

MATERIA E TÈCHNĒ: ESISTENZA, OPERA, CONSUMO

di Rosanna Castorina

Università degli Studi dell'Insubria, Varese - Como

Affrontando la questione dell'immaginario della materia in relazione al mondo specificamente umano occorre, in primo luogo, interrogarsi su cosa si intenda per materia nella sfera della percezione e dell'esperienza dell'uomo. Cos'è la materia rispetto all'uomo?

Si può intendere per materia la sostanza vitale, carnale, corporea di cui l'esistenza umana è plasmata ma anche il mondo esterno rispetto al modo dell'esserci tipicamente umano. Addirittura, si può intendere per materia anche il sub – umano, il microscopico, i tessuti e gli organi che compongono il sistema – corpo umano o l'assolutamente grande, lo spazio siderale dell'universo e dei corpi celesti. Ma anche tale distinzione risulta assolutamente inesatta. Infatti, si è preso in considerazione un approccio che vede nella materia ciò che è riferibile solamente ai dati organico - biologici dell'esistenza umana e fisico – chimici della realtà naturale. È questa una deformazione tipica di un modo di pensare moderno, associabile alla cultura scientifico – tecnologica che pone l'accento sulla possibilità di esperire solamente ciò che è osservabile e percepibile con i sensi o tramite i numerosi strumenti tecnologici che spalancano il mondo dell'assolutamente piccolo o dell'incommensurabilmente grande. Si comprende subito che la materia, almeno dal punto di vista filosofico, e specialmente se riferita alla dimensione umana, assume una molteplicità di sfumature di significato, rimandando non soltanto alla dimensione biologico – organica, ma soprattutto alla dimensione spirituale, metafisica, dell'esistenza umana.

Proverò a formulare allora la domanda in maniera inversa: cosa definisce l'essere umano rispetto alla materia, cos'è quella “vita”, insieme spirituale ed organica, a cui è stata data la definizione di “materia specificamente umana” (distinguendola, in tal modo dal mondo della materia inorganica e dalla onnipotenza spirituale degli dei)? Questa seconda domanda consente di articolare il discorso sulla materialità dell'esistenza umana in maniera adeguata a chiarire, in primo luogo, perché non si possa parlare di vita umana senza prendere in considerazione le due dimensioni costitutive nelle quali la materia si dispiega: la dimensione organica e quella spirituale. Ma, in secondo luogo, si può cercare di comprendere qual è la struttura “umana” della materia analizzandola in relazione a ciò che è sub – umano o super – umano. Lascero da parte la questione relativa alla materialità o alla

spiritualità della sostanza vitale; il dibattito in merito ha impegnato con sfumature e sforzi diversi l'intero arco della riflessione filosofica occidentale, dagli albori fino ai nostri giorni.

L'obiettivo che mi propongo, invece, è quello di cercare di rispondere alla questione posta in seconda battuta. E ciò facendo entrare in campo il concetto di immaginario in riferimento al rapporto duale e reciproco tra soggettività ed oggettività, tra essere dell'uomo ed essere del mondo che lo circonda. Ritengo che il punto di contatto tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva possa essere descritta a partire dall'analisi delle modalità di conoscenza e di azione che articolano insieme mondo umano e mondo delle cose e della natura. Ciò pone in campo il concetto di lavoro e quello di opera, ed implica una riflessione preliminare sulle caratteristiche dell'operare umano. Al variare della percezione dell'agire umano si cercherà di comprendere come varia l'immaginario della materia ad esso associato.

Qual è la sfera tipicamente umana dell'agire? Come la rappresentazione dell'uomo e quella della materia si pongono in relazione tra loro nell'opera? Ciò implica un approccio che pone al centro dell'attenzione il concetto di esperienza conoscitiva e la considerazione di come questa dimensione fondamentale cambi nel passaggio al mondo moderno. Ma ciò, in ultima analisi, pone il problema di come il mondo dell'agire si articola in relazione alla vita ed al potere. L'azione e le modalità dell'esperire definiscono i presupposti su cui si sviluppa ogni genuina teoria della conoscenza.

Vorrei accostarmi al problema a partire dal noto studio di H. Arendt sulla *vita activa* ed i limiti della teoria dell'azione politica¹. Tale riflessione si propone, infatti, l'analisi di tutte le dimensioni che caratterizzano l'agire, dalla sfera della pura animalità a quella della vita politicamente qualificata. L'approccio arendtiano consente, inoltre, di chiarire il nesso relazionale tra teoria dell'azione e teoria della conoscenza.

La riflessione arendtiana è stata spesso inquadrata all'interno di un filone teorico definito di "riabilitazione della prassi"; in esso il problema dell'esperienza e della conoscenza si propone di sollevare la questione dell'originario significato della *praxis*, cioè dell'azione – discorso, all'interno

¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa: la condizione umana*, trad.it. di S. Finzi, Einaudi, Torino, 2004.

di una più generale teoria della conoscenza. Il contesto privilegiato nel quale la *praxis* si sviluppa è la sfera politica, luogo nel quale azione e discorso si articolano tra loro².

Nell'approccio arendtiano l'identità è relazionale, nasce dalla possibilità di dispiegare la propria libertà di agire e discutere in concerto con gli altri. La sfera politica, a differenza di quella della pura animalità, è il contesto nel quale tutti gli individui sono uguali perché diversi, perché caratterizzati dalla possibilità di agire e dunque esistere all'interno della sfera relazionale. Al contrario, ciò che caratterizza l'animale è il fatto che l'uguaglianza, scaturita dalla necessità e dalla dipendenza vitale nei confronti della natura, innesca la lotta per l'accaparramento delle risorse scarse. L'uguaglianza della condizione vitale diviene differenza e lotta di tutti contro tutti. Per l'autrice la politicità dell'azione è stata una dimensione presente in maniera piena e compiuta soltanto all'interno delle antiche *poleis* greche e, successivamente, nella *res publica* romana. La trasformazione delle forme politiche dal Medioevo in poi parla anche di un lento cambiamento nel modo di concepire e rappresentare l'agire umano. Caratteristica della *vita activa* è, comunque, quella di avere in sé sia la dimensione "attuale", sia quella "contemplativa".

A fronte dei vari tentativi storicamente avvenuti di scindere tali orizzonti l'autrice si schiera su posizioni di ferma difesa dell'originaria unità di questi due aspetti dell'agire. Contemplazione ed azione sono strettamente legati, appaiono addirittura indissociabili nella sfera della *vita activa*.

Date queste caratteristiche, ogni nascita è già originariamente politica. L'atto con cui un individuo viene al mondo all'interno del contesto di vita umana ne determina la propria costitutiva politicità. L'azione politica, tuttavia, rappresenta il vertice di una gerarchia dell'agire che vede ai gradini più bassi il lavoro e, successivamente, l'opera come dimensioni costitutive dell'*animal laborans* e dell'*homo faber*.

Di queste tre sfere dell'agire politico vorrei evidenziare le prime due, la dimensione vitale dell'*animal laborans* e quella dell'*homo technologicus*. Vorrei, invece, sottoporre a critica la dissociabilità tra la sfera della *tèchnē* e quella prettamente politica. Se è vero che l'agire politico è già presente nell'operare dell'*homo technologicus*, è anche vero che l'autrice interroga questo aspetto

² Addirittura, si può sostenere che l'azione è già di per sé discorso. Questi due aspetti, infatti, non sono disgiungibili in quanto l'azione è la forma di meta - discorso che consente di definire l'identità dell'agente. Secondo H. Arendt, non è possibile attraverso il semplice linguaggio esprimere l'identità profonda dell'agente. Soltanto l'azione, parlando di se stessa e di chi la compie, conferisce solidità all'identità umana, ancorandola ad una realtà esperibile. Questo aspetto

dal punto di vista dell'organizzazione dello spazio pubblico in età classica e, dunque, con riferimento ad un contesto specifico che pone a modello della propria riflessione la *polis* greca. E ciò la conduce a parlare della vita attiva come sfera specifica anche se connessa con quella dell'agire tecnico e simbolico. La differenza fondamentale dal punto di vista della teoria dell'azione si gioca nello scarto che separa l'*animal laborans* dall'*homo technologicus*, il lavoro come dispendio di energia vitale dall'opera che dà stabilità al mondo. Laddove esiste *tèchnē* e simbolo si dispiegano già tutte le potenzialità che rendono l'animale uomo ma che possono anche sprofondarlo, paradossalmente, nella condizione ferina o innalzarlo verso dio. E' politico lo spazio nel quale queste tre possibilità si articolano nella dialettica di ordine e caos e nel quale il sub – uomo ed il super-uomo, l'animale e la divinità devono sempre essere presenti. Le definizioni dell'identità e dell'alterità che si strutturano nello spazio dell'azione politica (come azione materiale e simbolica allo stesso tempo) nascono, dunque, già dallo scarto che separa – unisce l'*animal laborans* dall'*homo technologicus*.

Animal laborans

Rappresenta la dimensione vitale contrassegnata dalla pura sopravvivenza. Ad essa non può essere associato l'aggettivo "umana", in quanto la dimensione organica è abbandonata alla necessità della natura, aderisce alla pura e cieca ciclicità dei ritmi naturali. Essa appare schiacciata sul nudo dato biologico della sopravvivenza e della riproduzione. E' un'esistenza inquadrata in un ambiente che non può essere definito come spazio e in un'eternità priva di coordinate temporali. L'unica esperienza sperimentabile è quella che definisce l'incorporazione diretta, metabolica della contingenza esterna (non ancora definibile come mondo) nell'organismo dell'animale vivente³. Viene sperimentato l'impulso istintivo come impulso vitale ed il lavoro è l'unica dimensione, dal punto di vista dell'azione, che ne definisce l'orizzonte di esperienza. Per "lavoro" si intende il puro dispendio di energia vitale per compiere un movimento di incorporazione. Ciò significa che il lavoro è un dispendio di energia che non lascia nulla dietro di sé, che si risolve nella produzione e nel consumo immediato di ciò che è prodotto. Senza resti. Il tempo in cui è inserito l'*animal*

collega anche la teoria dell'agire con quella dell'esperienza. Non esiste identità, né azione al di fuori del mondo dell'esperienze nel quale l'animale – uomo si pone in continuità con la *technè* ed il simbolo.

³ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano, 1990.

laborans è quello eterno, ricorsivo e imprevedibile dei cicli naturali. Rispetto a tale eternità l'esistenza dell'animale non è problematizzata in quanto minima è l'incidenza che questi ha sui ritmi continuamente rigenerantesi dei fenomeni naturali. La realtà esterna appare come un nulla, l'*animal laborans* è sospeso intorno al nulla. Ciò che lo circonda può essere esperito soltanto al livello infimo della vita istintivo – sensoriale. La realtà è incorporata senza mediazioni, né medialità. Questo è il motivo per cui la vita umana non è distinguibile dalla vita priva di qualità dell'animale. La vita è meno che umana, sub – umana, animale. Ed in questo senso la vita si perde nei cicli naturali ed appare aperta ed illimitata come lo sono i ritmi della natura. Vita e morte non possono essere separabili e circoscrivibili come eventi specificamente umani, cioè non costituiscono emergenze isolabili rispetto al ciclo cieco della natura. Ciò significa che l'*animal laborans* è sospeso al sottile filo dell'esistenza e si trova dinnanzi a sé la natura caratterizzata da un'assoluta distruttività, da una distruttività contro la quale non è possibile frapporre mediazioni o barriere. L'*animal laborans* è esposto all'arbitrio, al pericolo, sperimenta continuamente la minaccia della morte assoluta e cieca. Inoltre, il fatto che non si possa parlare di morte come esperienza vitale – individuale nell'uomo *laborans* non significa che non si possa parlare di morte in assoluto, come realtà effettuale e possibilità sempre incombente di dissoluzione nella natura. L'*animal laborans*, il sub – uomo, ne è costantemente esposto, ne sperimenta la terrificante necessità.

Homo faber

In questa dimensione l'uomo diviene esistenza qualificata, cioè fornita degli strumenti dell'operare, dell'azione, che mantengono una propria durevolezza e costanza, essendo sottratti all'immediatezza del consumo dei cicli di incorporazione metabolica. Con l'*homo faber* viene inaugurato il mondo dominato dall'agire tecnico – simbolico con il quale viene edificata la dimora tipicamente umana, la vita qualificata. L'istinto vitale dell'*animal laborans* diviene umano in quanto interagisce con la realtà esterna, costruendo un mondo di cose, di simboli, di parole, di artefatti, che lo rendono tipicamente umano. In questo frangente, infatti, non soltanto l'animale esce da se stesso, si esteriorizza attraverso l'interposizione strumentale nei confronti della realtà esterna. In questo salto simbolico è la natura dell'esistenza vitale che si modifica. La dipendenza verso l'esterno comincerà, infatti, ad essere mediata dalla presenza di strumenti e simboli che consentono di dare una

consistenza materiale, oggettiva, al mondo umano, conferendo ad esso permanenza e stabilità. Nell'accezione etimologica del significato di simbolo ($\sigma\nu\nu - \beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega = mettere\ insieme$), infatti, è evidente tale realtà, la ricomposizione della frattura data dalla perdita delle caratteristiche metaboliche di incorporazione della natura a favore della strutturazione di un mondo stabile e duraturo. Qualsiasi approccio che si richiama alla filosofia dell'esperienza non può trascurare, infatti, il rapporto fondamentale che lega l'essere umano al mondo delle cose che egli ha edificato. Ma il rapporto non è unidirezionale. Così come l'uomo crea il mondo esterno, il linguaggio, gli strumenti tecnici, gli artefatti, così il mondo retroagisce su di lui e lo determina. Dal punto di vista dell'analisi simbolica, infatti, l'uomo costruisce il proprio mondo attraverso il linguaggio, rende dicibile ciò che era indicibile e, dunque, privo di realtà esperibile. Ma nello stesso tempo, il linguaggio, gli artefatti, ciò che egli produce retroagisce nella definizione di ciò che è umano.

Ciò che distingue l'umano dal sub – umano in origine è proprio la capacità tecnico – simbolica di creare e riprodurre il mondo esterno. La relazione d'oggetto è fondamentale per la definizione dell'identità dell'essere umano.

La *tèchnē* introduce anche una dimensione di finalismo nell'esistenza. Si può dire che la capacità tecnico – simbolica tende a sostituire l'immortalità all'eternità dei cicli naturali. L'immortalità rappresenta, infatti, una tensione tipicamente umana. La necessità di definizione di un *telos* che dia senso all'esistenza dell'uomo sulla terra introduce una dimensione temporale che possiede la caratteristica di stabilizzare la vita umana sulla terra ancorandola alla materialità del mondo ed impedendo a questa di esaurirsi nella limitatezza dei cicli vitali. Se è vero, infatti, che con il tempo infinito della *tèchnē* è possibile creare il mondo esterno, è anche vero che la caducità della singola esperienza individuale comincerà ad assumere un proprio specifico significato. Vita e morte sono esperite, vissute, trasfigurate come esperienze tipicamente umane, affidate ad una temporalità tipicamente umana. Ma ciò non basta. L'uomo è sì mortale e legato alla contingenza storica ma è ancora animale vivente nell'eternità ciclica della natura. Da una parte, la finitudine dell'esistenza individuale, dall'altra l'immortalità della vita della natura.

L'*homo technologicus e symbolicus* si inserisce all'interno di questa frattura facendosi immortale, pur nella mortalità della propria condizione umana. Ciò significa che gli uomini attraverso la capacità di simbolizzare ed operare riescono a garantirsi una stabilità, una durevolezza che consente loro di sincronizzare le esperienze vitali, di percepirsi come esseri contemporaneamente differenti ed

uguali rispetto agli altri. Tutti gli uomini, nonostante le differenze, sperimentano un mondo in comune, si fanno uno⁴.

L'immortalità è garantita prima di tutto dall'esistenza della specie. Ciò si verifica solo nel momento in cui tutti gli uomini cominciano ad essere percepiti come individui che condividono una medesima storicità ed una medesima esperenzialità. Il simbolo, dunque, unendo insieme due realtà differenti come la pura animalità e la materialità esterna, crea l'uomo ed il mondo ed attribuisce ad essi perennità e stabilità. La capacità di astrazione insita nella dimensione del simbolo e nel linguaggio in generale, consente di trasfigurare la contingenza e la necessità e dischiude le porte dell'eternità all'animale – uomo.

Detto ciò è necessario osservare, dunque, che è dell'ordine della *tèchnē* tutto ciò che genera la dimensione umana ma nell'orizzonte di ciò che è extra – umano, inter – umano e soprattutto sovra – umano. Quest'ultima affermazione necessita di un chiarimento e di un riferimento alla dimensione del “valore” in relazione all'agire tecnico dell'operare umano.

Come già detto, la dimensione tecnico – simbolica implica una tensione costante, un moto di fuoriuscita dai confini, un atto di attraversamento e di sfida ferrea contro l'ordine cristallizzato nelle cose. La *tèchnē*, infatti, genera orizzonti di significati e di opere che definiscono l'ordine interno ed esterno rispetto al corpo umano ma nello stesso tempo implicano una continua possibilità di superamento dell'omeostasi tecno – simbolica. La dialettica ordine – disordine si struttura in relazione al mondo umano come potenzialità infinita di creazione di ambienti di vita e di relazioni con la natura continuamente mutevoli. Si può affermare che la dimensione tecno - simbolica rappresenta la risposta specificamente umana al problema della morte relativa, in quanto allontana, anche se mai definitivamente, il pericolo potenziale della morte assoluta. L'operare tecnico – simbolico rende possibile, dunque, la produzione di strumenti che consentono di ancorare l'identità individuale e sociale a qualcosa di stabile. Rappresentano per l'uomo una promessa di immortalità. Tale promessa, tuttavia, deve essere continuamente rinnovata, in quanto la possibilità di sfuggire alla morte e proiettarla letteralmente all'esterno, su altri corpi, cose, simboli, non rappresenta una vittoria definitiva contro la morte assoluta.

⁴ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica - E. Czerkl, Adelphi, Milano, 1980.

Per questo l'agire tecno – simbolico è anche un agire violento. La violenza è quella che si sprigiona nell'atto di allontanamento rispetto alla natura, di sottrazione di qualcosa al fluire eterno del tempo non – umano. Ma violenza è anche quella che la medialità degli strumenti tecno – simbolici determina nel momento in cui viene instaurato il regno dei fini e viene costruita la promessa sempre fragile di eternità per l'uomo. La possibilità di sfuggire al pericolo sempre incombente della morte assoluta per l'essere umano significa dotarsi degli strumenti tecno – simbolici che gli consentono, facendo violenza a se stesso ed alla natura, di nutrire il proprio sogno di immortalità. Il mondo umano è caratterizzato sin dall'origine dalla colpa; i passi dell'uomo all'interno del mondo umano sono contrassegnati dal senso di colpa che ne fa sin dall'origine essere potente ed essere soggetto al potere. Tale potere è prima di tutto quello sprigionato dalla natura, nei confronti della quale l'animale – uomo appare inadeguato ed assolutamente insignificante. La dimensione tecno – simbolica, attraverso la costruzione di un mondo, di un linguaggio e della socialità accetta la sfida impari, fa della violenza uno strumento di sopravvivenza e di controllo sul mondo. Ne fa uno strumento di potere. Proprio per questo motivo il potere è violenza, come aveva già lucidamente compreso W. Benjamin esponendo la propria riflessione relativa alla dialettica tra violenza che pone il diritto, violenza che la conserva e violenza divina⁵.

Da questo punto di vista si comprende l'importanza che la dimensione simbolica della *tèchnē* ha anche rispetto a quella prettamente tecnica, nel rispondere al problema della costruzione del mondo umano e dell'essere stesso dell'uomo. La dimensione simbolica consente di mediare la violenza creatrice attraverso gli "strumenti" del linguaggio, del mito, dell'arte. L'uomo è animale simbolico nella misura in cui riesce ad uscire da se stesso e trasfigurare la violenza in potere. La dimensione simbolica fa sì, soprattutto, che la violenza possa parlare il linguaggio duraturo e stabile del potere. Il simbolo, infatti, è ciò che trasforma la forza in potere, la violenza mimetica e caotica in ordine e stabilità. Il simbolo unifica le tre dimensioni del cielo, della terra e delle profondità conferendo unità di significato e di percezione a tutto. L'uomo stesso non è più tale in assenza di simbolo. L'umanità, dunque, rappresenta lo scarto che esiste tra la sfera della necessità sub – umana ed animale e il sogno del raggiungimento tecno – simbolico dell'immortalità super – umana. La

⁵ Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza* in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi,

facoltà tecno – simbolica consente, dunque, di vivere lo spazio umano come tensione costante verso il basso e verso l'alto.

Ma se la *tèchnē* costituisce originariamente il regno dei mezzi che genera come risultato quello dei fini, il rapporto mezzi – fini può anche essere invertito o può essere inserito all'interno di una catena causale nella quale ogni mezzo ed ogni fine si rincorrono all'infinito. La tecnologia ed il sapere scientifico, infatti, hanno visto uno sviluppo costante che si è definito, soprattutto a partire dalla seconda modernità, in accordo con una visione positivista e processuale. La scienza, mettendo in discussione il finalismo delle cause, ha contribuito a provocare la progressiva confusione tra il regno dei mezzi e quelli dei fini, instaurando, in tal modo, una processualità assoluta e priva di mediazioni.

L'inversione finalistica dell'operare strumentale dell'*homo technologicus* è un fenomeno strettamente connesso alla rivoluzione scientifica che si sviluppò nell'ordine della conoscenza più di un secolo prima di quella industriale. A partire dal Seicento, infatti, le scoperte scientifiche cominciarono a disvelare all'uomo il mondo dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo. Telescopio e microscopio furono gli strumenti tecnici grazie ai quali l'uomo cominciò a comprendere che il mondo da lui abitato non era altro che uno dei tanti possibili. Soprattutto, ciò portò alla scoperta dello spazio dell'universo e dei pianeti. L'uomo si pose in osservazione di un mondo esterno e cominciò a gestire i fenomeni terrestri a partire da un punto di osservazione estraneo alla terra. Nacque, così, una forma di osservazione di secondo grado in relazione alla quale ciò che è osservabile sulla terra deve essere verificato a partire da un punto di vista ad essa esterno. Il criterio dell'oggettività scientifica si strutturò intorno al principio della sperimentabilità dei fenomeni che attribuisce alle scienze, cosiddette esatte, il primato dell'autorità e dell'attendibilità sulla conoscenza. Spostando il punto di osservazione dei cicli terrestri nell'universo e nello spazio siderale, le scienze sperimentali, in primo luogo, decretarono l'assoluta impossibilità per l'uomo di controllare la realtà naturale e di influire su fenomeni di portata così enorme. L'allargamento della visuale comportò, dunque, un'iniziale sfiducia generalizzata nelle possibilità di azione ed anche solo di conoscenza dell'uomo nei confronti del proprio ambiente vitale. Ma tale constatazione fu limitata a tutti quei fenomeni che la scienza non avrebbe potuto osservare e sottoporre ad

esperimento. Ogni ipotesi scientifica, dunque, per poter essere considerata valida cominciò ad essere sottoposta al vaglio sperimentale.

Ciò che è osservabile e trattabile tramite gli strumenti forniti dalla scienza diviene vero, tutto il resto non è conoscibile. Vera è solo la conoscenza scientifica. Ma ciò non è neanche del tutto esatto. Il metodo sperimentale presuppone che qualsiasi ipotesi scientifica possa essere ritenuta vera soltanto fin quando i propri presupposti siano considerati verificabili. Qualsiasi nuova evidenza della teoria scientifica può falsificare la conoscenza e sconvolgerne i presupposti. Questo aspetto è contemporaneamente rassicurante e preoccupante. Ciò significa, dal punto di vista scientifico, che nessuna autorità è permanente e stabile e che il campo delle conoscenze scientifiche è per antonomasia aperto alle trasformazioni ed alle innovazioni. Ma se ci si pone per un attimo in una prospettiva esterna al discorso logico – sperimentale, ciò significa che dal XVII secolo in poi tramonta definitivamente la possibilità di accedere a verità considerate assolute. Le verità divengono molteplici e relative. Anzi, si può sostenere che si passa dal campo della verità a quello della veridicità.

Ma la cosa più interessante è, a mio avviso, che la relatività della conoscenza viene fatta valere come un principio ed un presupposto scientifico, cioè come base per la conoscenza di tutto e per la definizione di colui che conosce. Ciò significa che si determina una retroazione di tale relativismo sulla soggettività. Il mondo diviene inconoscibile e con esso anche l'uomo che lo conosce. E ciò soprattutto perché la scienza sostituisce dio nella definizione, rappresentazione e creazione del mondo. L'uomo non è più immagine incarnata di dio ma punto cieco della conoscenza scientifica, essere finito nell'infinità incontrollabile ed inconoscibile. La filosofia moderna esprime in pieno questo disorientamento dell'uomo che non riesce più a trovare il proprio posto nel mondo ma soprattutto che non riesce più a rappresentarselo.

Ciò si concretizza in una perdita di identità soggettiva ma anche di conoscenza oggettiva. Il mondo diviene riflesso della conoscenza scientifica, non è più sperimentabile direttamente con i sensi, tramite la riflessione intuitiva o la speculazione teorico – filosofica. E' vero solo ciò che è osservabile dalle scienze sperimentali e descrivibile mediante le capacità logico – razionali. La razionalità, l'intelletto, la logica divengono le uniche facoltà tipicamente umane e degne di considerazione nel mondo dominato dalla scienza. L'iperestensione della logica parla il linguaggio di quell'inversione mezzi – fini a cui mi riferivo precedentemente e che costituisce senza dubbio il

portato di una drastica accelerazione dell'agire tecno – scientifico. L' *homo technologicus* è uscito talmente da se stesso da trasformare la strumentalità in finalismo assoluto e privo di medialità.

Parallelamente alle scoperte scientifiche, la riflessione filosofica a partire dal Settecento cercherà di dare una nuova risposta al problema della crisi della soggettività. Due sono i presupposti teorico – pragmatici che hanno contribuito alla definizione dell'uomo moderno: razionalismo e trascendentalismo.

Il razionalismo moderno nasce con il *cogito* cartesiano. Portato delle scoperte scientifiche è l'assunto dell'assoluta inconoscibilità del mondo nella sua vera essenza e, dunque, dell'impossibilità per la soggettività di definire una verità ontologica costitutiva. Il dubbio cartesiano comincerà ad improntare di sé la realtà, il corpo e l'identità soggettiva. Diverrà, paradossalmente l'unico criterio di conoscenza. Se tutto è inconoscibile ed immerso nel dubbio, l'unica cosa certa che resterà all'uomo sarà la propria capacità di dubitare. La conoscenza, dunque, diverrà un procedimento logico – razionale in relazione al quale l'uomo conosce se stesso solo in quanto essere razionale. Ma ciò significa che, nell'atto della conoscenza, ciò che realmente definisce l'identità, sia soggettiva, che oggettiva, non è la capacità di penetrare la realtà esterna nella propria essenza, ma la possibilità di conoscerla attraverso le facoltà logico – razionali. Non si conosce la realtà in sé ma semplicemente in quanto oggetto della conoscenza umana. Allo stesso modo, il soggetto non si definisce in relazione al mondo, ma in quanto individuo pensante e razioinante. Il principio sotteso al cogito cartesiano decreta l'inconoscibilità dell'uomo nella propria essenza pur definendo, contemporaneamente, il controllo dell'essere razionale sulle cose. In un mondo finito, le possibilità della conoscenza umana fanno dell'uomo, l'essere razionale per eccellenza, il padrone del mondo. L'unica cosa che definisce l'identità dell'uomo è la razionalità formale e l'unica dimensione della conoscenza è costituita dalla *mathesis*, la nuova scienza universale dell'ordine e della misura.

Per quanto riguarda, invece, il concetto di “trascendentalità” bisogna fare riferimento alla filosofia critica kantiana. Il termine *transcendentia* deriva dalla scolastica ed indica quei concetti generalissimi che trascendono le categorie aristoteliche. Al contrario, Kant distingue nettamente tra trascendente e trascendentale. Quest'ultimo termine indica le modalità della conoscenza a priori. Non si parla della conoscenza della cosa in sé ma solamente delle modalità della conoscenza che

per Kant rappresentano degli a priori. La dimensione aprioristica fonda, dunque, la conoscenza oggettiva come conoscenza, né empirica, né trascendente. Ciò significa che, se da una parte la conoscenza non ha origine nell'esperienza, dall'altra essa realizzandosi nella costruzione delle categorie attraverso le quali si forma l'esperienza, si differenzia anche dalla sfera della trascendenza assoluta.

Come ha acutamente osservato M. Foucault analizzando l'antropologia pragmatica kantiana⁶, l'uomo si pone al centro di questo chiasmo tra empirismo e trascendenza. Lo studioso francese analizza, con metodo archeologico, la nascita, tra Settecento ed Ottocento, di quella che definisce come epistemologia moderna⁷. I tre ambiti che l'autore ritiene caratterizzanti dell'episteme moderna sono biologia, economia politica e filologia che vengono confrontate con alcune branche classiche del sapere come storia naturale, analisi delle ricchezze e grammatica generale. Le discipline classiche come la storia naturale erano inserite all'interno di un sistema di classificazione e di conoscenza completamente diverso da quello moderno che si fondava sul concetto di rappresentazione. La concezione della vita, per esempio, così come oggi la intendiamo, era completamente sconosciuta alla coscienza classica ed al sistema di classificazione degli esseri umani all'interno delle scienze naturali. Quando la biologia si venne a sostituire alla storia naturale gli esseri viventi cominciarono ad essere definiti come fenomeni transitori di una legge più generale dell'esistenza che si fondava su nozioni "quasi trascendentali" come quelle di natura e, più specificamente, di "natura umana". Mentre, infatti, per il sapere classico i singoli esseri viventi potevano emergere dalla sfera del sapere solo attraverso l'esistenza di griglie di rappresentazione che ne rendevano leggibili i caratteri, nell'*episteme* moderna il concetto di vita diviene un a priori trascendentale attraverso il quale l'uomo comincerà a definire se stesso e la propria conoscenza. La natura umana diviene, dunque, un principio regolativo sulla base del quale si costruisce la soggettività e l'oggettività dell'uomo, l'identità e la conoscenza. Ciò grazie soprattutto alle griglie auto – interpretative che cominceranno a strutturare le scienze sociali ed umane come la biologia, la storia, la medicina, la psicologia e le scienze del governo.

⁶ Cfr. M. Foucault, *Introduction à l'anthropologie de Kant. Thèse complémentaire pour le doctorat des lettres in Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 2008.

⁷ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaltescu, Edizione BUR, Milano, 1978.

Al medesimo principio regolativo si riferirà l'autore in conclusione d'opera quando parlerà di "morte dell'uomo". Questo concetto, spesso frainteso dalla critica, definisce semplicemente il lento processo di esaurimento all'interno di tutte le branche del sapere dell'uomo, del concetto di natura umana in quanto principio regolativo, e non allude, al contrario, ad una pretesa denuncia della morte della soggettività o dell'eclissi di questa nel pensiero filosofico contemporaneo. Come dimostra l'ultima riflessione foucaultiana sull'ermeneutica del soggetto⁸, il concetto di soggettività rimane un orizzonte interno al pensiero dell'autore. La "morte dell'uomo" va intesa, dunque, come denuncia della crisi del concetto di "natura umana" o "umanesimo" in senso regolativo quasi – trascendente. L'uomo diviene un "*allotropo empirico – trascendentale*".

Il riferimento alla visione antropologica che secondo l'autore francese ha costituito il fondo pre – critico del pensiero kantiano e lo ha strutturato nel quasi – trascendentale diviene la base per la definizione della nuova sfera di conoscenza tipicamente umana. Rispetto all'unità classica che nella *physis* realizzava l'unione tra vita e vita umana, nella moderna biologia, ed in generale nelle scienze umane, la dimensione corporea comincerà ad essere scissa da quella tipicamente naturale. Il fisico si differenzia dalla fisica. Il corpo umano diviene, dunque, interno all'ordine della natura ma esterno rispetto a quello della fisica. L'antropologia si inserirà nella scissione aperta tra dimensione

⁸ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al College de France (1981 – 1982)*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano, 2007.

⁹ Il termine "*allotropo*" definisce un dispositivo antropico "esterno" e differente rispetto alla definizione classica della soggettività umana; indica che la soggettività, nel tentativo di trovare una definizione, si affida a delle modalità conoscitive che risultano esterne rispetto alla sua stessa definizione. La moderna teoria della conoscenza deve, dunque, riferirsi ad un "esterno", a qualcosa che necessariamente investe la soggettività di riflesso, ad un "luogo" che non contiene più nulla dell'essenza ontologica dell'identità umana. E' una soggettività che diviene individualità, che comincia a professare la necessità dell'in – divisione di ciò che di per sé non è conoscibile. Il riferimento, apparentemente contraddittorio, all'immanenza ed alla trascendenza si riferisce, in primo luogo, alla natura che assume questo tipo di conoscenza e, di riflesso, all'individualità. La conoscenza postulerà il disancoraggio dalla realtà metafisica, l'inconoscibilità della natura e di dio e l'impossibilità di accedere alle forme della rappresentazione. Tuttavia, proprio la modalità conoscitiva che procede alla comprensione della causa efficiente, rinunciando definitivamente alla determinazione della causa finale, ne determina, contemporaneamente la trascendentalità. Quest'ultima fa riferimento alle categorie a priori della conoscenza che si slegano dal riferimento al soggetto conoscente, di cui non è più possibile comprendere la natura, e riguarda unicamente la relazione cognitiva, non più l'essenza ontologica. Il pensiero razionale è quello che non mira a conoscere l'essenza ma che si cura della connessione tra cose.

metafisica e dimensione tecnica e diverrà, dunque, scienza del limite tra finito ed infinito, tra metafisica e fisica¹⁰.

M. Foucault sottolinea come i cambiamenti che hanno investito la classificazione dei saperi sono stati generati da una serie complessa di fenomeni che toccano la sfera dell' "*oikonomia domestica*". In particolare, la definizione della soggettività moderna è stata profondamente influenzata dalle trasformazioni economiche avvenute con l'avvento e lo sviluppo del sistema di produzione capitalistico.

Come ha lucidamente messo in risalto Arendt, procedendo ad una critica del concetto di forza lavoro in Marx¹¹, la processualità aperta mezzi – fini, che di per sé è tipica del mondo della *tèchnē*, subì una trasformazione radicale nel momento in cui il valore di scambio cominciò a prendere il sopravvento sul valore d'uso della merce. Ad un agire processuale caratterizzato dalla dimensione della medialità e della preminenza del valore d'uso, si sostituì un sistema caratterizzato da un finalismo assoluto e dominato dal consumo, o meglio, dalla trasformazione di tutti i valori d'uso in valori di scambio. Infatti, come sappiamo, il valore d'uso implica la materialità della merce, che viene consumata in relazione alle proprie qualità intrinseche. Il valore d'uso consente alle cose di avere una certa durata e stabilità. La merce, anche se solo per un arco di tempo finalizzato al consumo umano, ha una propria durevolezza ed un proprio valore intrinseco che la differenzia dalle altre.

Il valore di scambio, invece, nell'equazione generale di valore che trasforma la qualità intrinseca in una quantità scambiabile, decreta l'immediato consumo della merce, che sparisce nel ciclo della produzione. Secondo l'autrice, il valore d'uso è ciò che caratterizza la dimensione dell'operare tipica dell'*homo technologicus*, mentre il consumo è ciò che caratterizza l'incorporazione priva di mediazioni dell'*animal laborans*. Il consumo, dunque, è tipico della sfera del lavoro, il valore d'uso di quella dell'opera.

¹⁰ Essa possiederà anche due caratteristiche fondamentali, paradossalmente connesse tra loro: riduttività e normatività. Riduttività indica il fatto che l'uomo comincerà ad escludere dalla sfera della conoscenza tipicamente umana ciò che non è prettamente naturale, cioè che non appartiene al campo ristretto della *physis*. Riduzione metafisica. Allo stesso tempo, però, l'antropologia si fonderà sulla normatività, in quanto diverrà scienza del corpo animato, finalizzato a se stesso, e ciò sia nella sfera fisiologica che morale. Pertanto, diverrà scienza del normale, disciplina della riduzione degli scarti e della correzione delle anomalie.

Ora, l'economia capitalistica di mercato, specialmente in seguito alla progressiva divisione e meccanizzazione del lavoro, si inserisce in questo stato di cose e provoca due generi di modifiche riguardanti, da un lato, la dimensione processuale dell'operare, e dall'altro, le caratteristiche dell'opera e dello stesso fare tecnico. Per quanto riguarda la processualità, si verifica un'inversione tra mezzi e fini in modo tale che si instaura una ciclicità eterna e ripetitiva dell'operare tecnico, che comincerà a divenire privo di scopo. La produzione non è più finalizzata alla soddisfazione dei bisogni ma all'incremento del consumo che a sua volta deve stimolare la produzione. Viene introdotto all'interno della sfera dell'agire tecnico un orizzonte eterno in cui mezzi e fini si indeterminano tra loro e danno luogo ad una processualità infinita. Per quanto riguarda le caratteristiche stesse dell'opera, il cambiamento si determina in quanto ogni valore d'uso si trasforma immediatamente in consumo che, a sua volta, alimenta la produzione. Il risultato è che le cose prodotte dall'*homo technologicus* non avranno più una durevolezza ed una stabilità legata all'uso, ma saranno voracemente consumate e metabolizzate al fine di alimentare il processo della produzione e dello scambio.

È questo il sogno di onnipotenza che in seguito alla trasformazione dell'opera e del processo di produzione tecnico – simbolica conduce l'*homo technologicus* verso una dimensione super – umana. Tale condizione dischiusa già nel passaggio dal valore d'uso al valore di scambio apre una frattura all'interno dell'orizzonte aperto dell'operare umano. Ciò significa che, laddove l'operare, a differenza del lavoro, è già di per sé strumento di apertura verso un sogno finalistico di immortalità, l'accelerazione dell'operare e la trasformazione di questo in un puro “fare” fanno sì che la tecnologia dischiuda in maniera chiara all'uomo l'orizzonte del super – umano. L'immaginario del potere si modifica, gli dei divengono macchine che consentono all'uomo di sognare l'immortalità. E tutto ciò si determina a maggior ragione dal momento in cui l'uomo comincia a perdere il controllo sulla macchina e sul mondo delle cose che produce e consuma.

Le trasformazioni che hanno investito l'operare umano a partire dall'avvento dell'economia di mercato si riflettono in tutte le sfere della realtà tecnico – simbolica dell'uomo, da quelle più

¹¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa: la condizione umana*, op. cit.

semplici a quelle più complesse. Vorrei, ora, analizzare come tale cambiamento si sia verificato in una specifica ed importante sfera dell'agire politico – simbolico: l'arte.

Come si modifica l'opera d'arte con l'avvento della moderna produzione capitalistica e della società di massa?

L'argomento è stato affrontato con una profondità teorica insuperabile da W. Benjamin¹². Le riflessioni sviluppate dallo studioso cercano di chiarire il nesso fondamentale tra sistema di produzione, tendenze artistiche e condizionamenti socio – culturali. Parlare delle trasformazioni interne al processo di produzione artistica, significa comprendere quali furono gli influssi che la società di massa produsse nelle coscienze individuali e collettive e nelle configurazioni socio – culturali che ne stanno alla base. La dialettica di arte e sistema di produzione è legata all'eliminazione di una serie di concetti tradizionali come quello di valore, di creatività, di genialità, di autorità dell'opera d'arte.

Ma soprattutto, si determina un cambiamento nelle modalità della ricezione, che diviene esponenzialmente più importante di tutti gli altri livelli e che comincia ad influenzare l'esistenza stessa dell'opera d'arte. In realtà, di riproducibilità si è sempre parlato nel contesto artistico. Il salto di qualità (o sarebbe meglio dire di quantità) si determinò quando tale riproducibilità divenne tecnica, cioè fu strutturata e moltiplicata mediante gli strumenti tecno – scientifici messi a disposizione dai moderni sistemi di produzione di massa. Fu allora che l'opera d'arte entrò nel medesimo ordine di significato della merce.

La stampa è stata il primo strumento che ha reso la riproducibilità tecnica della scrittura più estesa possibile¹³. Ciò che tra la metà dell'Ottocento ed i primi del Novecento comincerà ad essere messo in discussione è soprattutto l'esistenza unica ed irripetibile dell'opera d'arte, l' "*hic et nunc*"

¹² Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1991.

In questo saggio l'autore ripercorre il processo che ha portato l'economia capitalistica a modificare il significato ed il valore dell'opera d'arte e con esso il modo stesso di percepire i contenuti artistico – culturali. Egli parte dal presupposto che le tendenze di sviluppo dell'arte possono essere confrontate con le condizioni di produzione in un dato periodo storico. Marx aveva sviluppato, sin dagli albori del sistema di produzione capitalistica, delle riflessioni che avrebbero avuto valore di prognosi. Ma ciò in relazione ai cambiamenti avvenuti al livello della struttura. In termini sovrastrutturali, al contrario, le trasformazioni, seppur avvenute molto più lentamente, hanno coinvolto molti aspetti sociali e culturali apparentemente non legati in maniera immediata alla dimensione economico – produttiva.

dell'originale, ossia ciò che ne definisce l'originalità e l'autenticità in riferimento ad un contesto ed ad una storia specifica. Mentre l'autentico mantiene la propria autorità rispetto alla riproduzione manuale, ciò non avviene nel caso della riproduzione tecnica. Essa, infatti, può rilevare aspetti dell'opera d'arte che sono accessibili soltanto attraverso la mediazione di un obiettivo o che sono visibili soltanto mediante determinati procedimenti, come l'ingrandimento. I procedimenti e gli strumenti tecnici aumentano esponenzialmente le possibilità di riproduzione dell'opera d'arte fino al punto in cui tali aspetti sfuggono all'originale stesso, cioè non sono più accessibili a partire dalle caratteristiche intrinseche dell'opera d'arte.

Ciò per venire incontro alla fruizione e per moltiplicare l'esponibilità dell'opera d'arte. La produzione in serie delle opere, infatti, svisciva il valore dell'originale soprattutto in quanto ne erode l'autorità. Questa rende possibile una delle funzioni fondamentali dell'opera d'arte: la propria tramandabilità, il proprio valore di testimonianza storica. Con la riproducibilità tecnica, infatti, viene meno la durata materiale dell'opera d'arte e con essa la propria funzione di testimonianza storica. La riproduzione prende il posto dell'evento unico, sostituendo ad esso una serie quantitativa di eventi – merci.

Il cambiamento si determina, dunque, in seno alla tradizione. La funzione più importante dell'opera d'arte è quella legata alla trasmissione, soprattutto orale, di conoscenze e di storie di vita. E' questo il motivo per cui il valore artistico può essere dato soltanto dall'autenticità ed dall'unicità dell'opera, in quanto veicolo, mezzo di trasfigurazione simbolica, legame sacro tra generazioni. E questo è anche il motivo per cui l'opera d'arte nelle società tradizionali era caratterizzata da un'aura di mistero, o comunque, veniva il più delle volte gelosamente conservata e sottratta agli sguardi esterni. La dimensione della visibilità, dell'esponibilità dell'opera d'arte è un portato della propria riproducibilità tecnica. Come dire che il carattere sacro comincerà ad essere sostituito dall'esponibilità e della moltiplicazione quantitativa delle opere, inserite all'interno del mercato di scambio, come tutte le altre merci.

Il valore sacro – simbolico dell'opera d'arte è definito da Benjamin come "aura". La decadenza di questa è direttamente connessa al sorgere della società di massa e alla crisi della dimensione

¹³ Anche la litografia ed, infine, la fotografia portarono ad accelerazione il processo della riproducibilità tecnica. La fotografia, addirittura, introdusse una nuova modalità dell'agire artistico e dell'appercezione: determinò il passaggio dal primato della mano a quella dell'occhio.

simbolica dell'agire tecnico. La società e la produzione di massa si impossessano dell'oggetto da una distanza il più possibile ravvicinata e decretano la perdita dell'aura, definibile come apparizione unica di una lontananza. Tutto ciò nasce dall'aumento nell'agire e nell'esperire sociale dell'interesse per ciò che è uguale, ripetibile, moltiplicabile all'infinito. In una società che comincia a perdere interesse per la differenza, che si sottomette all'uniformità della produzione standardizzata, l'aura sacra delle cose si degrada in merce. E ciò perché le cose, e specialmente le opere d'arte, non parlano più il linguaggio della tradizione, della vita in comune, ma neanche della singolarità irripetibile di specifiche storie di vita.

Non bisogna vedere nella critica benjaminiana una presa di posizione conservatrice; al contrario, l'autore ammette che ciò che ha posto in crisi un certo ordine cristallizzato di concetti legati alla tradizione può dischiudere un mondo estremamente creativo e nuovo. Il problema è che ciò si verifica attraverso la sterile trasformazione delle cose in merci. La trasformazione che investe le cose spazza via la storia, i volti, le esperienze che le cose stesse comunicano. Il valore della tradizione si determina soprattutto nella possibilità di tramandare, di raccontare, di vivere collettivamente il mondo umano. E nello stesso tempo di diversificarlo, di rompere l'ordine e di crearne sempre nuovi. Ogni opera d'arte, ogni oggetto di vita racconta la storia di chi li possiede o li crea ma anche della visione del mondo che questi trae dal retroterra sociale e culturale in cui vive ed agisce. Ciò significa che ogni opera d'arte, ogni racconto, ogni oggetto è, nell'atto della propria trasmissibilità, sia singolare che collettivo, sia ordinato che caotico, sia uguale che diverso. L'aura delle cose parla del modo attraverso cui le identità si articolano tra loro in una storia ed in tradizioni comuni e si modificano, si pongono continuamente in tale paradossale dicotomia. L'opera d'arte, ma in generale il simbolo, consente di vivere e rinnovare continuamente il paradosso dell'unità nella differenza e della differenza nell'unità. E ciò riempiendo il mondo di azioni, storie e volti. Quando tale funzione viene ad esaurirsi emerge il valore assoluto della merce, che rende equivalente e funzionale tutto ciò che può essere oggetto di riproduzione tecnica. L'esponibilità aumenta il ritmo di produzione di ciò che è identico poiché inserisce l'opera d'arte all'interno della logica del consumo. Come ho precedentemente accennato, il sacrificio del valore d'uso a tutto vantaggio del dispiegamento della logica del consumo vistoso ed immediato, decreta la crisi della durevolezza e della stabilità delle cose. Nell'atto del consumo, infatti, tutto deve essere fagocitato il più velocemente possibile per far posto ad una nuova fase di produzione. In questo contesto,

l'esponibilità degli oggetti – merce diviene la prestazione più apprezzabile in quanto consente, attraverso la stimolazione dei sensi, resa possibile anche dalla maggiore vicinanza delle cose, di moltiplicare all'infinito le dinamiche desideranti e le possibilità di consumo.

Con il venir meno della dimensione magico – religiosa quale sfera dominante, l'opera d'arte assume due valori: culturale ed espositivo. Affinché si giunga al predominio del secondo, si dovrà determinare la sparizione completa dell'uomo, della figura e del volto umano dall'opera d'arte. Questa, infatti, soprattutto nella fotografia primonovecentesca, comincerà a privilegiare la rappresentazione di spazi deserti o vuoti della città, dove l'assenza della figura umana viene sostituita dalla presenza di oggetti - indizi. Gli spazi vuoti risponderanno alla necessità di essere riempiti. La conoscenza, dunque, non si darà più in maniera diretta, ma mediata o addirittura riflessa. Per supplire al vuoto si farà ricorso ad indizi, prove, frammenti. Questi non potranno raccontare la realtà nella propria interezza, diventeranno segno ambiguo di un delitto.

Da ciò la necessità di attribuire valore strumentale a ciò che prima aveva soltanto valore artistico. I titoli dei quadri lasceranno il posto alla didascalia nella fotografia, che assumerà valore segnaletico. E' questo un processo molto complesso che vede la progressiva riduzione del valore simbolico delle cose ad indicatore segnico. Per ovviare all'assoluta arbitrarietà e fluttuazione dei significati, non più ancorati alla rappresentazione, il segno provvederà ad attribuire ad ogni cosa uno ed un solo significato. Il segno, la didascalia, la legenda divengono descrizioni funzionali che eliminano la dimensione condivisa del simbolo a vantaggio di una maggiore semplicità nella trascrizione immediata del significato nel proprio significante. La stessa riduzione si verifica anche nell'ambito del cinema, della pittura e della letteratura.

A tal proposito vorrei fare riferimento anche ai cambiamenti che Benjamin individua in relazione al passaggio dalla narrazione orale alla stampa¹⁴. Con il progresso della tecnica di stampa la narrazione come modalità fondamentale di trasmissione della scrittura, della poesia, dell'epica, della narrativa, lascia il posto alla scrittura isolata e destinata ad un pubblico di massa. Ciò si verifica, per esempio, con la nascita del romanzo. Ciò che in questo frangente comincia a venire meno è la funzione di trasmissibilità del sapere che si determina con l'oralità ed il dialogo generazionale. Con il tramonto

della cultura orale e la nascita della stampa prevale l'isolamento, sia nella fase della scrittura, sia in quella della fruizione. Inoltre, mentre l'epica si fondava sul discorso, il romanzo diviene reminiscenza interiore. Tale trasformazione segna la crisi della funzione del narratore, quella di presentarsi alla collettività come saggio, autorità a cui si poteva chiedere consiglio e la cui vita poteva assurgere a modello sociale¹⁵.

Ma l'invenzione della stampa non rappresenta che la prima fase della disarticolazione della cultura orale e della trasformazione della narrazione. La seconda si verifica nel contesto dell'informazione. La caratteristica fondamentale di questa è che può essere verificata e deve assicurare la propria validità – vicinanza alla fonte. Deve essere trasmissibile e deve spiegare. Ma la prevalenza della spiegazione toglie all'informazione la possibilità di esprimere la soggettività e l'identità di chi parla. Con la capacità di narrare si perde anche la capacità dell'ascolto. Essa è inversamente proporzionale alla forza con cui le informazioni si fissano nella memoria. Più sbrigativamente e superficialmente la notizia raggiunge l'ascoltatore e più la memoria di questo verrà affollata da una molteplicità di stimoli. Ciò significa che conosciamo molte cose ma in modo sempre più superficiale e slegato dalle esperienze di vita e dai volti che li hanno vissuti. Ma ciò significa anche che l'atteggiamento critico comincerà ad essere sacrificato di fronte al gradimento del pubblico.

Questa è una delle caratteristiche che fa della società di massa lo spazio in - umano dell'uniformità e della solitudine. H. Arendt ha speso delle parole esemplari sulla nascita della società di massa¹⁶, evento che l'autrice considera come antecedente storico – politico dell'avvento dei totalitarismi. Ed è ancora nella società di massa che si determina questo fenomeno di isolamento progressivo dell'individuo pur nell'unità, nel conformismo, nella mancanza di libertà di azione e di parola. Massa umana e massa di merci. L'una aderisce all'altra, la folla fluisce distrattamente per le vie

¹⁴Cfr. W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov* in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, op. cit.

¹⁵ In una cultura nella quale viene meno l'autorità del narratore, anche la considerazione sociale della vecchiaia e della morte si modifica. Non bisogna dimenticare, infatti, che il prestigio attribuito in passato all'anzianità era strettamente legato alla persistenza di una cultura orale che faceva dell'esperienza di vita e del racconto il più importante veicolo di trasmissione del sapere e di conoscenze. Non è, dunque, certo una coincidenza che la società che ha ridotto al minimo, se non quasi esaurito, la propria funzione di trasmissione orale delle conoscenze e di narrazione abbia anche rimosso l'orizzonte della morte, abbia allontanato dagli sguardi la sofferenza del morente. Per Benjamin il morente è colui che sul punto di morte si fa esperienza vissuta e trasmissione attraverso il ricordo.

delle metropoli commerciali, così come le merci, nei mercati di scambio, alimentano il ciclo della circolazione e del consumo. Ad unificarli, il vuoto che dalla merce si trasferisce all'individuo ed alla massa e che ritorna ciclicamente su di essa. La merce diviene immagine riflessa dell'identità, diviene specchio dalla quale l'individuo ed i propri desideri si riflettono socialmente. Ma tale riflesso diviene molteplice e ripetitivo, come quello delle merci nelle vetrine illuminate. Lo specchio è scheggiato. Laddove l'identità in cerca di risposte si riflette trova una molteplicità di volti e di condizioni d'esistenza. Precarietà immerse e riprodotte in una catena di montaggio.

Ciò che influenza unitariamente la riproducibilità tecnica dell'opera d'arte e la logica della folla è lo *choc*, inteso come propensione difensiva della coscienza rispetto a ciò che può turbarla¹⁷. Mentre la filosofia vitalistica relega nella memoria trascendente la vera forma di conoscenza, al contrario l'epoca della riproducibilità tecnica abbraccia una filosofia che pone al centro dell'attenzione l'esperienza dello *choc*, come forma di reazione costante e sempre possibile. Come dimensione dell'esperienza potenzialmente sempre presente. Si tratta di una logica di difesa, di securizzazione che il vissuto individuale e collettivo mette in atto per difendersi dall'aggressività e molteplicità degli stimoli esterni. L'imprevedibilità degli eventi, la moltitudine di stimolazioni a cui la folla va incontro, nei quali è letteralmente immersa, sviluppano l'atteggiamento di difesa come modalità costante di relazione con il mondo esterno. L'accresciuta vicinanza dei corpi, la riduzione degli spazi, l'affollamento e la massificazione percettiva e sensoriale, inducono l'individuo ad una passività emotiva ad una anaffettività che aumenta tanto più si riducono le distanze.

È proprio questa la dimensione che G. Simmel aveva descritto in relazione alla vita della metropoli e alla condizione vitale dell'individuo *blasé*, perso nel proprio individualismo e nel proprio atteggiamento di difesa contro l'aggressività degli stimoli esterni¹⁸. Le dinamiche che vengono messe in moto in tale contesto sono due. Da una parte, si assiste ad una alienazione dell'individuo nella merce. Dall'altro si ha una progressiva stimolazione della logica del desiderio che diviene una forma costante di tensione verso qualcosa. La merce diviene feticcio in quanto modello per la produzione in serie di identità. La protrazione della logica del desiderio, inoltre, costituisce la forma

¹⁶ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino, 2004.

¹⁷ Cfr. W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire in Angelus Novus. Saggi e frammenti*, op. cit.

più sottile di potere sul corpo e sull'azione in quanto consente di mantenere la soggettività legata ad una identità esterna, ad un *telos* irraggiungibile che si nutre della propria assenza e della propria non – soddisfazione¹⁹.

Vorrei cercare, in conclusione, di unificare le riflessioni fin qui condotte in relazione ai cambiamenti avvenuti, sia nella teoria dell'azione, che in quella della conoscenza, facendo riferimento al concetto foucaultiano di biopolitica²⁰. La lettura biopolitica mette in evidenza in maniera chiara il duplice volto del potere, da una parte costrittivo e vessatorio, e dall'altro propulsivo e lusinghiero. La dimensione bio – politica rende conto dell'auto – sottomissione dell'individuo moderno al potere e consente di chiarire il nesso stretto che unisce il controllo del corpo con l'estensione delle logiche desideranti tipiche della società del consumo e dello spettacolo. Rende conto, dunque, delle trasformazioni avvenute nel rapporto individuo – potere, dal punto di vista delle tecniche di potere – sapere che si esercitano sui corpi. Da questa prospettiva, la condizione individuale è analizzata a partire dai processi di soggettivazione – oggettivazione cui si faceva riferimento precedentemente in connessione con le sfere della conoscenza ed della produzione.

M. Foucault sostiene che *“la soglia di modernità biologica di una popolazione si determina nel momento in cui la specie entra come posta in gioco dell'esistenza politica”*. *“L'uomo”*, infatti, prosegue l'autore, *“non è più ciò che era per Aristotele, un essere vivente ed in più dotato di*

¹⁸ Cfr. G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, trad. it. di P. Jedlowski, Armando Editore, Roma, 1995.

¹⁹ Da questo punto di vista è possibile sviluppare un parallelismo tra il feticismo della merce ed il gioco d'azzardo. Il giocatore d'azzardo è mosso da un atteggiamento di onnipotenza che stringe soggettività e desiderio in una morsa paradossale. Egli pensa di ottenere la vittoria, di potersi elevare a signore del caso, ma è cosciente che la possibilità della vittoria ripetuta all'infinito è assolutamente nulla. Eppure è tipico del gioco d'azzardo l'assenza di limite, il sentimento di onnipotenza esteso all'infinito, non esauribile con la singola impresa vittoriosa. Il giocatore d'azzardo sfida la natura, trasforma la casualità in necessità, al fine, non tanto di assoggettare il mondo esterno, ma di protrarre la propria stessa logica desiderante. Il gioco d'azzardo, dunque, presenta parecchi parallelismi con il feticismo delle merci. In primo luogo, comune è la logica della ricorsività ciclica dell'azione e nella ripetizione del medesimo. In secondo luogo, uguale è la logica della protrazione infinita del desiderio privo di oggetto. In terzo luogo, appare molto simile il meccanismo di potere che fa del giocatore e di chi possiede la merce degli esseri onnipotenti. Produrre all'infinito è come sfidare all'infinito la necessità della natura, strappando ad essa il proprio mistero, illudendosi di poterla governare e dirigere dall'esterno e di poterne influenzare i cicli ed i ritmi. Nei due casi, infatti, l'aspirazione che si cerca nella vittoria infinita al gioco o nella trasformazione di tutto ciò che è esperibile in un sistema di equivalenze infinite è quella di elevarsi a dio, di farsi simili a dio.

²⁰ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino - G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 1978.

*esistenza politica, ma un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente*²¹.

Molti critici hanno visto in tale definizione le ragioni della legittimazione di una forma di potere radicalmente differente rispetto a quello in gioco nel passato, ad esempio, nel contesto della sovranità. Come recita un altro brano frequentemente citato per rendere conto di tale presunta differenza, se la sovranità si concretizzava nel “*diritto di far morire o di lasciar vivere*”, il biopotere si eserciterebbe al livello del “*far vivere e respingere nella morte*”²².

Se, dunque, il potere di spada considerava la morte come dimensione fondamentale di esercizio del potere sui corpi, il biopotere sarebbe caratterizzato dalla possibilità di sospendere la morte per esercitarsi direttamente sulla vita.

Ritengo che tale interpretazione, seppur legittima da un certo punto di vista, colga solo la superficie del discorso foucaultiano. Se è vero che si determina un certo sbilanciamento del potere di lasciar vivere nelle modalità di gestione del potere moderno rispetto al passato, è vero che una forma tipicamente bio – politica di potere sul corpo è sempre esistita.

Richiamando ancora una volta la riflessione arendtiana possiamo sottolineare come il potere ha sempre mirato a gestire la soglia di indifferenza che separa la vita dalla vita politicamente qualificata. Nelle antiche *poleis* greche esistevano degli individui, gli schiavi ed i barbari, che, per il fatto di non essere considerati pienamente uomini, erano sottoposti ad un potere assoluto di vita o di morte. Questi sub – uomini non appartenevano alla comunità umana perché esclusi dall’interno o dall’esterno rispetto ad essa. Il biopotere si produceva, in questo caso, come adesione perfetta del potere sulla vita e della vita sul potere, nel senso che era prerogativa del potere quello di mantenere in vita un corpo che era caratterizzato dalla pura sopravvivenza. Richiamando la differenza fondamentale tra *animal laborans* e *homo faber*, si può sostenere che la bio – politica si esercita soprattutto sulla vita priva di qualità, dunque sulla condizione vitale caratterizzata dalla pura sopravvivenza, sperimentata dall’*animal laborans*.

Sintetizzando, si potrebbe dire che in ogni epoca è bio – potere ciò che prende in carico la vita priva o privata di mediazioni tecnico – simboliche o politiche. Nell’accezione che ho dato al termine politica, infatti, la vita umana può essere considerata tale solo se qualificata. La vita priva di qualità

²¹ *Ivi*, pag. 127.

²² *Ivi*, pag. 122.

politiche dell'*animal laborans* è l'orizzonte sospeso nella dimensione della vita che è già morte o che contempla la differenza tra vita e morte come distinzione politicamente qualificata e qualificante. E' proprio per questo che la sfera della biopolitica è invariabilmente tanatopolitica. Dunque, il bio – potere è sempre esistito e riguarda il limite che distingue il sub – umano dall'umano. Il problema è cercare di comprendere perché la modernità, con i cambiamenti che si sono verificati nella sfera dell'agire umano e nella dimensione della conoscenza, abbia ampliato a dismisura tale forma di potere che è sempre stato radicato nel fondo inaccessibile della politica giuridico – istituzionale.

Una serie di processi storici come l'esaurimento delle principali categorie politiche classiche, la crisi della sovranità, il declino dello stato – nazione, la nascita della sfera pubblica e sociale, la nascita dell'ordine del discorso della specie e della popolazione, la svolta governamentale e securitaria in politica, hanno messo in moto tale processo. Ma, come sottolinea a più riprese Foucault, è la sfera economica che va indagata più a fondo per comprendere come si sviluppa il potere disciplinare e anatomo – bio – politico. Un aspetto fondamentale è caratterizzato da quel fenomeno che ha teso ad estendere la sfera privata dell' *oikonomia domestica* oltre i limiti della sfera pubblica. Alla ritrazione della sfera pubblica corrisponde un'estensione del controllo politico sulla sfera privata dell'esistenza. Ciò significa che la vita che si sviluppa nella sfera domestica diviene la posta in gioco del potere politico nella modernità. Estensione della sfera privata significa assoluto ampliamento della dimensione di controllo e direzione sulla vita non politicamente qualificata o scarsamente qualificata. Esaurimento della funzione della sfera collettiva significa, al contrario, crisi dell'*homo technologicus e symbolicus*.

La crisi della dimensione tecnologico – simbolica ha portato ad una progressiva estensione delle possibilità di presa del bio – potere sui corpi, privati di una delle dimensioni fondamentali che attribuiscono valore all'esistenza individuale e collettiva.

Ma non si parla soltanto di una crisi della dimensione tecno – simbolica, ma anche di una dis – umanizzazione, cioè di una inversione delle finalità e delle potenzialità tecno – simboliche. Soprattutto nella sfera della tecnologia, l'assoluta estensione delle possibilità di impiego e della potenza degli strumenti a disposizione, nonché l'inversione tra mezzi e fini, ha portato la medialità strumentale ad oltrepassare i confini dell'umanità. Si è cercato sempre più tecnicamente di dirigere ed estendere il progresso nella tensione costante verso il super umano.

Ma ciò ha anche comportato uno scollamento generale dell'originaria monade simbolico – tecnologica. Tanto più si esaurisce la dimensione simbolica dell' *homo technologicus*, tanto più aumenta quella strettamente strumentale e tecnica. Se l'uomo non riuscirà più ad immaginare un mondo caratterizzato da rispondenze molteplici e complesse e retto dalle proprie divinità, tanto più si doterà di strumenti tecnologicamente sofisticati per sostituirsi a dio, per annullarsi in un finalismo assoluto ed auto – distruttivo. Il biopotere si esercita nelle infinite potenzialità distruttive della tecnica, sia sul versante della produzione e del mantenimento della vita, sia su quello della definizione del limite, continuamente variabile, tra vita e morte, tra vita degna ed indegna di vivere. Bio – potere è controllo, gestione, valorizzazione del limite mobile tra sub – umano ed umano ma anche tra umano e super – umano. Per questo motivo il biopotere ha come campo di applicazione la sfera dell'inumano, inteso nella duplice accezione del sub e del super umano.

M. Foucault aveva già intuito le successive, drammatiche, traiettorie di sviluppo di questa accezione estensiva del biopotere rispetto a condizioni sempre più precarie di esistenza. La vita umana si mantiene in una situazione di sospensione tra vita e morte semplicemente perché ridotta a pura sopravvivenza, perché costretta ad auto – definirsi esclusivamente in rapporto con la necessità naturale e tecnologica. Il grado di dipendenza rispetto all'esterno aumenta in quanto non soltanto la sopravvivenza dell'uomo viene ritagliata dal flusso infinito della natura. Anche la tecnologia, divenuta incontrollata ed incontrollabile, riduce l'uomo a mera sopravvivenza, a fascio di bisogni, desideri e sensazioni non più assolutamente umani ma al contempo sub umani e super umani. L'uomo è ridotto a nuda vita, ed è questa l'accezione del termine che Benjamin aveva utilizzato per identificare le condizioni dell'esistenza sottomessa al senso di colpa ed al potere²³. Nel concetto di nuda vita è racchiuso il presupposto biopolitico di ogni potere, in qualsiasi epoca e luogo. Ma l'estensione delle condizioni dell'umanità rispetto ad una tecnologia e ad una natura che tornano ad essere drammaticamente matrigne per l'uomo, si realizza con esiti drammatici ed esponenzialmente moltiplicati solo nell'epoca dell'ingegneria genetica e della bomba atomica, che promettono la produzione o la distruzione totale dell'uomo.

²³ Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza in Angelus Novus. Saggi e frammenti*, op. cit.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.