

## Se la tecnica diventa il soggetto della storia.

### Note sulla *tecnocrazia*: Günther Anders, Martin Heidegger, Jürgen Habermas

> di Giorgio Astone

#### 1. Essere soggetti *co*-storici: il desiderio estraniante dell'uomo contemporaneo

Nella multiforme produzione di un pensatore come Günther Anders risulta evidente una posizione complessivamente pessimistica e catastrofica nei confronti delle possibilità umane nell'era della tecnica; deduzione che non deve le sue ragioni, principalmente, alla natura dell'uomo in quanto tale, bensì a quell'allontanamento de-responsabilizzante ed eteronomo dello stesso nei riguardi della propria "Storia" con l'ascesa di una *τέχνη* in qualche modo indipendente e svincolata dal controllo del suo inventore. In questo senso è possibile ascrivere la filosofia andersiana all'interno del perimetro della *Posthistoire*: il "tempo della fine" (*Endzeit*) non è un *leitmotiv* unicamente nei saggi andersiani dedicati alla polemica anti-atomica e rimane un orizzonte permanente sul quale si stagliano eventualità di carattere morale e politico.

La posizione più chiara attorno alla direzione storica ed il suo essere determinata dalla Tecnica si evince da una serie di saggi, scritti nel 1978 ed intitolati *La storia*, che Anders pubblica per la prima volta in occasione del secondo volume di *Die Antiquiertheit des Menschen*. Significativo è, per la ricostruzione della prospettiva filosofica che il pensatore di origini polacche vuole imbastire, l'esergo del medesimo lavoro, composto da tre particolari versi: «La politica è il nostro destino (1815)/ L'economia è il nostro destino (1845)/ La tecnica è il nostro destino (1945)<sup>1</sup>». Il riconoscere a determinati saperi il ruolo profetico di squarci sul futuro dell'umanità costituisce per Anders un indice costante: la *de*-responsabilizzazione dell'uomo non nasce con la fiducia nella tecnica moderna, è una caratteristica intrinseca del soggetto libero che è, *de facto*, incapace di prendere su di sé il peso delle sue scelte e l'angoscia prodotta dinnanzi alla pluralità del possibile<sup>2</sup>. L'idea che accomuna le varie filosofie della storia moderne (qui abbondantemente compromesse dal concetto di *progresso*) è, perciò, una «*co*-storicità<sup>3</sup>»: sottolineato da ideologie che miravano ad un'emancipazione delle classi subalterne, come quella marxista, il valore strumentale si estende, nella ricostruzione andersiana, dalle masse all'essere umano in quanto tale; è da intendersi in questo senso il motto, che si ritrova più volte fra le righe dell'opera, «*siamo tutti proletari*<sup>4</sup>».

La condizione di *compresenza*, differente da quella dell'attore sociale o del protagonista (e che, nel peggiore dei casi, può essere avvertita come una semplice "accidentalità") è in parte dovuta ad un'inclinazione inedita, mai prima d'ora venuta così nitidamente allo scoperto a detta di Anders: il "*desiderio estraniante*" di dichiararsi oggetti, prodotti, la volontà di divenire *a*-storici<sup>5</sup>. Nonostante una certa continuità sia presente e vada tenuta in considerazione, il filosofo impenna la propria riflessione attorno al tentativo di carpire l'originalità dell'*abbandonarsi alla tecnica* che egli

---

1 Günther Anders, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri 2010, p. 251.

2 Per una ricostruzione indispensabile del giudizio negativo di Anders sulla "libertà" umana, non privo di similitudini con quello sartriano, si vedano Günther Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Salerno, Orthotes Editrice, 2015, e Stefano Velotti, *L'antropologia di Günther Anders e l'ambivalenza delle immagini* (in "Lo sguardo", n°3, 2010), presso <http://www.losguardo.net>

3 *Ivi*, p. 255.

4 *Ivi*, p. 274.

5 Utopica e terribile speranza che, nonostante tutto, è destinata a rimanere disattesa: il massimo che tale tendenza all'*a*-storicità ottiene è, per l'appunto, una situazione di *co*-storicità.

rintraccia predominante nel XX secolo; se la politica e l'economia ci sembrano ancora interconnesse con le società umane e con dei progetti di miglioramento delle loro condizioni, il volontario *detronizzarsi* dei soggetti storici *nella* Tecnica sfiora un'ἀκμή imprevedibile con la possibilità di rivolgersi in un sol colpo alla specie nella sua interezza globale, al suo destino "cosmico". Se oggi le politiche globali, nell'interdipendenza dei mercati finanziari internazionali o nelle scelte ecologiche, ci rendono ben evidenti aspetti della medesima riflessione sugli effetti *totali* della Tecnica, ciò che principalmente è presente nel dissertare di Anders sono le armi di distruzioni di massa, *in primis* la minaccia atomica. Come scrive egli stesso:

«noi – e con «noi» intendo la maggioranza dei nostri contemporanei viventi nei paesi industriali, inclusi i loro uomini politici – *abbiamo rinunciato* (o ci siamo lasciati costringere a questa rinuncia) *a considerare noi stessi* (o le nazioni o le classi o l'umanità) *come soggetti della storia*; ci siamo detronizzati (o lasciati detronizzare) e *al nostro posto abbiamo collocato altri soggetti della storia, anzi un solo altro soggetto: la tecnica*, la cui storia non è, come quella dell'arte o della musica, una fra le altre, bensì *la storia*, o perlomeno è diventata *la storia* nel corso del più recente sviluppo storico; il che trova terribile conferma nel fatto che dal suo corpo e dal suo impiego dipende l'essere o il non-essere dell'umanità<sup>6</sup>».

Questa forma di defezione nei confronti di se stessi ci porta di fronte ad un senso di mistero difficile da scandagliare. Per quale motivo l'essere libero *par excellence*, seguendo la diagnosi andersiana, gioirebbe di una tale posizione di subalternità? Da un punto di vista soggettivo, se l'*Entfremdung* era sia per Marx che per Durkheim quella estraniamento comportata da ogni fatto sociale nella sua enormità, nel suo essere una combinazione di singole scelte che connesse fra loro "tornano indietro", a guisa di *boomerang*, in quanto *destino* ed incombono sull'umanità intera come una spada di Damocle, per l'uomo-macchina dell'oggi essa perde connotati negativi ed alienanti e diventa, sì, un fato, ma *rasserenante*, un corso veicolato da leggi recepite come naturali, contro le quali ribellarsi sarebbe vano alla stregua del nuotatore che va controcorrente senza un valido motivo (sapendo che comunque dovrà lasciarsi andare, prima o poi).

Il pensatore di Breslavia, però, non si accontenta di un rispondere orientato esclusivamente sul sentire psicologico degli individui e cerca di formulare un concetto che possa sondare la sua validità nell'agire *politico* delle classi dirigenti e trovare corrispondenza nelle amministrazioni statali. Sotto questo profilo, Anders introduce l'ipotesi di un differente rapporto con il *tempo* (cronopolitico, diremmo oggi) scaturito dalla fiducia esagerata negli sviluppi tecnici; la fiducia nel Progresso, inteso adesso non solo come *destinazione* dell'umanità ma come *Fato* (comprendente, dunque, un atteggiamento religioso di *credenza* nei suoi riguardi), porta la classe politica corrispondente a questa impostazione di pensiero ad un *post-porre* la possibilità di affrontare determinati problemi e le loro conseguenze, riponendo speranze in un continuo avanzare della "tecono-scienza". Esempio paradigmatico che va a chiarire questa *differita* temporale del potere politico derivante da un nuovo rapporto con la tecnica è quello dei depositi di scorie atomiche: il problema dello smaltimento viene nell'immediato non affrontato, vista e considerata la continua evoluzione (supposta, in realtà) della tecnica e la fede nel fatto che essa, un giorno futuro, sarà in grado di venirne a capo<sup>7</sup>.

Quantunque la tematica atomica rimanga un vero e proprio punto focale costante nelle riflessioni andersiane, la novità che si rintraccerebbe nel potere decisionale della classe politica riguarderebbe un più generico principio, dall'autore stesso definito «taylorismo politico<sup>8</sup>», in grado di spiegare congiuntamente una considerazione del futuro in qualche modo nuovamente *fatalistica*<sup>9</sup> ed una de-

6 *Ivi*, p. 258.

7 *Ivi*, pp. 272-273.

8 *Ivi*, p. 272.

9 In un brevissimo saggio del 1975, intitolato *Il Non-Potere*, Anders chiosa in maniera efficacemente icastica la sua declinazione di fatalismo con la formula «L'idea sopravvive, Platone vince». La spiegazione di tale formula è da trovarsi nell'impossibilità, caratteristica della conoscenza umana, di *tornare indietro*: nel medesimo saggio viene avanzata come ipotesi limite quella di un disarmo nucleare mondiale che, qualora dovesse realizzarsi, non potrebbe

responsabilizzazione *agognata* proprio perché in grado di conferire alle deliberazioni prese il carattere dell'inevitabilità. A questo proposito Anders utilizza il concetto di *taylorismo*: «il *taylorismo*, che in origine era stato soltanto una forma specifica e particolarmente vantaggiosa di lavoro industriale, ora è diventato il principio della storia. Gli uomini di Stato riconoscono come vincolante il ritmo rispettivo della «catena storica» non altrimenti dei lavoratori operanti alla vera e propria catena di montaggio<sup>10</sup>».

In questo senso è possibile considerare la filosofia andersiana come un complessivo sforzo nel mostrare l'*altra faccia del Progresso* o, più precisamente, quell'atteggiamento *neutralizzante* qualsivoglia considerazione morale che si accompagna alla nascita della “tecnocrazia” moderna (l'*integralismo tecnologico*<sup>11</sup>, in una formulazione di Paul Virilio). Un altro motore essenziale, vivificante ulteriormente lo slancio nelle braccia di una simile eteronomia, è il principio della *concorrenza* capitalistica; emerge dalla combinazione del *Diktat* del profitto con l'idealità “obbligata” della Tecnica un *trait d'union* precipuamente crono-esistenziale: il “rimanere indietro<sup>12</sup>” diventa un peccato, se non “Il” peccato, del disertore *asincrono* dell'oggi. Lungi dal rimanere in un ambito relativo alla specializzazione strumentale fine a se stessa, la tecnocrazia ambisce a condizionare la sfera morale in maniera più invasiva di quanto avessero potuto fare i poteri dittatoriali, manifestamente *colorati*, del passato; nelle parole di Anders:

«L'idea di poter rimanere indietro colma questi politici di un così profondo orrore che la bollano come «amorale» e, a seconda del colore politico, come «asociale» oppure «antinazionale». In positivo: essi considerano vincolanti e persino confortanti i ritmi e gli effetti dello sviluppo tecnico. [...] Con la lingua a penzoloni la inseguiamo<sup>13</sup>, e perseveriamo in questa rincorsa persino quando incominciamo a intuire che essa non solo è diventata il nostro destino ma anche la nostra fine. Ma ci ostiniamo ad ignorarlo proseguendo il nostro affannoso inseguimento. Trascinati dalla nostra paura di restare ultimi, arriveremo al punto di essere gli ultimi: così che da ultimo di noi tutti non resterà proprio niente<sup>14</sup>».

## 2. Il mondo sirenico e il paese della Cuccagna

Molteplici sono le conseguenze derivanti da un tale atteggiamento di *fatalismo tecnico*, diffusosi a parere del filosofo tedesco sia nei criteri dirigenziali della odierna classe politica sia, come effetto collaterale o impotenza creata ad arte, nella mentalità delle masse. Fra i tanti esempi citati da Anders uno dei più suggestivi, a cagione della sua analogia con certe formulazioni retoriche

---

mai neutralizzare un fondo di pericolo legato all'*incancellabilità* del *know-how* ottenuto dalla fisica applicata. Scrive a questo proposito il filosofo: «In certi campi, estremamente importanti, della nostra esistenza purtroppo possiamo costruire assai più che distruggere; [...] per rovesciare un modo di dire filisteo, «costruire è facile, distruggere al contrario molto difficile». [...] Siamo *incapaci* di distruggere, di *annullare ciò che un tempo abbiamo creato*. [...] Noi siamo incapaci di non potere più ciò che un tempo abbiamo potuto. *Dunque ciò che ci manca non è il potere, ma il non-potere*». *Ivi*, pp. 367-368.

10 *Ivi*, p. 273.

11 Cfr. Paul Virilio, *L'integralismo tecnologico*, contributo all'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, 1997. Presso: [http://www.emsf.rai.it/tv\\_tematica/trasmissioni.asp?d=328](http://www.emsf.rai.it/tv_tematica/trasmissioni.asp?d=328)

12 Fondamentale, per una ricostruzione di un disagio contemporaneo relativo allo scorrere del tempo e all'adeguarsi ad esso, è il concetto elaborato dal sociologo tedesco Hartmut Rosa di «slipping slopes syndrome». La sensazione fenomenologica *par excellence* del cittadino contemporaneo è quella di colui che cammina sempre su un *pendio scivoloso*, che rende maggiormente difficoltoso il rimanere in equilibrio ed impone una scalata forzata per non avvertire il baratro prossimo da tergo. Categoria nuova che spiega nuove forme di realizzazione del proprio vivere nel presente è la cosiddetta *Anschlusschancen* (connettività). Cfr. Hartmut Rosa, *Social Acceleration. A new theory of modernity*, New York, Columbia University Press, 2013, pp. 108-109 e seguenti.

13 Sottinteso: la Tecnica.

14 *Ivi*, p. 274.

legate ad una visione *progressista* della storia, tuttora ampiamente diffusa ed avente differenti propaggini sulla scena geopolitica, è il confronto fra l'apparire di un Occidente “libero”, nel pieno della Guerra Fredda, e l'Est sovietico.

A questo proposito Anders evidenzia come lo sgargiante luccichio delle vetrine della *Bundesrepublik*, se confrontato con la scarna parvenza delle strade della DDR, non produca certi effetti su un osservatore-campione soltanto per quel *filtraggio* del reale che, da un lato, si compone di «immagini-stimolo<sup>15</sup>» di un allettante e continuamente rinnovantesi «mondo sirenico<sup>16</sup>» occidentale mentre, dall'altro, rende visibili gli oggetti nella loro versione arretrata, ossia spoglia e nuda (di una nudità imbarazzante, da coprire come dopo il morso della mela); la novità in un simile confronto emerge nel canone attraverso il quale si esprime un giudizio conclusivo, quello di un *tenere il passo* degli Stati rispetto al fluire (indipendente) del progresso: la scelta del cavalcare o meno mode ed innovazioni tecnologiche, o i rivolgimenti di scienze pratiche come quelle economico-finanziarie e del *marketing*, porta ad un “dietro” ed un “avanti” storici e *cronopolitici*. La cronopolitica non è da intendersi, perciò, unicamente come branca biopolitica che inerisce la manipolazione e l'invasività dei poteri pubblici rispetto ai “tempi” dei propri cittadini; in questo caso si tratterebbe maggiormente di un particolare *disporsi* rispetto alla temporalità storica, la preferenza di una determinata prospettiva nei confronti del cammino delle tecno-scienze: resistere implica arretrare nel “passato”, abbandonarsi e lasciarsi soggiogare dalle varie “tecniche” un avanzare più rapidamente e *stare al passo* coi tempi:

«Chi, arrivando dal rutilante mondo capitalistico dell'esibizione e della pubblicità, capitasse nelle strade di un paese socialista [...] non solo crederà di essere approdato su di un altro continente ma anche in un'epoca diversa. No, non nel futuro, bensì nel *passato*. È un'impressione che nasce dal ritrovarsi spostati nel tempo, in un mondo che come quello di ieri l'altro dei nostri avi, al confronto meno fasullo, *non è fatto di immagini stimolo*, ma ancora genuinamente di oggetti che *appaiono come sono*<sup>17</sup>».

Qual è il contenuto del canto delle sirene del capitalismo occidentale? In che modo seducono il *flâneur*? La filosofia sociale, sin dalle annotazioni del Walter Benjamin del *Passagen-Werk*, indaga gli effetti psicologici libidinali delle nuove forme dell'economia. Innegabile è, se si segue l'argomentare andersiano, che l'effetto complessivo della suddetta melodia alluda inevitabilmente al *progresso* e ad un “migliore” (perché più veloce, *dromocratico*) adattarsi alla novità. La luminosità dei prodotti esposti nella Berlino Ovest ed il quadruplicato consumo d'energia elettrica è precisamente considerato da Anders come condizione del successo di un modello sociale: «Questa metamorfosi sirenica del mondo non sarebbe stata in alcun modo possibile senza la scoperta della *luce elettrica*. Senza di essa, alla semplice luce del giorno, le merci e le pubblicità sono per lo più «visibili», appaiono quindi soltanto «come sono»; non spiccano nell'oscurità, come succede di notte (o sulle merci della concorrenza, illuminate più debolmente), non sono ancora ineludibili<sup>18</sup>». Affibbiare *stimoli* ad ogni singola immagine e rendere ogni bene lo *sponsor* di se stesso è prassi comune del mercato capitalistico: ciò rende condannata alla progressiva sparizione una realtà *semplice*, che ambisce alla naturalità<sup>19</sup>. La lotta fra Oriente ed Occidente (che, *mutatis mutandis*, sembra sussistere anche oggi con attori geopolitici diversi) viene stigmatizzata in maniera efficace

15 *Ivi*, p. 286. Il carattere attrattivo della merce è, analogamente alla lettura di Roland Barthes, assolutamente centrale nell'avanzare (*sui generis* e spesso solo apparente) delle varie mode, alle quali viene riconosciuta la funzione di promotrici dello stesso incessante cambiamento occidentale: «poiché è nell'interesse della produzione che la moda elimini il maggior numero possibile di prodotti, essa è costretta a creare novità inedite il più spesso possibile». *Ibid.*

16 *Ibid.*

17 *Ivi*, p. 277.

18 *Ivi*, p. 289.

19 *En passant*, è possibile notare come al giorno d'oggi anche la “naturalità” degli oggetti abbia a che fare con determinati *brands*. Indipendentemente dai risultati indubbiamente positivi nei riguardi dell'ecologia, il *principio di realtà* è così irrimediabilmente intaccato attraverso la pubblicità di merci “senza trattamenti” o “prive di artifici”.

dal filosofo come un confronto fra luminarie: non solo le merci che si sono evolute fino ad un certo stadio riescono ad essere «ineludibili» per i consumatori (nonostante la guerra fratricida fra di esse) ma, in un tale *sfavillio*, che è un propagandare se stessi come *primi* in una scala cronopolitica, si inseriscono le vetrine delle stesse superpotenze. In questo modo la guerra fenomenica fra merci diventa un diorama in scala ridotta della concorrenza internazionale che riguarda soprattutto *ways of life*, ideologie e modelli socio-politici:

«Questa vita notturna non è evidentemente fatta di soli successi. Infatti, la guerra concorrenziale che le merci si fanno l'una con l'altra prosegue nel tentativo di oscurarsi reciprocamente, sotto forma di prodotti illuminati o di pubblicità luminose, creando così un unico generale sfavillio nel quale nessun prodotto riesce più a differenziarsi. *Con il loro sfavillare si spengono l'una con l'altra: rappresentazione perfetta del mondo capitalistico*<sup>20</sup>».

Il gioco di luci ed ombre analizzato da Anders nella trilogia dei saggi su *La Storia* ed il significato che la possibilità di un tale assetto fra le informazioni-pubblicità ed i cittadini-consumatori incarna viene ripreso, e in un certo senso oltrepastato, nel concetto del filosofo francese Paul Virilio di *horizon negatif*. Per produrre effetti di *ineludibilità* si crea una connessione artificiale, che ha luogo nella realtà ma che è contemporaneamente tanto più fruttuosa quanto più dalla stessa si astragga; lo “sfondo nero” è totalmente artificiale sul quale le *cose* sfilano finisce per diventare ben presto un *orizzonte* che non ha più a che fare unicamente con la sfera della compravendita commerciale. I passaggi dalle vetrine al cinema e dalle televisioni ai *personal computers* sono portatori di nuovi assetti fenomenologici dei soggetti coinvolti: l'astrazione dalla realtà veicola con funzioni diverse alla diffusione di spazi asettici e all'*uniformità* delle metropoli contemporanee per quanto concerne lo stravolgimento topografico e alla creazione di un «falso giorno elettronico<sup>21</sup>» sotto il profilo dei cosiddetti “bioritmi”. La formulazione dell'*orizzonte negativo* viriliana, nata nel confronto diretto con le moderne *società dell'informazione*, pur attingendo dallo stesso *medium* del mondo sirenico andersiano (la luce, l'elettricità), si spinge oltre nel palesare un *continuum* audiovisivo e tele-topologico «che annulla sia gli antipodi e le distanze geografiche che gli angoli morti dell'ambiente costruito con la televisione a circuito chiuso<sup>22</sup>», producendo nuove forme di disorientamento percettivo nell'individuo contemporaneo ai fini di una gestazione nel liquido amniotico del sistema tecnico.

Per quanto l'ipotesi viriliana dell'*immobilismo* cibernetico presenti un confronto serrato con mezzi di comunicazione non ancora diffusi all'epoca della scrittura dei saggi che compongono *Die Antiquiertheit des Menschen*, è possibile ciò nonostante trovare una forte consonanza fra gli esiti fenomenologici del suddetto *orizzonte negativo* e le conclusioni legate all'aspetto di *mediazione* soggettivamente considerata della tecnica in un'opera elaborata quasi vent'anni prima dei saggi andersiani finora analizzati: *Il tempo e lo spazio*, datata 1959. Quello che vi era *in nuce* nei riferimenti all'*ineludibilità* del venire considerate delle merci moderne è qui ripreso in un tentativo di superare la cornice “capitalistica” di tale forma dell'apparire: per Anders, così come per Virilio, l'essenza della Tecnica (quale che siano le sue applicazioni e gli intenti dietro ad un diffondersi della fiducia in essa) è il *collegamento più diretto possibile*. La paradossalità di una simile creatura umana/sovra-umana si paleserebbe nella constatazione che «il tentativo di mediazione della tecnica sta nel rendere superflua la mediazione<sup>23</sup>». Il *continuum* viriliano della *dromosphère*, caratterizzato da un eterno presente temporale e dall'*ubiquità* di spazi trasmessi a distanza e nuove forme di *tele-presenza*, è abbondantemente anticipato nei tipi andersiani attraverso la metafora del *paese della*

---

20 *Ibid.*

21 «Al giorno solare dell'astronomia, alla luce incerta delle candele, alla luce elettrica, si aggiunge ora un falso giorno elettronico, il cui calendario è solo quello delle «commutazioni» d'informazione, senza alcun rapporto con il tempo reale»; Paul Virilio, *Lo spazio critico*, Bari, Dedalo, 1998, p. 12.

22 *Ivi*, p. 85.

23 Günther Anders, *op. cit.*, p. 313.

Cuccagna riportata in apertura:

«L'essere nel paese di Cuccagna si differenzia da quello nell'*aetas aurea* come segue: laddove nell'*aetas aurea* non esiste più alcun bisogno, cioè questo è stato radicalmente superato, nel paese della Cuccagna – dato che il suo abitante non vuole rinunciare al piacere del superamento dei bisogni, cioè al consumo – il bisogno sussiste. [...] L'abitante del paese della Cuccagna, invero, non si priva di nulla: ma dato che non vuole nemmeno privarsi del piacere, nemmeno si vuole privare della privazione<sup>24</sup>».

L'abitante del paese della Cuccagna vuole tutto (leggasi: *di ogni dove*) e subito (tendenza al considerare la realizzazione di un desiderio perfetta nella sua forma più immediata e veloce<sup>25</sup>) ed il cittadino delle metropoli dei tempi moderni ambisce propriamente ad una condizione simile. La Tecnica e l'affidarsi ad essa non porta solamente al diffondersi, dal punto di vista “storico”, di una nefasta ed inedita volontà nel voler divenire *a*-storici (meta irrealizzabile al di là di una catastrofe che cancellerebbe l'umanità una volta per tutte) che si manifesta in una passiva attitudine alla *co*-storicità; v'è, difatti, un contrappunto soggettivo che non riguarda più la storia, bensì lo stesso esercizio esistenziale dell'uomo e le sue relazioni col mondo fattuale. Da questo punto di vista una “connessione” tecnica con la realtà circostante porterebbe al dilagare d'una tendenza parallela a quella *a/co*-storica, ossia quella dell'annullamento complessivo delle *distanze*, bramosia prima sconosciuta di uscire definitivamente dai binari “classici” del tempo e dello spazio. Le due categorie «si evidenzieranno come *forme dell'impedimento* (se dovessimo coniare qui un'espressione corrispondente all'espressione kantiana «forme dell'intuizione»), addirittura come le due forme fondamentali dell'impedimento<sup>26</sup>».

### 3. La Tecnica come *Geschick* in Heidegger: appello liberatore e pericolo supremo

Le assonanze fra il pensiero di Heidegger e quello di Anders, che sembrano evidenti nel passo appena riportato, vengono meno se si guarda l'impostazione data alla “tecnica come *Geschick* (destino)”, fin qui seguita nel riferirsi empirico-storico di una *Gelegenheitsphilosophie* del secondo e diametralmente opposta in una riflessione stilisticamente metafisica del primo. La celebre conferenza di Heidegger del 1953, intitolata *Die Frage nach der Technik* (pubblicata l'anno dopo nel volume *Vorträge und Aufsätze*), si allontana sin dall'inizio da un considerare fattuale dello stato della tecnica per scavare nel limo più *essenzialistico* del domandare; la ricerca filosofica non punta

---

24 *Ivi*, pp. 311-312.

25 In una nota di diario contenuta in *Lieben gestalten* e datata 1949, Anders approfondisce ulteriormente la *pressurizzazione* delle esperienze ed i risultati dell'accorciarsi delle mediazioni e dei tempi d'attesa tramite alcune riflessioni dovute alle obiezioni dei suoi studenti newyorchesi durante una lezione sulla lirica romantica tedesca. L'argomentazione del filosofo tedesco prende avvio dall'idea di “tabuizzazione” di Kierkegaard per giungere all'identificazione fra la sedimentazione culturale e quelle che lui stesso definisce *vie traverse*: «Kierkegaard dice: soltanto la tabuizzazione cristiana della carne ha trasformato la sensualità in sensualità [...] Perché la cultura consiste di *vie traverse*. E le *vie traverse* sono per lo più *vie traverse* intorno ai tabù. Senza tabù, dunque senza *vie traverse* e senza le tensioni provocate da queste diversioni, non ci sarebbero mai state *storie d'amore*. Giacché laddove si raggiungono le mete ancor prima che ci si debba preparare al viaggio, è impossibile avere delle «storie»; Günther Anders, *Amare, ieri. Appunti sulla storia della sensibilità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, p. 123. Successivamente, a seguito di un dibattito acceso dovuto agli interventi degli studenti, caratterizzati da Anders (quasi interamente per quanto concerne l'arco di tempo dell'esilio americano, in maniera simile ad Herbert Marcuse) come sedotti dal paradigma psicoanalitico ed impegnati nella lotta per la liberalizzazione sessuale, il filosofo chiosa ulteriormente il suo pensiero con le seguenti conclusioni: «Senza il calvario l'apoteosi è misera, senza il superamento delle emozionanti *vie traverse*, il «venire al dunque» è semplice *fun* e, dal momento che non è stato preparato, sarà scordato in fretta; ossia non ne caverete niente. [...] *Il subitaneo è il barbarico*»; *Ivi*, p. 125.

26 *Ivi*, p. 314.

ad una diagnosi del rapporto uomo-tecnica bensì all'interrogazione sull'*essenza* della tecnica e, in maniera più estesa, della strumentalità *in toto*. Una distinzione, quindi, divarica due elementi che nei termini pratici di una critica meramente improntata al presente spesso si sovrappongono, confondendosi fra loro, la *tecnica* e l'*essenza della tecnica*: «La tecnica non si identifica con l'essenza della tecnica. [...] L'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico<sup>27</sup>».

Diverse sono le fase intermedie che si frappongono fra l'interrogarsi sulla tecnica ed il nucleo della sua essenza, rinvii che Heidegger cerca di affrontare nei loro limiti intrinseci nei primi movimenti della sua analisi; passando *in primis* dalla spiegazione strumentale della tecnica alla strumentalità in quanto tale (occorrerà, perciò, chiedere l'essenza della strumentalità) e da quest'ultima al più eterogeneo ed includente processo della produzione (*das Vorbringen*<sup>28</sup>): ciò che accomuna l'essenza della tecnica, della strumentalità e della produzione è, a giudizio del filosofo tedesco, un *mostrarsi*, l'avvicinarsi di un qualcosa che si ottiene tramite questi processi. «I quattro modi<sup>29</sup> dell'esser-responsabile portano qualcosa all'apparire. Fanno sì che questo qualcosa si avanzi nella presenza<sup>30</sup>», scrive Heidegger a questo proposito. Non si può indicare, se non a fini metaforici, il *come* e la *forma* di questo “avanzamento” senza perdere il filo ontologico che avvolge l'essenza (della tecnica, della strumentalità, della produzione) e ricadere di nuovo nella fattualità delle singole specificità. La causalità che si cela dietro ognuno di questi processi, proprio perché si ricerca l'elemento in comune che possa definirla indipendentemente dalle sue concretizzazioni, prende la forma di un *ad-venire*; essa è perciò un *avvento* (*Ankunft*): «L'esser responsabile ha il carattere fondamentale di questo lasciar-avanzare nell'avvento. Nel senso di questo lasciar-avanzare (*An-lassen*) l'esser-responsabile è il far avvenire (*Veran-lassen*)<sup>31</sup>».

Assumere una postazione d'osservazione metafisica ci porta a navigare in acque dove il senso delle parole, prima della loro concretizzazione e delle determinazioni valoriali all'interno di un sistema linguistico, beneficiano di un'unica humus; la prima sezione di *Die Frage nach der Technik* altro non è che un fine processo cumulativo avente questa direzione. Prima di ritornare alla *Technick*, in una suggestiva cornice che si affaccia su parole e concetti centrali della riflessione coeva all'opera che stiamo analizzando, Heidegger mostra come il *far-avvenire* si riscontri anche nel significato letterale della parola greca *ποίησις* ed in che modo il *lasciar-avanzare* pulsasse vivamente anche nel termine greco indicante la natura, *φύσις*:

«Una pro-duzione, *ποίησις*, non è solo la fabbricazione artigianale, né solo il portare all'apparire e all'immagine che è proprio dell'artista e del poeta. Anche la *φύσις*, il sorgere-di-per-sé (*das vou-sich-her Aufgehen*), è una pro-duzione, è *ποίησις*. La *φύσις* è anzi *ποίησις*, nel senso più alto. Infatti, ciò che è presente *φύσει* ha in se stesso (*ἐν ἑαυτῷ*) il movimento iniziale (*Aufbruch*) della pro-duzione, come ad esempio lo schiudersi del fiore nella fioritura. All'opposto, ciò che è pro-dotto dall'arte e dal lavoro manuale, per esempio il calice d'argento, non ha il movimento iniziale della pro-duzione in se stesso, ma in un altro (*ἐν ἄλλῳ*), nell'artigiano e nell'artista<sup>32</sup>».

Esisterebbe, suggerisce l'autore, un altro modo più conciso e pratico per indicare il fondo comune di

27 *Ivi*, p. 5.

28 Il termine si ritrova spesso nella forma *vor-bringen*. La frammentazione di termini chiave come pro-duzione, provocare e la stessa im-posizione (*Ge-Stell*) sono tipici della scrittura heideggeriana, dimostrazione di un'ermeneutica quanto più vicina ai significati originali dei lemmi usati. Nel caso del prefisso latino “pro-”, è più che probabile che l'accezione dominante sia quella di *avanti* (correlata al concetto di *farsi avanti*) e *fuori* (in un movimento apertura, un *venir fuori*). Il significato epifanico del “pro-” è, se si segue questa interpretazione, ulteriormente confermato dal lessico dell'*avvento* e del “far avvenire” (*Veran-lassen*), che si incontrerà poco più avanti.

29 Nell'equivalenza fra *causante* e *responsabile di-*, che Heidegger spiega passo per passo attraverso un'attenta analisi etimologica del termine greco *αἰτιον* (comunemente tradotto con “causa”), l'autore si riferisce alle quattro categorie causali aristoteliche, qui riprese per essere complicate e colmate di ulteriori accezioni: *materialis*, *formalis*, *finalis*, *efficiens*; *Ivi*, pp. 6-7.

30 *Ivi*, p. 8.

31 *Ibid.*

32 *Ivi*, p. 9.

tutti questi processi (che, non dovendo perdere il bandolo della matassa, sono in un'ultima istanza sempre dei veri e propri processi *tecnici*) delle formule perifrastiche composte dei verbi *lasciare* e *avanzare*, *fare* e *avvenire*: appartenente alla tradizione filosofica da secoli, la parola proposta da Heidegger è l'enigmatica “verità”. Nella sua origine greca, in particolare, la verità era ἀλήθεια; composta da un'alfa privativa e dalla radice ληθ-, risalente al verbo λανθάνω (nascondere), l'ἀλήθεια<sup>33</sup> è più che mai adatta ad indicare il fine ultimo che vivifica la causalità-tecnicità per la dialettica interna prodotta dalla tensione delle diade nascondimento/disvelatezza: «La produzione conduce fuori del nascondimento nella disvelatezza (*Das Hervor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor*). [...] I greci usano per questo la parola ἀλήθεια. I romani la traducono con *veritas*. Noi tedeschi diciamo *Wahrheit* (verità). [...] La tecnica, dunque, non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento<sup>34</sup>».

Che cos'è la verità? Assuefatti ai pericoli e alle difficoltà di risposta a questa domanda, ignoriamo ormai la *logica del vero*, il suo procedere che spesso sembra rivolgersi all'uomo come *revelatio* (secolarizzata, se si preferisce). È quello che Heidegger non fa, strutturando il procedere della sua argomentazione sull'essenza della tecnica con il fine di provare a carpire quali sono le modalità che ineriscono questa dialettica di nascondimento/disvelatezza, specie-specifica dell'uomo, in rapporto al suo agire nella sfera della tecnica. Il tocco più originale della conferenza è dato proprio, nelle ipotesi del filosofo attorno a questo argomento, da una disposizione schematica in qualche modo “platonica” che dovrebbe chiarire maggiormente quale dovrebbe essere il carattere più profondo della *ricerca della verità*: si tratterebbe di una forma di dialogo fra l'Uomo e l'Essere, un loro appellar-si reciproco; in una sola espressione, una doppia “pro-vocazione” (*Herausfordern*). Il mistero di un articolarsi dialogico sulla verità ed il disorientamento del novizio lettore-filosofo dinnanzi al discorrere heideggeriano deriva dal carattere ancipite di una tale comunicazione; eppure anche la tecnica, come Heidegger cercherà di chiarire nei passaggi successivi, è ascrivibile a questo venir fuori (pro-) delle voci dell'Uomo e dell'Essere (vocazione), che solo provocandosi reciprocamente ottengono delle risposte, pro-ducono delle “verità”. L'esito paradossale (per un interrogarsi razionalistico-scientifico) derivante da questo assetto starebbe nell'immaginare un'ἀλήθεια che non è auto-prodotta dall'uomo (leggasi scienza) né offerta alla sua mercé dal divino (consideriamo, ad esempio, le religioni rivelate); tale verità si troverebbe in una posizione liminale, sorgerebbe tramite un “lavoro” congiunto. La *Technick*, complice come abbiamo visto di un *Ankunft*, serve ad Heidegger più di altri esempi proprio per l'inquadrarsi della stessa, nella mentalità comune, come pura artificialità, creaturalità ed arma umana *par excellence*; il pensatore tedesco scardina, tramite l'impostazione *dialogica* del domandare tipica della filosofica classica ed ora assunta a metodo ontologico-metafisico d'indagine trascendente qualsiasi cornice retorico-metaforica, proprio un simile modo di vedere la tecnica e lo fa stigmatizzando in un termine, che rappresenta il punto d'incontro fra i due poli dialettici, la *rivelazione mediatrice* insita nel “domandare” tecnico: il *Ge-Stell* (im-posizione<sup>35</sup>).

33 Sempre all'interno del volume *Saggi e discorsi* è presente una lezione heideggeriana, intitolata nella sua trascrizione proprio *Aletheia*, volta a chiarire in maniera più approfondita la storia di questo concetto, pensata per un corso universitario avente come tema centrale la filosofia eraclitea nel 1943. Cfr. *Ivi*, pp. 176-192.

34 *Ibid.*

35 L'esegesi corretta di questa formula heideggeriana ha impiegato (ed impiega) critici e lettori da oltre mezzo secolo. È possibile trovare, accanto alla più comune *im-posizione*, la versione italiana *im-pianto*; entrambe sono lontane dalla complessa “vicenda” etimologica che caratterizza un uso *sui generis* della parola. Difatti si tratta di una voce che nella comune lingua tedesca significherebbe semplicemente “scaffale”, “supporto”, “scansia”. Pur considerando la scomposizione del prefisso *Ge-*, indicante una forma collettiva di agire (simile all'italiano *co-*) e del verbo *stellen* (porre), la sintesi resa con imposizione/impianto verterebbe su una sfera semantica che mal rappresenta la reciprocità e il *venirsi incontro* di due istanze (l'Uomo e l'Essere *attraverso* la Tecnica) che il filosofo vorrebbe esprimere. Illuminante nel dirimere il giusto verso per una traduzione più accorta è stata un'indicazione dello stesso Heidegger, resosi conto della difficoltà di rendere la terminologia in altre lingue, fornita al primo traduttore francese di *Saggi e discorsi* nel 1958, André Préau. In quell'occasione il pensatore tedesco fece notare come *stellen* contenesse, fra la molteplice schiera dei suoi significati (*vor-stellen*, rappresentare, *her-stellen*, produrre), anche il

Dopo aver toccato le vette concettuali più alte ed astratte del suo argomentare, Heidegger ripiomba più strettamente sul significato dell'essenza della tecnica *per* l'uomo chiedendosi quali differenze potrebbero intercorrere fra un produrre "classico", come quello dell'artigiano, e un agire tecnico "moderno". È possibile inferire che l'essenza della tecnica moderna abbia quantomeno un modo specifico, peculiare, di *im-porre* rispetto alla tecnica *lato sensu*? Inaspettatamente, considerando l'impostazione spesso a-storica del questionare del filosofo, la risposta è affermativa e più che precisa; il *Ge-stell* odierno si caratterizzerebbe in un'applicazione originale, estremamente significativa per ciò che concerne il rapporto con il "mondo": il voler estrarre ed immagazzinare energie. Scrive l'autore a questo proposito:

«Il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si dispiega in un produrre nel senso della *ποίησις*. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefordert*) e accumulata. Ma questo non vale anche per l'antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sì spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal suo soffio. Ma il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo<sup>36</sup>».

L'attenzione *energetica* di Heidegger segue primariamente i passaggi di *estrazione* e *accumulazione*, pur suggerendo altre forme precisamente moderne di trattamento delle "risorse", come la ripartizione di differenti tipi di "forze" e la possibilità di altrettante varie «trasformazioni<sup>37</sup>». L'autore, nella scelta di una delle modalità più specifiche e caratterizzanti dell'agire della tecnica, non intende desistere dal ricercare dell'essenza della stessa a favore di una concretizzazione fenomenica della sua potenza; l'estrazione e l'accumulazione delle energie, in realtà, *lasciano che avvenga* qualcosa di più di un'esternazione delle capacità di dominio dell'uomo: è una nuova visione del mondo (*Weltanschauung*), un rinnovato modo di *conoscere*, quello che si fa largo fra le spire delle trivelle, degli atomi e dei calcolatori. Ciò che prima non si vedeva ed ora inizia a comparire è la considerazione della "cosalità" del mondo terrestre come *Bestand* (fondo); agire su un fondo (estraendo *da-*, sottraendo ed immagazzinando *da-*), implica numerosi cambiamenti nel modo di relazionarsi a ciò che esiste. Basti pensare al rapporto tradizionale delle scienze e delle filosofie occidentali, quello fra soggetto ed oggetto, che abbisognano di stare l'uno *di fronte* all'altro, impostazione che nel binomio produttori moderni-fondi è oltrepassato (e/o perduto):

«Ciò che così ha luogo è dovunque richiesto di restare a posto (*zur Stelle*) nel suo posto (*auf der Stelle*), e in modo siffatto da poter essere esso stesso impiegato (*bestellbar*) per un ulteriore impiego (*Bestellung*). Ciò che così è impiegato ha una sua propria posizione (*Stand*). La indicheremo con il termine *Bestand*, «fondo». [...] La parola «fondo» prende qui il significato di un termine-chiave. Esso caratterizza niente meno che il modo in cui è presente (*anwest*) tutto ciò che ha rapporto al disvelamento pro-vocante. Ciò che sta (*steht*) nel senso del «fondo» (*Bestand*), non sta più di fronte come oggetto (*Gegestand*)<sup>38</sup>».

Agli occhi di lettori contemporanei, tutt'al più se sfiorati da un approccio ecologista, il configurarsi

---

«chiedere conto di qualcosa». Questo *chiedersi* (reciprocamente) *conto di qualcosa*, che in francese venne reso con *ar-raisonnement*, permette di ritrovare la natura dell'appello che abbiamo prima discusso; *im-posizione*, invece, indicherebbe sì la modalità specifica dell'agire tecnico dell'uomo, ma per la perentorietà che connota la parola italiana sarebbe più indicata per la situazione di *oblio* ed *errore* in cui l'Uomo smarrisce la natura del dialogo e si riveste superbamente del ruolo di «signore della terra» (come vedremo poco più avanti).

36 *Ivi*, p. 11.

37 «Questa provocazione accade nel fatto che l'energia nascosta nella natura viene messa allo scoperto, ciò che così è messo allo scoperto viene trasformato, il trasformato immagazzinato, e ciò che è immagazzinato viene a sua volta ripartito e il ripartito diviene oggetto di nuove trasformazioni». *Ivi*, p. 12.

38 *Ibid.*

del *Bestand* sembra conferire un retrogusto amaro a quella che dovrebbe essere semplicemente una modalità di svelamento del nascosto della conoscenza. Quello che si potrebbe percepire nel sottinteso è previsto ed affrontato da Heidegger stesso, che spinge i pericoli insiti nella novità del *Ge-stell* moderno fino ad un ritorcersi contro l'uomo stesso in quanto parte della natura. «Fondo» sarebbe anche la natura umana, per la Tecnica moderna, e non in quanto mera corporalità organica ma proprio in vista di possibili “estrazioni”, dell'eventualità di *ricavare* qualcosa da essa; echeggia un riferirsi politicamente *tranchant* del filosofo tedesco, raro nel complesso della sua produzione, a concetti come «materiale umano», «contingenti» di persone ed «opinione pubblica<sup>39</sup>» di notevole lungimiranza. A dispetto della tentazione che avrebbe potuto far pendere da un sol lato l'ago della bilancia nel giudizio della tecnica, la riflessione filosofica di Heidegger si protrae ancora nel tentativo di non trascurare il valore di un *interporsi* di questa mediazione in un legame conoscitivo, vitale, rivelatore: è qui che la distanza fra Anders comincia a farsi definitiva ed evidente. La *Technik* è una declinazione del *Geschick* (destino) dell'uomo, un «modo destinale<sup>40</sup>», proprio perché *disvelamento*. L'ἀλήθεια è ciò che alimenta non solo la filosofia, bensì tutte le attività precisamente umane; così «l'im-posizione (*Ge-stell*) è un invio (*Schickung*) del destino come ogni modo di disvelamento<sup>41</sup>».

L'ammettere che la tecnica è *un* destino dell'uomo assume sfumature diverse e a tratti opposte nella considerazione critica del pensatore di origine ebraica e in quella metafisica di Martin Heidegger. Occorre disgiungere vari significati che nella nostra lingua conferiamo abitualmente alla parola “destino” per cogliere quello che ha in mente il filosofo tedesco; in questo caso si tratterebbe di pensare alla Tecnica come ad una *destinazione* dell'essere umano; un sentiero da percorrere che, se trascurato, lo svierebbe perfino verso l'*Uneigentlichkeit* (inautenticità). Abituati all'attribuzione perentoria di una colorazione tetra e negativa nei confronti del termine “destino”, non coglieremmo l'accezione heideggeriana che, diversamente da Anders, vede l'uomo come *destinatario* di un *appello* (a cui, però, dovrà sempre *corrispondere*). Egli è un “ascoltante” (*ein Hörender*) e solo ascoltando, prestando attenzione al suo destino, diverrà libero senza perdersi in vie non adatte alla sua essenza, fra i reami della reificazione e di quella che, nella celeberrima formulazione di *Sein und Zeit*, Heidegger definisce *Verfallenheit* (deiezione): «l'uomo diventa libero sono nella misura in cui, appunto, appartiene (*gehört*) all'ambito del destino e così diventa un ascoltante (*ein Hörender*), non però un servo (*ein Höriger*). [...] La libertà è l'ambito del destino il quale di volta in volta traccia la via (*auf ihren Weg bringt*) a un modo del disvelamento (*eine Entbergung*)<sup>42</sup>». La lettura originale, unica nel panorama filosofico novecentesco, che l'autore dà alla Tecnica come *Geschick* non trascura quella più comune, ove si avvertono le minacciose conseguenze di un suo abuso ed il prevalere di una “considerazione” tecnica laddove prima regnavano modalità diverse di approccio col reale; a questo dilagare, e soprattutto al suo farsi *eteronomia* (similmente alla diagnosi andersiana) rispetto all'agire e al sentire dell'uomo, il filosofo preferisce affibbiare il termine *Schicksal*<sup>43</sup> (fato). Eppure ciò non basterebbe a deporre contro l'ammissione della tecnicità come destinazione umana: in un considerare di questo tipo si considererebbero solamente usi ed abusi dei mezzi tecnici transeunti dei contemporanei e non il punto di partenza ed il fine ultimo dell'intera

39 «Se però l'uomo è in tal modo pro-vocato e impiegato, non farà parte anche lui, in modo ancor più originario che la natura, del «fondo»? Il parlare comune di «materiale umano», di «contingente di malati» di una clinica, lo fa pensare. La guardia forestale che nel bosco misura il legname degli alberi abbattuti e che apparentemente segue nello stesso modo di suo nonno gli stessi sentieri è oggi impiegata dall'industria del legname, che lo sappia o no. Egli è impiegato al fine di assicurare l'impiegabilità della cellulosa, la quale a sua volta è provocata dalla domanda di carta destinata ai giornali e alle riviste illustrate. Questi, a loro volta, spingono (*stellen*) il pubblico ad assorbire le cose stampate, in modo da divenire «impiegabile» per la costruzione di una «pubblica opinione» costruita su commissione (*bestellte*)». *Ivi*, p. 13.

40 *Ivi*, p. 23.

41 *Ivi*, p. 18.

42 *Ivi*, p. 19.

43 «Queste affermazioni significano qualcosa di diverso dai discorsi spesso ripetuti secondo i quali la tecnica è il fato (*Schicksal*) della nostra epoca, dove fato significa l'inevitabilità di un processo immodificabile»; *Ibid.*

indagine filosofica heideggeriana, l'essenza della tecnica; è questa “essenza”, e non una tecnica specifica, che rende disponibile un «appello liberatore<sup>44</sup>» che riusciremo a cogliere solo se pronti e predisposti all'ascolto.

Cosa ne è, a questo punto, della *tecnocrazia*? Il pensiero heideggeriano sarebbe esente da un vaglio critico così fondamentale nei riguardi di quella che, in un contesto certo eterogeneo ma non per questo lontano da quello in cui prendeva forma nel dopoguerra, viene definita dal sociologo Ulrich Beck come *Risikogesellschaft*? È alla conclusione della conferenza che il filosofo tedesco, con un rivolgimento inaspettato, dedica ancora al tema del *Ge-stell*, poco prima radice di un possibile *appello liberatore*, adesso visto e considerato come il «pericolo supremo<sup>45</sup>». Heidegger intravede le scaturigini di un *Endzeit*, in maniera totalmente diversa da Günther Anders, non nella sempre più probabile catastrofe nucleare che spazzerebbe via, letteralmente, l'umanità; il *tempo della fine* sarebbe reso possibile nel momento in cui l'*im-porre* dovesse perdere la sua natura dialettico-dialogica, creando l'illusione nell'uomo moderno di non vedere attorno a sé nient'altro che se stesso (forma, *sui generis*, di solipsismo). L'incrinarsi di una comunicazione, lo spezzarsi di un legame: mai prima d'ora, sostiene il filosofo, il rischio di ammutolire il dialogo fra Uomo ed Essere è stato tanto ponderoso:

«L'uomo cammina sull'orlo estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso può essere preso solo più come «fondo». E tuttavia proprio quando è sotto questa minaccia l'uomo si veste orgogliosamente della figura di signore della terra. Così si viene diffondendo l'apparenza che tutto ciò che si incontra sussista solo in quanto è un prodotto dell'uomo. È l'illusione per la quale sembra che l'uomo, dovunque, non incontri più altri che se stesso<sup>46</sup>».

Il *Ge-stell* da opportunità si tramuterebbe, per l'uomo che si identifica nel «signore della terra», in causa principale della sua cecità. È plausibile inferire che si annidi, fra le righe conclusive dell'argomentazione di Heidegger, una certa forma di “religiosità”: smarrire l'appello porterebbe l'essere umano ad una situazione di “solitudine”, un esito drammatico che sembrerebbe sottintendere sempre quanto egli *non sia solo*<sup>47</sup>.

Non sarebbe possibile ripercorrere in questa sede i vari rimaneggiamenti ed i tentativi di confronto che il pensatore di *Sein und Zeit* ha intrattenuto nell'arco di tutta la sua produzione con il concetto di Tecnica. È lecito accennare solamente al fatto che appena quattro anni dopo, nella conferenza intitolata *Der Satz Der Identität*<sup>48</sup>, nonostante vengano ripresi gli stessi concetti di *Ge-stell* ed ἀλήθεια e la loro interrelazione<sup>49</sup>, le conclusioni tendano a lidi differenti. La *tecnocrazia*, nonostante l'imprecisione che grava su tale terminologia se la si riferisce ad un procedere carico di sfumature come quello heideggeriano, sembra assumere in questo luogo un profilarsi più netto e negativo in vista di quella *invasione di campo*, a cui prima accennavamo, a detrimento di altri tipi di sapere: soprattutto per quanto concerne la «rappresentazione dell'intero<sup>50</sup>» del mondo tecnico, tutto si è ridotto all'uomo. La rappresentazione tecnica del mondo ha *mono-polarizzato* (“a favore” dell'uomo) talmente tanto il rapporto fra l'essere l'umano e le cose fino ad un punto tale da rendere

44 *Ibid.*

45 *Ivi*, p. 20.

46 *Ivi*, pp. 20-21.

47 «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»; *Ivi*, p. 21.

48 Tenuta nel Giugno del 1957 nella Stadthalle di Friburgo, venne pubblicata lo stesso anno, insieme a *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, nel volume *Identität und Differenz*.

49 Si legga, ad esempio, il seguente passo: «Tutta la nostra esistenza si trova ovunque provocata [...] a ricorrere alla pianificazione e al calcolo di ogni cosa. Che cosa parla in questa provocazione? Scaturisce forse essa da uno stato d'animo personale dell'uomo? Oppure l'ente stesso ci riguarda già e in modo tale da chiamarci nella sua pianificabilità e calcolabilità? [...] In effetti è così»; Martin Heidegger, *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2013, p. 42.

50 *Ivi*, p. 41.

flebile e trasparente quella *Zusammengehörigkeit*<sup>51</sup> (coappartenenza) che caratterizza la sua identità. Non è tanto l'accentuazione di una valutazione pessimistica del potere tecnico che rende eteromorfo *Der Satz Der Identität* rispetto al lavoro precedente che abbiamo preso in esame, quanto la natura diversa della soluzione offerta rispetto ad un avanzare prepotente e pre-dominante nei confronti di altre modalità di conoscenza. Compare qui quello che si consolida, nelle opere del secondo Heidegger, come un vero e proprio τόπος: il *vordenken* (“memorare”); assunto il “pensiero tecnico” come quello dell'*im-porre* nel senso del dominio, calcolante e considerante gli elementi e l'uomo stesso come “fondi” sui quali agire (si noti la deriva di quell'assetto equilibrato, composto dagli stessi elementi, intessuto in *Die Frage nach der Technik*), il filosofo tedesco si chiede per quali ragioni il ritrovarsi in un tale processo venga assunto fatalisticamente come inevitabile. L'irreversibilità di un tale schema mentale sarebbe solamente un'*ossessione* tipicamente moderna; «ancor meno, però, dobbiamo – aggiunge Heidegger subito dopo – abbandonarci all'opinione che il mondo tecnico sia tale da impedire in assoluto un saltare via da esso. Questa opinione considera l'attualità, da cui è ossessionata, anche come l'unica realtà<sup>52</sup>». Il *vordenken*, su cui Heidegger non fornisce ulteriori spiegazioni in questo preciso luogo della sua opera e in cui molti interpreti hanno voluto intravedere l'assetto peculiare del pensiero filosofico in quanto tale, è l'alternativa; un pensare «nell'alveo della tradizione [...] che non è più un pianificare<sup>53</sup>». Il *memorare*, questo rapportarsi rivolto al passato antecedente definizioni semantico-logiche date una volta per tutte ed assunzioni fatalistiche riguardanti il futuro dell'uomo, è ciò che il filosofo, più d'ogni altro, deve seguire, soprattutto quando si rivolge alla storia del pensiero precedente; in un'altra nota espressione, presente in *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, la stessa esigenza è espressa con la metafora del compiere un *Schritt zurück*<sup>54</sup> (passo indietro). In quello che sembra un monito ed allo stesso tempo un invito protrettico ai suoi studenti ed uditori, conclude Heidegger la sua conferenza: «soltanto quando, pensando, ci rivolgiamo al già pensato, siamo impiegati per ciò che è ancora da pensare<sup>55</sup>».

#### 4. Paralipomeni: la tecnocrazia europea secondo Jürgen Habermas

Quello che finora abbiamo trattato come “tecnocrazia”, unione letteralmente di τέχνη e κράτος, sembra riguardare soprattutto gli effetti deformanti della tecnica e la valenza “giustificante”, in chiave antropologica, che essa assume nei contesti sociali moderni; qui è da intendersi, dunque, il rapporto fra *tecnica* e *potere* come evidente potere *della* tecnica *sull'uomo*. Questa accezione, tuttavia, rimane minoritaria rispetto a quella che domina nel dibattito filosofico contemporaneo degli ultimi anni: quella del prevalere di “tecnici” (detti anche *tecnocrati*, per l'appunto) al potere negli apparati statali ed amministrativi e le conseguenze di modalità puramente “tecniche” di dirimere questioni prima fondamentalmente politiche; in questo terreno germoglia la critica dell'ultimo Jürgen Habermas e la sua idea di *Technokratie*. In un contesto filosofico per molti versi dissimile, ove fanno la propria comparsa figure hegelianamente significative dello scenario politico contemporaneo come Mario Monti, Loukas Papademos<sup>56</sup> o Mario Draghi<sup>57</sup>, alla via tecnocratica

51 *Ivi*, p. 33.

52 *Ivi*, p. 50.

53 *Ivi*, p. 51.

54 «Per noi il carattere del colloquio con la storia del pensiero non è più il superamento, ma il passo indietro (*Schritt zurück*). [...] Il passo indietro indica l'ambito finora trascurato a partire dal quale soltanto l'essenza della verità diventa degna d'essere pensata»; *Ivi*, p. 63.

55 *Ivi*, p. 51.

56 Jürgen Habermas, *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 5.

57 Mentre, nel caso di Monti e Papademos, il pensatore dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte esprime un giudizio corivo e severo, etichettandoli come rappresentanti *tout court* degli interessi tecnocratici, un giudizio più equilibrato e moderatamente positivo viene riservato al direttore della BCE. Draghi, a detta di Habermas, «è andato

spetta una posizione ben precisa: legando le proprie riflessioni all'attuale stato dell'Unione Europea in tempi di crisi economica, Habermas evidenzia come la giustificazione della comunità internazionale degli Stati europei dimostri tutta la sua fragilità fondativa se si considerano come risposte per la sua *raison d'être* l'incrementalismo e la tecnocrazia: «l'incrementalismo soddisfa i «pragmatistici» mentre il perfezionamento dei controlli soprannazionali va a genio ai «tecnocratici»<sup>58</sup>. Motivi di carattere *mercantilisticamente* economico da un lato, il padroneggiare strumenti tecnici più efficienti giovando della supervisione condivisa di tutti gli attori internazionali coinvolti dall'altro, sottolineerebbero nel loro vicendevole rinvio una grave assenza: quella della “terza opzione”, eticamente e politicamente più importante, la possibilità di fornire nuove basi solide ed aprire possibilità di confronto e deliberazione congiunta prima inesplorate alle democrazie europee. «Se però – commenta Habermas – le costrizioni economiche vengono funzionalmente coniugate alla flessibilità tecnocratica di un esecutivo potente, allora corriamo il rischio che l'unificazione fallisca proprio davanti al suo sbandierato obiettivo: una unificazione pensata per il popolo senza coinvolgerlo»<sup>59</sup>.

L'angolazione habermasiana della tecnocrazia e l'attuale incarnazione della stessa in una determinata categoria di esperti, i *tecnocrati*, è solo una delle pulsanti riattualizzazioni di una “profezia”, che a partire da Heidegger ed Anders scorgeva lontano già alla metà del XX secolo; se non è possibile trattare unitamente ed in maniera concisa il giudizio di una schiera crescente di intellettuali di varia estrazione sulle forme di “tecnocrazia” della medicina e della tecnologia moderna (applicata, ad esempio, nei sistemi di telesorveglianza o nella violazione della *privacy*), è certamente più semplice auscultare nell'attualità la gravidanza significativa e cogente di quella che, alla sua genesi, veniva bollata come l'ennesima e superflua *chimera filosofica*.

---

un passo più in là». Il riferimento del filosofo tedesco a Draghi si basa soprattutto sull'attenta lettura di un articolo dello stesso, apparso nella rivista *Die Zeit* nel 2012. Habermas riporta e commenta estratti del medesimo articolo; in particolare una dichiarazione di Draghi riguardo alla politica economica europea incide e conferma la prospettiva critica di Habermas, quella dove l'economista italiano auspica un futuro dove «non sia legittimo né economicamente possibile ad un singolo Stato di perseguire politiche economiche che danneggino, al di là dei confini, gli altri partner dell'unione monetaria». A seguire immediatamente dopo il commento di Habermas: «Draghi vede bene che «un esercizio in comune dei diritti di sovranità» obbligherebbe ad allargare la base di legittimazione. E proprio questo tocca la «soglia del dolore» che tutti i governi hanno avuto finora paura di affrontare: un nuovo dibattito sulla modifica dei trattati europei»; *Ivi*, p. 45.

58 *Ivi*, pp. 20-21.

59 *Ibid.*

## 5. Bibliografia

- Günther Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Salerno, Orthotes Editrice, 2015.
- Günther Anders, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri 2010.
- Günther Anders, *Amare, ieri. Appunti sulla storia della sensibilità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- Günther Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Milano, Mimesis, 2008.
- Paul Virilio, *Lo spazio critico*, Bari, Dedalo, 1998.
- Paul Virilio, *L'integralismo tecnologico*, contributo all'*Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*, 1997. presso [http://www.emsf.rai.it/tv\\_tematica/trasmissioni.asp?d=328](http://www.emsf.rai.it/tv_tematica/trasmissioni.asp?d=328)
- Hartmut Rosa, *Social Acceleration. A new theory of modernity*, New York, Columbia University Press, 2013, p. 2
- Stefano Velotti, *L'antropologia di Günther Anders e l'ambivalenza delle immagini* (in "Lo sguardo", ISSN: 2036-6558, n°3, 2010), presso <http://www.losguardo.net>
- Pierpaolo Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Martin Heidegger, *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2013.
- Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 2007.
- Isabella Aguilar, *La rosa senza perché. Heidegger e la questione del vivente*, (in "Segni e Comprensione", ISSN: 1828-5368, n° 56, 2005).
- Jürgen Habermas, *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

**Filosofia e nuovi sentieri/ISSN 2282-5711**

[filosofiaenuovisentieri.it/2015/12/21/se-la-tecnica-diventa-il-soggetto-della-storia-note-sulla-tecnocrazia-gunther-anders-martin-heidegger-jurgen-habermas](http://filosofiaenuovisentieri.it/2015/12/21/se-la-tecnica-diventa-il-soggetto-della-storia-note-sulla-tecnocrazia-gunther-anders-martin-heidegger-jurgen-habermas)

© Filosofia e nuovi sentieri 2015. Tutti i diritti riservati