

# Un salto nella rete. La tecnica, l'informazione, il corpo

## DOMENICO SCALZO\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2240>

### *ABSTRACT*

C'è una forma di razionalità dietro la massa di informazioni che ci investe ogni giorno nella rete? La domanda del saggio può specificarsi nel modo seguente: si deve accettare come vera ed esclusiva la cultura del dataismo – ovvero che la conoscenza si basi su dati informatici e sulla loro elaborazione e sia quindi espressione di una pratica che ritiene superflua la produzione di teorie o ipotesi filosofiche o scientifiche che rendano ragione della propria realizzazione operazionale – oppure no? La riflessione che il saggio suggerisce è che il regime dell'informazione incontra nella tecnica la cosa che è in questione nella sua verità. Dove la tecnica è però da pensare in senso ontologico, non strumentale, alla Heidegger, come si disse un tempo. Ed il saggio ripercorre alcuni sentieri della metafisica compiuta incrociando lungo il suo cammino lo sguardo acuto e rapido di Marx, Nietzsche, Foucault. Perché il corpo e la tecnica sono insieme la questione della cosa, il problema da pensare, se è ancora possibile pensare nell'età della tecnica. Ma la parola della fine è la pace.

Is there a form of rationality that sustains the mass of information that invests us every day on the net? We can specify the essay's question as follows: must one accept as true and exclusive the culture of dataism – that is, that knowledge is based on computer data and its processing, and is then expression of a practice that envisages as superfluous the production of philosophical or scientific theories or hypotheses that account for its operational realisation – or not? The essay suggests that the information regime encounters in technology the thing that is in question in its truth. Where technology, however, is to be thought of, *à la Heidegger* as was once said, in an ontological and not instrumental sense. The essay retraces, then, some of the paths of accomplished metaphysics, crossing along the way the sharp and quick gaze of

---

\* Domenico Scalzo è professore associato di Filosofia politica, Simbolica politica e Diritti fondamentali presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

Marx, Nietzsche, Foucault. Because body and technology are, together, the question of the thing and the problem to think about, whether it is still possible to think in the age of technology. But the final word is peace.

### *La cosa in questione nella tecnica*

Il colpo di avvio potrebbe essere il seguente. C'è una forma di razionalità che sostiene la massa di informazioni che ci investe ogni giorno nella rete, oppure si deve accettare come vera ed esclusiva la cultura del dataismo: che la conoscenza, cioè, si basi su dati informatici e sulla loro elaborazione, che essa sia espressione di una pratica che ritiene superflua la produzione di teorie o ipotesi filosofiche o scientifiche che rendano ragione della propria realizzazione operazionale? La riflessione che vorrei suggerire è che la società dell'informazione va presa sul serio, che occorre restare pensierosi, quanto più è possibile, in particolar modo circa il presupposto che la filosofia dell'informazione respinge nel luogo della propria origine, cioè che la verità sia il dato di un'operazione che ha nell'equivalente funzionale della realtà, cioè nel rovesciamento dei mezzi in fini che è alla base dell'algoritmo con cui l'efficienza del calcolo sostituisce l'argomento ontologico, la sua causa strumentale; e non più il disvelamento dell'essere, l'adeguazione dell'intelletto alla cosa, e neppure la rappresentazione o il giudizio del soggetto circa l'essere e il non essere. Voglio proporre una tale via di ricerca in queste pagine. La indico nel miglior modo possibile: piuttosto che rivolgersi per contrasto alla dialettica speculativa, alla teoria dell'agire comunicativo, oppure derivare coerentemente da un potere che sorveglia e punisce la razionalità che lo giustifica, il regime dell'informazione incontra nella tecnica la cosa che è in questione nella sua verità. Dove la tecnica è però da pensare in senso ontologico, non strumentale, al modo di Heidegger, cioè come una riunione da sé dominante di un porre che provoca, un fare che tramuta ogni oggetto, l'oggettività in generale, in un fondo, in qualcosa di equivalente, sostituibile ed intercambiabile, che espone la totalità dell'ente ad essere impiegato (nel senso dell'ordinare tutto ciò che è presente nelle risorse sussistenti e renderlo per ciò stesso disponibile a divenire altro da sé); dove la tecnica consiste, insomma, in un dare la caccia, cioè nel tendere insidie che l'essere rivolge alla sua medesima essenza attraverso la propria cattura ed esposizione nel visibile della Rete, nella misura in cui l'essere si volge via dall'evento della verità come si è manifestato nel passato e si consegna all'oblio<sup>1</sup>. La mia idea è che ci muoviamo nella Rete

---

<sup>1</sup> Vedi M. Heidegger, *Saggi e discorsi* (1954), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976; Id.,

come in un luogo chiuso di implicazioni su cui l'essere umano non ha alcun potere. Un clic, un colpetto, un unico impulso fluttuante, un'unica informazione in codice e tutto è collegato, alla fine. Il controllo è continuo, la comunicazione istantanea, l'assuefazione programmata. La modulazione è l'universale. L'imposizione della tecnica, una dismisura dell'essere che richiede ogni cosa come un utilizzabile, non dipende infatti dall'agire del soggetto; il suo comando è il modo del disvelamento dove dell'essere è stata dimenticata anche la consegna all'oblio. Un comando vuoto, rigorosamente formale, che ingiunge soltanto ubbidienza al carattere di impegabilità dell'informazione che passa. E ciò perché nel controllo dell'imposizione provocante del *Gestell* dura ciò che l'essere concede, nonostante la propria sparizione, ossia che nella disponibilità di ogni ente di essere altro da quello che appare si custodisca pur sempre l'*archè* delle cose che sono, l'evento del loro dileguare, la disvelatezza dell'*aletheia*, il medesimo, insondabile ritrarsi della *lethe*, la fonte dell'oblio donde l'acqua pesante del ricordo trova la sua sorgente, l'inabissarsi nella profondità di Ctonia, affinché riaffiori nella superficie di Gaia l'erranza della verità che spiana la via all'errore.

Il lessico che adotto è in uso nel pensiero dell'essere di Martin Heidegger. Ho mutuato le parole e le cose dall'idea che la tecnica sia il compimento della metafisica. Seguirò l'effettualità della cosa, lascerò indietro in questa sede la possibilità che nella fine della filosofia si celi un altro inizio del pensiero. Quel che vedo guardando allo statuto dell'informazione è la dissoluzione della metafisica in scienze autonome, la filosofia che viene rimpiazzata da un nuovo tipo di unificazione rigorosamente tecnica delle scienze: un compito che presenta tale accadimento come l'avvento di un processo di controllo dei dati sulla base di un modello operativo della verità che a ragione è stato chiamato cibernetica. Ovvero una navigazione delle scelte predisposta ad approntare e procurare la visuale su processi comunemente gestibili, in grado di poter assoggettare le scienze dello spirito e l'intero rapporto dell'essere umano con la

---

*Filosofia e cibernetica* (1984), a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1988; Id., *Conferenze di Brema e Friburgo* (1994), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002. Le pagine che seguono sono un commento alla questione della tecnica in Heidegger. Molto di più di quanto appare nel testo è presente G. Agamben, *L'irrealizzabile*, Einaudi, Torino 2022. Citazioni di poeti si rincorrono lungo le pagine che, a loro volta, scorrono sullo schermo oppure si hanno in mano. La critica concerne invece L. Floridi, *Filosofia dell'informazione*, Raffaello Cortina, Milano 2024.

tradizione della storia ad un codice, tramutando ogni valore in un bisogno incessante di informazioni. Potrei fare il medesimo discorso evocando il gesto kantiano della fondazione della metafisica. Esporre il trascendentale come una fortezza vuota in cui la metafisica, di fronte al progresso inarrestabile delle scienze, si è ritirata al fine di mantenere in qualche modo il suo primato su di esse pretendendo così di limitare e insieme porre le condizioni di possibilità dell'esperienza. Evocare le illusioni che hanno sviato la filosofia prima dalla terra della verità, ingannando con vane speranze la sua ricerca di nuove terre, e del destino che si è compiuto nella rappresentazione del soggetto come nel medesimo posto del re, in cui si è trasferito il regno proprio dell'apparenza, cioè del carattere insopprimibile dell'illusione che ha invaso il campo del sapere occupato dall'analitica dell'intelletto. Raccontare delle scienze che hanno proseguito la loro corsa senza curarsi né di limiti né di fondamenti, e della loro regina, la filosofia prima, che ha dovuto accettare di aver perso ogni controllo sui pretesi sudditi e vassalli. Quindi del noumeno che una volta custodiva la soglia inviolabile della cosa in sé, reale ma a noi sconosciuta, sostituito ora da un algoritmo che acquisisce di volta in volta nell'esperimento una presenza puntuale quanto aleatoria. Ma è un racconto che interrompo sulla soglia dell'inizio prima che una traccia dell'immaginazione trascendentale, come fonte originaria della conoscenza al di là della scissione fra intelletto e sensibilità, spontaneità e ricettività, possa esporre, nell'apparenza inestinguibile della cosa in sé del comando, il puro aver luogo di un pensiero che non pensa nulla, che contempla la sua sola potenza. È alla costituzione ontoteologica della metafisica che io mi rivolgo. Non alla critica della ragione pura. Cerco di capire perché la tecnica è un destino dell'essere. Qual è il problema in gioco nella *cosa* in questione. So che non è questa l'ora di corrispondere alla differenza che si insedia, dall'inizio, nel disvelamento della verità, come pure di seguire il ritrarsi della *Aletheia* nel tempo in cui il dispositivo della tecnica moderna ha effettuato il compimento della metafisica, ed il nichilismo la sua potenza, in un potere che annienta la medesima negazione, dopo aver deposto il reciproco riferimento di essere e nulla che transita sulla soglia dell'ontologia fondamentale. Heidegger pone una domanda decisiva circa la questione della tecnica, tuttavia egli ritiene insufficiente la sua interpretazione strumentale – l'idea che il mezzo sia qualcosa di neutrale ed obiettivo che l'uomo ha sotto-mano per realizzare i suoi propri fini, o se stesso come scopo finale – al fine di comprendere il libero gioco del disvelamento della verità, cioè dell'essere che,

ritraendosi nell'oblio, concede la produzione come causa efficiente del mondo. Egli chiama *Gestell* l'essenza della tecnica che è complementare al darsi della verità dell'essere che si rappresenta nell'epoca dell'immagine del mondo. «L'appello provocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come fondo ciò che si disvela, noi lo chiameremo il *Gestell*, l'imposizione»<sup>2</sup>. Una parola difficile da restituire in italiano, un termine che significa letteralmente impianto, ma che Heidegger usa – come scrive Gianni Vattimo in una nota della sua traduzione de *La questione della tecnica* – in un senso peculiare, nella misura in cui ricollega il termine al significato del prefisso “*Ge-*”, inteso come costituente un nome collettivo, e al verbo *stellen* che vuol dire porre. Quest'ultima locuzione evoca un dispositivo in opera in tutti gli altri verbi, da “rappresentare” a “produrre”, da “ordinare” a “dar la caccia” e a “tendere insidie”, che sono suoi derivati e che, in quanto tali, sono provocati dalla mobilitazione totale<sup>3</sup>. Un nome proprio, direi, *Gestell*, in quanto in esso risuona la verità dell'inizio ma come l'imposizione di un comando. E forse anche come una montatura della realtà, un suo impianto sostitutivo, un dispositivo, un regime di informazione, la cattura della Rete. Certamente non una passione di sé originaria, in cui nulla è donato se non il medesimo darsi.

Heidegger scrive questo a chiare lettere: l'essenza del *Gestell* è il pericolo<sup>4</sup>. Un pericolo che diviene estremo dove esso cela esattamente la propria pericolosità, cioè quando la professione di fede della tecnica moderna risponde per dir così all'irriducibile vocazione del *Gestell* a occultare la propria essenza dissimulandosi nella convinzione rassicurante che tutto funzioni, nel momento stesso in cui l'impianto fa sì che i rischi minori che affollano la loro vita rendano ciechi gli esseri umani di fronte al vero pericolo che incombe nel tempo della povertà, in cui è coinvolta l'apparenza inestinguibile della merce, cioè che la montatura della realtà nasconde ai loro occhi come ogni pubblicità che abbia in gloria il progresso sia invece un appello fatale alla distruzione della realtà. Ma è l'intera relazione con la tecnica che si riflette capovolta dove lo sguardo degli uomini è provocato dalla mania della verità che afferra la volontà di potenza del *Gestell*. Gli esseri umani credono di governare e pren-

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 17.

<sup>3</sup> Ivi, p. 14.

<sup>4</sup> Ivi, p. 21.

dere a servizio la tecnica come un mezzo a loro disposizione quando, invece, sono essi ad essere presi in carico e gestiti dai dispositivi della tecnica. Sbaglierò. Ma sono ancora gli esseri umani, dove più essi giudicano di volere liberamente, ad entrare nelle disponibilità del fine della tecnica, del fine che non ha mai fine ma che coincide con lo scopo del loro volere, della volontà che vuole se stessa nella misura in cui essa vuole che ogni cosa divenga un oggetto, che l'oggetto divenga un fondo a disposizione della tecnica, cioè che l'ente sia soggetto alla volontà di potenza allo stesso modo in cui la volontà di potenza corrisponde all'imposizione del nulla. Tale è infatti il nichilismo compiuto. La tecnica non può che ubbidire a un comando che ha potere nell'ordine del proprio discorso, in quanto non c'è fine che non sia posto in essere dalla volontà di potenza, la cui produzione si realizza in un campo d'azione da cui è assente ogni scopo al di fuori della disponibilità di ogni ente ad essere esso stesso uno scopo per altro da sé, cioè a diventare fungibile, quindi altro e diverso da quello che è. Mi spiego. Secondo la logica della pubblicità che abbiamo appena evocata, cioè da quando l'essenza della tecnica corrisponde alla provocazione che impiega, il *Gestell* produce il suo stesso occultamento, apparecchiando il mondo come un commercio che reclama i suoi prodotti estraendo magicamente dalla miseria del proprio tempo la fantasmagoria della felicità. Anticipo con un verbo al vocativo la riflessione finale di queste pagine. Sia il cyberspazio un mondo dentro il mondo, un mondo che fa mostra di sé, come un'esposizione universale che è impossibile non visitare dal momento che la navigazione cattura ogni io che pensa attraverso la Rete. Perché l'io è, allo stesso tempo, ciò che è voluto e ciò che vuole nell'affare dell'informazione. Heidegger ha dato una volta un nome alla risoluzione del mondo nell'immagine che la tecnica produce dell'effettualità del reale, rappresentandosi il *Gestell* come un incanto che segue l'epoca del disincanto; e ciò ad opera della dissimulazione intrinseca alla volontà di potenza che nasconde il vincolo originario che lega il potere, in un nodo metafisico, al lavoro dello spirito. Macchinazione è la produzione di un dispositivo che strega la vita, che incatena il corpo che siamo al proprio artificio nella misura in cui attrae il desiderio attraverso la potenza di ciò che gli si oppone come sua inaggirabile proprietà, il talismano di supremazia dell'esperienza vissuta, una potenza che

diventa del tutto estranea alla vita nella misura in cui gli apparati della tecnica assoggettano il vivente alla propria volontà separando la vita da se stessa<sup>5</sup>. La macchinazione della verità è il pericolo estremo del dominio dell'imposizione, la soglia di indeterminazione dell'essere che la tecnica mette a profitto della volontà di potenza, fingendo di servire la realtà quando invece minaccia l'esserci dell'uomo. Quello che resta dell'umanità corre infatti sull'orlo del precipizio, come fosse su un tranquillo sentiero di campagna; parimenti il pericolo che corre distrae il bisogno dell'essere dall'essenza della povertà, dalla potenza inoperosa, dalla potenza che è abito e uso di sé, dalla potenza che non passa all'atto, che ha cura dell'inappropriabile del mondo, dal non avere che il necessario e il non mancare di nulla. Perché è il pericolo cui la tecnica espone ogni ente a negare agli esseri umani la possibilità di raccogliersi nel loro tesoro, di soggiornare nell'*ethos* che rimette la nuda vita alla condizione umana, quindi di rivolgersi a un disvelamento originario dell'essere tale da poter corrispondere all'appello di una verità che libera, che dice di sé nel modo del silenzio, che si rivela nella sconnessione dalla Rete, nella misura in cui offre al pensiero come suo modo di essere soltanto la *pietas* del domandare: la sua possibilità più propria, abitare la terra, dimorare nel tempo e contemplare la ricchezza di una forma di vita.

Ecco gli effetti della macchinazione che la provocazione della tecnica realizza. Da un lato, che il dominio dell'ente in vista della sua riproduzione, imponendosi nella violenza che lo consuma, appaia come il medesimo fare che impiega l'uomo nella guisa di un pezzo di riserva; dall'altro, che la sua produzione in serie, essendo adoperata dalla tecnica al fine di nascondere l'assenza di scopo di un mondo in cui tutto è diventato equivalente e sostituibile, assicuri che l'uomo, nonostante sia inseguito come una preda di caccia sin dentro la tana della propria morte, si possa rivestire orgogliosamente dei panni regali di signore della terra e padroneggiare la tecnica come se il suo dispositivo fosse un'operazione della propria volontà. È una strumentale enfasi del mondo il nichilismo di chi si illude di piegare la tecnica alla realizzazione di fini decisi

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Contributi alla filosofia* (1989), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007. La tecnica come questione della *Machenschaft*, parola che la traduzione italiana ha reso con "macchinazione", appare nella seconda sezione dell'opera. Sono paragrafi decisivi che precedono l'interpretazione del nichilismo come l'epoca in cui l'estrema necessità è l'assenza di necessità, sulla quale il testo ritornerà brevemente tra qualche giro di pensieri.

dal proprio fare soggettivo, nella stessa misura in cui la minaccia della mobilitazione totale che investe, coerentemente alla parola d'ordine della propria imposizione, la produzione del suo artefice e rovescia il comando della volontà nel voluto della propria potenza, espone ed invia l'io che si pensa e si vuole come il soggetto libero del processo di produzione nel pericolo estremo in cui ne va del suo stesso essere. Un pensiero che si finge è la metafisica nel suo compimento. Il ritorno della caverna platonica senza più una via di uscita alla luce. Il simulacro in luogo dell'immagine vera. Una dissimulazione di un luogo chiuso di implicazioni è il fare dell'uomo dove il soggetto viene agito dalla volontà di potenza del mondo. L'effetto involontario è invece che il pericolo in cui l'uomo si caccia, quando è provocato dalla tecnica nella possibilità che più propriamente appartiene al suo essere, non lasci più scampo neppure alla morte. Il supremo riparo nascosto della verità dell'essere è violato senza che nulla opponga resistenza: è la morte dell'uomo, il desiderio di immortalità che si rivolge all'ossessione della propria sicurezza, dove la certezza della rappresentazione si fa beffe dei prodotti che consuma, né comprende l'usura della terra, come non si avvede di camminare sull'orlo del precipizio, acrobata sulla linea d'ombra della natura, "là dove egli stesso può essere preso solo più come 'fondo'"<sup>6</sup>. Non di meno si chiama tentazione di esistere, precipitare nel niente la propria specie, annientare ogni forma di vita, l'eterno ritorno del tempo in cui la volontà di potenza governa il mondo: il pericolo che giunge all'estremo del rischio, la luce di gloria del suo regno che si riverbera sul trono vuoto del potere, accecata dall'illusione di farcela che si spande all'intorno come percezione dell'innocuo sotto l'aspetto delle numerose tribolazioni casuali affrontate.

### *Il deserto che cresce*

L'uomo della tecnica non vive pericolosamente come gli uomini postumi di Nietzsche. Il suo pericolo è collegato a ogni distanza. La sua navigazione in Rete non è del genere che piacque agli amanti dell'avventura, né è analoga alla passione per l'aperto dell'enigma di cui è cenno ogni labile via di fuga nei sommersi campi del mare, la spuma o la ruga che si lasciano alle spalle i mari-nai che compiono lunghi viaggi, come i tentativi che si offrono in peggio a chi

---

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 21.

salpa di cui Zarathustra racconterà esponendosi al proprio pensiero abissale<sup>7</sup>. L'uomo della tecnica è obbligato all'impronta del controllo direttivo, dell'assicurazione della riserva disponibile imposta dal funzionamento del dispositivo, non può concedersi alla temerarietà della ricerca e del tentativo. Egli passa di curiosità in curiosità. Non ha la vocazione per l'allungo solitario; egli è un gregario, fa la coda per rispondere all'appello del *Gestell*, quasi che il suo ufficio imponesse una servitù volontaria all'esecuzione del proprio comando. Allo stesso modo l'uomo della tecnica non scioglie le ingegnose vele su mari terribili, ma raccoglie l'ordine della volontà di potenza per realizzare la mobilitazione totale del mondo. Egli pone il suo potere e il proprio sapere al servizio della volontà di potenza, come se fosse un pezzo di ricambio e un valore di scambio nel ciclo della produzione e del consumo di informazioni: il dato di un'economia della chiusura metafisica, il cui fine si toglie da se stesso in un nome di una libertà che fa mercato dell'essere, che abolisce ogni scopo, esponendo l'ente nel suo insieme al pericolo estremo dell'imposizione, dove il denaro pare il solo essere che ha amore in corpo.

Ambiguità dell'essenza della tecnica e mistero dell'essenza della verità sono in un divergente accordo. Si richiamano da monti vicini nel pericolo estremo. Quando la sola necessità che vige è l'assenza di necessità, l'imposizione minaccia di travolgere l'uomo nella furia del dileguare e lo espone al pericolo di perdere il suo esserci, il proprio libero favore ad interrogare l'essere<sup>8</sup>. Nondimeno, dove la macchinazione si spaccia per vera ed il disvelamento diviene perfettamente controfattuale si manifesta l'intima, indistruttibile appartenenza dell'uomo all'essere. Certo. In luogo di perdersi in baratri labirintici, l'uomo della tecnica si aggira incurante della cosa nella terra desolata che rifiuta il mondo. Eppure egli corre a precipizio sull'orlo del pericolo e finge di non conoscerlo mentre i veri marinai non amano vivere senza un enigma da sfidare. Sono i due volti della tecnica che si guardano negli occhi sulla nave pirata su cui siamo imbarcati: le condutture intasate da cui rantola l'uomo più brutto, il vendicatore del testimonio, l'assassino di Dio, l'uomo che

---

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Così parlo Zarathustra* (1883-85), a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976: il confronto appena accennato è con "La visione e l'enigma". L'impensato è M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

<sup>8</sup> Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit.

ha bandito se stesso da una parte, e le vie che si dipartono dal mercato della pastorale democratica e vanno verso ciò che salva dall'altra, rotte e cammini su cui gli uomini venturi cercano, in mare aperto, il senso della terra.

Conosco le pagine più ardue del *Nietzsche* sulla determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere da poter esprimere l'imbarazzo del pensiero che l'epoca della tecnica provoca nella soglia di indeterminazione del pericolo<sup>9</sup>. Guai a considerare compiuto il destino della tecnica soltanto perché il *Gestell* ha rivelato il presupposto della calcolabilità e della producibilità dell'ente come comprensione di fondo del suo essere. Il volto tremendo della provocazione funge da maschera di una minaccia ancora più inquietante che la macchinazione cela dietro al proprio potere di attrazione: l'obiettivo della dissimulazione. Sono le tante facce dell'informazione che riflettono la morte di Dio a suscitare terrore nella terra desolata. L'organizzazione dei mezzi e l'eterogenesi dei fini. La caduta dei valori e l'ascesi controfattuale del desiderio d'assoluto. Il dispositivo di produzione e la povertà dell'esperienza. Ed ancora, il regime di funzionalità degli enti che dipende dalla loro conformità all'impiego nella produzione e il montaggio di una molteplicità di immagini che stravolge l'essenza del nichilismo; l'astuzia della ragione che perverte il bisogno dell'essere – che si percepisce ancora durante la notte del mondo – nel desiderio dell'assenza di necessità, che converte cioè il rifiuto dell'essere a rimanere assente da quel che appare – rischiarandosi in ogni ente che è – nella necessità dell'assenza di bisogno. Può apparire sorprendente, ma non è l'incanto della tecnica a produrre l'illusione che Heidegger si rivolga al pensiero di Nietzsche, di Nietzsche che del *Gestell* è stato l'addetto al controllo, avendo egli verificato in via sperimentale l'efficacia del comando della macchina e la conformità delle prestazioni alla propria legge, ossia di Nietzsche che è stato l'unico ad aver riconosciuto il pericolo che minaccia l'essenza dell'uomo ed il primo ad aver squarcianto il velo di Maya che l'opera della tecnica distende all'intorno nell'epoca del nichilismo compiuto, svelando come il mondo vero finì per diventare favola. È la morte di Dio, una verità tacitamente accettata dal senso comune di cui non tutti misurano e comprendono le conseguenze, a rinfacciarsi all'uomo folle che ne fece l'annuncio, se in nome di Dio, nel giuramento pronunciato sul suo nome, l'umanità ha certificato

---

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 808-861.

lungo la sua storia la garanzia del nesso tra il linguaggio e il mondo, tra le parole e le cose<sup>10</sup>. Non è il nostro un eterno precipitare, non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla, dove il linguaggio si rivela vacuità ed impostura e la fedeltà alla parola è vanità e spergiuro? E non dobbiamo accendere lanterne nella Rete, ogni mattina del mondo, se soltanto gli algoritmi – e non la parola – sembrano ancora custodire un qualche nesso con il mondo, sia pure nella forma della probabilità e della statistica?

Il *Nietzsche* di Heidegger indica la cosa in questione nel pensiero poetante di *Così parlò Zarathustra* soltanto se il suo dire abissale si ascolta contemporaneamente alla parola della profezia dove Dio resta morto e noi l'abbiamo ucciso. Profeta è l'idiota che non è connesso. La volontà di potenza non precede l'essenza della tecnica; consapevole che l'unico fine del dominio del *Ge-stell* è l'assenza di scopi, inseguo essa stessa, per prima, la prospettiva di un accrescimento continuo delle proprie condizioni di stabilità. Parimenti l'oltreuomo non trasfigura il funzionario della tecnica in un tipo ideale; il suo campo di significati è un deposito di materiale esplosivo, se si vuole anche un segnalatore di incendi, o una ancor più efficiente officina di Efesto. Un laboratorio in cui sperimenta, in grande stile, la meccanizzazione della realtà nell'ora dell'ombra più corta, un attimo prima che la bomba divenga signora della terra. La profezia esige l'impossibilità del fine, non scommette sulla consumazione degli scopi, chiama ogni evento a giudizio e non dispensa garbate assoluzioni. Il primo idolo che la sua voce distrugge sono le frasi fatte dell'incanto, l'eco di ritorno della nostra voce, come pure le immagini che si riflettono nello schermo: l'arma più potente dell'imposizione. La parola del profeta si oppone con assoluta franchezza alla coscienza infelice, né va incontro al carattere distruttivo. Vuole prendere per fame il potere del mondo e non nutrirlo di cieche speranze. Nel tempo della povertà, essa coltiva una riserva immemorabile di immagini di vita che non commercia con il mondo. Serba un ricordo che non ricorda niente ma che, di memoria in memoria, gioca contro l'archivio ufficiale del sapere e la macchinazione della tecnica per spezzare le catene della narrazione dominante e denunciare come il lavoro dello spirito, ancor prima di incantare il mondo con l'intelligenza artificiale,

---

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882-87), a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977. Al celebre frammento 125 sulla morte di Dio si rivolgono altri passaggi del testo.

trasformi la terra in un fondo di materie prime in via di esaurimento. Profezia non è prevedere il futuro, bensì vedere il presente, e del presente scrutare il buio del contemporaneo, schiudere la porta dell'attimo, lasciare che irrompa la sua attualità, quindi attraversare il tempo che dona la realtà nella sua forma di vita e non cadere nel tempo che scambia la realtà con la sua realizzazione. Il profeta non parla del futuro affinché esso accada come un possibile presente, ma dice del presente quello che nessuno vuole ascoltare, neppure in avvenire: il passato che non è mai stato, il primo inizio come l'altro inizio dell'essere<sup>11</sup>. La profezia è la luce della sola intelligenza possibile, il *lumen* naturale, il ben dell'intelletto. E Nietzsche grida che il deserto cresce<sup>12</sup>. Parole semplici, perché pensate. Parole dove la parola manca. Perché le parole sono soltanto il tempo che resta di un'epoca compiuta che di per sé non ha niente da dire. Parole infedeli che non si confondono con le grandi parole della critica della cultura, né con la menzogna che striscia fuori dalla bocca del più gelido di tutti i gelidi mostri, lo Stato che mente in tutte le lingue del bene e del male<sup>13</sup>. Heidegger le ascolta, ne medita il senso di là dal tramonto dell'Occidente, espone l'enigma nella notte del mondo: come non le lascia rotolare verso il nulla dell'assurdo, così non cattura le loro storte sillabe nella gabbia di acciaio della tecnica. Sparisce ogni segno equivoco dalla loro voce, soltanto lucidità e rigore sulla via del pensiero. Nessuna comunicazione, soltanto una mente sgombra. Egli ha orecchio per una chiamata che viene se non proprio dall'altro inizio, almeno dal lungo passaggio della sua preparazione<sup>14</sup>, e comunque non più soltanto dal compimento della metafisica. Nell'attesa non può che rispondere facendo cenno alla discrepanza che suscita sgomento di un divergente accordo:

Il che vuol dire: l'inaridimento è in espansione. L'inaridimento non è la distruzione. L'inaridimento è più inquietante della distruzione. La di-

---

<sup>11</sup> Della necessità di profezia nel tempo della povertà discutono: M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004; M. Tronti, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998; Id., *Cenni di castella*, Cadmo, Firenze 2001. Cfr. anche G. Agamben, *La lingua che resta*, Einaudi, Torino 2024.

<sup>12</sup> La sentenza di Nietzsche: «Il deserto cresce. Guai a colui che favorisce i deserti!» è commentata da M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?* (1954), trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano 1971.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 54.

<sup>14</sup> Sull'ascolto in Heidegger, si veda: J. Derrida, “L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia”, in Id., *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Bari 1991.

struzione accantona soltanto ciò che fino a quel momento è cresciuto ed è stato costruito; l'inaridimento impedisce ogni crescita futura e ogni costruzione. L'inaridimento è più inquietante del semplice annullamento. Anch'esso accantona, e accantona alla fine anche il nulla, mentre l'inaridimento prepara ed estende proprio ciò che crea impedimento. Il Sahara, in Africa, è solo un tipo particolare di deserto. L'inaridimento della terra può andare di pari passo tanto con il raggiungimento di un più alto tenore di vita dell'uomo, quanto con l'organizzazione di una condizione uniformemente felice di tutti gli uomini. L'inaridimento può coincidere con entrambe le cose e circolare ovunque nel modo più inquietante, perché è capace di nascondersi. L'inaridimento non è il semplice diventare sabbia. L'inaridimento è l'eliminazione di *Mnemosyne*, eliminazione che si sta svolgendo a pieno ritmo.<sup>15</sup>

La sentenza di Nietzsche non condanna il nichilismo della propria epoca per la decadenza, la distruzione, il minaccioso annichilimento del mondo che esso produce. Non si pronuncia sull'esserci dell'uomo. Ma dà da pensare che al tempo del compimento della metafisica l'uomo non pensi più. Che la scienza non pensi. L'informazione non è la verità sebbene sia opinione comune che essa passi e si rappresenti come tale. L'informazione copre la soglia di indeterminazione in cui verità e menzogna si scambiano le parti senza che la libertà sia a guardia del loro senso e del loro non senso. Essa giudica che la sola riflessione sia sterile. Il deserto cresce perché ci conformiamo all'arte di darci o di avere ragione. La servitù volontaria ha un'utilità per l'informazione, ma fa un danno alla storia. Essere padrone e gregge nello stesso tempo è il salto di maschera dalla democrazia politica alla pastorale del consenso. Parole d'ordine, in luogo di un esercito mobile di metafore, allineano la verità lungo il fuoco di fila di un discorso che non si contraddice perché non ha nulla da dire. Una fantasmagoria della felicità, ancora estratta dalla miseria del tempo, è la morte di Dio al mercato dei cambiavalue. Un gioco delle tre carte per assuefarsi al governo dell'economia e non voler vedere quel che pure riflette l'annichilimento della *physis* davanti al trono vuoto del regno: il debito del vivente in luogo della speculazione del mondo, il fallimento della scienza dietro l'inganno del tempo, l'impostura della verità sotto l'imposizione del co-

---

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 52-53.

mando. La guerra in luogo della pace. Il motore truccato della tecnica. La folle corsa della velocità. La gloria dei suffragi. Apprendisti stregoni che scambiano il dono della memoria con l'algoritmo del successo.

### *Il corpo e la tecnica*

Ritorni *Mnemosyne*, alla fine della storia, nell'età dell'informazione. Sia la titanide evocata da Hölderlin in un frammento ancor prima che in una poesia<sup>16</sup>. La figlia del cielo e della terra, amata da Zeus, che, in nove notti, diventa la madre delle Muse: la memoria di un tempo immemorabile. La memoria che non sarebbe tale se non fosse memoria dell'immemorabile, se dimenticasse l'oblio come la propria consegna. La memoria che mai avrebbe luce se in sé non lasciasse apparire la benefica notte dell'indimenticabile nulla nel medesimo archivio artificiale del sapere. Perché è la dimenticanza che si custodisce sempre nel ricordo affinché possa esserci memoria. Non un'incerta facoltà che svanisce con l'età, che ritiene il passato nell'impressione del ricordo, ma il raccoglimento del pensiero che si volge all'indietro, dove l'acqua trova la sua sorgente, alle fonti della *physis* da cui sgorga la poesia; un passo di lupo, che non lascia tracce, nella selva dei simboli e delle analogie, in direzione di quel che si oblia nell'invio dell'essere celandosi alla presenza, oppure un salto nella radura della verità cui l'uomo accede come un segno che nulla indica. Perché sempre viva è quella presenza che non passa nell'assenza o nega l'assenza, ma è assente proprio in virtù della sua stessa perfetta illatenza. Memoria dell'inizio, dell'essere come del nulla, dell'immemorabile, della natura che ama nascondersi, del mito come del *logos*, dove ancora la loro parola corrisponde alla cosa medesima; memoria della *lethe*, memoria della dimenticanza, un ricordo involontario, perché la parola possa avvenire al mondo e non essere soltanto manipolata da un soggetto, penetrata articolata e raccolta da un dispositivo – meno da un concetto –, memoria che mai può dimenticarsi di essere memoria di un oblio. Memoria ancor più necessaria nell'esercizio di chiusura della metafisica, quando l'economia della verità della tecnica investe le proprie categorie sul conto di qualunque altra epoca, come un a priori della

---

<sup>16</sup> F. Hölderlin, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1987. Cfr. M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin* (1981), a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988.

razionalità strumentale all'assenza di scopi che, sebbene appaia in una determinata fase della storia, opera regressivamente nelle guise di una determinazione trascendentale che attraversa il passato ed afferra la tradizione allineando l'essere stato lungo la via che prepara il suo avvento. Memoria che soccombe nell'assedio che il tempo presente, in quanto eterno ritorno dell'uguale, non porta soltanto al suo passato, ma mette in atto contro l'oblio che della memoria è la parte più viva, in quanto custodisce la possibilità che non si è compiuta. Memoria che si arrende a un dato che non dà ragione del proprio potere, alla fine del tempo, nel tempo del nichilismo compiuto della società dell'informazione, lungo il continuum omogeneo e vuoto in cui l'usura dell'essere raggiunge l'assenza di necessità. Un programma e un'operazione che lasciano cadere in un oblio più profondo di ogni dimenticanza anche l'assenza, la privazione, la potenza di non passare all'atto, la potenza di essere altrimenti, che della *physis* ama nascondere la verità, e della verità rivelare non il comando ma il principio di anarchia, l'*archè* delle "cose che ci non sono", l'inizio che non è mai stato, l'evento dell'essere che dona la parola che può aprire il mondo in luogo della rappresentazione dell'idea che impone l'ordine del proprio discorso e la logica del cominciamento all'origine che non è mai stata<sup>17</sup>.

So come l'impiego della tecnica raggiunga la sua perfezione dissimulando, di pericolo in pericolo, la malapianta del nichilismo per sciogliere l'uomo dai vincoli ricurvi, ma niente affatto assoluti, della necessità. Mi si obietterà che non esiste pericolo senza l'incombere di un'inaggirabile necessità. Ma la provocazione della tecnica che muove all'annientamento dell'essenza dell'uomo apre una via di fuga davanti al terrore di guardare la propria morte negli occhi. Non si tratta di ritornare a Parmenide<sup>18</sup>, di seguire il sentiero del giorno piuttosto che perdersi in un sentiero interrotto. L'angoscia non mozza ancora il fiato nella situazione spirituale del tempo. Può divergere da sé, il terrore, nel tempo della fine, per effetto dell'esser gettato nella deiezione che allontana l'uomo dall'esserci. Può passare di casa in casa, nottetempo, la paura, e non farci sentire mai al sicuro; può privarsi della sua medesima privazione, la potenza, esprimendo nel suo passare all'atto l'essere che si dice in molteplici modi. Ma della natura che concede il suo libero favore al ribelle che passa al

---

<sup>17</sup> Vedi G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018.

<sup>18</sup> Vedi E. Severino, *L'essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

bosco, neppure più l'ombra; soltanto l'ordine del giorno di uno stato di eccezione della legge di natura, tale per cui si è presi dentro pur essendo lasciati fuori, così da potersi sentire a casa propria in un non luogo, scambiando la patologia con la normalità della vita, la sterile curiosità di tutto e per tutto con l'avventura del sapere. E non basta ancora. Potenza della tecnica è negare lo spaesamento che provoca, occultare la morte di Dio nell'idea controfattuale della maschera di Dio, dove un dispositivo richiude il sacro attorno alla sua vittima espiatoria, e ottenebra il divino nella livida luce della violenza fondamentale, catturando la loro esclusione nel proprio bando. C'è che chi ha perso ogni memoria della dimora sotterranea dei morti ed è integralmente in balia della paura e della morte non può rimembrare che umana è solo la vita in cui Gaia e Ctonia, ma anche il mondo e la terra che istituiscono ogni sua opera, come fosse l'arte della vita, restano inseparabili e unite<sup>19</sup>. Partecipa della medesima provocazione della tecnica l'impossibilità dell'abitare e l'estensione dello spazio abitabile all'intero pianeta: la città infinita, il deserto che cresce e la buona riuscita dell'azione che favorisce il deserto, che porta avanti il lavoro della devastazione, lasciando ad intendere, il commercio con il mondo, che la fuga davanti al terrore della morte per fare mercato della conquista della terra debba seguire la linea del ritorno a casa “nella vera umanità dell'*homo humanus*”, così da poter presagire, nel tempo che resta, l'impresa e la gloria che ci attende<sup>20</sup>.

Ritrarsi dalla spaesante apparizione della propria ombra, dove si custodisce la provenienza della *physis*, significa allora diventare ciechi nei confronti del pericolo, dacché il *Gestell* può mostrarsi al mondo risolto nell'immagine della propria pubblicità. Sia il volto più affascinante e terribile della tecnica: verità e menzogna, segreto e pubblicità delle cose, immagini che sembrano realtà e realtà che sembrano immagini, uno schermo come un Giano bifronte che rapisce lo sguardo nel buio del contemporaneo. L'operazione virtuale del suo spettacolo integrato. Vivere il tempo che uccide, quando il vissuto si è allontanato in una rappresentazione. Un ottimismo di facciata che paga a caro prezzo la disponibilità alla produzione e al consumo dell'anima moderna, quando la materia prima e l'energia, che sono sottratte alle profondità della

---

<sup>19</sup> Vedi M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 859.

terra, divengono risorse scarse del commercio con il mondo, la medesima posta in gioco nell'epoca che risolve il mondo intero in una rappresentazione; un salto di maschera della politica assoluta che non ha un alto e un basso, un indietro e un avanti, un interno e un esterno, un fuori e un dentro le linee geopolitiche di ostilità sulle quali seguita a venire notte, sempre più notte, visitate soltanto dal fantasma dell'opera che riaffiora dalla terra rimossa della morte: un *nomos* cui si può dare il nome, senza temere di essere smentiti, di guerra civile internazionale. Ma è un delitto perfetto della realtà che il nichilismo rivendica alla volontà di illusione, piuttosto che attribuire alla volontà di verità la catastrofe della realtà come l'attentato esemplare della propria potenza suprema, il colpo di dadi che fa scomparire il mondo e finge contemporaneamente la sua stessa scomparsa attraverso una profusione di immagini in cui non c'è niente da vedere se non quel che si cela dietro la maschera del morto, cioè che il volto diabolico della tecnica, i tratti del pericolo che la Rete cattura nell'interfaccia di un collegamento privo di tonalità emotive, consista nel presentare le proprie spericolate operazioni come assolutamente prive di pericolo<sup>21</sup>. Nell'assenza di necessità c'è il pericolo di una diversione dello sguardo che distrae gli occhi dal medesimo velarsi dell'essere. La macchinazione seduce la verità, diffonde false notizie sulla condizione di indigenza del tempo facendole passare come la sola verità cui attenersi e adempiere. La sua strategia è la simulazione dell'evento, ma è l'essere ad arrischiarsi al di fuori della protezione, là dove agisce la gravitazione delle forze pure, nel fondamento primo del nostro esserci invece che nel vuoto pneumatico dello spirito assoluto. È stato un grave errore inferire dalla dialettica della totalità la dialetticità dei suoi due elementi costitutivi fondamentali: la natura e l'uomo. Un rischio pensare che l'uomo sia azione, che la sua azione possa essere un niente che nientifica nell'essere, grazie all'essere che nega il nulla che pure gli appartiene<sup>22</sup>. Soltanto che noi, più ancora che pianta e animale, con questo rischio andiamo, lo vogliamo, come se a proteggerci fosse il nostro essere senza protezione. Si abbandona l'ente al suo destino e non si riconosce più la bellezza dell'essere che si vela. Questo è. La produzione calcolante della tecnica è un

---

<sup>21</sup> Vedi J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, trad. it. di G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 1996.

<sup>22</sup> Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

fare che non ha immagine di vita<sup>23</sup>. Dove tutto diviene realizzabile, in quanto appare a portata di mano, la potenza passa all'atto bruciando il possesso della privazione. L'avere una mancanza, il potere la propria impotenza di essere, l'abito di ogni *ethos*, il puro e informe soggiacere della *physis* ad ogni forma e ad ogni atto, dove essa è in cammino verso se stessa, si consumano nella morta rappresentazione di un soggetto. Ogni discorso tace. Non è questo forse il sogno della terra della verità, di essere invisibile? Un sogno che si ricorda nell'ora del risveglio, dove non siamo ancora connessi, quando l'invisibile dell'invisibile diviene il visibile. Un segreto lieve che ci conquista nell'intimo, in silenzio, dove la parola sfiora l'indicibile e passa il mistero di ciò che semplicemente è, davanti alla compresenza dei viventi e dei morti: un albeggiare del mondo che si rivolta nell'aperto, verso ciò che deve essere amato – gli avi, i morti, l'infanzia, i nascituri – onde nel più ampio cerchio della *physis*, in qualche luogo di una lontana arcadia, nella terra celeste, in un giardino come in un pascolo, dentro covile o cuna, dove il *nomos* della terra ci tocca, nutrendoci con il suo canto, noi rispondiamo di sì<sup>24</sup>. Senza un perché, soltanto poiché, ancora una volta, poeticamente abita l'uomo su questa terra<sup>25</sup>. Certo. Ma veramente poetica è quella forma di vita che, nella propria opera, contempla la propria potenza di fare e di non fare, e trova pace in essa<sup>26</sup>. L'inoperosità divenga la *poiesis* specificatamente umana che predilige la natura nel suo nascondersi. Il pensiero dell'essere la sua filosofia della *praxis*. Una politica dei mezzi puri, il principio di anarchia, in luogo dell'amministrazione della Rete. L'espressione del passato che non è mai stato come l'avvenire delle nostre scuole o le memorie del primo amore. Nessuna spinta gentile alla navigazione delle scelte, come suggerisce la vita ufficiale e il farmaco somministrato, soltanto una musica del caso nell'abbandono dell'essere. Altrimenti sempre più funesto sarà a chi nasce il dì natale.

Infine il corpo. È un'eredità della fenomenologia che il corpo non sia soltanto un oggetto, una cosa. Cioè che l'uomo non abbia un corpo, ma sia il suo corpo. Il punto è il seguente: che si tratti del corpo altrui, ovvero che si tratti

<sup>23</sup> Vedi M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit.

<sup>24</sup> Vedi M. Ferrando, *Il regno errante*, Neri Pozza, Vicenza 2018.

<sup>25</sup> Accorre un verso di Hölderlin, ma l'intero periodo che precede e gli altri che seguono sono composti da un montaggio di citazioni estratte dalla poesia di Leopardi e di Rilke.

<sup>26</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit.

del corpo proprio non si ha altro modo di conoscere il corpo umano che viverlo, cioè di assumere per proprio conto il dramma che attraversa ogni essere umano e farcene una ragione mentre *ci* portiamo in corpo. Non di meno, quanto più si afferma il carattere originario della proprietà del vissuto, tanto più forte si manifesta nel corpo l'invadenza di un'improprietà<sup>27</sup>. L'esperienza vissuta del corpo, come la contemporanea esposizione del corpo alla sua improprietà, non ha immediatamente a che fare con il pensiero del corpo o con l'idea del corpo che l'essere umano si forma per riflessione attraverso la distinzione tra soggetto e oggetto elaborata dalla filosofia lungo la storia dell'occidente. E ciò neppure quando il corpo-cosa sarà concepito come organismo, nella modalità oggettivante di un ente privo di intenzionalità di certa scienza biologica. Semmai l'esperienza del corpo – portare il corpo come l'improprietà dell'essere che sono, grazie al quale io sono nel mondo – rivela un modo di esistenza ambiguo, l'aperto del corpo, l'essere il corpo *una cosa e due*. Quasi che il corpo proprio proiettasse ogni volta un'ombra portata che non può essere separata da esso. Voglio dire quanto segue. Chi cerca di pensare il corpo come un fascio di processi in terza persona non può che avvertire quanto queste funzioni non siano legate tra di loro e col mondo esterno da un rapporto di causalità, ma come esse siano tutte esposte, ancor prima che fuse e confuse, in un unico fenomeno: il reciproco istituirsi di corpo e mondo, ovvero il dischiudersi originario di una forma di vita che si custodisce, per così dire, all'ombra della verità, anche dove quest'ultima è compresa come rappresentazione del soggetto oppure è definita dall'invio della tecnica nell'epoca della risoluzione del mondo nella propria immagine. L'evento dell'ambivalenza ontologica del corpo preesiste infatti all'idea di un equivalenza scientifica del corpo, anche per il semplice fatto che senza di essa non si sarebbe mai data quell'apertura di senso a partire dalla quale la ragione può fissare l'opposizione, altrimenti dinamica e tensiva, dei suoi significati in luogo del corpo, e quindi stabilire l'antitesi dei valori in cui si articola la sua logica disgiuntiva: la voce divisa dal linguaggio, l'uomo dall'animale, il vero dal falso, il bene dal male, il bello dal brutto, Dio dal mondo, lo spirito dalla materia, l'anima dal corpo.

È stato merito delle ricerche di Foucault l'aver compreso come il corpo

---

<sup>27</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit.; Id., *Creazione e anarchia*, Neri Pozza, Vicenza 2017.

vivente, la sua relazione con il mondo, sia diventato la posta in gioco del potere politico,<sup>28</sup> e come al di fuori di una tale ingiunzione politica non si dia alcun campo del sapere. Anche dove Foucault definisce la differenza tra il biopotere moderno e il potere sovrano – sulla base del fatto che far morire e lasciar vivere marca la vecchia divisa del potere sovrano, mentre far vivere e lasciar morire eleva l'insegna del biopotere – si dà che è sempre un corpo ad essere prodotto dalla prestazione sovrana del potere di morte, oppure investito dalla gestione del governo della popolazione. Un corpo disciplinato, ovvero normalizzato ancor prima che represso ed impedito. Decisivo è che la definizione di questi concetti si dia sempre attraverso delle scissioni, nelle quali uno degli elementi separati viene respinto al fondo e posto in tal modo come fondamento negativo. È in un tale processo di separazione, infatti, che si configuran le macchine o dispositivi bipolarì attraverso i quali si costituiscono le diverse sfere dell'esperienza umana, in cui il corpo è contemporaneamente incluso ed escluso dalla città: la macchina biopolitica che separa il *bios* (una forma qualificata di vivere di un singolo o di un gruppo) dalla *zoe* (il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi – animali, uomini, dèi); la macchina antropologica che separa e articola *phonè* e *logos*; la macchina governamentale che articola sovranità e governo e, infine, la macchina mediatica che evoca, ma come in una soglia di indeterminazione, il vivo e il morto, la presenza e la sua virtualità, l'immagine e lo spettro. Ma di questo un'altra volta<sup>29</sup>.

Il corpo e la tecnica è la questione della cosa, la loro relazione il problema da pensare, se è ancora possibile pensare nell'età della tecnica<sup>30</sup>. Cioè se il pensiero sia opera della mano. Della mano che precede qualsiasi idea; della mano che ha accesso all'ambito originario dell'essere. Della mano che affida il pensiero all'analogia laddove le dita lo offrono al calcolo, alla computazione, in quanto esse sono numeriche, digitali. C'è una pagina di un grande romanzo del Novecento, *Underworld*, che si interroga circa il cyberspazio se esso sia una cosa dentro il mondo o il suo contrario, e su come si possa essere certi di qualcosa, sicuri, nel luogo del delitto perfetto che l'informazione compie della

---

<sup>28</sup> Vedi M. Foucault, *La volontà di sapere*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1976.; Id., *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.

<sup>29</sup> Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit.

<sup>30</sup> Il confronto andrebbe fatto con J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004.

realtà<sup>31</sup>. Una sua libera *mimesis* è necessaria per la profezia inascoltata del tempo che resta dove il mondo è un mucchio di rifiuti gettato a caso nella storia. La parola che appare nel luccichio lattiginoso e argenteo del flusso di dati è “pace”. Una parola di cui si può rintracciare l’origine, lo sviluppo, il primo uso conosciuto, il passaggio da una lingua all’altra; una parola che puoi chiamare in mille lingue e dialetti vivi e morti, e che puoi seguire attraverso i tunnel sotterranei delle sue radici ancestrali. *Pace*. Un’unica parola serafica che nulla indica, cui manca la cosa del pensiero, come disse Platone da qualche parte. Sì, tutto è collegato. Tutto il sapere umano è raccolto e collegato, ipercollegato: questo sito porta a un altro, questo fatto rimanda a un altro, e poi un tasto, un click col mouse, una parola di identificazione, e si è in un mondo senza fine. Come una indisturbata divinità la tecnica rilascia una parola estatica, un’immagine in forma di parole, quindi la sua scomparsa, la scomparsa di un *logos* che è epifanico quanto il *mythos* che produce il proprio annientamento. Il linguaggio tecnico si determina invece sulla base di una mera comunicazione di segnali, un’informazione che a sua volta comprende con la massima velocità possibile connessioni continue – quasi che la parola diffusa sullo schermo abbia tolto i confini senza vergogna – e l’anima, che un giorno abitava il segreto della sua interiorità, si fosse nel frattempo esteriorizzata come la pelle rovesciata del serpente. Certo è possibile, oltre che facile e fatale, fare un click perché si manifesti e si dematerializzi un mondo. E ciò perché tutto è connesso, perché nessuno abita più la distanza o la vicinanza tra e dei luoghi. Ma laddove tutto il sapere umano è raccolto, articolato e penetrato, il mondo non può che essere una sola rappresentazione, apparire senza inizio e senza fine, divenire cioè una *mostra*, uno spettacolo, un’esposizione pubblicitaria di cui siamo insieme il creatore, lo spettatore e la merce. Ciò che io sono è un corpo, il corpo che abito, ma anche la primizia, la merce ancora più rara del vecchio tavolo che io porto al mercato, la cosa sensibile e ordinaria, di cui parla Marx, tra geroglifici e stregonerie, un corpo esposto al pericolo della tecnica che si trasforma in una cosa sensibilmente soprasensibile, un corpo toccato, catturato, rifatto, perso e ripreso da un unico impulso fluttuante, da un’unica informazione in codice; un corpo colto da una sequenza su

---

<sup>31</sup> D. DeLillo, *Underworld*, trad. it. di D. Vezzoli, Einaudi, Torino 1999. Questa parte finale del testo è una libera trasposizione dell’ultima pagina del capolavoro dello scrittore americano.

uno schermo un po' meno tetro, ma altrettanto fantasmatico, dell'invólucro che mi riceverà quando non sarò altro che la mia sola vera immagine, la prima immagine, l'immagine del proprio me stesso morto che viene a prendermi senza un preavviso, un'informazione, una parola di identificazione<sup>32</sup>. Forse che andare in Rete sia gettare un occhio nel sepolcro, prima ancora che mettersi a testa in giù e sgomitolare dalla propria testa di legno dei grilli più mirabili che se si cominciasse spontaneamente a ballare? Resta allora che dove la logica disgiuntiva della macchina antropologica è in stato di arresto e il corpo che porto si scioglie dal dualismo dei suoi valori – cioè quando il vero e il falso, il bene e il male, il bello e il brutto, ma anche lo spirito e la materia, l'anima e il corpo, entrano in una zona grigia di indifferenziazione mimetica ma non lasciano la presa e cadono insieme – le passioni che afferrano il corpo non trovano più un oggetto nella Rete: sono passioni negative, tristi, indifferenti, rivolte ad un anonimo altro dalla negazione che annienta, sospinte dalla furia del dileguare, dalla violenza che ascende agli estremi, dalla sola violenza che, in assenza di un oggetto reale, dati cause e pretesti, può spazzare via qualsiasi cosa e culminare nell'odio. Non lontano dallo schermo, ma fuori dalla Rete, nella grana del legno della scrivania viva nella luce, nel tenore denso e vissuto delle cose, delle cose che chiedono di essere viste e mangiate, come la polpa ancora attaccata a questo torsolo di mela, c'è la parola che diffonde il desiderio, che annoda il piacere alla gioia, attraverso la distesa viva della città oltre i ruscelli sognanti e i frutteti, fino alle colline solitarie. *Pace*. La parola che è soltanto una sequenza di impulsi sullo schermo, ma che riceve il suo senso di serenità e contentezza, come il suo sussurro di riconciliazione, fuori nella strada. Una parola che significa accordo o trattato, ma anche riposo, il senso di un silenzio calmante, un saluto, salve o addio; una parola che porta il valore del tocco che unisce, che dona il contatto in assenza di rappresentazione. La sola parola del tempo che resta. Prima che sia tardi.

---

<sup>32</sup> Cfr. K. Marx, *Il capitale. Libro I* (1867), a cura di R. Fineschi, Einaudi, Torino 2024. Il riferimento è al carattere di feticcio delle merci e al suo arcano.

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G., *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018.
- , *Creazione e anarchia*, Neri Pozza Vicenza 2017.
- , *L'irrealizzabile*, Einaudi, Torino 2022.
- , *La lingua che resta*, Einaudi, Torino 2024.
- BAUDRILLARD J., *Il delitto perfetto*, trad. it. di G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.
- DELILLO D., *Underworld*, trad. it. di D. Vezzoli, Einaudi, Torino 1999.
- DERRIDA J., *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Bari-Roma 1991.
- FERRANDO M., *Il regno errante*, Neri Pozza, Vicenza 2018.
- FLORIDI L., *Filosofia dell'informazione*, Raffaello Cortina, Milano 2024.
- FOUCAULT M., *La volontà di sapere*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1976.
- , *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.
- HEIDEGGER M., *Saggi e discorsi* (1954), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.
- , *Filosofia e cibernetica* (1984), a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1988.
- , *Conferenze di Brema e Friburgo* (1994), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.
- , *Contributi alla filosofia* (1989), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007.
- , *Nietzsche* (1961), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- , *Che cosa significa pensare?* (1954), trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano 1971.
- , *Sentieri interrotti* (1950), a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- , *La poesia di Hölderlin* (1981), a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988.
- HÖLDERLIN F., *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1987.
- KOJÈVE A., *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

- MARX K., *Il capitale. Libro I* (1867), a cura di R. Fineschi, Einaudi, Torino 2024.
- NANCY J.-L., *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004.
- NIETZSCHE F., *Così parlo Zarathustra* (1883-85), a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.
- , *La gaia scienza* (1882-87), a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977.
- SEVERINO E., *L'essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- TRONTI M., *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998.
- , *Cenni di castella*, Cadmo, Firenze 2001.