io*. E questo avviene quando l'uomo si è già volontariamente integrato nella macchina, ossia nella totalità del mondo delle macchine, ma poiché la completa trasformazione in macchina, «la consustanzialità non gli riescono, ritrova nonostante tutto ancora se stesso invece di una parte di macchina»²¹³. L'uomo infatti

²⁰⁸ Ivi, p. 66.

²⁰⁹ Ivi, p. 80.

²¹⁰ Ibidem.

²¹¹ Ivi, p. 71.

²¹² Ivi, p. 82.

²¹³ Ivi., p. 88.

ritrova se stesso solo nel momento in cui è «*addetto alle macchine*»²¹⁴. Si riconosce solo poiché diviene forza avversa, antagonista rispetto alla macchina che ha di fronte: la sua individualità emerge solo come negazione di fronte alla macchina avvertita come antagonista. Così che le macchine diventano ciò in base al quale l'uomo definisce se stesso sulla base di un confronto che dunque lo vede sempre come arretrato, inferiore. In tal senso Anders chiarisce che «*il turbamento dell'identità non è percepito perché ci si trova di fronte a se stessi; al contrario si è posti di fronte a se stessi soltanto perché c'è un turbamento*»²¹⁵. In questo modo l'io torna a sé, però ora si giudica con il criterio della macchina e solo in relazione ad essa, e dunque si vede come antiquato, arretrato. Rispetto però al passato, quando centrale era la frattura tra io e corpo, ora corpo ed io si trovano uniti e contrapposti alla macchina: «c'è ora soltanto la frattura tra la macchina [...] da una parte, e l'antica arretratezza dall'altra; e di questa arretratezza fanno parte ora io e corpo uniti insieme»²¹⁶.

Nel mondo contemporaneo dominato dalla tecnica, si può fare esperienza della vergogna prometeica, e si può capire fino in fondo la condizione dell'uomo che è ormai completamente assoggettato ad esso al punto che tenta in tutti modi di adattarsi alle cose che lo circondano, cercando di diventare simile ad esse. L'uomo non si prodiga al fine di recuperare ciò che è propriamente umano, così da riacquistare la propria individualità e il proprio posto nel mondo, ma al contrario cerca in tutti i modi di adattarsi ad esso; egli reagisce a questo sentimento di inferiorità cercando di equipararsi a ciò rispetto al quale si sente inferiore: la macchina, che rappresenta il prototipo che definisce che cose deve diventare l'uomo. Il «*modern men [...], inserito nel funzionamento della macchina*», non desidera altro che diventare «una rotella»²¹⁷, un ingranaggio di quella macchina che si trova di fronte e rispetto alla quale si sente inferiore e antiquato.

Quel che lo spaventa è, per esempio, che non gli riesce di mantenersi in sincronismo con il trasportatore a nastro davanti al quale si trova, sia perché gli scorre a velocità troppo forte, o perché il suo corpo non è in grado di adattarsi alla combinazione di movimenti necessaria per l'operazione richiesta; oppure perché è immerso nei suoi pensieri; oppure semplicemente perché sente prurito e

²¹⁴ Ivi, p. 90.

²¹⁵ Ivi, p. 91.

²¹⁶ Ivi, p. 92.

²¹⁷ Ivi, p. 89.

pagherebbe chissà cosa per potersi grattare. A nessun altro pezzo di congegno potrebbe accadere nulla di così scandaloso.²¹⁸

Non si tratta però di definire in modo definitivo che cosa significhi essere uomo e quale sia il suo modo d'essere, per distinguerlo definitivamente dalle macchine e dagli apparati; per Anders il vero pericolo non consiste nel fatto che trasformiamo il nostro corpo, ma nel fatto che ci autotrasformiamo per amore delle nostre macchine, assumendole come modello, e così facendo rinunciamo «ad assumerci noi stessi come unità di misura e con ciò limitiamo la nostra libertà o vi rinunciamo»²¹⁹. Questo atteggiamento che caratterizza l'uomo contemporaneo, che Anders definisce «*umiltà fatta di ubris*»²²⁰, denota un atteggiamento masochistico dell'uomo che, alle mortificazioni che la natura gli impone, ne aggiunge un'altra: la sua reificazione.

Come sottolinea anche Heidegger l'uomo, tra tutti gli enti, è quello che fa più fatica a mantenersi entro i limiti della sua essenza, spinto dalla *ubris* e tentato dalla dismisura che lo espone al rischio di perdere quella moderazione che sola gli consente di ottenere l'armonia, *dike*. Tuttavia, questo oltrepassare i suoi limiti è necessario per aprirsi all'essere, così che «possa scorgere nel suo far violenza, l'intima violenza dell'essere, del predominante»²²¹. Non c'è nulla di più difficoltoso per l'uomo che attenersi alla misura in quanto è teso tra *ubris* e *dike*, tra *techne* e *physis*. E la *techne* oscilla tra questa tracotanza e il perseguimento dell'armonia: l'uomo nei suoi prodotti si impegna a restituire armonia e connessione all'opera, cercando di ricongiungersi alla *physis* attraverso la *poiesis*, ma nella *techne* è allo stesso tempo guidato dalla sua naturale violenza, poiché essa si è già distaccata dalla natura e ha perso così il suo spontaneo offrirsi alla natura. Allontanandosi dall'essere, la *techne* finisce con il perdere di vista sempre di più la sua originaria appartenenza al produrre della *physis*, per diventare semplice esercizio di calcolo, *ubris*. Nel cammino che vede il progressivo allontanarsi dalla *aletheia* la tecnica moderna tradisce e travisa la sua originaria misura nel calcolo. «Un'umanità così abbandonata riempie il proprio mondo partendo da bisogni e da fini sempre nuovi e lo colma coi suoi progetti e coi suoi calcoli» e da questi trae la propria misura, e ricava misure sempre nuove; perdendo di vista però l'origine di questo misurare, si inganna sulla sua essenza e così

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Ivi, p. 52.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ D. Novaga, *Martin Heidegger e la tecnica*, cit., p. 40.

facendo «misura male anche se stesso, e questo soprattutto quando assume la propria soggettività come misura per tutte le cose»²²². Una volta elevatosi a soggetto l'uomo riduce la natura a oggetto di dominio. Ma anche l'uomo, una volta che la tecnica prende il sopravvento, finisce per essere ridotto ad ente tra gli enti, risorsa da sfruttare. Se dal punto di vista di Heidegger l'uomo, nel mondo del dominio della tecnica, perde di vista se stesso venendo ridotto a cosa dal procedere tecnico che fa del calcolo e dell'utilizzabilità i canoni del suo procedere; Anders si spinge oltre, sostenendo che l'*ubris*, caratteristica umana fondamentale, che già lo aveva portato a volere sempre di più dai suoi strumenti al punto che questi hanno preso il sopravvento su di lui, conduce l'uomo a oltrepassare se stesso per avvicinarsi quanto più possibile alle macchine che egli stesso ha creato e rispetto alle quali si sente inferiore. L'uomo è giunto così ad andare oltre se stesso per ridursi a cosa, per sentirsi quanto più possibile simile agli apparati del mondo tecnico.

E l'adattamento dell'uomo alle macchine coinvolge in primo luogo il corpo, che è ciò che fa sentire l'uomo inferiore a causa della sua fragilità e contingenza rispetto all'indistruttibilità e la forza delle macchine. Per stare al passo con le macchine e con il loro incessante evolversi l'uomo adotta delle strategie, primo fra tutte lo *Human engineering*, per mezzo del quale tenta di modificare il proprio corpo attraverso la chirurgia e la genetica, attraverso quelli che Anders definisce come «riti di iniziazione dell'epoca dei robot»²²³, degli uomini-macchina. In secondo luogo, l'«iconomania» con la quale l'uomo tenta, attraverso la riproducibilità dell'immagine dell'uomo che consentono la fotografia ma anche e soprattutto la televisione, di superare l'unicità individuale dell'uomo. Le stelle del cinema, che irrompono come prodotti in serie, distribuiti dall'industria televisiva e cinematografica, diventano i modelli da imitare, nella loro perfezione che però è pura apparenza.

L'uomo contemporaneo appare così stretto da due forze, quella del corpo, della sua naturalità, l'es-naturale, e quella della macchina, l'es-macchina. Di fronte a tutto ciò Anders sembra abbastanza pessimista, ritenendo che alla fine la macchina vincerà, appropriandosi tanto del corpo quanto dell'io dell'uomo. I primi segnali di questo processo egli li intravede già nella musica jazz, in cui si realizzerebbe l'identificazione tra l'uomo e la macchina attraverso il ritmo e la musica. Nel jazz emergerebbe «l'ostinazione della macchina tranciatrice, che lavora con precisione e

²²² M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 36-37.

²²³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 47.

che, impassibile ed esatta, taglia in pezzi sempre uguali il glissando dell'animalità»²²⁴. Il ritmo della musica alla quale gli uomini si abbandonano in balli sfrenati è caratterizzata da un andamento oggettuale e automatico: «la loro *furia di ripetizione* [...] è la furia delle macchine che marcia sempre allo stesso ritmo; e la loro *sincope*, [...] è il simbolo dell'ostinazione senza forza e senza cedimenti, con cui la macchina interrompe il ritmo del corpo»²²⁵. Così l'identificazione con la macchina è raggiunta attraverso un rito estatico, «*estatiche danze sacrificali, che vengono celebrate come un culto in onore del Baal della macchina*»²²⁶.

2.2 Economia, politica, tecnica

Come osserva Anders nelle prime righe del secondo volume de *L'uomo è antiquato*, ci troviamo oggi a vivere «*nell'era della tecnocrazia*», dove per tecnocrazia non si intende «il dominio dei tecnocrati (come, ad esempio, un gruppo di quegli specialisti che dominano oggi la politica), ma il fatto che il mondo, nel quale oggi viviamo e in cui tutto si decide sopra le nostre teste, è un mondo tecnico»²²⁷. In termini heideggeriani, esso non è che l'espressione della nietzschiana volontà di potenza intesa come tecnica che calcola, misura, pianifica, organizza, esercitando così il proprio incontrastato dominio.

Il secolo scorso ha visto scontrarsi due grandi sistemi politico-economici, il capitalismo e il comunismo, intenti nell'affermare la propria supremazia sull'avversario e sul mondo intero; tuttavia, l'unica forza che sembra dominare il mondo è la tecnica: viviamo infatti oggi nell'epoca del «*tecototalitarismo*»²²⁸. L'unica vera rivoluzione che ha caratterizzato il Novecento e che continua, in quanto 'rivoluzione permanente', è dal punto di vista di Anders la «*rivoluzione tecnica*»²²⁹, la quale è neutrale rispetto ad ogni sistema politico ed economico e afferma la sua

²²⁴ Ivi, p. 83.

²²⁵ Ivi, p. 84.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 3.

²²⁸ Ivi, p. 157. Cfr. anche G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, trad. it. A.G. Saluzzi, Giuntina, Firenze 2003, p. 58: «E il mondo come macchina è veramente la condizione *teco totalitaria* verso cui stiamo andando».

²²⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 97.

dittatura in maniera indifferenziata nei diversi contesti sociali, indipendentemente dal loro orientamento politico. Anzi, secondo Anders, è plausibile che le rivoluzioni a cui abbiamo assistito nel secolo scorso siano state causate proprio dalla tecnica, che agisce nascostamente provocando cambiamenti laddove il sistema politico non è più adeguato allo sviluppo tecnico raggiunto. Tuttavia, nonostante la dittatura della tecnica, i programmi politici della maggior parte dei paesi, almeno di quelli industrializzati, anche laddove si differenzino tra loro, come avvenuto nello scontro tra comunismo e democrazia, dipenderebbero solamente dalle diverse situazioni sociali ed economiche in cui si inserisce la tecnica: infatti, nel mondo odierno, la politica non è che «ideologia» e i programmi economici semplici «sovrastrutture costruite su ‘technological requirements’»²³⁰. Sistema capitalista e comunismo sono quindi equiparati, in quanto entrambi ubbidiscono alle leggi della tecnica; solo i paesi sottosviluppati si sottraggono a questa logica, anzi in queste parti del mondo, dal punto di vista di Anders, «la mancanza della tecnica [...] è un pericolo incomparabilmente maggiore della sua esistenza»²³¹.

Heidegger riprende Nietzsche che annuncia l'avvicinarsi del «tempo in cui sarà ingaggiata la lotta per il dominio della terra»²³², e tale scontro vede effettivamente fronteggiarsi le principali forze politiche ed economiche del secolo scorso, il nazifascismo, il comunismo e l'americanismo; tale scontro, conclusosi con il trionfo del capitalismo occidentale, altro non è stato che lo scontro tra «*gradi e forme* diverse di una medesima volontà di potenza che, attraverso la tecnica, intende imporre il proprio dominio sull'intero pianeta»²³³. Dunque, anche Heidegger, non vede alcuna differenza fra i diversi sistemi politici, che altro non sono che imperi della tecnica: «Russia e America rappresentano entrambe, da un punto di vista metafisico, la stessa cosa: la medesima desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione senza radici dell'uomo massificato»²³⁴. La dimensione che in esse predomina è quella di un desolante livellamento, causato dalla riduzione di ogni cosa all'estensione e al numero.

La tecnica ha finito per prendere il sopravvento, dominando ogni ambito umano, così che anche ogni accadimento politico finisce per svolgersi nel suo ambito, non

²³⁰ Ibidem.

²³¹ Ivi, p. 114.

²³² M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 807.

²³³ C. Resta, *Heidegger e il tecnotalitarismo planetario*, in AA. VV., *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, a cura di A. Ardovino, Guerini studio, Milano 2003, p. 173.

²³⁴ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1990, p. 48.

potendo prescindere da essa e dal suo immenso potere. Dominando la produzione e il produrre umano essa influenza inevitabilmente l'economia e di conseguenza anche la politica, al punto che «sarebbe stolto sperare che le illibertà scompariranno con la fine del capitalismo che forse un giorno avverrà, dato che queste illibertà sono conseguenze della tecnica assai più che dei rapporti di proprietà», infatti la tecnica non si muove nella direzione della *«libertà dell'uomo, bensì nella direzione del totalitarismo degli apparecchi»*²³⁵.

Come visto dunque, i sistemi politici altro non sono che l'adeguazione ai sistemi tecnici di produzione vigenti, per questo motivo Anders parla di 'taylorismo politico', riferendosi al fatto che i capi politici fanno di tutto per mantenersi in linea con i ritmi della storia dettati dalla tecnica, in quanto temono di rimanere indietro, risultando così arretrati:

essi considerano confortanti e persino vincolanti i ritmi e gli effetti dello sviluppo tecnico, per quanto questi siano ormai divenuti da tempo insostenibili. E come loro siamo naturalmente noi tutti: al pari dei governanti anche i governati, diventano fiancheggiatori ed epigoni dell'attuale tecnica.²³⁶

E così ci rendiamo tutti vittime del totalitarismo della tecnica, che si impone tanto nei sistemi politici dittatoriali che in quelli considerati liberi: infatti, il totalitarismo politico non è che un effetto ed una variante del totalitarismo tecnico.

L'epoca del totale dominio tecnico planetario dunque non solo sancisce la fine della filosofia, come Heidegger ha più volte affermato, ma anche della politica, costretta a servire gli interessi tecnici che ormai impongono il loro dominio. La politica serve solo più da propaganda e apologetica, una sorta di 'copertura' rispetto agli interessi della tecnica moderna, vero motore degli avvenimenti tanto politici quanto economici. Oggi, più che mai, siamo convinti che il sistema politico, ma più ancora l'economia, determinino la potenza e il primato di una o più nazioni sulle altre. Tuttavia, a mio parere, è piuttosto evidente il fatto che alla base tanto dell'economia quanto della politica di un paese, e soprattutto della sua potenza, vi sia lo sviluppo tecnico raggiunto. La Guerra fredda è forse l'esempio più lampante: un conflitto

²³⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 98.

²³⁶ Ivi, p. 274.

combattuto a distanza attraverso la corsa agli armamenti, dove la potenza di una delle due parti era misurata sulla base della supremazia tecnica. E ai giorni nostri stiamo assistendo alla crescita imponente di nazioni un tempo arretrate, le quali, puntando sullo sviluppo scientifico-tecnologico, in pochi decenni sono arrivate a competere con le più potenti economie mondiali, dimostrando così, ancora una volta, quanto la tecnica oggi sia la misura della potenza di una nazione e come la politica e l'economia, non siano in realtà, altro che 'sovrastutture'.

2.2.1 Heidegger e il nazionalsocialismo

E' nota la controversa adesione di Heidegger al nazionalsocialismo con l'assunzione della carica di rettore dell'Università di Friburgo, sancita dal famoso discorso di rettorato su *L'autoaffermazione dell'Università tedesca*, avvenuta nel 1933, quando Hitler aveva da poco preso il potere, o perlomeno la fiducia nella «nobiltà e grandezza di questa riscossa»²³⁷ che questo movimento sembrava auspicare. Nonostante il discorso di rettorato sia incentrato sulla rifondazione e riorganizzazione dell'università, emergono alcuni elementi dai quali traspaiono le aspettative che Heidegger nutriva nei confronti di quella che sembrava preannunciarsi come una promessa di rinnovamento, «la sensazione che qui c'era qualcosa di nuovo»²³⁸. Heidegger auspicava infatti il recupero della scienza in quanto tale, nella sua vera essenza, e della *techne* intesa come sapere, *aletheia*, così come era stata intesa all'inizio della filosofia: quel sapere che avrebbe condotto il popolo tedesco alla grandezza e al recupero di quella verità che il pensiero metafisico aveva oscurato.

Se però nel '33 Heidegger sperava che il movimento nazionalsocialista potesse essere davvero in grado di sottrarla al suo destino nichilistico, questa speranza durò neppure lo spazio del suo brevissimo rettorato. Già alla fine degli anni Trenta tutta l'umanità appariva ormai minacciata da quell'uniformazione tecnica che divenne agli occhi di Heidegger il 'supremo pericolo'. Essa è infatti un fenomeno dal carattere «planetario che nella sua forma essenziale presenta senz'altro gli stessi tratti in America e in Russia, in Giappone e in Italia, in Inghilterra e in Germania, e che

²³⁷ M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'Università tedesca. Il rettorato 1933/34*, trad. it. C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1988, p. 30.

²³⁸ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo 'Spiegel'*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987, p. 114.

curiosamente è indipendente dalla volontà dei singoli, dalla specie dei popoli, degli stati, delle civiltà»²³⁹.

E' proprio guardando al tratto totalitario del nazionalsocialismo e al suo carattere intrinsecamente violento e aggressivo che Heidegger riconosce il carattere smisuratamente violento della tecnica moderna. Ecco allora che l'«incontro tra la tecnica planetaria e l'uomo moderno» che gli era sembrato costituire «l'intima verità e la grandezza di questo movimento»²⁴⁰ gli è sfuggita di mano, così che essi hanno fallito il loro compito storico, di permettere all'uomo di conquistare un rapporto con l'essenza della *techne*. Il nazionalsocialismo andava in questa direzione, e da questo dipendeva l'iniziale fiducia di Heidegger verso questo movimento, tuttavia «questa gente era troppo sprovvista dal punto di vista del pensiero, per ottenere un effettivo esplicito rapporto con ciò che oggi accade e da tre secoli è in cammino»²⁴¹.

Ecco allora che il Führer, inizialmente esaltato quale unica «realtà effettuale tedesca dell'oggi e del domani e la sua legge»²⁴² per la grandezza del popolo tedesco, si dimostra essere null'altro che un funzionario del sistema dell'organizzazione totale; nessun capo politico sembra infatti essere in grado di guidare le sorti del mondo senza obbedire egli stesso per primo agli imperativi provenienti dalla tecnica. Heidegger è arrivato a comprendere, nelle riflessioni successive alla rinuncia alla carica di rettore, avvenuta nel '34, il processo di spoliticizzazione causato dal dominio tecnico del mondo e la logica al contempo nichilistica e totalitaria che governa questo processo. Così, la sconfitta del nazifascismo non poteva certo segnare la fine dell'era del totalitarismo, e l'avvento salvifico degli americani e dei sovietici non poteva essere salutato con entusiasmo poiché non rappresentava altro che l'avvento di altre forme, altrettanto nichilistiche, orientate al dominio tecnico del mondo. Così come la finale affermazione del capitalismo, nella forma dell'americanismo, è risultata dalla capacità di camuffare il totalitarismo tecnico nel suo contrario «sostituendo l'edonismo consumistico al terrore, la pubblicità alla propaganda, il regno della libertà e della libera realizzazione degli interessi di ciascuno all'assoggettamento delle masse», così che essa «essendo oggi la padrona della Tecnica, è diventata la padrona del mondo»²⁴³.

²³⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 394.

²⁴⁰ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 130.

²⁴¹ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 146.

²⁴² Ivi, p. 113.

²⁴³ C. Resta, *Heidegger e il tecno totalitarismo planetario*, cit., p. 173.

Heidegger non ha mai espresso un giudizio politico, né morale sul nazionalsocialismo, ne ha però preso le distanze e ne ha dato una lettura che si colloca nella più generale lettura della storia dell'essere. Tuttavia, esso ha sicuramente favorito la sua riflessione sulla tecnica e sul suo totalitarismo alla base di ogni forma politica oggi esistente, infatti come scrisse in una lettera inviata a Jaspers nel 1950, la causa del male non è finita con la fine del nazionalsocialismo ma, anzi, è appena «entrata in un vero e proprio stadio universale» che si colloca al di là di ogni sfera politica, in quanto questa non è ormai altro che una semplice «parvenza di esistenza» che rinvia ad «altri rapporti con l'essere»²⁴⁴.

2.3 *Sentire e pensare nel mondo della tecnica*

Nell'età della tecnocrazia è andato dunque imponendosi un paradigma guidato dalle asettiche e fredde leggi della coppia produzione-consumo che ha sottratto all'essere umano la sua centralità. L'uomo non è più il titano che domina i suoi strumenti, ma essi hanno preso il sopravvento, si sono trasformati in macchine autonome e hanno posto l'uomo al proprio servizio; tanto che egli non riesce più a stare al passo con questo mondo di oggetti che gli sono sfuggiti di mano. Quello che si è realizzato è una radicale inversione dei ruoli, in cui i prodotti sono andati al di là del loro creatore determinandone, oltre al modo di agire, anche quello di pensare e di sentire: oggi, afferma Anders, «chi plasma non siamo noi, perché non siamo noi che plasmiamo gli oggetti, ma al contrario sono gli oggetti che ci plasmano. Noi diventiamo le loro 'copie', la loro 'espressione'»²⁴⁵. L'uomo di fatto non esiste più, esso è ormai scisso: da un lato c'è colui che agisce e produce, dall'altro colui che sente, «l'uomo *in quanto* produttore e l'uomo *in quanto* senziente»²⁴⁶. E queste due differenti facoltà non si ostacolano a vicenda in quanto non si vedono né riconoscono più, ognuna procede sulla propria strada indipendentemente dal procedere dell'altra; al punto che ciò che aveva destato tanto orrore, ossia «il fatto che lo stesso uomo potesse

²⁴⁴ M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, hrsg. Von W. Biemel e H. Saner, Frankfurt a.M. e München-Zürich 1990, p. 202 (Lettera dell'8 aprile 1950) cit. in C. Resta, *Heidegger e il tecnotalitarismo planetario*, cit. pp. 175-176.

²⁴⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 395.

²⁴⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 256

essere un addetto al campo di sterminio e un buon padre»²⁴⁷, oggi non è più un caso singolo, isolato. Discendiamo tutti da questi «schizofrenici»²⁴⁸, servitori della tecnica che non sono più in grado di provare sentimenti autentici né di pensare in modo profondo, essendo stati ridotti a meri esecutori, funzionari di quell'agire tecnico privo di emozioni e incapace di pensare, se non nei termini della pianificazione calcolante del tutto.

I sentimenti, che secondo Anders sono plastici, plasmabili alle esigenze della realtà sociale, all'artificiale, sono sempre dipendenti dalle situazioni storiche esistenti, soprattutto dagli strumenti tecnici, al punto che

le emozioni di un uomo alla mitragliatrice (magari di un pilota di bombardiere nella misura in cui ha, o meglio, ha ancora bisogno di emozioni) non assomigliano più in nulla a quelle di un oplita combattente a Salamina, tanto meno a quelle di un *homo pekinensis* lanciatore di pietre.²⁴⁹

Nel mondo dominato dalla tecnica, infatti, i sentimenti, così come avvenuto per l'uomo, non sono riusciti a stare al passo con il rapido e continuo progresso del mondo delle macchine; questa accelerazione inaudita ha impedito il normale processo di adeguazione, cosicché le emozioni, in costante ritardo, hanno perso la loro funzione, fino ad arrivare a quello che Anders definisce «analfabetismo emotivo»²⁵⁰. Le macchine non hanno infatti bisogno di inutili emozioni che, anzi, rischiano di interferire con il loro procedere metodico e sicuro. In questo mondo dominato da tempestività e selettività non c'è più posto né per l'odio né per l'amore, che rappresentano solo una perdita di tempo e una deviazione rispetto al rigido procedere di questo mondo amministrato. E il sentire umano, legato ancora a schemi pre-tecnologici, non è all'altezza del mondo creato dalla tecnica. In esso tutto è mediato dalle macchine e dagli strumenti, ed è proprio in assenza di un contatto diretto con il mondo e con gli altri che vengono meno i sentimenti. Anche le emozioni finiscono in questo modo con l'essere studiate a tavolino e inculcate nelle menti delle persone al bisogno, ridotte a nuovi prodotti da servire alla prima necessità. Così come «la propaganda nazionalsocialista [...] in realtà non era altro che una produzione di

²⁴⁷ Ibidem.

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ G. Anders, *L'odio è antiquato*, trad. it. S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 36.

²⁵⁰ G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 34.

sentimenti, di proporzioni colossali»²⁵¹, forse, ipotizza Anders, si dovrebbero progettare delle macchine che forniscano odio, infatti «se già esistono degli strumenti capaci di pensare [...], perché altre macchine non dovrebbero imparare ad odiare?»²⁵². Quanto prospettato da Anders sembra essersi in parte realizzato con lo sviluppo dei più recenti mezzi di comunicazione; essi non sono stati certo progettati come ‘macchine produttrici di sentimenti’, ma mi pare evidente il ruolo che oggi questi mezzi hanno nel suscitare sentimenti di vario genere nei telespettatori. Che sia il taglio dato a una notizia piuttosto che la trama di un film, è innegabile che colui che vi assiste non ne sia in qualche modo influenzato.

Lo strapotere dei mezzi tecnici ha dunque immiserito l’uomo, costringendolo a un rapporto ‘asincronizzato’ con il mondo dei suoi prodotti. Il dislivello prometeico ha determinato il rovesciamento del rapporto servo-padrone il cui esito è l’oblio di sé, la dimenticanza dell’umano: i prodotti si sono appropriati dello statuto ontologico dell’essere e hanno progressivamente esonerato l’essere dell’uomo dal mondo.²⁵³ In questo modo, anche l’odio, il catalizzatore di ogni guerra, finisce con l’essere ridotto a un sentimento-prodotto fornito a domicilio, che il potere decide quando e come distribuire, per i suoi ‘bisogni di guerra’. Oggi l’odio non insorge più in modo naturale, attraverso il combattere, ma «esso deve essere prodotto artificialmente e deve essere *inoculato* nei combattenti»²⁵⁴; il guerriero moderno si è infatti ridotto a un lavoratore, a un mero esecutore di ordini, che esegue ciò che gli viene ordinato in modo del tutto acritico. Così, nella situazione odierna in cui gli esseri umani sono sempre più marginali anche i campi di battaglia divengono spazi superflui. Le guerre si svolgono contro nemici senza volto, verso i quali non si provano nemmeno più emozioni negative; non si agisce più mossi da un sentimento, almeno non da un sentimento ‘naturale’, ma si eseguono semplicemente degli ordini, per portare a termine i quali non c’è bisogno di alcuna emozione, né di simpatia, né tanto meno di odio. L’obiettivo del guerriero moderno non è più la distruzione del nemico ma, al pari degli altri lavoratori, si limita a produrre attraverso il lavoro, avvalendosi di strumenti precisi, determinati effetti che gli è richiesto di produrre, che non sono da lui né progettati, né immaginati, né tanto meno percepiti. «Le bombe o i missili non hanno occhi», non distinguono tra un civile o un militare, né tra città o campagna, o

²⁵¹ G. Anders, *L’uomo è antiquato. I*, cit., p. 69.

²⁵² G. Anders, *L’odio è antiquato*, cit., p. 41.

²⁵³ Ivi, p. 74.

²⁵⁴ Ivi, p. 53.

tra uomo e animale, infatti «per gli esecutori tutto è identico, tutto ha identico valore, tutto è indifferente: il loro agire è indifferenza assoluta, nichilismo in azione»²⁵⁵. La tecnica impone la sua razionalità, trasformando i modi di agire soggettivi, in attività impersonali e oggettivamente sottoposti a norme. La divisione del lavoro, parcellizza l'attività umana e impedisce di comprendere il fine e la trama di ciò che facciamo e produciamo. L'uomo, che è un essere dotato di una grande plasticità dei sentimenti, essendo in grado di crearne sempre di nuovi, non è costretto ad accontentarsi di una dotazione di sentimenti definita una volta per tutte; tuttavia, nella situazione odierna, solo nel campo della fantasia, e dunque in quello della musica e dell'arte, gli è ancora concessa questa libertà, mentre «nella sfera della libertà, della morale, alla nostra fantasia sono state tarpate le ali»²⁵⁶, così che la sua sensibilità non riesce ad adeguarsi al mondo della tecnica.

E così come l'uomo moderno appare incapace di provare sentimenti che siano all'altezza del mondo in cui si trova a vivere, anche il modo di pensare sembra aver subito un radicale mutamento. Il dominio di un pensiero calcolante, sterile, che non riesca ad andare al di là dell'uso e delle caratteristiche delle cose con le quali entriamo in contatto e delle quali ci serviamo nel lavoro e nella vita è conseguenza del modo di procedere del mondo della tecnica. Come sottolinea Anders, la nostra epoca vede l'affermarsi di un nuovo irrazionalismo, che non dipende tuttavia dall'insufficienza della nostra ragione di comprendere a fondo ciò che ci circonda ma è dovuto piuttosto a «l'inopportunità del pensare»²⁵⁷ o, ancora di più, alla proibizione di pensare al di là di ciò che oltrepassa le esigenze legate al nostro agire momentaneo. L'uomo è dunque impossibilitato a pensare alle conseguenze del proprio fare, ed è dunque privato della possibilità di pensare a pieno ciò che fa. Siamo abituati a vedere la scienza e la tecnica come la massima espressione della razionalità, tuttavia è proprio da questa razionalità che scaturisce l'irrazionalità che domina la nostra epoca. E' infatti il procedere freddo e calcolatore della tecnica che impoverisce il pensiero umano, rendendolo incapace di vedere al di là, di riflettere, ossia di comprendere il senso profondo di quello che facciamo e produciamo.

Infatti, ciò che, sempre di più, sta prendendo piede nel nostro tempo è quella che Heidegger definisce «l'assenza di pensiero»²⁵⁸: l'uomo moderno sembra essere in fuga

²⁵⁵ Ivi, pp. 54-55.

²⁵⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 295.

²⁵⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 374.

²⁵⁸ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 29.

davanti al pensiero. Egli si trova infatti in una situazione di disorientamento di fronte ai mutamenti del mondo, che non riesce a comprendere fino in fondo in quanto essi gli sono divenuti estranei poiché «in ogni ambito della propria esistenza l'uomo è sempre più strettamente assediato dal potere delle apparecchiature tecniche e delle macchine automatiche»²⁵⁹. La potenza della tecnica aumenta sempre di più incalzando l'uomo, oltrepassando la sua volontà, la sua capacità di decisione, la sua stessa comprensione del mondo che lo circonda, in quanto non è da lui che procede. Oggi più che mai, siamo in balia della tecnica, che procede a passo veloce, tanto che non riusciamo a starle dietro, siamo succubi di essa, e in questa situazione ci dimentichiamo di pensare, o almeno di pensare 'veramente'. Un aspetto degno di nota, come sottolinea Heidegger, è il fatto che i risultati della tecnica, il suo progresso in costante crescita, può essere conosciuto e ammirato da un pubblico sempre più vasto, proprio grazie ai moderni mezzi di informazione. Tuttavia, questa forma di conoscenza, questo pensiero, non è il vero pensiero. Un conto infatti è leggere qualcosa, venirne a conoscenza in qualche maniera, un'altra cosa è riflettervi. Può forse sembrare assurdo, come ha mostrato anche Anders, proclamare l'assenza del pensiero ai giorni nostri che, al contrario, sembrano invece essere il frutto proprio di quell'immenso dispendio di capacità intellettuali poste al servizio della formulazione di ipotesi e della costruzione di mezzi tecnici sempre nuovi. Tuttavia, come sottolinea Heidegger, pensare in questo modo si è rivelato utile, ma esso resta «un pensiero di tipo particolare»²⁶⁰.

Nell'operare e nell'agire tecnico-scientifico è infatti in opera un tipo di pensiero specifico, il pensiero calcolante, che è «sempre un calcolare, anche quando non compie operazioni con i numeri, anche quando non fa uso delle macchine calcolatrici e dei grandi calcolatori elettronici»²⁶¹. Esso calcola incessantemente nuovi modi, nuove possibilità, è sempre alla ricerca del progresso ma non si eleva mai alla meditazione. Il pensiero calcolante però non è che una forma di pensiero, che non ha nulla a che fare con il pensiero meditante, o 'pensiero essenziale' come Heidegger in diverse occasioni lo definisce, ossia quel pensiero «che pensa quel senso che domina su tutto ciò che è»²⁶². Questo pensiero è in grado di andare al di là del semplice calcolare e di afferrare così ciò che inevitabilmente a esso sfugge, riuscendo a cogliere

²⁵⁹ Ivi., p. 35.

²⁶⁰ Ivi., p. 30.

²⁶¹ Ibidem.

²⁶² Ibidem.

«l'imprevedibile avvento dell'ineluttabile»²⁶³, poiché non è pensiero dell'ente a partire all'ente, ma è quel pensiero che si rivolge all'essere per coglierne la verità. Ma questo meditare essenziale e iniziale è ormai andato perduto poiché nel mondo della tecnica vige il puro calcolare che punta a dominare tutto in forza della coerenza del suo procedere.

«Il mondo si è trasformato in un completo dominio della tecnica»²⁶⁴ e l'uomo non sembra essere alla sua altezza, mostrandosi incapace di riflettere e di comprendere a fondo, attraverso il pensiero meditante, i cambiamenti che hanno sconvolto la nostra epoca.

Nessun singolo uomo, nessun gruppo di uomini, nessuna commissione, per quanto composta dai più eminenti tra gli uomini di stato, gli scienziati ed i tecnici, nessuna conferenza di *leaders* economici e di capitani d'industria [...] è in grado di giungere al dominio su quest'epoca.²⁶⁵

L'unica possibilità per l'uomo, sostiene Heidegger, è quella di contrapporre al pensiero calcolante, il pensiero meditante. Quest'ultimo non va però inteso come un pensiero per pochi, troppo alto per il pensiero 'ordinario', o che si eleva al di là dei problemi terreni, della realtà che ci circonda; esso infatti non ha di mira la riproposta di un ideale bucolico di vita, ma anzi è il pensare veramente, nel senso dell'*aletheia*, ossia dell'essere, la realtà. Ma il meditare non è immediato, non è spontaneo ma è ciò che è maggiormente difficile, richiedendo uno sforzo significativo poiché impegna in un mutamento radicale tutto il proprio essere.

I macchinari, gli impianti e tutti i mezzi tecnici oggi sono per noi indispensabili, non possiamo farne a meno, essi tuttavia ci hanno resi schiavi. Questo però non significa che l'unica soluzione sia annullare la tecnica nella sua totalità, ma al contrario, ciò che deve essere fatto per non essere completamente sopraffatti da essa pur continuando a convivere, è «dir di sì all'uso inevitabile dei prodotti della tecnica» e allo stesso tempo «dir loro di no, impedire che prendano il sopravvento su di noi, che deformino, confondano, devastino il nostro essere»²⁶⁶. In questo modo l'uomo

²⁶³ M. Heidegger, *Poscritto a 'Che cos'è la metafisica?'*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 265.

²⁶⁴ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 36.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 38.

potrà vivere nel migliore dei modi nel mondo dominato dalla tecnica, senza soccombere ad essa. La tecnica infatti, non è solo malvagia, ma è anche utile, ha permesso all'umanità intera un immenso progresso, questo, certo, non può essere negato. Tuttavia, essa ha oltrepassato i suoi confini, sottomettendo l'uomo; quello che allora egli deve fare è, sì permettere ai prodotti di entrare nella sua quotidianità, lasciandoli però allo stesso tempo fuori, ossia abbandonandoli a se stessi e riconoscendoli per ciò che sono, ossia qualcosa che non è assoluto. Abbandonandosi in questo modo di fronte alle cose l'uomo riesce a vedere finalmente le cose non solo da un punto di vista tecnico, ma è in grado di meditare su ciò che lo circonda, arrivando così a comprendere il senso nascosto della tecnica, che da sempre si cela. La meditazione è infatti l'impegnarsi nella ricerca del senso più profondo della realtà, ossia l'«abbandono a ciò che è degno di essere domandato»²⁶⁷. E il modo in cui ci teniamo aperti al senso della tecnica è 'l'apertura al mistero', in quanto la tecnica è ciò che venendo a noi si cela, è ciò che si mostra ma allo stesso tempo si nasconde, e proprio per questo è mistero.

L'abbandono alle cose e l'apertura al mistero sono intimamente legati, si appartengono l'un l'altra, permettendoci di stabilire un nuovo fondamento, «un nuovo terreno su cui poterci stabilire, su cui poter sostare senza pericolo all'interno del mondo della tecnica»²⁶⁸. Essi infatti non avvengono mai per caso, ma scaturiscono solamente da un meditare «incessante e appassionato»²⁶⁹, che tenga desto il pensiero e non si lasci sopraffare dall'incedere del pensiero calcolante, ma continui a meditare il senso profondo delle cose, rivolgendosi verso l'essere e non soffermandosi solamente sull'ente. Il pensiero, infatti, nella sua semplicità, è per Heidegger il pensiero dell'essere, in quanto fatto avvenire dall'essere poiché ad esso appartiene. E il pensare, in quanto pensiero che pensa l'essere, è un agire: l'agire infatti è ciò che porta a massimo compimento ciò che è e il pensiero è ciò che porta a compimento l'essere nel linguaggio. Ecco allora che il pensiero è la massima forma dell'agire in quanto è un impegnarsi nel portare alla luce la verità dell'essere. E come visto, il linguaggio è il luogo in cui il pensiero incontra l'essere. Il linguaggio è 'la casa dell'essere' e il pensiero è ciò che fa essere il linguaggio; è solo in esso che l'uomo realizza la propria essenza, in quanto 'pastore dell'essere' che porta a compimento l'essere nel linguaggio. L'uomo deve quindi lasciare che l'essere lo reclami, deve cioè

²⁶⁷ M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p. 43.

²⁶⁸ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 39.

²⁶⁹ Ivi, p. 40.

ascoltare la voce, silenziosa, dell'essere. Dallo stesso luogo silenzioso ha origine anche la poesia: «dal silenzio a lungo custodito [...] viene il dire del pensatore. Dalla stessa fonte proviene il nominare del poeta»²⁷⁰. Le parole che esprimono il pensiero e le parole poetiche hanno la stessa origine e vanno pensate entrambe come possibilità del nuovo inizio del pensiero, in quanto «il pensatore dice l'essere. Il poeta nomina il sacro»²⁷¹.

Nella nostra epoca caratterizzata dall'assenza di sentimenti 'veri' e dall'affermarsi di un pensiero 'sterile', c'è bisogno di recuperare quell'autenticità di sentire e pensare di cui sicuramente la poesia è una delle massime manifestazioni, in quanto espressione sensibile e meditata del mondo. L'uomo deve riscoprire se stesso, ritrovarsi in quanto essere che prima di tutto è nel mondo e assieme agli altri e non come un semplice 'funzionario' che intrattiene con gli altri e con il mondo per lo più un rapporto mediato, distaccato. Per far questo è necessario un approccio diverso a ciò che lo circonda, così da coglierne la verità al di là del calcolo e del procedere metodico che caratterizza la tecnica.

2.4 *E' possibile un'etica?*

Un importante aspetto che non può essere trascurato nel momento in cui ci si propone di indagare la questione della tecnica è lo smarrimento che accompagna l'uomo contemporaneo in un mondo che appare sempre più enigmatico di fronte al potere delle forze sconosciute che lo dominano, anche se in parte scatenate proprio da lui: dinnanzi allo strapotere della tecnica l'umanità appare sopraffatta da un carico di responsabilità alla quale non era preparata.²⁷² In un mondo in cui l'uomo ha perso il ruolo dominante, quale etica vige? Un'etica 'umana' o forse un'etica piegata al volere delle macchine?

Di fronte ai sommovimenti innescati dalla tecnica moderna, virtù e morale sembrano delle antichità ormai perdute. Tuttavia, è proprio all'aumentare del disorientamento dell'uomo che si rende urgente un'etica; Heidegger e Anders sembrano però vicini nell'affermare che oggi non si tratta di ripensare semplicemente

²⁷⁰ M. Heidegger, *Poscritto a 'che cos'è metafisica?'*, cit., p. 265.

²⁷¹ Ivi, p. 266.

²⁷² AA. VV., *Guida a Heidegger*, cit., p. 233.

i valori, ma si presenta la necessità di fondare una nuova etica, che nasca dalle esigenze che la nostra epoca impone. Il vero problema dell'umanità dominata dalla tecnica non è infatti la risposta alla domanda 'che cosa fare?' ma piuttosto 'che cosa non fare', e dunque quello che si rende necessario è prima di tutto un impegno a capire quali sono i limiti a cui arrestarsi.

Platone è stato il primo a parlare di un'etica', circoscrivendola in quanto conoscenza intorno all'agire umano, nello stesso tempo in cui distinse anche altre discipline all'interno del sapere filosofico, ossia nel momento in cui la filosofia si fece scienza, venendo ridotta a pratica scolastica. Prima di allora non esisteva un'etica così come la intendiamo noi oggi, tuttavia Heidegger sottolinea come, anche in assenza di una riflessione intorno al corretto agire, il pensiero non fosse immorale nonostante non esistesse ancora un'etica ma anzi, le tragedie di Sofocle così come il pensiero di Eraclito, sembrano esprimere un *ethos* molto più originario e iniziale di quanto faccia l'etica aristotelica o quella di tutti i filosofi successivi.²⁷³ Il termine *ethos*, infatti, sembra indicare, nel suo senso più originario, il «soggiorno, il luogo dell'abitare»²⁷⁴ umano. Ecco allora che l'etica, nel suo senso più proprio, secondo Heidegger non è altro che quel pensiero che pensa l'uomo nel suo esistere, nel suo abitare il mondo, in quanto apertura alla verità dell'essere.

Intendere l'*ethos* come il soggiornare, rimanda proprio all'interpretazione heideggeriana dell'abitare come il modo in cui gli uomini, in quanto mortali, sono al mondo e che dunque costituisce il tratto fondamentale dell'essere dell'uomo: «il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini *siamo* sulla terra, è il *Baun*, l'abitare. Essere uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare»²⁷⁵. Il termine tedesco *Bauen*, secondo cui l'uomo è in quanto abita, ha un duplice significato: da un lato esso indica il coltivare, dall'altro rimanda al costruire, nel senso di 'erigere costruzioni'. In quanto coltivare esso rinvia al proteggere, ossia all'impegno di colui che coltiva «a proteggere la crescita che porta di per sé i suoi frutti»²⁷⁶, e dunque all'averne cura. L'averne cura è, infatti, il tratto fondamentale dell'uomo che, in quanto mortale, soggiorna sulla terra; ma, come sottolinea Heidegger, stare «sulla terra' significa 'sotto il cielo'. Entrambi significano *insieme* 'rimanere davanti ai divini' e

²⁷³ M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, cit., p. 88.

²⁷⁴ Ivi, p. 90.

²⁷⁵ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 97.

²⁷⁶ Ivi, p. 98.

implicano una ‘appartenenza alla comunità degli uomini’»²⁷⁷. Ecco allora che la dimensione originaria dell’aver cura è definita da Heidegger *Gevirt*, la *Quadratura*, ossia ciò che tiene insieme questi quattro fenomeni indicati come ‘terra’, ‘cielo’, ‘divini’ e ‘mortali’. È in conformità a questa quadruplica articolazione che l’abitare dell’uomo si qualifica come un ‘lasciar libera la terra’, senza volerla dominare e assoggettare alla prassi produttiva, un ‘accogliere il cielo’ adeguandosi al ritmo che esso stabilisce, come un ‘attendere i divini’ interpretando i segni del loro possibile avvento, e infine come un ‘rapportarsi alla morte’ inteso come il tratto distintivo dell’essere umano.²⁷⁸ Ma gli uomini sono nel *Gevirt* solo nel momento in cui sono al mondo nel senso autentico dell’abitare. Ma poiché il tratto fondamentale dell’abitare è, come visto, l’aver cura, essi abitano la terra solo nel momento in cui ne hanno cura, solo quando si propongono di ‘salvarla’, cioè quando l’uomo non si rapporta ad essa con il solo intento di padroneggiarla e assecondarla, «da questi atteggiamenti, manca solo un passo perché si instauri uno sfruttamento senza limiti»²⁷⁹ che è quello che la tecnica moderna sembra aver realizzato. Appare infatti evidente come l’uomo nel moderno mondo della tecnica non si rapporti più alla terra nei termini dell’aver cura, non si proponga di salvaguardare il mondo in cui vive e dunque non la abiti ma al più il suo è un «soggiornare sulla terra, sotto il cielo, davanti ai divini, insieme ai mortali»²⁸⁰. Egli si pone nei confronti dello spazio che lo circonda nei termini della mera utilizzabilità; difatti la tecnica guarda a ciò che lo circonda solo come a una risorsa da sfruttare o da manipolare, senza interrogarsi sul suo senso proprio, senza andare a fondo per coglierne l’essenza.

Heidegger definisce così il contesto in cui l’uomo si trova ad agire e a pensare e, dalla descrizione di esso, ne deriva una specifica modalità di comportamento, adeguata al contesto in questione, che faccia sì che l’uomo si colga per ciò che è veramente, e si rapporti alle cose per comprenderne l’essenza, poiché esse «non sono collocate in una dimensione di astratta spazialità, disponibili a ogni eventuale manipolazione»²⁸¹, ma vengono lasciate essere nei luoghi loro propri realizzando così la possibilità di far abitare l’uomo. Gli spazi nei quali l’uomo si trova di volta in volta, non sono ad esso contrapposti, non sono qualcosa di estraneo. Lo spazio non è

²⁷⁷ Ivi, p. 99.

²⁷⁸ A. Fabris, *Heidegger e l’ethos dell’abitare*, in AA.VV., *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, cit., p. 123.

²⁷⁹ M. Heidegger, *Abitare costruire pensare*, cit., p. 100.

²⁸⁰ Ivi., p. 101.

²⁸¹ A. Fabris, *Heidegger e l’ethos dell’abitare*, cit., p. 123.

qualcosa che sta di fronte all'uomo, né tanto meno un oggetto esterno. Infatti «che i mortali *sono* vuol dire che abitando, abbracciano spazi e si mantengono in essi sulla base del loro soggiornare presso cose e luoghi»²⁸². E quell'atteggiamento che 'fa abitare' l'uomo è il costruire, che si contrappone al produrre e all'imporsi che caratterizzano la tecnica moderna, e che si qualifica come quell'«edificare luoghi mediante il disporre i loro spazi»²⁸³. Il costruire, l'altro significato di *Bauen* e dunque l'altro aspetto dell'abitare, fa essere le cose nella propria essenza, in quanto ne libera le potenzialità di relazione, fa sì che l'uomo si collochi nel luogo che gli è proprio permettendogli di abitare propriamente il mondo.

Oggi però l'uomo sembra essere senza casa, senza radici: si tratta allora di scoprire di nuovo che cosa significa abitare. Per far questo è necessario interrogarsi circa il modo in cui noi oggi abitiamo, o forse semplicemente 'soggiorniamo', e il modo in cui dovremmo invece abitare nel *Gevirt* e dunque domandarsi quale sia il comportamento che l'uomo debba assumere nell'odierna età della tecnica. Agire e pensare sono modi di comportarsi e di abitare in un determinato contesto. Rifacendosi ad Hölderlin, che in una poesia scrive «*poeticamente abita l'uomo su questa terra*»²⁸⁴ Heidegger ritiene che il poetare è il modo autentico dell'abitare. Abitare poeticamente significa riportare l'uomo sulla terra, all'autenticità, ossia alla vicinanza con l'essenza delle cose. Nel mondo della tecnica, però, l'uomo sembra aver perso di vista il rapporto autentico con le cose che lo circondano e anche con gli altri uomini; nel produrre si realizza, infatti, un fare che punta solo alla creazione di 'utensili' che non potrebbero nascere e sussistere autonomamente e che sono perseguiti e prodotti solo per se stessi. Si tratta allora di recuperare il giusto rapporto con il mondo delle cose, in relazione con il fondo poetico che è in esso contenuto, ossia con l'essere autentico delle cose, e questo è possibile adottando un determinato comportamento: l'abbandono, ossia quel dire sì ma allo stesso tempo no alla tecnica così da lasciare essere le cose per quelle che sono. L'abbandono di cui parla Heidegger non è «la serenità appartata di chi si mantiene indifferente» ma consiste nel rendersi disponibili ad accogliere «la verità che rivela ciò che è per quello che è»²⁸⁵. L'uomo contemporaneo deve prima di tutto recuperare il proprio posto nel mondo, liberarsi dalla dominazione della tecnica, non però ribellandosi ad essa. L'abbandono infatti

²⁸² M. Heidegger, *Abitare costruire pensare*, cit., p. 105.

²⁸³ Ivi, p. 107.

²⁸⁴ M. Heidegger, "... *Poeticamente abita l'uomo ...*", in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 127.

²⁸⁵ M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, cit., p. 336.

non è né una forma di cieca ribellione contro le forze della tecnica, né tantomeno l'adesione ad essa senza altra prospettiva che l'impiego razionale del mondo; ma si tratta di lasciar essere la tecnica senza farsi sopraffare da essa, per riuscire così a superare la separazione tra prassi e teoria, in modo da cogliere al tempo stesso la praticità del pensare e la teoricità dell'operare.

Già per Platone non era la teoria, ossia la semplice conoscenza dell'idea del bene, a essere prerogativa di una condotta esemplare, ma ad essa guarda solamente colui che si prefigge di agire in modo saggio. Ecco allora che l'agire più vero consiste nel vedere il bene, ossia in termini heideggeriani «nel riaprirsi del pensiero per la verità dell'essere»²⁸⁶. E questo si realizza attraverso quel dire sì e no al mondo tecnico, ossia recuperando quel rapporto libero che permette la serena e libera disposizione nei confronti delle cose.

La domanda che allora sorge spontanea è: «che ne è dell'abitare nella nostra epoca preoccupante?»²⁸⁷, in un'epoca in cui si parla di crisi degli alloggi, ma non si riesce a cogliere quale sia il vero e più preoccupante problema dell'uomo:

Per quanto dura e penosa, per quanto grave e pericolosa sia la scarsità delle abitazioni, *l'autentica crisi dell'abitare* non consiste nella mancanza di abitazioni. La vera crisi degli alloggi è più vecchia delle guerre mondiali e delle loro distruzioni, più vecchia anche dell'aumento della popolazione terrestre e della condizione dell'operaio dell'industria. La vera crisi dell'abitare consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi devono anzitutto imparare ad abitare.²⁸⁸

L'uomo deve riflettere sulla propria sradicatezza e solo così sarà richiamato a riflettere sul modo in cui è al mondo e sull'essenza più autentica dell'abitare nel mondo. L'alienazione umana che si realizza nell'età della tecnica ha sicuramente un carattere etico, la riduzione dell'uomo a risorsa posta nelle mani della tecnica è infatti una questione che pone interrogativi di carattere etico. E qual è l'etica che vige oggi, nel mondo della tecnocrazia?

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p.108.

²⁸⁸ Ibidem.

Agli occhi di Anders appare evidente che nel mondo odierno, sono le macchine a dettare le norme della nostra morale. Al contrario di quanto ritenuto dalla maggior parte dei pensatori moderni, che affermano la necessità di una morale che regoli i rapporti dell'uomo con le immense possibilità offerte oggi dal progresso tecnico, a parere di Anders sono al contrario le macchine a dettare le norme che guidano il nostro agire; infatti, il sentimento della responsabilità, al pari di quello che accade per la nostra immaginazione e la nostra percezione, si fa tanto più debole «quanto più aumenta l'effetto a cui miriamo o che abbiamo raggiunto»²⁸⁹, fino a diventare nullo. Egli insiste sul fatto che attualmente «non sono le nostre massime morali a regolare l'utilizzo degli strumenti, ma sono le massime di questi ultimi a darci le linee delle nostre azioni»²⁹⁰. Dunque, in un mondo guidato e ordinato dalle macchine, nel quale tutto ciò che può essere fatto tecnicamente deve essere fatto, quello che stabilisce ciò che è permesso o al contrario proibito è la tecnica stessa, che si è imposta quale soggetto della storia al punto da ordinare addirittura l'agire umano in vista del proprio interesse, determinando gli imperativi morali in base ai quali noi oggi agiamo.

E in questo mondo dominato dalla tecnica vige un nuovo imperativo categorico, espressione appunto della situazione attuale, ossia dell'elevarsi della tecnica a signora della storia. Come il lavoratore del mondo industrializzato si sottomette all'autorità e ai tempi della 'sua' macchina, così l'intera umanità è ormai schiava della tecnica, costretta a stare dietro al livello raggiunto di volta in volta dall'apparato tecnico, in quanto questo la precede. Infatti,

se esistesse oggi un imperativo categorico, non riguarderebbe il nostro rapporto nei confronti del prossimo o della comunità o della società, ma il nostro rapporto con lo status attuale o futuro della tecnica. Esso suonerebbe: 'Agisci in modo che la massima della tua azione possa coincidere con quella dell'apparato, di cui sei o sarai parte', oppure negativamente: 'Non agire mai in modo che la massima della tua azione contraddica le massime degli apparati di cui sei o sarai parte'. Questi imperativi sono quasi ovunque in vigore, quasi ovunque accettati, anche se, visto che la tecnica ha per principio la discrezione, mai espressamente dichiarati.²⁹¹

²⁸⁹ G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 34.

²⁹⁰ F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 121.

²⁹¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 268.

Di fronte all'egemonia incondizionata della tecnica si realizza un dislivello tra l'apparato tecnico e la morale, il primo espressione del presente e al passo con il progresso, la seconda ancora legata al passato. Gli uomini d'oggi, fanno difficoltà a reggere questo dislivello e pertanto tentano di far fronte ad esso.

Un esempio di questo stato di cose è riportato da Anders in riferimento ad un avvenimento della guerra del Vietnam: il massacro degli abitanti del villaggio vietnamita di My Lai da parte delle squadre speciali di annientamento americane. L'aspetto inquietante di questa vicenda è che, nonostante la loro superiorità bellica, ci si aspettava che questi gruppi speciali restassero ancora fedeli ai postulati di comportamento 'pretecnici', cioè che si comportassero nel loro 'agire diretto' diversamente da quanto facevano invece gli apparati con il loro 'agire indiretto'. Non era infatti a loro lecito «compiere direttamente con le proprie mani quello che era invece permesso, anzi comandato, ai piloti degli elicotteri con l'ausilio di bombe e napalm: cioè di radere al suolo villaggi sterminandone la popolazione»²⁹². Tuttavia, questi soldati si rivoltarono, sopraffatti dalla difficoltà di reggere questo dislivello tra la morale, ormai antiquata, e gli apparati moderni, e lo fecero, «non tanto contro il fatto che agli apparati era permesso più che a loro, ma al contrario contro il fatto che a loro era permesso meno che agli apparati»²⁹³: loro volevano essere 'alla pari', sullo stesso livello degli apparati. Fu questo, a parere di Anders che li spinse a compiere tale massacro, ossia la 'ritraduzione' di un massacro indiretto (come quello di Hiroshima, o quello realizzato avvalendosi del napalm) in un'azione diretta, compiuta in prima persona dai soldati, guidati dalla massima «*compi tranquillamente tutto ciò che non contraddice alle massime dell'apparato in cui sei inserito; e pretendi di agire così*»²⁹⁴. I soldati non hanno agito seguendo dei principi morali 'umani', che avrebbero dovuto limitare piuttosto anche l'azione degli apparati, ma al contrario la norma del loro agire è divenuta quella degli apparati. L'uomo pare soccombere completamente al dominio delle macchine. Se, infatti, in passato «i luddisti erano insorti contro il mondo delle macchine come mondo superiore con il quale entravano in concorrenza, gli sterminatori di My Lai hanno accettato la sua superiorità come legittima, anzi come ovvio criterio di misura»²⁹⁵ e si sono ribellati al fatto che non sono stati riconosciuti loro gli stessi diritti dell'apparato, del quale si sentivano ormai

²⁹² Ibidem.

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ Ivi, p. 270.

di essere parte. È questo l'aspetto sconvolgente, chiaro segnale di un mutamento radicale dell'essere umano. Quei soldati non puntavano alla rovina delle macchine, bensì a diventare "*sicut machinae*"²⁹⁶; non volevano partecipare come uomini alla distruzione delle macchine, ma al contrario come parti di macchine volevano prendere parte alla distruzione del mondo umano. Tuttavia, sebbene nel loro agire miravano a raggiungere i loro modelli, non erano ancora totalmente uguali ad essi, «tant'è che a cose fatte, erano così affaticati per il massacro da avvertire, a differenza delle macchine della morte, l'indifferibile bisogno di sedersi sul luogo della loro opera [...] per rifocillarsi»²⁹⁷, dimostrando così la loro natura umana che tanto cercavano di annientare.

Anche gli altri esseri umani sono ridotti a prodotti, così quello che si realizza non è più un rapporto tra uomo e uomo, ma tra uomo e cosa, e sono proprio le cose a determinare il nostro modo di comportarci: «*se oggi abbiamo un codice di comportamento, esso è dettato dalle cose*»²⁹⁸. Dalle cose intese però, come visto, come prodotti, come oggetti. Se l'uomo recuperasse il rapporto con le cose, non più semplicemente intese come 'ciò che sta di fronte', e con gli altri, considerati come persone e non come parti dell'immenso apparato tecnico, ecco allora che tornerebbe ad abitare il mondo e potrebbe così forse riuscire a recuperare il suo posto nel mondo, superando la sua antiquatezza. Perché questo sia possibile per Anders è allora necessario che l'uomo riesca ad adattare la sua morale al mondo delle macchine, senza adottare invece, in modo del tutto acritico, le norme che esso segue. È però, allo stesso tempo, necessario ridimensionare la tecnica, riportandola entro i suoi limiti, quale strumento posto nelle mani dell'uomo, sotto il suo controllo e rispondente alle sue norme.

Nonostante la consapevolezza della situazione dell'uomo contemporaneo, Anders non concede però alcuna giustificazione alla malvagità compiuta dall'essere umano: il fatto che noi oggi non siamo in grado di comprendere gli effetti delle nostre azioni non ci scagiona, non può essere una scusa. In una lettera scritta al figlio di Eichmann, Anders sostiene che siamo ormai tutti «figli di Eichmann»²⁹⁹, intendendo con questo che siamo ormai divenuti tutti «delle creature di un mondo tecnico»³⁰⁰,

²⁹⁶ Ibidem.

²⁹⁷ Ivi, p. 272.

²⁹⁸ Ivi, p. 241.

²⁹⁹ G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, cit., p. 63.

³⁰⁰ Ivi, p. 29.

come parti dell'immensa macchina che è il nostro mondo, e in quanto semplici ingranaggi siamo privati della capacità di cogliere il fine delle nostre azioni che si inseriscono in un più grande sistema che non siamo in grado di capire, poiché esso sfugge alla nostra comprensione. La discrepanza tra noi e le macchine non può però essere una giustificazione; il peccato d'oggi sta nell'approfittare della nostra cecità di fronte alle conseguenze e agli effetti delle nostre azioni: «il peccato consiste nel fatto che ci rendiamo volutamente ciechi nei loro confronti delle conseguenze del nostro agire. E infine nel fatto che incoraggiamo o addirittura produciamo la cecità degli altri, o nel fatto che non la combattiamo»³⁰¹. Eichmann è condannato da Anders perché lui, così come le persone che gli stavano intorno, ha agito non solo nell'ignoranza delle conseguenze delle proprie azioni ma soprattutto nell'indifferenza nei confronti degli effetti indiretti delle sue azioni. Siamo sì tutti figli di Eichmann, funzionari del nostro mondo-macchina ma, secondo Anders, possiamo salvarci sforzandoci di immaginare le conseguenze delle nostre azioni, o almeno non rimanendo indifferenti davanti ad esse. E per far questo è importante anche non dimenticare le atrocità del passato, così che queste ci servano da monito per il nostro agire futuro, anche se questo non è pienamente delle nostre mani.

Heidegger, da parte sua, auspica il recupero di un'etica originaria che precede ogni distinzione fra etica e ontologia, ogni articolazione della filosofia nelle diverse discipline. Essa è al di là della definizione di norme morali, queste infatti non servirebbero a salvarci dalla minaccia della tecnica. Si tratta invece di attuare una 'svolta', un cambiamento radicale che ci permetta di soggiornare in modo diverso, nuovo, o meglio originario, nel nostro mondo. Come la decisione anticipatrice della morte del primo Heidegger rappresentava il primo passo per una metamorfosi dell'uomo, così l'aprirsi all'ascolto dell'essere è ciò che permette all'uomo di vivere in modo autentico, dal momento che gli apre la possibilità di un nuovo soggiorno sulla terra. «Heidegger caratterizza come 'lontananza' e slancio verso la possibilità ciò che chiama 'ascolto' dell'essere»³⁰², ossia alla vicinanza alle cose, a quello «stare assieme» nel quale l'uomo «può rinunciare all'egoità per conquistarsi come autentico se stesso»³⁰³. Si delinea così un'etica della responsabilità, dove l'aver cura dell'altro uomo significa lasciarlo libero di porsi all'ascolto dell'essere, di dire sì alla chiamata

³⁰¹ Ivi, p. 98.

³⁰² P. Vinci, *Dalle 'cose stesse' alla questione della cosa*, in AA.VV., *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, cit., p. 236.

³⁰³ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 131.

dell'essere.³⁰⁴ Non è però alla filosofia che spetta il compito di definire le norme di questo atteggiamento. L'etica originaria si caratterizza per il rifiuto di ogni norma ai quali l'agire umano debba conformarsi, ma si costituisce piuttosto non come prescrizione, ma come libera risposta alla chiamata dell'essere. Anche Anders sembra declinare l'agire morale dell'uomo nei termini della responsabilità, nel momento in cui insiste sulla necessità di uno sforzo da parte dell'uomo a immaginare gli effetti delle sue azioni, anche quando queste sono mediate dagli strumenti tecnici, guidati da principi propri. Nel mondo della tecnocrazia, dove tutto è stabilito dalla tecnica, compreso il nostro agire, l'uomo deve riscoprire quell'originario stare assieme con gli altri uomini e con le cose che gli permetta un autentico soggiorno sulla terra, un diverso modo di abitare il mondo in vista di un agire responsabile nei confronti degli altri e del mondo.

2.5 Ormai solo un dio ci può salvare?

Nell'intervista che Heidegger concesse alla rivista tedesca *Der Spiegel* nel 1966, ma pubblicata postuma per volontà del filosofo tedesco, oltre a chiarire la sua posizione rispetto alle sue implicazioni con il nazionalsocialismo, Heidegger affronta una delle questioni che lo occuparono maggiormente nella sua riflessione filosofica: la questione della tecnica moderna. Arrivato a questo punto della sua vita dedicata alla riflessione sui più importanti problemi filosofici dell'epoca moderna, per il filosofo di Friburgo dovrebbe risultare chiaro ormai a tutti «che il movimento planetario della tecnica moderna è una potenza la cui grandezza, storicamente determinante, non può essere in alcun modo sopravvalutata», in quanto il problema fondamentale è che «la tecnica nella sua essenza è qualcosa che l'uomo di per sé non è in grado di dominare»³⁰⁵. Quello che risulta essere l'aspetto più allarmante è proprio quello che a prima vista si presenta come il tratto più rassicurante: il fatto che oggi tutto risulta perfettamente funzionante ma è appunto questo «l'inquietante, che funziona e che il

³⁰⁴ P. Vinci, *Dalle 'cose stesse' alla questione della cosa*, cit., p. 236.

³⁰⁵ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 131.

funzionare spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionare e che la tecnica sradica l'uomo sempre più dalla terra»³⁰⁶.

Ma di fronte a tutto questo c'è una via d'uscita, una speranza per l'uomo di recuperare, almeno in parte, il suo posto nel mondo del dominio della tecnica? Può forse la filosofia, che per prima e nel modo più profondo si è dedicata a questo problema, aiutarci a ritrovare la nostra strada? Secondo Heidegger, la cui posizione, che come si vedrà, è vicina a quella di Anders, «la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione del mondo»³⁰⁷, non perlomeno la filosofia ridotta a metafisica. Il pensiero che si ferma solo su se stesso, ossia il pensiero di un soggetto che vuole dominare l'ente, finisce per diventare filosofia intesa come 'sapere assoluto'. Questa filosofia, però, è un tradimento dell'essere, perdendo di vista l'essere e soffermandosi solo sull'ente, inteso come oggetto da dominare. Per questo motivo Heidegger ritiene che

è tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. Nell'attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia ma più attenzione al pensiero, meno letteratura ma più cura della lettera delle parole. Il pensiero a venire non è più filosofia perché pensa in modo più originario della metafisica, termine che indica la stessa identica cosa.³⁰⁸

E dunque nella situazione in cui ci troviamo «ormai solo un Dio ci può salvare»³⁰⁹: questa è la conclusione a cui Heidegger giunge negli ultimi anni della sua vita. La filosofia non ci può aiutare, non ci può salvare dal dominio della tecnica, in quanto essa stessa è stata ridotta a una mera tecnica di pensiero. L'uomo deve aprirsi nel pensare e nel poetare «all'apparizione del Dio»³¹⁰, e questo significa, per Heidegger, risvegliare la disponibilità all'attesa. E' solo questa disponibilità che ci può permettere di recuperare l'autentico e originario significato dell'essere. Infatti, così come il mondo non è quello che è grazie all'uomo, ma senza di esso non potrebbe esistere, l'essere ha bisogno dell'uomo per «la sua rivelazione, custodia e configurazione»³¹¹.

³⁰⁶ Ivi, p. 134.

³⁰⁷ Ivi., p. 136.

³⁰⁸ M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 101.

³⁰⁹ M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, cit., p. 136.

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ Ivi, p. 137.

L'uomo si deve aprire a un nuovo pensiero, poiché il pensiero metafisico tradizionale non ci permette più di fare esperienza e di penetrare l'essenza dell'età della tecnica nella quale ci troviamo. Tuttavia, bisogna tenere presente che questo abbandono del pensiero metafisico della tradizione occidentale e l'aprirsi alla disponibilità del divino non significa «l'assunzione del buddismo zen o di altre esperienze orientali del mondo»³¹²; è, infatti, necessario rimanere all'interno della tradizione occidentale nella quale si è realizzata questa perdita del senso dell'essere e impegnarsi nel ritrovare e recuperare il pensiero iniziale e originario. Il pensiero infatti può essere modificato «solo da quel pensiero che ha la stessa provenienza e la stessa destinazione»³¹³. Bisogna prendere consapevolezza di ciò che ci ha condotti a questo punto per poterlo oltrepassare; questo superamento richiede, però, uno sguardo al passato, all'origine. Per ritrovare l'inizio ci si deve abbandonare all'essere e questo è possibile per Heidegger, come visto, solo se ci affidiamo alla poesia e al pensiero meditante, i quali ci aprono al sacro, ossia alla natura nella sua originarietà in quanto *Lichtung*, la radura dell'essere. L'uomo deve tornare ad abitare poeticamente, e questo significa abbandonare il pensiero calcolante per affidarsi alla meditazione e alla poesia che sole gli permettono di tornare ad abitare la terra, nel *Gevirt*, così da comprendere la vera essenza della tecnica, in quanto essa non è qualcosa di strumentale, né di antropologico, ma è il destino stesso dell'essere. Con l'abbandono alle cose e la meditazione sulla tecnica, l'uomo potrà comprenderne l'essenza in modo da addentrarsi lungo la «via che conduce ad un nuovo fondamento, ad un nuovo terreno»³¹⁴, rendendosi così disponibile alla manifestazione della verità dell'essere. Ecco allora che la disponibilità dell'attesa del divino e la poesia, in quanto forma di linguaggio originario, ci possono preparare a questa manifestazione.

La filosofia è dunque giunta alla sua fine. L'uomo deve trovare un modo nuovo di pensare il mondo per poterlo comprendere più a fondo. Dello stesso parere è anche Anders, per il quale la filosofia come sistema deve essere abbandonata, infatti «*il sistema come genere filosofico sta morendo o è già morto*»³¹⁵. La filosofia che aspira alla totalità, per la quale solo il tutto costituisce la verità, non è altro che una «*affermazione metafisica a priori*»³¹⁶, alla cui base ci sarebbe il pregiudizio ontologico riguardante il 'mondo'. La categoria di sistema ha un'origine politica,

³¹² Ivi, p. 149.

³¹³ Ibidem.

³¹⁴ M.Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 40.

³¹⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 383.

³¹⁶ Ivi, p. 385.

rappresentata dalla città-stato greca chiusa in se stessa e organizzata gerarchicamente a costituire appunto un 'sistema'. E dalla politica il termine è passato attraverso l'astronomia, come esemplare del *cosmos*, alla filosofia e in quest'ultima tale modello, pur mutando i suoi contenuti filosofici, si conserva ancora nel moderno sistema delle macchine. Il mondo odierno, infatti, altro non è che «una colossale copia di sistemi progettati, costruiti e controllati dagli uomini; del sistema chiuso, veramente ottimale, nel quale ogni pezzo di sistema condiziona ogni altro e viene influenzato da ogni altro»³¹⁷. Anders riconduce dunque il concetto di sistema ad una logica di dominio «che sacrifica l'eterogeneità del particolare»³¹⁸. Ma al rifiuto della 'sistematica' si accompagna il rifiuto più generale della filosofia o meglio la volontà di ridare nuovo significato al filosofare, a partire dalla convinzione della contingenza della realtà, poiché secondo Anders «tutto l'ente, persino il suo essere, viene considerato contingente»³¹⁹, fino a ridurre l'ontologia a scienza empirica. Il vero filosofo infatti deve filosofare su tutto, «anche sulle cose più occasionali»³²⁰. A partire da questa considerazione della realtà, Anders inaugura quella che lui definisce 'filosofia d'occasione', il cui strumento principale consisterà in un nuovo modo di interpretazione che egli definisce 'ermeneutica prognostica'. Alla base vi è la convinzione che si debba sempre partire dai fatti empirici, da esperienze precise e allo stesso tempo tenersi lontani dalle grandi costruzioni filosofiche, le quali non riescono a cogliere l'essenza della realtà, almeno non quella in cui viviamo adesso; per questo non si tratta di inventare ma piuttosto di «trovare qualcosa»³²¹.

Viviamo in un mondo in cui i nostri sentimenti non sono più adeguati alla comprensione del mondo delle macchine che ci circondano, e anche il ricorso ai tradizionali metodi di interpretazione e ai grandi sistemi filosofici si dimostra inutile. Quello che dobbiamo fare è allora elaborare una nuova forma di interpretazione, che egli chiama 'prognostica': il nostro compito non è quello di interpretare i grandi testi della tradizione filosofica, ma di comprendere gli apparati tecnici con i quali ci troviamo a vivere e di sforzarci in particolare di riuscire ad afferrare i possibili sviluppi e le possibili conseguenze del loro impiego. Anders dunque ritiene che sia necessario adottare un punto di vista pratico, empirico e abbandonare i grandi sistemi della filosofia. Tutti noi dobbiamo essere interpreti del nostro mondo e solo in questo

³¹⁷ Ivi, p. 427 n.3.

³¹⁸ F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 199.

³¹⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 389.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ Ivi, p. 4.

modo potremo recuperare il nostro posto rispetto agli apparati tecnici, superando così la nostra antiquatezza: «interpretare non è oggi la specialità degli scienziati umanistici»; è diventato piuttosto il compito morale di tutti noi»³²². Così come hanno fatto alcuni scrittori di romanzi utopistici, non si tratta di desumere il domani dall'oggi, ma di «vedere nell'oggi il domani»³²³ e per fare questo dobbiamo riuscire a leggere negli apparecchi.

Come avvenga questa comprensione prognostica Anders non lo sa, ipotizza solamente che gli interpreti «vedano *direttamente* ciò che ci possiamo aspettare dagli apparecchi e in quali esseri questi ci trasformeranno se non cadiamo nelle loro braccia meccaniche»³²⁴. Riuscire a guardare nel futuro è però possibile solo a coloro che «hanno un minimo di fantasia»³²⁵, a coloro che riescono a sviluppare l'immaginazione, e più in generale la sensibilità. L'immaginazione è la facoltà fondamentale poiché permette di appianare il dislivello con le macchine: il nostro compito è allora quello di riuscire a potenziare la nostra immaginazione così da colmare lo scarto tra le capacità umane del 'fare' – legate alla razionalità strumentale – e le 'capacità di prevedere e sentire' – e dunque quella capacità di rappresentare consapevolmente gli effetti dei nostri prodotti e del nostro agire.³²⁶ Dobbiamo quindi potenziare le nostre facoltà senza appianarle in funzione delle macchine, senza adattarle ad esse, così che ci forniscano anche un'indicazione sul corretto agire, uno «stimolo alla responsabilità dell'azione»³²⁷. Ma questo non basta, oltre a sviluppare appieno la nostra capacità immaginativa dobbiamo anche riuscire a depotenziare la capacità produttiva. L'uomo deve recuperare la consapevolezza del proprio agire, ma deve anche agire sulla tecnica per limitarla e riacquistare così la sua libertà. Riportare la tecnica entro i suoi limiti è possibile producendo solo ciò che siamo certi di poter utilizzare e ciò di cui conosciamo le possibili conseguenze e che siamo in grado di poter padroneggiare. Anders a questo proposito ipotizza un giuramento che gli uomini dovrebbero sottoscrivere:

‘di non accettare o esercitare alcun lavoro, senza aver prima esaminato se non rappresenta un lavoro che possa avere, direttamente o indirettamente, effetti

³²² Ivi, p. 399.

³²³ Ibidem.

³²⁴ Ivi, p. 400.

³²⁵ Ibidem.

³²⁶ F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 207.

³²⁷ Ivi, p. 218.

distruttivi', lavoro da rifiutare anche a costo di svantaggi personali, perché soltanto da questo 'sciopero' si può creare una nuova morale.³²⁸

Anders e Heidegger partono dallo stesso presupposto: la filosofia è finita, o per lo meno non è più all'altezza della comprensione del mondo contemporaneo dominato dalla tecnica. C'è bisogno di un nuovo pensiero, di un differente modo di rapportarsi al mondo e alle cose, e soprattutto una più profonda comprensione della tecnica che, nella sua essenza, è ancora impensata. E' qui però che le strade dei due filosofi si separano, pur rimanendo parallele. La differenza sostanziale è il diverso punto di vista, che più in generale, caratterizza l'intera riflessione dei due pensatori. Se la soluzione heideggeriana si mantiene su un piano teoretico-ontologico, Anders, da parte sua, vede l'unica via d'uscita nell'adozione di un atteggiamento pratico-morale. In entrambi i casi si tratta di guardare al futuro, ma se per Anders l'importante è quello di rivolgere l'attenzione al presente per poter comprendere le conseguenze che la situazione attuale potrà avere sul nostro futuro, così da modificare il nostro agire in vista di un avvenire migliore; Heidegger ritiene che solo guardando al passato, all'origine del nostro pensiero si possa andare avanti.

Forse non è un dio che ci può salvare, o almeno non solo quello. Sicuramente l'uomo contemporaneo deve riuscire a pensare più a fondo il mondo e le cose che lo circondano e porsi nei confronti di esso con uno sguardo differente, rivolto anche al mistero. Oggi però l'appello al sacro e all'attesa del divino sembrano aver perso la loro autentica portata; le religioni non sembrano offrire questa possibilità essendo per lo più ridotte a fondamentalismi. C'è bisogno di recuperare il senso autentico della realtà, di meditare più a fondo sulla nostra vita, sul senso della tecnica e questo è possibile solo rivolgendoci al mondo con uno sguardo differente, non 'tecnico'. Ma più di tutto bisogna assumere un atteggiamento di responsabilità nei confronti del nostro agire, che sembra più orientato al dominio di quel mondo che è la nostra casa, di cui siamo parte ma che abbiamo cercato di assoggettare, finendo a nostra volta servi del nostro strumento. Per questo motivo il punto di partenza può essere costituito, come hanno suggerito sia Heidegger sia Anders, da un nuovo approccio che consiste in un pensare più profondo, in un saper interpretare il mondo che ci conduca alla verità delle cose. L'uomo contemporaneo non pensa, o almeno non lo fa nel vero senso della parola; nella nostra società ognuno ha il suo posto e ciascuno si preoccupa

³²⁸ Ivi., p. 219.

solo di se stesso. Il modo in cui ci rivolgiamo alle cose del nostro mondo è sempre mediato. Anche quando ricerchiamo il contatto con la natura e con noi stessi questa è solo una parentesi a una quotidianità nella quale non siamo che rotelle dell'immenso mondo tecnico che noi stessi abbiamo contribuito a costruire. L'uomo deve riuscire a recuperare il suo posto nel mondo, e questo non significa che deve tornare a essere il signore del cosmo o il soggetto rispetto al quale tutto è ridotto a oggetto, ma deve recuperare la propria umanità e la propria libertà. E questo può essere fatto a partire da un nuovo approccio al mondo della tecnica, che ci permetta di riappropriarci del mondo il cui processo storico è dominato dalla tecnica, nel quale il cambiamento avviene senza la nostra collaborazione.

3. I recenti esiti della tecnica

L'accensione del fuoco rappresenta la prima tecnica acquisita dall'uomo. In seguito a questo progresso, che fu di fondamentale importanza nel corso dell'evoluzione del genere umano, l'uomo si impegnò a sviluppare e accrescere le sue tecniche, le sue capacità di interagire con la natura per sfruttare al meglio le potenzialità che essa aveva da offrire. Come abbiamo già visto, la modernità e l'assunzione del metodo scientifico, determinarono un notevole sviluppo delle abilità tecniche dell'uomo, ma gli esiti più rilevanti della tecnica si sono avuti nel secolo scorso. Grazie a questi sviluppi la qualità della vita umana è notevolmente migliorata. Tuttavia, non si possono non riconoscere anche gli aspetti negativi che lo sviluppo tecnologico porta con sé.

Oggi, più che mai, siamo circondati da strumenti tecnologici che ci permettono di muoverci a grandi velocità e in tempi brevi, di interagire a grandi distanze e di essere informati in tempo reale su ciò che accade intorno a noi. Gli strumenti di informazione e comunicazione dei quali ci serviamo costantemente costituiscono la principale via di accesso alla realtà che ci circonda; essi hanno però modificato significativamente il nostro rapporto con il mondo e con gli altri, oltre che con noi stessi, esaltando l'apparenza e favorendo l'omologazione. Uno degli esiti più catastrofici della tecnica è però senz'altro costituito dalla bomba atomica, la quale ha segnato indelebilmente l'esistenza del genere umano, posta una volta per tutte di fronte al rischio del suo totale annientamento.

3.1 La tecnica come strumento di morte: l'era atomica.

3.1.1 La cecità di fronte all'Apocalisse

Anders ha dedicato larga parte della sua opera letteraria, ma anche della sua attività politica, al problema della bomba atomica che rappresenta forse l'esito più

estremo della tecnica moderna. Egli ha assistito in prima persona a quell'evento tragico, lo sgancio dell'ordigno atomico su Hiroshima avvenuto il 6 agosto 1945, avvenimento che segna, dal punto di vista di Anders, l'inizio di una nuova era: «il 6 agosto rappresentava il giorno zero di un nuovo computo del tempo: il giorno a partire dal quel l'umanità era irrimediabilmente in grado di autodistruggersi»³²⁹. Da quel momento in poi, infatti, il mondo non è più lo stesso ma inizia quella che lui definisce la 'terza rivoluzione industriale', con la quale l'uomo viene posto di fronte all'Apocalisse, della quale però non sembra essere consapevole. Questa rivoluzione è anche l'ultima, in quanto questa epoca non ne precede altre, ma rappresenta piuttosto una «scadenza», in cui il nostro essere è ridotto a un semplice «essere-ancora-appena»³³⁰; essa infatti potrà terminare solo con la sua stessa fine.

L'uomo contemporaneo dunque non solo appare espropriato della propria umanità da parte della macchina, in quanto con lo strapotere della tecnica moderna egli non diviene altro che un ingranaggio dell'immenso mondo-macchina, ma con l'avvento dell'era atomica egli deve anche fare i conti con un problema nuovo: «la nostra esistenza sotto il segno della bomba»³³¹. Tuttavia, questa è una problematica attorno alla quale sembra essersi elevato un muro di silenzio; l'uomo d'oggi, infatti, sembra non sapere, o meglio, sembra far finta di non sapere nulla della condizione apocalittica nella quale si trova. Il problema della bomba, o ancora di più i problemi filosofici legati alla bomba, sono tenuti infatti «in incognito»³³². Ma questi problemi riguardanti la bomba e la sua essenza nichilistica, data la loro importanza, non possono e non devono essere relegati nelle aule universitarie ma devono essere portati all'attenzione di tutti gli uomini, in quanto «la bomba non è sospesa sopra le nostre università, ma sul capo di tutti noi»³³³. Da questa constatazione deriva anche l'intensa attività politica intrapresa da Anders a partire dagli anni Cinquanta: assieme a Robert Jungk, scrittore e giornalista austriaco, egli fondò nel 1954 il movimento antinucleare con l'intento di battersi per il disarmo nucleare ma, soprattutto, di portare alla conoscenza di tutti i rischi dell'atomica nel tentativo di risvegliare le coscienze. L'umanità si trova, infatti, a fronteggiare un pericolo apocalittico del quale però non vuole ammettere la verità, «cieco com'è di fronte all'Apocalisse»³³⁴. Oggi, sottolinea

³²⁹ G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 73.

³³⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 14.

³³¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 221.

³³² Ivi, p. 222.

³³³ Ivi, p. 223.

³³⁴ Ivi, p. 224.

Anders, la domanda fondamentale che deve essere posta non è il ‘come’, ma il ‘se’: «la domanda se l’umanità continuerà a esistere o meno»³³⁵.

Il problema principale dell’era atomica è che noi uomini abbiamo contribuito alla possibilità della nostra stessa distruzione, e non c’è dunque nulla o nessuno che si opponga alla fabbricazione e all’impiego della bomba che è stata creata dal momento che la complicata organizzazione del nostro apparato tecnico impedisce una presa di coscienza da parte di chi partecipa alla sua realizzazione e al suo successivo utilizzo. Conseguenza questa dell’alto numero di persone che prendono parte alle diverse fasi di produzione come semplici esecutori, per cui gli uomini-servitori dell’apparato tecnico non si assumono più la responsabilità delle proprie azioni ma le loro sono semplici ‘risposte meccaniche’. Quando infatti, nell’organizzazione di un’impresa tutto funziona in modo impeccabile e preciso, anche le prestazioni di chi vi è parte sembrano altrettanto in ordine e pulite; questo è proprio quello che accade oggi: ognuno svolge il suo lavoro preoccupandosi solo di portarlo a termine nel migliore dei modi. Così, coloro che partecipano alla costruzione degli ordigni di distruzione di massa eseguono i loro compiti, come semplici risposte meccaniche, e si preoccupano solamente di svolgere al meglio il loro lavoro in modo che tutto il sistema funzioni alla perfezione. E’ questa complicazione dell’organizzazione che «impedisce di impedire»³³⁶ le conseguenze mostruose che questo tipo di ‘prodotto’ – perché per coloro che partecipano alla sua realizzazione si tratta solo di questo – può generare.

Tuttavia, la creazione di questo ordigno, di cui l’uomo non sembra in grado di percepire le conseguenze, è l’espressione dell’onnipotenza che oggi l’intera umanità ha acquisito. Se, infatti, l’uomo ha sempre lottato contro la sua finitezza, avvertendola come una minaccia, oggi ciò che minaccia veramente l’uomo è invece l’infinito.

Al posto della *creatio ex nihilo*, comprovante onnipotenza, è subentrata la forza opposta: la *potestas annihilationis*, la *reductio ad nihil* – potere di cui noi stessi disponiamo. L’onnipotenza che da tempo avevamo agognato, con animo prometeico, l’abbiamo realmente acquistata, seppure in forma diversa da quella sperata. Dato che possediamo la forza di apprestarci vicendevolmente la fine, siamo i *signori dell’Apocalisse*. *L’infinito siamo noi*.³³⁷

³³⁵ Ibidem.

³³⁶ Ivi, p. 232.

³³⁷ Ivi, p. 225.

L'anelito all'infinito' che i nostri padri, esseri finiti, hanno perseguito con tanto ardore oggi noi non sappiamo più cos'è, poiché lo possediamo: siamo 'Titani' dotati di un'onnipotenza che non abbiamo ancora utilizzato del tutto. Fino ad oggi l'onnipotenza era sempre stata nelle mani di pochi, e dunque non era mai stata veramente pericolosa ma «era stata clemente»³³⁸, minacciando soltanto singole cose, città o uomini che fossero. Adesso però questa potenza senza limiti è finita nelle mani di tutta l'umanità e di conseguenza la sua minaccia si è fatta enorme, «siamo i primi uomini a dominare l'Apocalisse, perciò siamo anche i primi a subire senza posa la sua minaccia»³³⁹. Infatti, se nell'antichità vigeva la proposizione «Tutti gli uomini sono mortali», dopo Auschwitz le cose sono cambiate e gli uomini sono divenuti tutti «eliminabili»; ma è con la bomba che le cose si sono trasformate ancora e in peggio, oggi infatti è tutta l'umanità ad essere eliminabile, segnando l'inizio di una nuova era in cui vige la proposizione «L'umanità intera è eliminabile»³⁴⁰. Così, se i nostri padri aspiravano all'infinito, noi, Titani, desideriamo recuperare la nostra umanità perduta, in cui tutti eravamo semplicemente mortali. Siamo divenuti onnipotenti, anche se l'onnipotenza di cui disponiamo è del tutto negativa, ma allo stesso tempo siamo anche «totalmente impotenti»³⁴¹, in quanto possiamo essere in ogni momento annientati. Questa è la maledizione della tecnica, la condanna per l'uomo che ha voluto troppo e non ha saputo accettare la sua finitezza, i limiti che la natura gli impone.

*La nostra 'maledizione' non consiste più, come fino a poco tempo fa, nel fatto, o anche solo nel fatto, che siamo condannati ad un'altra esistenza finita e quindi alla mortalità, ma consiste al contrario nel fatto (o anche nel fatto) che non possiamo arginare o recidere l'illimitatezza e l'immoralità (degli effetti del nostro agire). Per quanto possa sembrare contraddittorio, ciò che si limita (e cioè ciò contro cui remiamo inermi) è l'illimitatezza degli effetti del nostro agire. L'onnipotenza è il nostro più fatale difetto.*³⁴²

³³⁸ Ivi, p. 227.

³³⁹ Ibidem.

³⁴⁰ Ivi, p. 229.

³⁴¹ G. Anders, *Essere o non essere*, cit., p. 238.

³⁴² G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 21.

Viviamo in un'epoca in cui la nostra fine è sempre incombente, la situazione in cui ci troviamo è angosciosa più di quanto lo sia stata qualunque epoca storica, eppure l'uomo non sembra provare la minima sensazione di paura. Quello che ci caratterizza è piuttosto l'incapacità di provare angoscia, siamo degli «*analfabeti dell'angoscia*»³⁴³ e per questo motivo, sostiene Anders, ciò di cui abbiamo bisogno è un addestramento alla paura, così che possiamo imparare a provare «l'angoscia adeguata» necessaria per «liberarci del pericolo in cui versiamo»³⁴⁴. L'umanità è ancora inconsapevole del potere che ha fra le mani, e per Anders sono molteplici le cause di questa cecità: una di natura antropologica, una storica e l'altra invece morale e conoscitiva. La prima causa di questa nostra incapacità di comprendere la situazione nella quale ci troviamo è il dislivello delle nostre facoltà che ci impedisce di afferrare le conseguenze delle nostre azioni; infatti, «assassinare, possiamo migliaia di persone; immaginare, forse dieci morti; piangere o rimpiangere, tutt'al più uno»³⁴⁵. La nostra mente è in grado infatti di rappresentarsi solo situazioni di una determinata portata, non riesce a contenere grandezze troppo elevate; di conseguenza l'angoscia determinata dalla bomba e le sue conseguenze sono troppo grandi per le nostre facoltà che non hanno prestazioni così elevate.

A gravare ancora di più su questa nostra incapacità di afferrare le conseguenze dei nostri prodotti c'è l'idea di progresso, che affonda le sue radici nella nostra concezione della storia, intesa come continuo miglioramento: la «fede nel progresso automatico della storia»³⁴⁶ ci ha resi incapaci di prospettare una 'fine'. Infatti siamo dominati da un'idea di eternità, che è figlia della nostra mentalità incentrata sull'idea di progresso: crediamo in un continuo miglioramento del mondo, miglioramento senza fine, anche perché prospettare una fine del progresso significherebbe smettere di credere in esso. La morte stessa è stata eliminata dalle nostre vite, in quanto essa non combacia con l'idea di un continuo miglioramento; abbiamo costruito un mondo tutto positivo, in cui sebbene il morire non sia eliminabile è stato rimosso ogni riferimento alla morte, al punto che Anders sostiene che oggi «ciò che viene seppellito nei cimiteri non sono i morti, ma la morte»³⁴⁷.

³⁴³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 249.

³⁴⁴ Ivi, p. 250.

³⁴⁵ Ivi, p. 251.

³⁴⁶ Ivi, p. 261.

³⁴⁷ Ivi, p. 263.

Ma oltre a questi fattori storico-antropologici, la nostra cecità all'Apocalisse ha anche delle significative ragioni di natura morale, è infatti «*la posizione morale* in cui ci troviamo di fronte a un oggetto (una faccenda, una situazione) *a decidere se afferriamo o meno l'oggetto*»³⁴⁸. Noi siamo in grado di afferrare gli effetti solo di ciò che ci riguarda, di conseguenza ci rappresentiamo le conseguenze morali solo degli oggetti che ci interessano da vicino. La situazione attuale ci impedisce però di occuparci e preoccuparci anche di quegli oggetti che ci riguardano, siamo infatti privati della possibilità «di disporre di un oggetto» e di conseguenza quell'oggetto «non ci riguarderà nemmeno più»³⁴⁹. Da questo deriva la situazione attuale nella quale non solo «'ciò che non so è come se non fosse' ma anche 'ciò che non posso non mi riguarda'»³⁵⁰: siamo ciechi di fronte agli oggetti e di conseguenza siamo ciechi di fronte alle loro conseguenze. L'uomo contemporaneo è 'moralmente neutrale' dal momento che il prodotto del suo lavoro non può essere moralmente definito poiché egli non è più in grado di afferrarlo.

3.1.2 *Il nichilismo e la bomba*

Da sempre l'uomo si serve di strumenti di offesa e difesa, le armi, utilizzate per rivendicare una giustizia infranta o piuttosto per compiere un'ingiustizia contro coloro che non rispondono alle sue pretese. La bomba atomica, tuttavia, segna una rottura con il passato. Essa è un'arma di distruzione di massa, che in un solo istante può portare alla morte di milioni di persone e i suoi effetti si propagano nel tempo, colpendo anche a distanza. L'interrogativo che allora sorge spontaneo è: che cos'è la bomba? Anders di fronte a questa questione ritiene che noi non siamo in grado di comprendere che cosa essa 'è', se non in modo vago e comunque insufficiente, e questo principalmente perché ce la rappresentiamo con le categorie di pensiero che utilizziamo per comprendere il nostro mondo, le quali non sono adeguate alla comprensione di questo oggetto che è «*sui generis*»³⁵¹, unico esemplare della sua specie. L'unica cosa che possiamo fare è allora determinare che cosa essa non è, avvalendoci delle categorie concettuali che ci sono più familiari. E il modo principale con il quale siamo soliti pensare la bomba è individuato da Anders nella coppia 'mezzo-fine', avvalendoci del quale possiamo affermare che la «*bomba non è un*

³⁴⁸ Ivi, p. 267.

³⁴⁹ Ibidem.

³⁵⁰ Ivi, p. 268.

³⁵¹ Ivi, p. 233.

mezzo»³⁵². Essa non è tale in quanto ogni mezzo per definizione si realizza nello scopo che media ma la bomba, dato il suo carattere distruttivo, non potrebbe che generare un effetto enormemente maggiore del suo scopo presunto, essa infatti «metterebbe fine a qualsiasi ulteriore possibilità di proporsi degli scopi»³⁵³ arrivando ad annullare anche il principio mezzo-fine, in quanto l'effetto del presunto mezzo rischierebbe di eliminare lo scopo stesso.

Della bomba dunque possiamo solamente stabilire che cosa essa non è, ed essa non è certo un mezzo, nonostante noi viviamo in un 'mondo di mezzi', dove ogni prodotto è il mezzo necessario alla produzione di un prodotto ulteriore e così via, essa al contrario di questi però è infinitamente più grande di qualunque scopo possa perseguire: da un punto di vista ontologico rappresenta dunque un «*unicum*»³⁵⁴, e dunque non può essere in alcun modo classificata. Essa è piuttosto un 'mostro', infatti nota Anders:

In passato si chiamavano 'mostruosi' gli esseri che non si potevano definire; cioè erano considerati *monstra*, esseri che, sebbene fuori dall'ordine naturale, esistevano tuttavia e che, ridendosi della domanda che cosa fossero, imperversavano allegramente. Un tale essere è la bomba. Esiste sebbene sia di natura indeterminata. E la sua mostruosità ci tiene con il fiato sospeso.³⁵⁵

Nonostante la sua mostruosità questo ordigno non è 'piovuto dal cielo', ma è stato voluto, progettato e creato; l'aspetto più sconcertante è proprio questo: che tutti noi siamo responsabili della sua produzione. Non si può imputare a nessuno in particolare la bomba, ma la maggior parte di noi ha contribuito alla costruzione dell' 'ordigno apocalittico'. Il colpevole dunque non è solo l'assassino, colui che usa la bomba, ma siamo anche noi, «*gli eventuali morituri*»³⁵⁶.

La bomba quindi è riuscita in un intento che non era mai riuscito prima, nonostante gli sforzi, ad alcuna religione o pensiero filosofico: «renderci realmente *un'unica umanità*»³⁵⁷, poiché essa è opera di tutti noi, indistintamente, e allo stesso

³⁵² Ivi, p. 234.

³⁵³ Ivi, p. 235.

³⁵⁴ Ivi, p. 239.

³⁵⁵ Ibidem.

³⁵⁶ Ivi, p. 240.

³⁵⁷ Ivi, p. 288.

tempo minaccia tutti allo stesso modo, e ciò che può colpire tutti, riguarda tutti. E cosa siamo dunque noi, che oggi viviamo sotto il segno della bomba, se non «*nichilisti in azione*»³⁵⁸: il fatto di avere prodotto la bomba implica anche il suo utilizzo, in quanto oggi non siamo più in grado di non utilizzare quello che produciamo, schiavi dell'immenso sistema produttivo della tecnica moderna. Siamo «*i padroni della bomba*»³⁵⁹ e in quanto tali siamo tutti nichilisti, dal momento che con la bomba ogni nichilismo coincide con l'annichilizione. La nostra epoca viene così a coincidere con l'età del nichilismo, così come evidenziato anche da Heidegger, sebbene in senso leggermente differente. Heidegger, infatti, parla di nichilismo in riferimento alla perdita del senso dell'essere che si realizza nell'epoca moderna con il dispiegarsi della tecnica che ha di mira solamente l'ente perdendo così completamente di vista l'essere. Anders invece individua il nichilismo della nostra epoca nella possibilità della completa distruzione di tutto l'essere. La tecnica raggiunge nella bomba la sua massima realizzazione, il compimento estremo in quanto produzione della distruzione.

L'essenza del nichilismo è, infatti, pronunciata da Anders nella proposizione «*tutto è uno*»³⁶⁰, formula che esprime anche l'essenza del monismo metafisico per il quale tutto è ridotto a natura, eliminando ogni riferimento a un essere superiore o, più in generale, a qualche cosa che esista al di là della natura. Quando «l'uomo russo si scontrò da un giorno all'altro, senza esservi preparato, con l'*Occidente*»³⁶¹ e dunque con le scienze naturali, la sua reazione fu di sgomento e di conseguenza di vendetta: se tutto è di un'unica specie, la natura, il tutto, può anche essere nulla. Di conseguenza il nichilismo altro non è che l'azione vendicativa dell'uomo contro il monismo, nasce come «*monismo in azione*»³⁶².

E Anders individua «tre stadi del nichilismo» a cui corrispondono «tre tipi di nichilista»³⁶³. Il primo, l'antenato, corrispondente all'uomo russo di fine Ottocento che dovette fronteggiare la fine del suo mondo e lo fece desiderandone la fine, che non era però in grado di ottenere con i mezzi che aveva a disposizione, limitandosi solo a piccole rappresaglie. A questo seguì il nichilista europeo, che si limitò ad «annientare simbolicamente o a parole»³⁶⁴, e che dunque non distruggeva niente ma si

³⁵⁸ Ivi, p. 277.

³⁵⁹ Ibidem.

³⁶⁰ Ivi, p. 281.

³⁶¹ Ivi, p. 280.

³⁶² Ivi, p. 281.

³⁶³ Ivi, p. 300.

³⁶⁴ Ibidem.

limitava a negare o a parlare del ‘niente’. E infine ci siamo noi, i nipoti dei primi nichilisti, i padroni della bomba che stringono nelle loro mani ciò che può effettivamente annichilire tutto, anche se questo non è più un loro desiderio. L’annientamento gli è piombato addosso, come ogni altro prodotto tecnico, e l’uomo si è trovato così a possedere ciò che, da sempre, per mezzo della tecnica, ricercava: l’onnipotenza. Ma questo immenso potere ha un prezzo molto alto, la possibile distruzione dell’umanità intera; la cosa più sconvolgente allora è che l’uomo «è addirittura incapace di *non* esercitare questo suo potere»³⁶⁵.

La massima della bomba, nota Anders, è dunque identica a quella del nichilismo e del monismo, considerato il legame che le unisce: «Tutto è uno. È tutt’uno anche che ci sia o non ci sia il mondo. Che differenza farebbe se non ci fosse?»³⁶⁶. La bomba segue questo principio, e poiché dal punto di vista di Anders chi ha un oggetto assume anche la sua massima, che ne sia consapevole o meno, siamo tutti nichilisti: così che «non soltanto coloro che minacciano con la bomba, ma anche coloro che sono minacciati da essa diventano nichilisti»³⁶⁷.

Oggi dunque il nichilismo di massa, la filosofia, e l’annichilazione di massa, incarnato dalla bomba, sono venuti a coincidere, si sono congiunti, cosicché l’uomo moderno «impiega indifferentemente l’esistenza della bomba come prova dell’assurdità dell’esistenza o, viceversa, l’assurdità dell’esistenza come giustificazione dell’esistenza della bomba»³⁶⁸.

3.1.3 *Il pilota di Hiroshima*

Il 6 agosto 1945 un giovane americano, arruolatosi volontario come molti altri, nella convinzione che la libertà e l’umanità si potessero difendere con la forza delle armi, prese parte allo sgancio di un ordigno nucleare sulla città giapponese di Hiroshima che provocò, in un solo istante, la morte di circa 70.000 persone. Questa era la prima volta che la bomba atomica veniva usata in un conflitto militare. Il giovane pilota che aveva dato il segnale per sganciare la bomba, il maggiore Claude Eatherly, si era limitato ad eseguire un ordine militare, così come facevano tutti gli altri suoi commilitoni; tuttavia, gli effetti del suo gesto furono devastanti. Ogni guerra

³⁶⁵ Ivi, p. 283.

³⁶⁶ Ivi, p. 282.

³⁶⁷ Ivi, p. 283.

³⁶⁸ Ivi, p. 285.

provoca la morte di milioni di persone per lo più innocenti, ma la bomba atomica rappresentava una novità assoluta in quanto permetteva di uccidere migliaia di persone in un solo istante, senza contare le vittime indirette, quelle cioè che morirono per gli effetti delle radiazioni negli anni successivi e tutte quelle che ancora oggi risentono di quegli effetti.

Tuttavia, sebbene Eatherly si fosse limitato ad eseguire con dovizia un ordine che gli era stato imposto dall'alto, così come era stato addestrato a fare, si rese ben presto conto delle conseguenze che il suo gesto aveva causato e rifiutò fin da subito di farsi celebrare come un eroe. Egli cercò piuttosto di tornare a fare una vita 'normale', nel tentativo di dimenticare quello che era accaduto. Tuttavia questo non gli fu possibile. Dopo quel terribile avvenimento la sua esistenza era indelebilmente segnata e rimediare sembrava impossibile. Eatherly infatti non riusciva a trovare pace, tentò il suicidio più di una volta, e il senso di colpa lo portò a compiere azioni criminose per la volontà di essere punito. Si fece ricoverare in diversi ospedali psichiatrici, finendo addirittura in prigione, ma nonostante tutto non riusciva a ritrovare la tranquillità. Si guadagnò così la fama di essere «il pilota pazzo di Hiroshima»³⁶⁹, ma questo ebbe dei risvolti positivi in quanto riuscì ad attirare l'attenzione dell'opinione pubblica sul suo caso e, tra le molte persone che alla fine degli anni '50 si interessarono al 'caso Eatherly', c'era anche Anders che vide in questo pover'uomo di mezza età una vittima del nostro mondo tecnico e decise per questo di scrivergli. Da quel momento, la prima lettera inviata a Eatherly risale al 3 giugno del 1959, per tre anni i due intrattennero una corrispondenza che ha una grande rilevanza per noi, poiché ci permette di comprendere più a fondo la nostra epoca, ma che fu di grande importanza per lo stesso Eatherly, che riuscì a trovare nelle parole di Anders il conforto e la comprensione che nessuna cura psicologica o psichiatrica era riuscita a dargli fino a quel momento. Incarcerato perché considerato 'pazzo', in realtà il pilota di Hiroshima «è stato punito solo per essersi pentito della sua partecipazione relativamente innocente a una folle azione di sterminio»³⁷⁰; a essere condannata non è stata la sua azione, ma la sua reazione. Nel mondo odierno la tecnica ha infatti raggiunto livelli tali che noi, suoi servitori fedeli, siamo diventati «incolpevolmente colpevoli»³⁷¹; siamo privati della nostra coscienza, che risponde solamente alle esigenze della tecnica e si sente

³⁶⁹ G. Anders, *Il pilota di Hiroshima. Ovvero: la coscienza al bando*, Trad. it. R. Solmi, Linea d'ombra edizioni, Milano 1992, p. 17.

³⁷⁰ Ivi, p. 23.

³⁷¹ Ivi, p. 27.

affrancata nel momento in cui ha portato a termine, nel migliore dei modi, il proprio dovere, perché di dovere si tratta. Le atrocità provocate con la bomba non sono allora che il risultato di un'organizzazione complessa e per lo più automatizzata, fatta di «responsabilità parziali e di una moralità annullata»³⁷² di fronte a uno scopo di cui non è possibile cogliere l'enorme portata, sia in fatto di vittime sia di immaginazione. E' significativo in tal senso notare come gli stessi superstiti delle bombe sganciate su Hiroshima e Nagasaki, come Anders ebbe modo di osservare in prima persona recandosi nei luoghi del disastro atomico, non riuscivano a provare alcun risentimento per coloro che avevano sganciato le bombe, in quanto non identificavano loro come i colpevoli. E questo perché il nesso tra la causa e l'effetto, nel caso della bomba atomica, non è alla nostra altezza, non lo riusciamo a cogliere perché è un evento troppo grande per la nostra sensibilità; ci troviamo davanti al fatto compiuto e ne siamo sconcertati ma nulla di più. Il nostro mondo appare diviso allora tra «assassini innocenti e vittime senza odio»³⁷³, anche perché siamo tutti ugualmente vittime e tutti ugualmente colpevoli, tanto gli assassini quanto i «morituri»³⁷⁴, anche se siamo inconsapevoli di questa nostra colpevolezza.

Il caso Eatherly per Anders è allora di particolare importanza in quanto la reazione del giovane pilota all'accaduto dimostra che egli, dopo essere stato utilizzato come una semplice rotella di un enorme meccanismo, non ha perduto la propria umanità o almeno la ha in seguito recuperata, a differenza della maggior parte dei suoi contemporanei, nel momento in cui ha mostrato di essere consapevole di quanto accaduto per opera sua. La sua reazione è confortante in quanto egli ha così mostrato di avere ancora una coscienza; infatti, nonostante egli non fosse pienamente consapevole degli effetti delle sue azioni, a posteriori ha cercato di far fronte alle conseguenze che queste hanno avuto. E questo dimostra che lui «ha potuto tener viva la sua coscienza, anche dopo essere stato inserito come una rotella in un meccanismo tecnico e adoperato con successo»³⁷⁵. Così facendo, mantenendo viva la sua coscienza riguardo alle azioni da lui compiute, ha mostrato che questo è possibile anche per noi. Claude Eatherly per Anders rappresenta dunque una speranza per tutta l'umanità. Noi tutti viviamo in un'epoca in cui potremmo incorrere in una colpa simile, in quanto siamo tutti in balia della tecnica; quindi lui non rappresenta che un precursore, a cui è

³⁷² G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 12.

³⁷³ Ivi, p. 13.

³⁷⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 239.

³⁷⁵ G. Anders, *Il pilota di Hiroshima*, cit., p. 30.

capitato di fare ciò che un domani potremmo fare anche noi, e di cui in parte siamo tutti colpevoli, pur nella nostra inconsapevolezza. Ma la sua reazione è rassicurante, perché dimostra che lui ha resistito, si è ribellato e ha lottato perché ciò che aveva fatto fosse riconosciuto e questo non solo per se stesso ma per tutto il genere umano. Egli è la dimostrazione che tutti possiamo recuperare la nostra umanità, la consapevolezza delle nostre azioni e soprattutto delle loro conseguenze.

Claude Eatherly ha avuto un ruolo significativo nello sgancio della bomba atomica che ha provocato la morte di migliaia di persone, ma da quel momento in poi ha deciso di dedicare la sua vita alla lotta contro l'uso delle armi atomiche, e in generale contro le guerre, ma soprattutto non ha mai smesso di mostrare la propria colpevolezza. Anche se la sua è una colpa nuova, perché mentre noi siamo colpevoli delle nostre azioni, Eatherly commise azioni moralmente ingiuste per dimostrare la propria colpevolezza, poiché la sua colpa non era considerata tale. E a differenza di Eichmann, elevato da Anders a emblema della tragedia nazista, il pilota di Hiroshima non ha fatto dell'assoggettamento al meccanismo un pretesto e una giustificazione della mancanza di coscienza dell'azione compiuta, ma piuttosto egli guarda al meccanismo come una minaccia per l'uomo, denunciando la riduzione dell'uomo a semplice ingranaggio nella speranza che le cose possano un giorno cambiare. Ma questo potrà accadere solo con la presa di coscienza della situazione nella quale ci troviamo. Così facendo egli ha portato alla luce il problema morale dei nostri giorni; infatti, nel momento in cui scarichiamo tutta la responsabilità delle nostre azioni sull'apparato, in cui siamo inseriti come ingranaggi inconsapevoli, adducendo come giustificazione della nostra condotta il fatto che ci siamo limitati a collaborare, a svolgere un compito che ci è stato imposto, «liquidiamo *ipso facto* la libertà della decisione morale e la libertà della coscienza»³⁷⁶. Eatherly è riuscito a capovolgere questo argomento, e per questo motivo Anders dedicherà al suo caso una grande attenzione cercando di dargli risonanza, portandolo come monito per la possibilità di rinnovamento e di un futuro migliore, pur sotto la minaccia della bomba.

Il messaggio che il pilota di Hiroshima ha dato è chiaro: «Anche ciò che mi sono limitato a eseguire, è stato fatto *da me*; la mia responsabilità non riguarda solo i miei atti individuali, ma tutti quelli a cui ho *preso parte*»³⁷⁷. Dunque nell'epoca presente, l'era dell'apparato, non ci dobbiamo preoccupare solo degli atti individuali ma anche,

³⁷⁶ Ivi, p. 166.

³⁷⁷ Ibidem.

e forse ancora di più, delle attività alle quali collaboriamo e partecipiamo, anche perché le conseguenze di tali azioni possono avere effetti catastrofici, molto più dei nostri atti privati, vista la loro immensa portata. L'apparato priva tutti della responsabilità delle azioni che sono compiute al suo interno, lasciando tutti incolpevoli, anche di fronte alla loro evidente colpevolezza (come il caso Eatherly ha dimostrato). Ecco allora che il pilota di Hiroshima ha fatto un passo avanti assumendosi la colpa anche delle azioni che si è limitato ad eseguire o alle quali ha partecipato, cercando di tenerne viva la coscienza.

3.1.4 *Mobilizzazione antiatomica e legittima difesa*

Di fronte alle atrocità della bomba atomica e alle sue conseguenze catastrofiche la filosofia d'occasione – pur mantenendo la sua rilevanza lungo tutta la riflessione andersiana – perde la sua forza: dopo lo sgancio della bomba, l'unico strumento di resistenza diventa la lotta politica. Il lungo silenzio filosofico che intercorre tra la pubblicazione del primo e del secondo volume de *L'uomo è antiquato* è dovuto alla partecipazione attiva di Anders alla lotta antiatomica e alla sua successiva adesione al pacifismo. Si fa forte in lui la convinzione che le parole non siano più sufficienti, ma che sia necessaria una lotta effettiva contro la possibilità dell'annientamento umano. Come sottolinea nelle prime pagine del secondo volume de *L'uomo è antiquato* infatti:

Se qualcosa mi ha indotto al silenzio filosofico, è stata la convinzione e la sensazione che, di fronte al pericolo di un reale naufragio dell'umanità, non solo preoccuparsi della sua 'mera disumanizzazione' era un lusso, ma che persino occuparsi esclusivamente del pericolo di una fine effettiva, se ciò si limitava a un lavoro filosofico-teoretico, restava cosa inutile. Io sentivo assai più ineludibile il partecipare effettivamente, per quanto potevo, alla battaglia combattuta da migliaia di persone contro una simile minaccia.³⁷⁸

L'umanità è arrivata a un punto in cui ha prodotto la propria autodistruzione, quello che si prospetta è allora un mondo senza l'uomo; siamo infatti condannati a ciò che è stato prodotto e nella cui fabbricazione siamo tutti coinvolti. Se in passato il problema che occupava l'uomo era come costruire qualcosa di nuovo, qualcosa che gli

³⁷⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 5.

potesse essere utile, oggi ciò che lo affligge è invece come eliminare ciò che egli stesso ha creato. La minaccia della bomba però, nella visione piuttosto pessimistica di Anders, non cesserà mai; difatti anche se distruggessimo tutti gli armamenti nucleari – cosa di per sé impossibile poiché la bomba può essere eliminata solo attraverso il suo utilizzo – e cessassimo gli esperimenti atomici, la minaccia resterebbe. C'è infatti una cosa che l'uomo non è in grado di fare: disimparare ciò che sa. Se dunque riuscissimo a disfarcì di tutte le armi che possediamo, ci resterebbe una cosa: la conoscenza di come produrle. L'uomo non può illudersi di vivere senza la bomba, questo ormai non è più possibile; siamo destinati a fare i conti con la sua presenza minacciosa.

Anche se dopo i due terribili episodi che hanno portato alla conclusione della seconda guerra mondiale, la bomba atomica non è più stata utilizzata con scopi militari, non per questo essa ha smesso di provocare danni. Nel dopoguerra infatti sono stati numerosi gli esperimenti nucleari, tuttavia essi non possono più essere considerati, secondo Anders, dei semplici esperimenti in quanto oltrepassano i limiti dell'isolamento all'interno del quale l'esperimento si realizza. «L'*insularità del campo di prova*»³⁷⁹ è un carattere peculiare della prova tecnica, ogni esperimento infatti costituisce un campo isolato. Gli esperimenti nucleari però, per quanto si svolgano «isolatamente»³⁸⁰, in atolli corallini o in mezzo all'oceano, propagano i loro effetti ben oltre i confini geografici del loro 'campo di prova'; oltre alle morti accidentali di chi si trovava nei paraggi, non si può non tenere conto della contaminazione ambientale e umana che essa provoca. Gli esperimenti divengono dunque casi concreti, parte della nostra realtà, in quanto coinvolgono tutti noi ma non solo, costituiscono infatti un rischio anche per le generazioni future dal momento che i tempi in cui viene emessa la radioattività liberata dalla bomba sono molto lunghi, cosicché i suoi effetti sono illimitati non solo nello spazio ma anche nel tempo. Oggi il pericolo è anche costituito dalla radioattività e dalla minaccia della contaminazione ambientale e umana. Oltre agli esperimenti e alle loro conseguenze, non si può non tenere infatti conto del problema delle scorie radioattive derivanti anche dall'uso del nucleare come fonte di energia: il loro smaltimento richiede la produzione di nuovi mezzi, ma questo non è sempre possibile, di conseguenza la produzione delle scorie, così come la contaminazione dei territori, risulta molto più semplice della

³⁷⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 242

³⁸⁰ Ivi, p. 243.

eliminazione dei residui. Non ci resta più alcun «luogo di ritirata»³⁸¹, non abbiamo infatti nessuno spazio in cui confinare i residui senza avvelenare il nostro mondo e di conseguenza noi stessi. Le scorie radioattive sono diventate così il simbolo della nostra epoca e dell'umanità d'oggi. Di fronte a tutto questo dunque le parole e le speculazioni filosofiche non bastano, ma è necessaria secondo Anders un'azione concreta.

L'avvento degli ordigni atomici segna dunque l'inizio di una nuova condizione dell'essere dell'uomo, segnata dall'imminenza della catastrofe universale; viviamo sotto la minaccia di morte e di distruzione, nostra e delle generazioni future. Di fronte a tutto questo Anders non si limita a sottolineare i rischi per chi fa uso dell'atomica e per chi la subisce ma il suo interesse primario è quello di mostrare «l'idiosincrasia insita nell'idea di un avanzamento tecnico che va nella direzione della distruzione»³⁸². La minaccia è rappresentata non tanto da persone che mirano all'uccisione di altri uomini, quanto piuttosto da tutti coloro che accettano il rischio che hanno davanti senza reagire, ma pensando solo «in termini tecnici e quantitativi»³⁸³. Da qui nasce l'esigenza di fronteggiare con le azioni questo pericolo.

Anders prese parte attiva alla militanza antiatomica, avvicinandosi anche al movimento pacifista, sebbene la sua idea di pacifismo non fosse convenzionale. Il pacifismo inteso semplicemente come non-violenza si dimostra infatti insufficiente per fronteggiare la minaccia della violenza atomica. E' necessario passare dalla protesta alla difesa e da questa al contrattacco: la contro-violenza quale legittima difesa. La non-violenza non è in grado di contrastare l'azione di coloro che detengono il monopolio della violenza, nulla li può ostacolare se non un'azione che sia pari alla loro. La violenza è dunque legittimata se è volta a contrastare la violenza altrui. Per questo Anders propone un'integrazione al comandamento 'Non uccidere', ormai vecchio di secoli, che lo adatti alla situazione odierna: «*Puoi, persino devi, uccidere coloro che sono pronti ad uccidere l'umanità, e che pretendono che gli altri uomini, dunque noi, giudichino bene le loro minacce e partecipino alle loro azioni*»³⁸⁴. Non basta tenersi fuori dalle azioni che rappresentano un rischio di morte per il genere umano, ma è necessario contrastare coloro che compiono o minacciano di compiere determinati gesti. L'indifferenza di fronte alla nostra possibile fine e a quella dei

³⁸¹ G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 20.

³⁸² Ivi, p. 11.

³⁸³ Ivi, p. 87.

³⁸⁴ Ivi, p. 25.

nostri figli è da condannare, poiché è altrettanto omicida. E non basta distruggere gli oggetti inanimati con i quali siamo minacciati; nell'era della produzione tecnica di massa questo si rivela del tutto inutile, gli oggetti sono infatti facilmente rimpiazzabili, la vita invece è una – non abbiamo infatti una ‘vita di riserva’ – per questo l'unica minaccia efficace è quella contro l'unica cosa che oggi non può essere rimpiazzata: la vita umana.

La non-violenza di fronte alla violenza altrui è dunque una limitazione della nostra libertà e mette a rischio la nostra vita. Anders giunge allora alla conclusione che «*se vogliamo tentare seriamente di assicurarci la nostra sopravvivenza, e quindi anche quella dei posteri, allora non ci resta nient'altro da fare che intimorire davvero quei nostri contemporanei che effettivamente ci minacciano*» e questo non è possibile con delle semplici minacce verbali ma diventa necessario «*realizzare di tanto in tanto, queste minacce, per impedire il sospetto che continueremo a limitarci fino alla fine ad un puro teatro festivo*»³⁸⁵.

Anders in particolare prende posizione contro la tesi di Karl Jaspers il quale fa appello alla ‘fede razionale’, ossia a un’istanza intellettuale, da lui identificata nella solidarietà, sentimento che secondo il filosofo sorgerà tra tutti gli uomini razionali nel momento dell'estremo pericolo a difesa comune. Inoltre, egli ritiene che in alcune situazioni estreme sia moralmente legittimo rischiare il sacrificio dell'umanità, come nel caso dell'assoggettamento al totalitarismo comunista di fronte al quale l'uso delle armi atomiche diventa una legittima arma di difesa.³⁸⁶ Due infatti sono le minacce che ci troviamo ad affrontare: la distruzione dell'uomo per mezzo della bomba atomica o la distruzione dell'essenza dell'uomo da parte del totalitarismo comunista, come sostiene Jaspers infatti: «*lì è perduta l'esistenza, qui l'esistenza degna di essere vissuta*»³⁸⁷. Anders non è però dello stesso avviso, la bomba infatti non ci pone di fronte all'alternativa sostenuta da Jaspers tra «libertà o totalitarismo» ma tra «essere o non essere»³⁸⁸; la guerra atomica infatti non mette a rischio solamente la vita dell'uomo, ma minaccia la sua stessa essenza ed è dunque assurdo paragonare la minaccia derivante da un'ideologia politica storicamente contingente, come è il comunismo, al pericolo del possibile annientamento dell'umanità intera, che

³⁸⁵ Ivi, p. 29.

³⁸⁶ C. Fabro, *Il mondo cancellato. L'atomica, Pompei, la fine dell'uomo*, Edizioni medusa, Milano 2002, p. 28.

³⁸⁷ K. Jaspers, *La bomba e il destino dell'uomo*, trad. it. L. Quattrocchi, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 15.

³⁸⁸ G. Anders, *Essere o non essere*, cit., p. 9.

costituisce per Anders il «pericolo assoluto»³⁸⁹. Non ha alcun senso contrapporre la minaccia atomica e quella totalitaria, dal momento che la minaccia atomica è di per sé totalitaria, gettando la sua ombra di morte su tutto il genere umano.

Il pericolo più grande che l'umanità si trova oggi a fronteggiare è dunque la guerra atomica, quale possibile distruzione del genere umano e di fronte ad esso non si può restare inermi, bisogna agire perché non ha senso «rischiare il futuro in blocco, quello dei figli e dei loro figli, per motivi di dignità, che, se mai, possono riguardare tutt'al più il presente, la nostra generazione odierna»³⁹⁰. E l'unico modo per affrontare questo 'pericolo assoluto' è quello di cercare di contrastare il potere politico e tecnocratico che si avvale di essa, con la stessa forza con la quale questo ci minaccia, seppure con un intento diverso.

Dobbiamo salvaguardare noi stessi e il nostro mondo, oggi più che mai l'essere è in pericolo. Anders parla allora di '*kairos* dell'ontologia' per indicare il tempo della bomba come il momento in cui l'essere e il non essere si incontrano e si scontrano. Il termine greco *kairos*, alternativo a quello di *kronos*, indicava nell'Antico testamento il momento della decisione riguardo alla salvezza offerta da Gesù agli uomini; ora Anders lo ripropone in riferimento al periodo storico attuale nel quale l'uomo si trova di fronte all'estrema decisione tra essere o non essere.³⁹¹ È proprio in questa alternativa che si realizza quell'aspetto fondamentale dell'ontologia di Heidegger: la differenza tra l'essere e l'ente. Solo nel momento in cui l'ente viene minacciato di essere ridotto al niente, la differenza ontologica si concretizza: «c'è l'«essere» che si differenzia dall' «ente» soltanto perché c'è il «non-essere»»³⁹². L'uomo in preda alla cieca fede nel progresso tecnico illimitato, volta al dominio totale dell'ente ha perso di vista ciò che conta di più: la sua esistenza, il suo essere; come ha più volte sottolineato Heidegger, l'uomo di oggi non pensa più veramente, non medita ma calcola e basta. E guidato dal solo calcolo e dalla volontà di onnipotenza ha aperto la strada al suo annientamento e alla distruzione del suo mondo. Per questo motivo Anders si definisce un 'conservatore ontologico' in quanto ritiene che «ciò che oggi

³⁸⁹ Ivi, p. 213.

³⁹⁰ Ivi, p. 214.

³⁹¹ Cfr. F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., pp. 164-166.

³⁹² G. Anders, *Die atomare Drohung, Radikale Überlegungen*, Beck, München 1981, p. 177, trad. it. di F. Cozzi, cit. in F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 164.

conta è più di tutto conservare il mondo, qualunque esso sia. Solo dopo si potrà vedere se è possibile migliorarlo»³⁹³.

3.2 *Le nuove tecnologie di comunicazione di massa*

Ciò che distingue l'uomo dagli altri esseri viventi è la parola che gli permette di esprimersi e di interagire con gli altri. La comunicazione e lo scambio di informazioni hanno favorito il progresso dell'umanità, per questo motivo la diffusione delle conoscenze è da sempre un interesse centrale dell'uomo. Alla trasmissione orale, circa cinquanta secoli fa, si è affiancata la scrittura per mezzo della quale i messaggi umani sono divenuti duraturi nel tempo e nello spazio; è però solo con l'invenzione della stampa che le conoscenze sono diventate accessibili a tutti coloro che erano in grado di leggere, permettendo un considerevole progresso culturale. A fine Ottocento, con lo sviluppo delle prime forme di telecomunicazione, i messaggi arrivarono a diffondersi istantaneamente al di là di qualunque confine geografico e, negli ultimi sessant'anni, per mezzo della televisione le immagini del mondo sono giunte nelle case di ciascuno di noi. Oggi Internet ci permette di scambiare informazioni, dati, parole, immagini e suoni in tempo reale e a grandi distanze. Tutte queste innovazioni tecnologiche hanno determinato un mutamento significativo nel nostro modo di acquisire e scambiare informazioni, ma hanno anche inciso sul nostro modo di rapportarci al mondo e agli altri.³⁹⁴ Nell'ultimo secolo in particolare abbiamo assistito, grazie alla diffusione dei nuovi media, prima della radio e della televisione e negli ultimi vent'anni anche di Internet, a una trasformazione significativa del modo di pensare e di agire dell'uomo. Sebbene non si possano negare le potenzialità e l'utilità dei mezzi di comunicazione, che ci permettono di comunicare in tempo reale a grandi distanze e ci offrono la possibilità di essere informati allo stesso tempo su quello che accade sotto casa nostra così come dall'altra parte del mondo, molti di questi strumenti tecnici, primi fra tutti la televisione e Internet, producono anche una distorsione dei fatti che essi mediano. Ciò che essi trasmettono diviene la nostra realtà:

³⁹³ G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, cit., p. 78.

³⁹⁴ Cfr. E. Marconi, *Sistemi di comunicazione*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti Editore, 1996, Volume XI, Il Novecento (5), pp. 427-446.

tutto ciò con cui i moderni strumenti tecnici di informazione ogni ora, incessantemente, sorprendono, incalzano, stimolano la curiosità dell'uomo, è oggi molto più vicino del campo che circonda la propria cascina, più vicino del cielo sopra la campagna, più vicino dell'avvicinarsi di giorno e notte, più vicino degli usi e dei costumi del villaggio, più vicino delle tradizioni del proprio mondo d'origine.³⁹⁵

3.2.1 Radio e televisione: dalla massa alla massificazione

Come sottolinea Anders, che ha dedicato una larga parte della sua analisi della società tecnica contemporanea all'alterazione del rapporto con il nostro mondo operata in primo luogo dalla radio e dalla televisione³⁹⁶, questi strumenti di informazione e di intrattenimento non possono essere considerati semplicemente dei mezzi dei quali ci serviamo liberamente, ma sono vere e proprie realtà autonome. Essi infatti non si limitano a mediare un contenuto ma sono delle macchine che ci plasmano, ci modellano senza che noi ce ne rendiamo conto. A trasformarci dunque non sono solamente gli oggetti, le cose che vediamo o che sentiamo, ma sono i mezzi stessi, i quali distorcono le informazioni che trasmettono presentandocene non per come esse sono ma per come le vogliono far apparire.

Gli apparecchi radiofonici e televisivi rispondono così alle esigenze consumistiche legate alla società di massa, nonostante il loro utilizzo non rimandi affatto alla massa. Se infatti una delle prime forme di intrattenimento di massa, il cinematografo, radunava una grande quantità di persone per consumare collettivamente la «merce fabbricata per loro»³⁹⁷, la televisione e la radio, che rappresentano «un nuovo stadio del consumo di massa»³⁹⁸, al contrario suddividono la massa ma la mantengono comunque unita poiché trasmettono a ciascuno, nella sua solitudine, le stesse «merci», lo stesso contenuto di immagini e notizie fornite a domicilio a milioni di telespettatori. Ora non si tratta più di somministrare un contenuto comune a una massa, a un gruppo di persone riunite insieme, ma si è passati alla «produzione di massa per l'uomo di massa»³⁹⁹, dove lo stesso prodotto è

³⁹⁵ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., pp. 32-33.

³⁹⁶ Cfr. G. Anders, *Il mondo come fantasma e come matrice*, in *L'uomo è antiquato. I*, cit., pp. 97-199.

³⁹⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 99.

³⁹⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 71.

³⁹⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 100.

riprodotto in migliaia di esemplari identici. L'individuo-spettatore è trasformato nell'uomo-massa asservito alle esigenze dell'apparato tecnico nel quale è inserito. In questo modo, le persone che un tempo si trovavano presso il cinematografo per trascorrere insieme qualche ora, adesso se ne stanno rinchiusi nelle loro case per ricevere il mondo esterno, da soli ma allo stesso tempo assieme a tutti gli altri che, nella loro solitudine, stanno facendo lo stesso. Dalla massa si è passati così, grazie ai *mass media*, alla massificazione, che è oggi divenuta la qualità di milioni di persone, e non indica più la loro concentrazione in folle riunite per assistere a un evento creato appositamente per loro.

Nasce un nuovo tipo d'uomo: «l'eremita di massa»⁴⁰⁰, ciascuno separato dall'altro, anche se ognuno uguale all'altro. Siamo così ridotti tutti a «lavoratori a domicilio»⁴⁰¹, impiegati nella produzione dell'uomo di massa che noi stessi siamo e per la nostra collaborazione non riceviamo nulla in cambio, ma anzi dobbiamo pagare, acquistando i mezzi tramite i quali cooperiamo alla nostra trasformazione in uomini di massa. L'uomo così, senza accorgersene, attraverso un passatempo divertente, che sembra rispettare la sua vita privata, viene privato della sua personalità e della sua individualità per essere omologato, ridotto a un consumatore di immagini.

Non è sfuggito ad Anders, come a molti suoi contemporanei, il ruolo che la radio ha avuto nella costruzione e nel mantenimento dei totalitarismi nazi-fascisti. Se all'inizio i grandi raduni riunivano immense folle di persone, ben presto si capì il ruolo che la radio poteva avere: «con la radio potevano essere coordinati ed “effettivamente massificati” una quantità incomparabilmente maggiore di uomini che non nelle spianate di Norimberga, per quanto colossali fossero»⁴⁰².

E questo uso strumentale e massificante dei mezzi di comunicazione è presente tutt'oggi nella cultura di massa, anche se non è più posto al servizio di interessi politici, o almeno non solo di quelli. Oggi però è ancora meno evidente rispetto ad allora e questo lo rende ancora più spaventoso; siamo invasi da mezzi di comunicazione che irrompono nella nostra vita privata, entrano nelle nostre case venendo a costituire il nuovo fulcro della vita familiare odierna. Se infatti un tempo il simbolo sociale della famiglia era rappresentato dal tavolo attorno al quale ci si riuniva, ora è la televisione a costituire il centro della casa. Presentato come

⁴⁰⁰ Ibidem.

⁴⁰¹ Ivi, p. 101.

⁴⁰² G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 79.

l'apparecchio che si proponeva di favorire nuove occasioni di riunioni familiari, lo schermo televisivo si è dimostrato al contrario ciò che ha contribuito alla disgregazione della famiglia, trascinando il mondo esterno in casa. Così, se il tavolo rappresentava il centro della famiglia attorno al quale ci si sedeva assieme per condividere pensieri, interessi, esperienze vissute, la Tv ne favorisce il decentramento, in quanto «comune punto di fuga prospettico»⁴⁰³, davanti alla quale si è uno accanto all'altro, come semplici spettatori. Con l'avvento della radio e della televisione «*la struttura della famiglia si è trasformata in quella di un pubblico in miniatura, la stanza soggiorno si è trasformata in un locale di spettacolo in miniatura e il cinematografo è diventato il modello della casa*»⁴⁰⁴.

Le tecnologie asservite ai *mass media* trasformano così il significato e la forma della relazione tra l'individuo e la società, ponendosi al servizio dell'immenso apparato produttivo dal quale dipendono, diventando creatori di bisogni sempre nuovi da inculcare ai telespettatori. L'uomo viene controllato facilmente, assoggettato ai mezzi di comunicazione dai quali viene privato anche della sua capacità peculiare: la parola. Gli apparecchi infatti parlano al posto nostro e così facendo «*ci tolgono la parola*»⁴⁰⁵, in quanto ci tolgono la voglia di esprimerci. Siamo diventati tutti 'ascoltatori', 'osservatori' che si limitano a ricevere ma faticano ad esprimersi. La loquacità assume una forma passiva, per cui parlare non è più un'azione ma qualcosa che si riceve solamente. Di conseguenza l'uomo non ha più nulla da dire perché è divenuto un «subordinato»⁴⁰⁶, un semplice ascoltatore. Il linguaggio stesso risente di questo mutamento dell'uomo, il sentire umano è decaduto e con lui anche il linguaggio che è diventato più grezzo e trascurato. D'altronde già Heidegger aveva distinto il linguaggio 'tramandato', il quale è un mostrare che comprende anche il non detto e apre l'uomo all'essere, dal linguaggio tecnico, che invece è un «*far segno*»⁴⁰⁷. Il linguaggio dei media è un linguaggio che si limita ad 'informare', ossia a darci notizia per mezzo di segni combinati tra loro, di quanto non è più presente. Il linguaggio, che per Heidegger è ciò in cui l'essere si realizza, è allora ridotto a semplice comunicazione e segnalazione, perdendo così la sua portata evocativa. I mezzi di comunicazione, in quanto strumenti tecnici, modificano l'essenza stessa

⁴⁰³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*. I, cit., p. 103.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 104.

⁴⁰⁵ Ibidem.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 106.

⁴⁰⁷ M. Heidegger, *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, a cura di C. Esposito, ETS, Pisa 1997, p. 50.

dell'uomo e il suo rapporto con il mondo e con gli altri e il mutamento che il linguaggio ha subito è una manifestazione di questo fatto.

Questa manipolazione dell'uomo, nella prospettiva andersiana, riesce grazie alla «familiarizzazione del mondo»⁴⁰⁸ che gli viene fornito dalla radio e dalla televisione: fatti, persone, cose vengono presentati come se fossero familiari eliminando ogni distanza tra noi e ciò che viene trasmesso, al punto che oggi ci sembra di conoscere meglio i personaggi televisivi e cinematografici che i nostri vicini di casa. La televisione e la radio infatti si rivolgono direttamente a noi, instaurando una relazione intima e confidenziale anche perché entrano direttamente nella nostra vita privata e si rivolgono a noi con fare amichevole, come delle 'vecchie conoscenze'. E questo avviene non solamente con le persone trasmesse ma anche con il mondo, con gli avvenimenti e le cose che vediamo e che vengono trasformate per essere presentate a noi in una veste accattivante, complice. Quello che ci viene offerto è dunque un mondo fatto apposta per noi e per i nostri simili, con il quale intratteniamo una relazione confidenziale. Ma questa apparente confidenzialità che mostriamo verso tutto e tutti sembra contrastare con la constatazione che il mondo d'oggi è un mondo alienato. Anders ravvisa però proprio nella familiarizzazione una conseguenza dell'alienazione, quale mascheramento dello spaesamento dell'uomo contemporaneo: essa infatti «mediante le immagini mira a cullare l'uomo, privato del suo mondo, nell'illusione di averlo, anzi di avere persino un universo, che, familiare in tutte le sue parti, è suo e a lui somigliante»⁴⁰⁹. Alienazione e familiarizzazione procedono così di pari passo, l'una a sostegno dell'altra, a cercare un equilibrio che permetta all'uomo di non accorgersi della sua reale condizione. In un mondo in cui ogni fenomeno è ridotto alla stregua di una merce, e in quanto tale ci viene alienato, esso proprio in quanto merce necessita di essere comprato e per questo deve essere reso quanto più allettante possibile, deve diventarci familiare così da soddisfare i nostri bisogni e i nostri desideri. Ogni trasmissione è una merce che come tale deve essere venduta, deve ottenere il maggior numero possibile di seguaci.⁴¹⁰

Queste nuove macchine dell'informazione e dell'intrattenimento di massa entrano nelle case della maggior parte delle famiglie determinando un radicale mutamento nel nostro modo di fare esperienza dal momento che ora sono gli

⁴⁰⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 113.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 120.

⁴¹⁰ F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 71.

avvenimenti a venire da noi, non siamo più noi ad andare verso di loro. L'uomo in questo modo non è più «nel mondo»⁴¹¹, infatti dal momento che il mondo gli viene portato in casa sotto forma di immagine televisiva l'uomo non ha più bisogno di andare alla scoperta di ciò che lo circonda, per farne esperienza in prima persona. Non siamo più noi ad andare alla ricerca di nuovi luoghi, nuovi sapori, diverse culture ma aspettiamo che queste arrivino a noi, ci vengano presentate in piacevoli programmi televisivi. Ci troviamo così a discutere di paesi lontani che non abbiamo mai visitato ma dei quali parliamo come se vi avessimo vissuto. Diventiamo dei semplici «consumatori di mondo»⁴¹², affamati di conoscenza, ma privi di esperienza. Questo aspetto appare evidente, come nota Anders, nel diverso significato che il viaggio acquisisce per l'uomo, un tempo esperienza formativa alla quale ci si approcciava nel rispetto dei diversi luoghi e delle differenti culture, oggi al contrario l'uomo «si fa spedire o spedisce se stesso come un pacco espresso; non viaggia per acquisire esperienza, ma perché è affamato di onnipotenza e di rapido mutamento in sé e per sé»⁴¹³. Così la rapidità degli spostamenti e l'uniformità alla quale stiamo riducendo il nostro mondo limita di molto la nostra possibilità di fare nuove esperienze.

La radio prima e la televisione poi hanno dunque modificato il rapporto dell'uomo con il mondo, che ora «si svolge con i suoi avvenimenti soltanto allo scopo di intrattenerlo»⁴¹⁴, dal momento che l'uomo è ridotto a pigro ascoltatore e 'consumatore', cosicché la relazione che instaura ora con ciò che lo circonda è diventata unilaterale. Gli avvenimenti arrivano al telespettatore ma egli non va nel mondo, il rapporto è univoco, ma è proprio grazie alla direzione a senso unico di questa relazione che possiamo prendere parte a ogni avvenimento, a distanza senza esserne toccati direttamente.

3.2.2 *La realtà come fantasma*

La radio e la televisione portano dunque il mondo dentro le nostre case, lo conducono a noi, ma gli avvenimenti che vediamo scorrere sullo schermo televisivo o di cui sentiamo i suoni e i rumori attraverso la radio sono gli stessi avvenimenti reali,

⁴¹¹ Ivi, p. 107.

⁴¹² Ibidem.

⁴¹³ Ivi, p. 111.

⁴¹⁴ Ivi, p. 112.

o sono delle semplici rappresentazioni di essi? Sono realtà o restano delle apparenze in quanto mediate dagli apparecchi elettronici?

Il termine televisione, coniato negli anni '30 dall'unione del verbo latino *video*, 'vedere', preceduto dal suffisso greco *tele*, 'lontano', esprime proprio la peculiarità di questo nuovo apparecchio tecnico che permetteva di fare qualcosa di assolutamente innovativo: assistere in tempo reale, o quasi, ad avvenimenti che si svolgevano anche a grande distanza dal luogo in cui si trovava il telespettatore. Se già la radio aveva permesso in parte di partecipare a distanza ad eventi di vario genere attraverso l'ascolto diretto o la narrazione da parte di un cronista dell'avvicinarsi dei fatti, ora la Tv permette anche di assistere in prima persona, come testimoni diretti, all'avvenimento che prima poteva solo essere immaginato dall'ascoltatore.

Tuttavia l'avvenimento è sempre visto per mezzo di uno schermo, lo percepiamo così come ci viene presentato. Gli eventi a cui assistiamo ci sembrano realmente presenti ma allo stesso tempo essi ci scorrono davanti agli occhi sotto forma di immagini, rappresentazioni del fatto reale. Che cos'è che vediamo dunque? Anders ritiene che ciò che riceviamo non siano né semplici immagini, né tantomeno i fatti in sé e per sé, nella loro realtà: «gli avvenimenti trasmessi sono al tempo stesso presenti e assenti, al tempo stesso reali e apparenti, ci sono e al tempo stesso non ci sono: perché sono *fantasmi*»⁴¹⁵. Le immagini trasmesse infatti non sono immagini in senso tradizionale, caratterizzate queste ultime da un «dislivello temporale»⁴¹⁶ rispetto all'oggetto da esse rappresentato, per cui l'immagine permette di fissare nel tempo un fatto particolare o precede il suo rappresentato, quale idea evocativa, e per questo motivo consente di portarci fuori dal presente per metterci in relazione temporale con quanto rappresentato. Nel caso della radio e della televisione questa differenza temporale è annullata, gli eventi che vengono rappresentati si svolgono infatti in sincronia con gli avvenimenti reali: ma così come compaiono in modo simultaneo, altrettanto simultaneamente scompaiono, contemporaneamente agli eventi che riproducono, e dunque riguardano solo il presente. Tuttavia, nonostante instaurino una relazione con il presente, con il fatto nel suo svolgersi, le immagini trasmesse non sono realmente e materialmente presenti. Esse dunque non sono né immagini, data la loro 'attualità', ma non sono nemmeno realmente presenti e per questo motivo,

⁴¹⁵ Ivi, p. 126.

⁴¹⁶ Ibidem.

conclude Anders, esse sono semplici fantasmi, «*forme che si presentano come oggetti*»⁴¹⁷.

La sincronia con la quale le trasmissioni televisive ci mostrano gli avvenimenti è certamente qualcosa di innovativo e utile, allo stesso tempo però questa contemporaneità produce un completo indebolimento della presenza. Siamo bombardati di avvenimenti presentati nel loro svolgersi, al punto che «non conosciamo più una vera presenza; e anche gli avvenimenti che ci dovrebbero importare realmente suscitano in noi soltanto quell'interesse apparente che le presenze apparenti, che ci vengono fornite a domicilio, ci hanno insegnato a spremere da noi stessi»⁴¹⁸. La televisione e la radio ci privano così della nostra contemporaneità con il mondo, e ci rendono semplicemente «*compresenti*»⁴¹⁹, distruggendo il nostro rapporto con la realtà, estraniandoci da essa. Dal momento infatti che la nostra attenzione è ridotta al solo attimo presente, il quale muta in ogni istante, questo non soltanto ci impedisce di comprendere la portata di situazioni che ci riguardano realmente e che possono costituire una minaccia reale per noi, ma provocano anche la dispersione dell'uomo che, seduto davanti alla televisione, è abituato ad essere dappertutto in uno stesso momento, e a cimentarsi in occupazioni diverse allo stesso tempo. Gli apparecchi generano in questa maniera una «*schizofrenia artificiale*»⁴²⁰, per cui l'uomo contemporaneo si trova disperso in una molteplicità di luoghi e frantumato in una pluralità di funzioni, che lo sfiorano solamente senza mai impegnarlo fino in fondo. Se i *mass media* puntano alla costruzione dell'uomo di massa, attraverso la produzione di bisogni e desideri tutti uguali, allo stesso tempo essi dividono l'uomo, lo scindono proponendogli allo stesso tempo cose diverse:

Fino a oggi la critica della civiltà aveva visto la distruzione dell'uomo esclusivamente nella sua standardizzazione; cioè nel fatto che all'individuo, trasformato in un essere in serie, non rimane che una individualità numerica. Dunque anche questa individualità numerica è andata perduta, il resto numerico è 'diviso' a sua volta, *l'individuo è trasformato in un 'divisum'*, scomposto in una

⁴¹⁷ Ivi, p. 161.

⁴¹⁸ Ivi, p. 128.

⁴¹⁹ Ivi, p. 129.

⁴²⁰ Ivi, p. 131.

molteplicità di funzioni. [...] è evidente che l'uomo non può diventare più inumano di così.⁴²¹

L'uomo e il suo rapporto con il mondo vengono alterati da questi nuovi apparecchi, essi in particolare rappresentano un pericolo proprio per il carattere di fantasma di ciò che essi trasmettono. Non avendo uno statuto ontologico ben definito, essendo allo stesso tempo presenti e assenti, immagini e realtà, essi alterano infatti la nostra capacità di distinguere tra realtà e finzione. Le trasmissioni producono degli atteggiamenti ambigui poiché oscillano tra serietà e non serietà al punto che diventa difficile riuscire a riconoscere quando ciò che vediamo è reale o è solo *fiction*. Infatti, così come la trasmissione attribuisce all'evento reale qualche cosa di apparente, allo stesso modo ciò che è meramente fittizio viene presentato nella trasmissione come qualche cosa di reale, così da perdere il suo carattere di semplice apparenza; in questi casi il fittizio si tramuta nel semiserio e in alcuni casi addirittura nel serio. Questo è il caso in particolare di quelle trasmissioni a puntate che riproducono scene di vita quotidiana di personaggi immaginari, nei confronti delle quali molti sono i telespettatori che arrivano a considerare i personaggi fittizi, che vedono sullo schermo, come effettivamente esistenti e si immedesimano nella situazione al punto tale da provare sentimenti reali nei confronti di situazioni che non lo sono. In questi casi, in cui avvenimenti apparenti vengono avvertiti come reali, si può verificare uno scontro tra mondo fantasma e mondo reale, al punto che gli eventi fittizi che scorrono sullo schermo possono produrre effetti nella realtà. È questo il caso, riportato da Anders, di un uomo che, ingelosito dal protagonista di una *soap opera* al quale la moglie sembrava dedicare troppe attenzioni, arrivò a minacciare di morte l'ignaro attore che di colpe non ne aveva nessuna, se non quella di essersi confuso sullo schermo con il proprio fantasma.⁴²²

Oltre a questi casi in cui il fittizio viene confuso con il reale, bisogna riconoscere come si realizzi anche l'inverso, ossia che il reale viene a sua volta spogliato, attraverso la trasmissione televisiva e radiofonica, della sua veridicità e trasformato in qualcosa di non serio, di apparente. A contribuire a questo processo è il «piccolo formato delle immagini che appaiono sullo schermo» le quali contribuiscono a «spacciare il macrocosmo per un microcosmo e di trasformare qualsiasi evento

⁴²¹ Ivi, p. 135.

⁴²² Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato. I*, cit., pp. 140-143.

mondiale in una scena popolata di ninnoli»⁴²³. Le dimensioni in cui vengono presentati gli avvenimenti, la velocità con la quale essi appaiono e scompaiono sullo schermo, seguiti magari da avvenimenti di tutt'altro genere e di tutt'altra portata, ne riducono la potenza, li fanno apparire inoffensivi. Quella che abbiamo di fronte è sempre una visione distorta e falsata della realtà, che non ci permette di comprenderne appieno gli effetti e l'importanza. Quasi ogni giorno assistiamo, grazie alla televisione, ad eventi tragici provenienti da diverse parti del mondo di fronte alle quali anche la nostra emozione rimane «piccola e immaginaria»⁴²⁴, così come l'immagine che abbiamo davanti. Ma l'immagine che ci viene presentata attraverso lo schermo televisivo è volta proprio a mascherare la realtà dei fatti, allo scopo «di far scomparire il mondo dietro la sua immagine»⁴²⁵.

La televisione però non ci mostra solamente immagini, ma ci presenta anche notizie. Il problema dello statuto degli avvenimenti che vediamo e udiamo si presenta quindi anche rispetto alle informazioni che riceviamo per mezzo degli apparecchi televisivi. Quando ascoltiamo una notizia, ciò che riceviamo non è né l'oggetto stesso della notizia, né tantomeno un'immagine di esso. Infatti, la notizia è sempre un giudizio, in cui i fatti vengono presentati in un determinato modo, per quanto questo tenti di essere il più neutro e oggettivo possibile, e che per il telespettatore viene a costituire così un 'pregiudizio' sul fatto in questione. Coticché

ciò che consumiamo, seduti davanti alla radio, davanti al video, non è la scena ma il suo allestimento, [...] in breve: un *pregiudizio* che compare in forma di immagine, il quale, come ogni pregiudizio nasconde il suo carattere di giudizio; ma che, essendolo clandestinamente, distoglie il consumatore dal prendersi la briga di giudicare ancora una volta per conto proprio.⁴²⁶

L'uomo diviene dunque un consumatore di fantasmi dal momento che la realtà viene da lui identificata con quanto vede e sente per mezzo degli apparecchi televisivi e radiofonici. Ciò che riceviamo attraverso i *mass media* influenza in modo significativo il nostro modo di agire e di pensare e in generale tutta la nostra prassi. Il

⁴²³ Ivi, p. 144.

⁴²⁴ Ivi, p. 145.

⁴²⁵ Ivi, p. 146.

⁴²⁶ Ivi, p. 154.

mondo che vediamo diventa il 'nostro mondo', esso costituisce quello che Anders definisce «*modello induttore*»⁴²⁷, ossia uno schema fisso, una matrice, a cui noi ci dobbiamo adeguare, conformando ad esso il nostro comportamento al punto che non siamo più in grado di avvertire la realtà come nostra. Per mezzo della televisione assumiamo così degli schemi interpretativi che ci portano a considerare il modello induttore come la vera realtà. Il modo di comportarsi che gli viene indotto mediante le trasmissioni, diviene l'unico modo in cui l'uomo è capace di agire anche nella realtà, e questo perché ciò a cui esse mirano è «far coincidere il mondo reale con il modello»⁴²⁸. Dunque i mezzi di comunicazione che sono nati con lo scopo, almeno apparente, di mostrarci la realtà e di fornirci informazioni riguardo ad essa, finiscono con l'imporre la loro 'realtà' quale realtà assoluta. Oggi più che mai questo aspetto risulta evidente, ciascuno di noi riceve informazioni attraverso i mezzi di comunicazione e la maggior parte delle cose che sappiamo deriva proprio da questi strumenti di informazione e comunicazione; di conseguenza la maggior parte delle conoscenze che abbiamo riguardo al nostro mondo non derivano da esperienze dirette dei fatti in questione ma da ciò che ci viene mostrato o che ci viene detto a riguardo. Il problema principale è che diventa difficile per noi riuscire a scindere il contenuto della notizia dal modo in cui esso ci viene presentato, nella maggior parte dei casi infatti prendiamo le informazioni così come ci sono presentate assumendole quali realtà dei fatti. Così, guardando il modello del mondo per mezzo dello schermo televisivo noi siamo convinti di vedere il mondo stesso, ma questo è solo ciò che gli schemi fissi, le matrici, ci fanno vedere determinando non «soltanto *come*, ma anche *che cosa* viene appreso, sentito, ecc. e *che cosa no*»⁴²⁹. Questo aspetto è stato analizzato dagli studi sulla comunicazione di massa che negli ultimi cinquant'anni sono diventati sempre più numerosi, questi studi hanno messo in evidenza il fenomeno della «determinazione dell'agenda delle priorità»⁴³⁰, con la quale viene stabilito l'ordine e l'importanza delle notizie che vengono trasmesse e che non sempre corrisponde alla reale rilevanza degli avvenimenti. Molti studi hanno mostrato però come ci sia una corrispondenza tra la rilevanza che i media attribuiscono a determinati eventi e quella che a sua volta viene data dal pubblico avvalorando la constatazione della grande influenza che i mezzi di comunicazione hanno su di noi.

⁴²⁷ Ivi, p. 157.

⁴²⁸ Ibidem.

⁴²⁹ Ivi, p. 161.

⁴³⁰ D. McQuail, *Le comunicazioni di massa*, trad. it. L. Lazzari, Il mulino, Bologna 1986, p. 307.

Quelli che ci vengono presentati sono dunque «oggetti prefoggiati, che, presi tutti insieme, pretendono di essere il ‘mondo’ e che mirano a foggiarci secondo la loro immagine»⁴³¹. Tuttavia Anders, pur mantenendo nel complesso una considerazione negativa dei *mass media*, quali strumenti che, attraverso la presentazione dell’«immagine sensazionale»⁴³², in parte veritiera in parte fuorviante, contribuiscono a creare quel fantasma del mondo a cui, nella realtà, non corrisponde nulla, di fronte al ruolo che la televisione ha avuto durante la guerra del Vietnam sembra riconoscere un aspetto positivo dei mezzi di comunicazione. Sebbene essi ci forniscano immagini parziali e contraffatte della realtà, tuttavia queste immagini, sebbene non siano la realtà stessa, sono sempre meglio che non riceverne alcuna. Le immagini televisive della guerra del Vietnam hanno infatti reso note le atrocità della guerra a milioni di persone, alcune delle quali hanno così deciso di ribellarsi a tali atrocità, contribuendo a porre fine ai combattimenti.⁴³³

Per mezzo della televisione ci si informa vedendo, non più facendo esperienza, in questo modo la comunicazione si sposta dal contesto della parola a quello dell’immagine. Questo nuovo modo di fare esperienza modifica la natura umana, al punto che oggi si parla di «*homo videns*»⁴³⁴ che vive di immagini, è capace di ricevere ma fa difficoltà a comprendere fino in fondo ciò che vede, abituato com’è a ricevere le informazioni già pronte.

3.2.3 Dalla televisione a Internet: la realtà virtuale

La televisione, a differenza degli strumenti di comunicazione che l’hanno preceduta, è quella che ha avuto il più grande impatto sulla vita dell’uomo e sull’uomo stesso. Come infatti ha sottolineato Anders, per mezzo di questo innovativo strumento il mondo diviene «*su misura*» per l’uomo e l’uomo per il mondo, ma per un mondo che non coincide più con la realtà, infatti «*il mondo scompare in quanto mondo*»⁴³⁵, cessa di essere un oggetto e si riduce a un fantasma, a ciò che è trasmesso e che viene adattato in modo da non ricevere resistenze da parte del telespettatore ma da essere assimilato come ‘suo’ mondo. La realtà si riduce dunque alla sua immagine, o meglio al suo fantasma, e l’uomo viene a sua volta plasmato da quello che gli viene mostrato.

⁴³¹ G. Anders, *L’uomo è antiquato. I*, cit., p. 162.

⁴³² Ivi, p. 159.

⁴³³ F. Cozzi, *Günther Anders*, cit., p. 77.

⁴³⁴ Cfr. G. Sartori, *Homo videns*, Editori Laterza, Roma-Bari 1998.

⁴³⁵ G. Anders, *L’uomo è antiquato. I*, cit., p. 184.

L'avvento di Internet ha segnato però un passo ulteriore nella rivoluzione multimediale iniziata il secolo scorso. Internet nasce proprio come rete che permette di condividere e scambiare informazioni a grandi distanze; rispetto alla radio e alla televisione esso presenta però una novità importante: se infatti di fronte ai 'vecchi' mezzi di comunicazione l'uomo è passivo, nel senso che si limita a ricevere l'informazione che viene trasmessa, per mezzo della Rete egli può ora anche scambiare informazioni, condividere i propri pensieri e le proprie opinioni. Tutto questo si realizza in una 'realtà virtuale', e non solamente simulata come quella delle immagini televisive, che dunque non coincide affatto con la realtà.

Internet, forse ancora più della televisione, ha così segnato l'ulteriore allontanamento dell'uomo dal mondo. Ora infatti non si tratta più di un mondo che non coincide più con la realtà in quanto tale e che la cela, ma ciò con cui abbiamo a che fare è una vera e propria realtà, un nuovo mondo. Tra mondo reale e mondo virtuale sussiste però una interdipendenza, infatti anziché andare nella direzione di una realtà governata da leggi proprie e logiche autonome, la Rete si è sviluppata come una «Grande Mappa digitalizzata del mondo reale», dove vengono riprodotti e replicati i soggetti, le istituzioni, gli spazi e gli interessi reali.⁴³⁶ Tuttavia, proprio per il fatto che la realtà virtuale creata dalla rete si sovrappone al mondo reale, ricalcandolo e riproducendolo, finisce per prenderne il posto. Internet ha dunque la stessa capacità di distorcere la realtà che è propria della riproduzione delle immagini attuata dalla televisione e gode quindi della medesima ambiguità: essa mette infatti in atto effetti distorsivi accanto a un elevato realismo della rappresentazione.⁴³⁷

La Rete inoltre tende sempre di più ad agevolare interazioni reali, quali rapporti commerciali, sociali, scambio di beni e servizi, così che oggi una persona potrebbe svolgere la sua vita unicamente nella realtà virtuale. Di conseguenza, l'ambiguità che è propria delle immagini alle quali abbiamo accesso per mezzo di Internet riguarda anche il singolo individuo. Come già anticipato infatti, uno degli aspetti più innovativi di Internet è quello di portare potenzialmente nella realtà virtuale anche ognuno di noi, generando un'ambiguità anche attorno all'identità dei soggetti. Possiamo oggi creare un nostro personaggio virtuale, un *avatar*, una sorta di clone mascherato, con il quale ci addentriamo e ci muoviamo all'interno del mondo della Rete. Significativi in tal

⁴³⁶ G. Bettetini, *Internet*, in AA.VV. *La realtà del virtuale*, a cura di J. Jacobelli, Edizioni Laterza, Milano 1998, p. 17.

⁴³⁷ Ivi, p. 18.

senso sono i *social network*, reti di individui connessi tra loro per passare del tempo assieme, comunicare, scambiare informazioni e immagini. Il problema è che questa comunicazione avviene in un'altra dimensione, dove ci si espone ma allo stesso tempo non si è mai veramente se stessi: nella realtà virtuale ci trasformiamo in 'esseri virtuali', costruiamo il nostro alter-ego che possiamo però dotare di tutte quelle caratteristiche che noi non abbiamo e che vorremmo avere. Si realizza in questo modo una distorsione dell'identità personale: nel Web facciamo vedere di noi solo quello che vogliamo, allo stesso tempo però conosciamo gli altri solo per quello che essi vogliono farci sapere e vedere di loro.

Non solo gli avvenimenti del mondo ma anche le persone divengono in questo modo dei «fantasmi», qualità che un tempo spettava solo agli attori e a coloro che prendevano parte alle trasmissioni televisive, ma oggi, grazie a Internet, tutti possiamo trasformarci in fantasmi e interagire con gli altri fantasmi che troviamo in Rete e con i quali spesso instauriamo delle 'relazioni virtuali'. Ma queste relazioni proprio per il loro essere virtuali, e dunque immateriali, sono labili, prive di vincoli, legate all'attimo presente e senza un impegno per il futuro. Le relazioni richiedono attenzione, tempo ma oggi si preferisce avere il maggior numero possibile di legami, di 'amici', piuttosto che impegnarsi nel costruire relazioni solide, profonde e durature. Gli uomini fuggono da un contatto diretto con gli altri, preferiscono interagire a distanza di sicurezza, per mezzo di uno strumento che permette loro di non esporsi troppo, o almeno di farlo senza aprirsi mai completamente agli altri. Ci rapportiamo alle altre persone in un territorio sicuro, virtuale, dove tutti sono uguali e dove le relazioni però sono superficiali e si comunica poco.⁴³⁸ Ci si fa gli affari degli altri restando nell'ombra, senza confrontarsi sugli avvenimenti. La parola, che è alla base dell'instaurarsi di una relazione e dell'interazione tra le persone, è sostituita dalla 'chiacchiera' priva di contenuto.

Il rischio è quello di una deresponsabilizzazione verso noi stessi e verso gli altri perché in questo mondo alternativo, ma pur sempre simile al nostro, tutto diventa possibile. Il pericolo maggiore deriva proprio dalla sovrapposizione tra mondo virtuale e reale, per cui diventa sempre più difficile distinguere tra le due realtà e il rischio è allora quello che questa assenza di responsabilità si ripercuota nelle nostre azioni 'reali': «il mondo si presenta come una visione mostruosamente obesa, gigantesca di Internet: nell'uno e nell'altro tutti si gettano nella mischia universale,

⁴³⁸ Z. Bauman, *Modernità liquida*, trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 119.

ma nessuno sembra consapevole delle conseguenze, e men che meno in grado di controllarle»⁴³⁹. Sempre più numerosi sono i casi di cronaca in cui atti criminosi vengono compiuti da parte di persone che hanno agito ‘come in un film’, confondendo la realtà con il mondo virtuale, dove tutto è concesso.

Oggi l’uomo sembra essere massimamente libero, rispetto ai suoi antenati: è informato in tempo reale su quanto avviene in ogni parte del mondo, può scegliere che cosa vedere e che cosa evitare, inoltre grazie a Internet può interagire con altre persone, scambiare informazioni anche a grandi distanze. Tuttavia, questa libertà è illusoria. Infatti tutto quello che riceviamo è ‘preconfezionato’, non siamo più noi a doverlo interpretare, ma esso ci è fornito già dotato di senso, così che noi ci dobbiamo limitare a riceverlo e immagazzinarlo. I sentimenti che esso deve suscitare, l’opinione che dobbiamo avere a riguardo è parte integrante del fantasma che ci viene presentato. Come ha notato Anders, l’uomo manca di libertà, anche se crede di averne più di quanta ne abbia mai avuta prima, poiché «ci è tolta la libertà di approfondire la conoscenza, di prendere posizione nei suoi confronti»⁴⁴⁰. La tecnologia dell’informazione non crea più semplici immagini della realtà, ma produce la realtà stessa e ce la presenta già pronta. L’uomo viene quindi in parte privato di un aspetto fondamentale: la possibilità di fare esperienza, ossia il modo peculiare con il quale formiamo noi stessi nel rapporto- scontro con il mondo e con gli altri. Oggi però questi ci sono forniti a domicilio, sotto forma di fantasmi, e ciò che si perde è proprio la libertà che per l’uomo consiste prima di tutto nella possibilità di poter fare esperienza e costruire così il proprio sé e la propria vita cercando di trovare il proprio posto nel mondo sulla base delle esperienze e della capacità di riflettere su di esse. La libertà di agire in conformità ai propri desideri è annullata, dal momento che essi sono influenzati da ciò che vediamo e che sentiamo. Da produttori, gli uomini sono degradati a consumatori, e il consumismo produce omologazione e cosa c’è di più oppressivo e alienante?

L’uomo-spettatore sembra condurre un’esistenza ‘inautentica’, come Heidegger l’ha definita, l’esistenza del ‘si dice’ e del ‘si fa’ che si adegua all’anonimato del ‘Si’ impersonale. È ciò che vediamo, o meglio ciò che ci viene fatto vedere dai vari mezzi di comunicazione, che determina il nostro modo di agire e di pensare, così che il discorso con gli altri si riduce a chiacchiera, il vedere è degradato a semplice curiosità

⁴³⁹ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, trad. it. G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2000, p. 148.

⁴⁴⁰ G. Anders, *L’uomo è antiquato. I*, cit., p. 187.

e i problemi diventano degli equivoci.⁴⁴¹ Questa è la condizione dell'uomo contemporaneo che Anders definisce 'mediale', intendendo l'annullamento di ogni differenza tra pubblico e privato, realtà e finzione, essere e apparire.

Quello che conta oggi è infatti come appariamo agli altri, ma non conta più quello che realmente siamo. L'essere è stato abbandonato, gli uomini sono oggi alla ricerca della semplice apparenza.

⁴⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 2008, pp. 205-214.

Conclusione

Martin Heidegger e Günther Anders si sono confrontati con uno dei problemi più significativi del nostro tempo: il potere sempre maggiore acquisito della tecnica, e lo hanno fatto cercando di coglierne gli aspetti essenziali e costitutivi. La tecnica, infatti, prima di essere ridotta a semplice strumento, è una delle caratteristiche fondanti dell'essere umano, rappresentando l'insieme di attività attraverso le quali egli si rapporta alla natura al fine di assecondarla per ottenerne dei benefici. In quanto tale, essa ci consente di rapportarci al mondo naturale di cui siamo parte, in quanto «disvelamento» della natura. Con la modernità e la considerazione dell'uomo come soggetto che si contrappone a un oggetto si assiste però alla riduzione della natura a semplice riserva di energie a disposizione dell'uomo, che ne dispone liberamente. La tecnica moderna non mira più ad assecondare la natura, ma il suo obiettivo diviene piuttosto quello di impossessarsi di essa; il suo atteggiamento diviene quello della «provocazione». Ecco allora che si apre la strada all'industrializzazione e a quello sfruttamento del mondo che si protrae fino ai giorni nostri, diventando sempre più invasivo e oppressivo nei confronti della natura, e di conseguenza anche dell'uomo. L'uomo perde l'autentico rapporto con il mondo di cui è parte e di conseguenza anche con il proprio essere; tale relazione diventa mediata, si frappone la macchina quale strumento di dominio, espressione della volontà di potenza che caratterizza l'uomo moderno, che, da strumento di emancipazione, finisce però con il destinarlo all'alienazione, alla perdita di se stesso. Nel mondo dei prodotti l'uomo diviene superfluo, o meglio «antiquato».

La tecnica, intesa come provocazione, dominio incondizionato sulla natura, non è altro che l'essenza dell'età contemporanea che ha reso l'uomo inadeguato; essa costituisce dunque un destino, un esito necessario dell'imporsi del pensiero calcolante e della conseguente riduzione della natura a semplice «fondo» a disposizione, che l'uomo stesso ha realizzato, ma nei cui confronti ha perduto la libertà. Egli ha dato vita a un mondo di artefatti perfetti e potenti ma, così facendo, ha finito col produrre un solco profondo tra lui e il mondo da lui stesso creato. Si tratta di un'inversione dei

ruoli in cui i prodotti sono andati al di là del loro creatore: l'uomo non è più l'orgoglioso Titano padrone delle sue macchine, ma il Frankenstein sopraffatto dalla sua creatura.

La tecnica è dunque la forza che plasma la nostra epoca in tutti i suoi aspetti, essa si impone anche come forza normativa: non sono più le nostre massime morali a regolare l'uso degli strumenti ma, viceversa, è la tecnica che regola la nostra morale, definisce i nostri sentimenti e il nostro modo di pensare. Viviamo ormai nell'era della tecnocrazia guidata dalle fredde leggi della produzione-consumo. Il Novecento è forse il secolo che più di tutti ci ha mostrato gli esiti tragici dello sviluppo tecnologico, il quale ha certamente permesso un grande progresso del genere umano ma, allo stesso tempo, prendendo il predominio sull'uomo, si è imposto quale unico criterio dell'agire umano portando la tecnica alle estreme conseguenze: dalla guerra quale tecnica di annientamento impersonale allo sterminio quale tecnica industriale. Fino ad arrivare all'era atomica, apice della volontà di onnipotenza dell'uomo che si è però mostrata nei suoi aspetti più inquietanti, in quanto possibilità di annientamento dell'intero genere umano che, anche se non si è ancora realizzato, costituisce una reale minaccia con la quale ci dobbiamo confrontare costantemente. La tecnica ha mostrato così la sua essenza nichilistica, nella quale l'essere viene posto di fronte al non-essere.

Quello che si è realizzato è dunque una progressiva perdita del senso dell'essere e del rapporto dell'uomo con la realtà, con il mondo di cui è parte. Oggi, infatti, sempre di più, sono le nuove tecnologie di comunicazione che condizionano la nostra vita, il nostro modo di fare esperienza. Dalla radio alla televisione, fino ad arrivare alla realtà virtuale che ha preso vita con l'evoluzione dell'informatica, l'essere è stato ridotto a mera apparenza, semplice 'fantasma'. L'esistenza umana appare così oggi sospesa tra il non-essere e il mero apparire.

Questa è la lettura lucida e attenta che Heidegger e Anders hanno dato della nostra epoca, il loro intento non è però quello di demonizzare la tecnica nella sua totalità, sebbene talvolta il tono della loro argomentazione – in particolare di quella andersiana – sia piuttosto critico e a tratti tragico. Pur riconoscendo nella tecnica una conseguenza inevitabile, un destino collettivo che non poteva essere evitato, e di cui l'uomo si è reso responsabile, essi vedono la possibilità per l'uomo di recuperare la propria umanità perduta, il suo autentico rapporto con la natura e con l'essere. Non a caso il *Gestell*, che per Heidegger rappresenta l'incarnazione della tecnica in quanto

espressione della metafisica intesa come nichilismo, costituisce anche un primo mostrarsi dell'*Ereignis*, il sottrarsi dell'essere come possibilità dell'oltrepassamento della metafisica, un primo passo verso il recupero del senso dell'essere. Non si tratta dunque di contrastare la tecnica, di opporvisi con la forza, ma di abbandonarsi ad essa, il che significa darsi ma allo stesso tempo non darsi mai totalmente ad essa. L'uomo deve riuscire a non guardare al mondo solo in termini strumentali, deve ampliare le possibilità del proprio sentire, dell'immaginazione, e della fantasia nel tentativo di vincere il dislivello, di adattare le proprie capacità al mondo della tecnica; potrà in questo modo recuperare quel rapporto con il proprio ambiente che gli è proprio, rapportandosi ad esso nei termini del meditare più che del calcolare. Questo è quello che prospettano e auspicano Heidegger e Anders, sebbene nessuno dei due ci dica come si possa realizzare questa nuova apertura dell'uomo al mondo che non sia più – o almeno non soltanto – mediato dagli strumenti tecnici.

Nonostante il riconoscimento dei pericoli della tecnica, determinati in particolare dalla sua interpretazione in termini strumentali, non si tratta dunque di annullarla in vista di un ritorno all'antichità. L'accento critico dato alla riflessione sulla tecnica mi sembra piuttosto rivolto ad aprire gli occhi, ad attirare l'attenzione su quella che è la situazione dell'uomo contemporaneo nella speranza di una comprensione più profonda della realtà, che vada oltre la semplice utilizzabilità del mondo che ci circonda. Se infatti guardiamo agli enormi progressi che l'umanità ha raggiunto negli ultimi secoli non possiamo non compiacerci dell'enorme sviluppo della conoscenza, del perfezionamento sempre maggiore dei nostri strumenti, i quali ci hanno consentito di innalzare la qualità della vita, combattendo le malattie e addirittura prevenendone la diffusione, ci hanno permesso di spingerci al di là dei confini del nostro mondo, nello spazio, e di conoscere gli organismi viventi nei minimi dettagli. Allo stesso tempo, tuttavia, non si può non pensare anche all'enorme disuguaglianza tra paesi che hanno ottenuto i più importanti progressi in campo scientifico-tecnologico e quelli che sono ancora arretrati, all'enorme rischio derivante dallo sfruttamento senza limiti delle risorse naturali, senza contare gli esiti che più di tutti mettono a rischio il genere umano: dalla costruzione di armi di distruzione di massa, alla clonazione e all'ingegneria genetica. L'umanità sembra oggi scissa tra i rischi e i benefici che lo sviluppo scientifico-tecnologico ci ha offerto e che ha ancora da offrirci. L'uomo è infatti giunto ad avere nelle sue mani un enorme potere, che mai prima d'ora era riuscito a possedere; il problema fondamentale è che tutta questa

potenza rischia di sfuggirgli di mano e di ritorcersi contro colui che l'ha generata. Basti pensare ai recenti avvenimenti di Cernobyl e a quello molto più vicino a noi di Fukushima, che ci hanno mostrato gli enormi pericoli connessi all'uso dell'energia nucleare che non possono essere sottovalutati, in quanto le loro conseguenze potrebbero avere un enorme impatto non solo sul nostro ambiente ma anche sulla nostra vita; il problema più grade è che oggi l'umanità potrebbe non essere in grado di fronteggiare tutti i rischi derivanti dalla tecnica proprio perché questa ha raggiunto livelli che l'uomo non è in grado di padroneggiare. Questi avvenimenti ci hanno posto inoltre di fronte ad un altro problema della nostra epoca dominata dagli strumenti tecnici: quello relativo all'informazione e alla mancanza di trasparenza dei mezzi di comunicazione, che rappresentano per noi oggi il principale strumento di accesso al mondo che ci circonda. I *media* hanno il potere di alterare l'informazione e di controllare ciò che possiamo e ciò che non possiamo sapere, snaturando il nostro rapporto con la realtà. Le false notizie date dal governo sovietico riguardo all'incidente avvenuto nella centrale nucleare di Cernobyl, hanno avuto degli esiti tragici e oggi non sappiamo ancora qual è la reale situazione della centrale di Fukushima, sul web e in televisione si alternano notizie contrastanti, a volte rassicuranti a volte allarmanti. Quelle che ci vengono presentate sono infatti solo realtà parziali, manipolate, che molto spesso ci ingannano non mostrandoci la realtà dei fatti, anche quando questi ci riguardano direttamente. Oggi l'uomo non riesce a rendersi conto dei reali rischi che corre e a contribuire a questa incapacità un ruolo importante è svolto proprio dai *media*. Questi strumenti di comunicazione infatti, come ha sottolineato Anders, non sono dei semplici mezzi ma sono delle vere e proprie macchine che plasmano la nostra realtà facendoci perdere il contatto con essa, al punto che facciamo fatica a distinguere tra la realtà dei fatti e quella che ci viene mostrata. Così oggi ci preoccupiamo di più della presunta fine del mondo prevista circa 3000 anni fa da una popolazione ormai scomparsa, che della reale situazione del nostro pianeta che mette a serio rischio la nostra sopravvivenza.

Per mezzo della nuova potenza tecnologica, in continua crescita, stiamo infatti mettendo in pericolo il futuro del nostro pianeta e di conseguenza di noi stessi e non sembriamo rendercene conto, o almeno non ce ne curiamo. La tecnica procede senza limiti né criteri, se non quello del continuo progresso. L'uomo è infatti da sempre alla ricerca dell'onnipotenza, del potere infinito su tutto ciò che lo circonda, non essendo in grado di accettare la propria finitezza. Così, questa potenza infinita, dapprima

attribuita a una divinità quanto mai simile all'uomo, che lo eleva a signore della terra e delle creature, concedendogli così il potere di disporre liberamente di quel mondo di cui è parte e aprendo la strada al dominio dell'uomo sul mondo, con l'acquisizione della conoscenza scientifica e lo sviluppo tecnologico ricade direttamente nelle mani dell'uomo, che ora detiene quel potere che un tempo spettava solo alla divinità. E l'uomo, elevato a padrone e signore del creato, si è imposto sulla natura per millenni, senza porsi mai il problema che le risorse naturali avessero un limite; senza mai pensare che la sua opera di manipolazione, divenuta via via sempre più invasiva grazie al progresso tecnico, potesse diventare una minaccia per la sua stessa sopravvivenza. E l'idea di progresso, di quel processo di continuo miglioramento e perfezionamento, che è alla base del procedere scientifico-tecnologico, che cos'è se non l'espressione di quella volontà di onnipotenza che domina l'uomo già dall'antichità? Tale onnipotenza, come visto, è stata raggiunta dall'uomo con la costruzione della bomba atomica, che si è però rivelata nei suoi aspetti più tragici, ponendo l'uomo di fronte alla possibilità del suo completo annientamento. Così di fronte agli esiti tecnologici più estremi l'uomo si scopre disarmato, impotente, suddito di un potere che nemmeno la politica sembra essere più in grado di controllare.

L'idea di progresso nell'ultimo secolo è stata da più parti messa in discussione; sul piano civile e morale non sembra più possibile oggi parlare di un progresso dell'intero genere umano⁴⁴² ma anche i fatti recenti sembrano averla smentita, basti pensare all'attuale crisi economica, che ha riportato in auge il concetto opposto a quello di progresso, quello di recesso. Tuttavia, la scienza e la tecnica appaiono ancora dominate dalla cieca fede nell'idea di progresso che sembra essere inarrestabile. Oggi si continua a produrre incessantemente, a creare nuovi prodotti tecnologici, molto spesso inutili o almeno superflui, guidati unicamente dal principio del fare meglio, del fare di più. Il problema fondamentale che allora si pone è questo: tutto ciò che la tecnica può fare, è anche legittimo che lo faccia?

Non si tratta di demonizzare la tecnica nella sua totalità, anche perché questo significherebbe, almeno indirettamente, demonizzare l'uomo stesso dal momento che la tecnica, almeno in origine, è un'attività tipicamente umana ed è anzi quell'agire che ha permesso all'uomo di sopravvivere e di muoversi nel mondo. La tecnica non può e non deve essere eliminata, ma deve essere riportata entro i suoi limiti.

⁴⁴² Cfr. AA.VV., *Enciclopedia filosofica Bompiani*, Bompiani, Milano 2006, voce 'Progresso'.

Quello che deve essere recuperato è dunque il concetto di limite, il confine entro cui la tecnica deve essere ricondotta; tale limite è il limite umano, ma è anche il limite imposto dalla natura di cui l'uomo è parte. Perché questo sia possibile è prima necessario che l'uomo riconosca e accetti la propria finitezza e abbandoni la pretesa di onnipotenza che sembra averlo condotto alla fede nell'idea di un progresso che non tiene conto di nulla, se non del semplice fare, produrre tutto ciò che può essere prodotto. L'uomo è un essere finito, fa parte del mondo, di quella natura che da secoli tenta di sottomettere alla sua volontà. Non è più solo l'uomo oggi ad essere antiquato, anche la natura è divenuta antiquata, ridotta a decorazione delle nostre città, contorno del nostro mondo; ma essa è il nostro mondo. La distinzione tra naturale e artificiale è oggi superflua, la totalità degli artefatti che agiscono sull'uomo ma anche mediante l'uomo sembrano costituire il nuovo ambiente entro cui egli si muove. Ma non è l'uomo a doversi adeguare alla tecnica, agli strumenti che egli stesso ha prodotto. L'abbandono di cui parla Heidegger, così come il superamento del dislivello attraverso l'adeguazione alle macchine a cui fa riferimento Anders non mi sembrano indicare il rassegnato asservimento dell'uomo alla tecnica. Potenziando la sua immaginazione e il suo sentimento l'uomo si impegna a recuperare quelle qualità che la tecnica ha depotenziato, così facendo si riscopre in quanto uomo che è nel mondo e con gli altri e non solo come funzionario, potendo così ridimensionare la tecnica entro i suoi confini.

Accanto alle idee di onnipotenza e di progresso l'uomo deve dunque recuperare quelle di limite e finitezza, quali caratteristiche essenziali dell'essere umano. Solo quando l'uomo prenderà consapevolezza del suo essere finito, accettandosi in quanto tale, come mortale e come parte del mondo naturale e in costante relazione con esso e con gli altri, potrà cercare di riportare la tecnica entro i suoi limiti, impegnandosi in un impiego 'responsabile' delle sue potenzialità. Aspetto questo al quale sia Heidegger che Anders hanno accennato: un agire responsabile nei confronti della natura e degli altri che è possibile solo oltrepassando la concezione strumentale della tecnica e l'antropocentrismo che caratterizzano l'età moderna.

Cambiare il mondo non basta. Lo facciamo comunque. E, in larga misura, questo cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione. Nostro compito è anche d'interpretarlo. E ciò, precisamente, per cambiare il cambiamento.

Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi.⁴⁴³

⁴⁴³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. II*, cit., p. 1.

Bibliografia

Opere

- ANDERS G., *Discesa all'Ade. Auschwitz e Breslavia, 1966*, trad. it. S. Fabian, Boringhieri, Torino 2008.
- , *Essere o non essere: diario di Hiroshima e Nagasaki*, trad. it. R. Solmi, Lina d'ombra edizioni, Milano 1995.
- , *Heidegger esteta dell'inazione*, in AA.VV., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, trad. it. N. Curcio, Donzelli editore, Roma 1998.
- , *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, trad.it. L. Pizzighella, Mimesis, Udine-Milano 2008.
- , *Il pilota di Hiroshima. Ovvero: la coscienza al bando*, trad. it. R. Solmi, Lina d'ombra edizioni, Milano 1992.
- , *L'odio è antiquato*, trad. it. S. Fabian, Boringhieri, Torino 2003.
- , *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. L. Dallapiccola, Boringhieri, Torino 2003.
- , *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. M. A. Mori, Boringhieri, Torino 2003.
- , *Noi figli di Eichmann*, trad. it. A.G. Saluzzi, Giuntina, Firenze 2003.
- , *Nichilismo ed esistenza*, in "Micromega", n.2, 4/6 1988, pp.185-209.
- HEIDEGGER M., *Domande fondamentali della filosofia*, trad. it. U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1990.
- , *Essere e Tempo*, trad. it. P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2008.
- , *Il nichilismo europeo*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 2003.
- , *L'abbandono*, trad. it. A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1989.
- , *L'autoaffermazione dell'Università tedesca. Il rettorato 1933/34*, trad. it. C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1988.
- , *La fine della filosofia e il compimento del pensiero*, in *Tempo ed Essere*, trad. it. E. Mazarella, Guida, Napoli 1998.
- , *Lettera sull'umanismo*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.

- , *Linguaggio tramandato e il linguaggio tecnico*, trad. it. C. Esposito, ETS, Pisa 1997.
- , *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo 'Spiegel'*, trad. it. A. Marini, Guanda, Parma 1987.
- , *Saggi e Discorsi*, trad. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1987.
- , *Segnavia*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- , *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1990.
- , *Sguardo in ciò che è*, in *M. Heidegger, Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.

Altre opere citate

- AA.VV., *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, a cura di A. Ardovino, Guerini studio, Milano 2003.
- AA.VV., *Guida a Heidegger: Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1998.
- AA.VV., *La realtà del virtuale*, a cura di J. Jacobelli, Edizioni Laterza, Milano 1998.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. G. Reale, Rusconi, Milano 1993.
- BAUMAN Z., *Modernità liquida*, trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2011.
- BAUMAN Z., *La solitudine del cittadino globale*, trad. it. G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2000.
- CAMBIANO G., *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971.
- COZZI F., *Günther Anders. Dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo*, Tesi di dottorato in Discipline Filosofiche, Università degli Studi di Pisa, a.a. 2010-2011.
- DE MICHELE G., *Vergogna prometeica e dignità umana. Il corpo disubbidiente di G. Anders*, in "Discipline Filosofiche", XIII, 1, 2003, Quodlibet, Macerata 2003.
- BACONE, *Nuovo Organo*, trad. it. M. Marchetto, Bompiani, Milano 2002.
- ESCHILO, *Prometeo incatenato*, trad. it. C. Carena, Einaudi, Torino 1995.
- FABRO C., *Il mondo cancellato. L'atomica, Pompei, la fine dell'uomo*, Edizioni medusa, Milano 2002.

- FADINI U., *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Dedalo, Bari 2000, pp. 25-31.
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.
- GALIMBERTI U., *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009.
- GIANNANTONI G., *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1990.
- JASPERS K., *La bomba e il destino dell'uomo*, trad. it. L. Quattrocchi, Il Saggiatore, Milano 1960.
- MATTUCCI N., *Lo scarto tra uomo e mondo: riflessioni sulla tecnica e sulla minorità dell'umano in Günther Anders*, in *Esclusione, identità e differenza. Riflessioni su diritti e alterità*, a cura di N. Matucci, C. Santoni, CLUEB, Bologna 2011.
- MARCONI E., *Sistemi di comunicazione*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, 1996, Volume XI, Il Novecento (5).
- MAZZARELLA E., *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli, 1981.
- MCQUAIL D., *Le comunicazioni di massa*, trad. it. L. Lazzari, Il mulino, Bologna 1986.
- NACCI M., *Pensare la tecnica*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- PLATONE, *Le leggi*, in *Dialoghi politici e lettere di Platone*, a cura di F. Adorno, UTET, Torino 1970.
- PLATONE, *Eutidemo*, in *Platone, Opere complete*, vol. 5, trad. it. F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 1971.
- PORTINARO P., *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Boringhieri, Torino 2003.
- RUGGENINI M., *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete 'inattuale' dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977.
- SALVATORI M., *Le inquietudini dell'uomo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- SAFRANSKI R., *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, trad. it. N. Curcio, TEA, Milano 2001.
- SARTORI G., *Homo videns*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- VATTIMO G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- VOLPI F., *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Opere di consultazione

AA.VV., *Enciclopedia filosofica Bompiani*, Bompiani, Milano 2006.

ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, a cura di G. Fornero, UTET, Torino 1998.

Sitografia

ENCICLOPEDIA TRECCANI ONLINE, <http://www.treccani.it>.

NOVAGA DANIELE, *Martin Heidegger e la tecnica. Un altro mondo è possibile?*, in http://www.melquiadesweb.it/wp-content/themes/default/Heidegger-e-la-tecnica_daniele-novaga.pdf.