

Ormai solo la tecnica può salvare Dio?

Roberto Cerenza

La questione della tecnica sembra ormai suggerire al pensiero una necessaria disarticolazione tra la riflessione sullo statuto dell'oggetto tecnico inteso come paradigma di dispositivi d'uso – declinabili secondo molteplici e specifiche funzioni, e perciò selezionabili in base a determinate esigenze di relazione con l'ambiente esterno – e il problema della destinazione della tecnica quale evento che convoca il pensiero e gli richiede di provare a comprendere l'irreversibile processo di riconfigurazione complessiva delle procedure che concorrono a definire l'assetto del reale come sistema di senso. Il solco lasciato aperto da una tale ramificazione, consente, oltre alla scelta di intraprendere uno dei due percorsi, l'innestarsi di un ulteriore spazio di domanda sostenuto dall'ipotesi che proprio l'irriducibile divisione di campo che emerge sia forse il tratto essenziale da cui la riflessione sulla tecnica può prendere le mosse. In quest'ottica, la suddivisione tra oggetto tecnico e destino della tecnica non fissa soltanto un'opportunità per il pensiero filosofico di operare una partizione (quasi a voler tagliare con una bisettrice diversi ambiti di ricerca in modo da farne derivare relativi approcci specialistici, con le loro rispettive e conseguenti traiettorie speculative), ma crea le condizioni per dirottare lo sguardo fino al punto in cui la faglia tra i due discorsi venga essa stessa riconosciuta come *cosa da pensare*, in quanto traccia sintomatica della definitiva impossibilità di proporre una eventuale cucitura teorica in grado di farli confluire in un'unica trama. Tale disgiunzione, sarebbe quindi da considerare per nulla riferibile a scelte dettate principalmente dalla pianificazione di linee di ricerca, ma, piuttosto, da concepire come inevitabile esito della constatazione circa l'impossibilità di interpolare alcun *frame* ricostitutivo della convergenza tra le due traiettorie. Difatti, proprio in questa impossibilità si annida, a mio modo di vedere, una forse decisiva occasione di confronto con la mutazione, non tanto prodotta *dalla* tecnica, quanto avviata e dilatatasi *nella* tecnica. Porre una pre-

messa del genere comporta, in sintesi, il dover ammettere che, guardando nella direzione appena tratteggiata, si scorge come lo statuto precipuo dell'oggetto tecnico sia quello di includere in sé un risvolto inoggettivabile che non costituisce alcuna prospettiva di destinazione, ma rinvia semmai a uno scarto metafisico intrinseco alla sua apparenza inorganica. In pratica, è come se l'oggetto tecnico, anziché esaurirsi nel suo impiego funzionale, includa una estensione che lo colloca al di là della propria dimensione oggettiva. Potrebbe, a questo punto, sorgere il dubbio che questo sia in sostanza un modo di presentare con altro nome il tema della destinazione della tecnica; in realtà, per neutralizzare un'obiezione di questo tipo, può risultare già efficace un adeguato riconoscimento del fatto che l'interrogazione intorno alla destinazione è mirata a una comprensione ontologica del problema, e pertanto opta in partenza per un'accezione autoreferenziale della tecnica. Al contrario, soffermarsi sull'artefatto tecnico, significa comunque assegnarlo al suo valore eteroreferenziale, ovvero basato su dinamiche proprie della relazione oggettuale, e cioè implicato nella attivazione di rapporti coniugativi con la realtà¹. È appunto in questo circuito eteroreferenziale che l'oggetto tecnico assorbe in sé la questione dell'autoreferenzialità sistemica-ontologica della tecnica, disgregando di fatto la presunta giustapposizione tra i due livelli, e annullando di conseguenza il loro equilibrio precedentemente garantito dalla reciprocità che rendeva il significato dell'uno disponibile solo attraverso la relazione differenziale con l'altro, e viceversa. Trova, così, adeguata legittimazione l'idea che non esista alcun destino al di là della chiusura oggettiva della tecnica, ma è la sua dimensione oggettuale a includere uno scarto inoggettivabile a essa compresente, che emerge proprio al culmine della potenza operativa dei dispositivi tecnicamente sviluppati, ossia quando la loro conversione in informazione lascia di fatto collassare la distinzione concettuale tra autoreferenza e eteroreferenza. L'oggetto tecnico diventa definitivamente transito di operazioni comunicative effettive e circoscritte, nonché virtuale sedimento eccedente e accumulo infinito di linguaggi che per suo tramite si intrecciano, alimentando un flusso equiparabile a un'unità sistemica irrapresentabile che trascende tutti gli operatori in essa coinvolti.

Si dovrà dunque concedere che la frattura aperta dai due modi di considerare il problema vada ben oltre la semplice utilità di un criterio

¹ A tal proposito è opportuno sottolineare il decisivo contributo offerto dal saggio di Pietro Montani *Tre forme di creatività: arte tecnica politica*, ed. Cronopio, Napoli 2017.

Roberto Cerenza, Ormai solo la tecnica può salvare Dio?

di suddivisione dettato dall'opportunità di proporre alternative differenti valide a delineare precisi ambiti di ricerca con le loro rispettive strategie teoriche, e finisca per sancire l'approdo a una zona limite che costituisce essa stessa il problema da affrontare. Si dispiega a partire da qui lo sforzo di pensare uno sconfinamento meta-oggettuale della tecnica inscritto nella sua medesima configurazione oggettiva, un fondo abissale a essa intrinseco eppure incongruo per eccesso rispetto alla sua prestazionalità funzionale. Per tentare di definire un siffatto *grado zero* della cosa², da intendere come fondamento irrepresentabile ma sotteso a ogni sua sagomatura oggettiva, può venire in soccorso la strana e complessa figura artificiale – puro riverbero combinatorio di elementi linguistico/materiali – descritta da Kafka nel racconto *Il cruccio del padre di famiglia*, dove appunto fa la sua comparsa una cosa denominata *Odradek* per la quale manca qualunque codice di decifrazione, per cui «si sarebbe tentati di credere che questa figura abbia avuto, un tempo, una qualche forma funzionale e che ora sia solo rotta. Ma non sembra essere così; quanto meno non ci sono indizi; da nessuna parte si notano attaccature o incrinature che facciano pensare a qualcosa del genere; l'insieme si presenta sì privo di senso, ma a suo modo conchiuso. D'altronde è impossibile dire qualcosa di più preciso, perché Odradek è straordinariamente mobile e non si fa prendere»³.

Bastano queste poche parole a illustrare come l'apparire della cosa esibisca l'insensata dislocazione di una duplice e incolmabile mancanza: da un lato è impossibile dedurne la genesi secondo coordinate storiche, dall'altro è evidente che la sua forma indefinibile la sottragga all'inquadramento in uno specifico godimento d'uso. Infatti non c'è alcun indizio utile a stabilire una provenienza temporale dell'oggetto – la sua origine non è pertanto deducibile in alcun modo, e rimane del tutto preclusa pure facendo ricorso a qualche riferimento mitico – e, ugualmente, è destinata a rivelarsi fallimentare un'interrogazione che si concentri giusto sulla funzione più che sulla verità dell'inaccessibile oggetto. Il risultare «privo di senso, ma a suo modo conchiuso» dell'oggetto, fissa un piano di virtualità pura, simile a una potenza sospesa e latente

² Lo scambio terminologico tra *oggetto* e *cosa*, di sicuro non immune dal poter essere individuato come mera superficialità lessicale, ha un preciso risvolto semantico, dal momento in cui la *cosa* emerge quale margine non incluso nell'oggettivazione; o, per meglio dire, come ombra della totalità mancante del senso, proiettata sullo sfondo della stessa limitatezza della diade correlativista soggetto-oggetto.

³ F. Kafka, *Die Sorge des Hausvaters*, trad. it. di A. Lavagetto, *Il cruccio del padre di famiglia*, in «*La metamorfosi e tutti i racconti pubblicati in vita*», Feltrinelli, Milano 2004, p. 170.

rispetto a un'eventuale realizzazione pratico-fattuale, come se l'assenza di un mediatore in virtù del quale modulare la forma fenomenica, si risolva in una lacerazione irrimediabile perché refrattaria a qualsiasi referenza (appunto storica e/o operativa) che le conferisca unità e pienezza di senso. La convergenza di questo doppio vuoto che contrassegna la presenza dell'oggetto è in fondo prefigurata nelle prime righe del racconto, quando si parla dell'incertezza circa l'origine della parola *Odradek*, se venga dal tedesco o dallo slavo, e del fatto che entrambe le ipotesi siano da scartare, anche perché nessuna delle due è idonea a spiegarne il significato. Dunque il termine non indica affatto una possibile apertura semantica, ma assume solo valore di designazione, per cui la domanda sul significato è successiva alla presenza della cosa e alla sua nominazione («Nessuno, naturalmente, si occuperebbe di tali studi se non ci fosse davvero un essere che si chiama Odradek»⁴), ovvero il problema diventa linguistico quando il fenomeno si sottrae a una presa formalizzante, rendendola di fatto impossibile, dal momento che si presenta esso stesso come sua interdizione e sbarramento. Si tratta ora di provare a capire in che modo la straordinaria mobilità dell'oggetto, come Kafka la definisce, sia indice di una velocità di fluttuazione e di una relativa prontezza nel sottrarsi a quelli che a tutti gli effetti sono tentativi di includerlo in processi di significazione, non per difetto bensì per eccesso di codici disponibili, tanto che negarsi alla vigenza di qualsivoglia captazione connotativa, coincide con il mostrarsi carico di un surplus eccedente le strategie di senso di cui il soggetto che narra in prima persona dell'incontro può usufruire.

L'osservazione, anche se attenta, di Odradek da parte del padre di famiglia non si traduce in un'effettiva relazione esperienziale, resta una compresenza *separata*, a cui è giocoforza irrimediabilmente negata la condivisione di uno spazio di prossimità all'interno del quale allestire una costruzione di significati reciprocamente scambiabili, al punto che il trovarsi in presenza della cosa diventa segno flagrante e vertiginoso dell'assenza di procedure adeguate ad assegnare tale prossimità al vincolo simbolico del senso. Muovendosi in questa direzione si rischia, però, ancora una volta di suscitare l'impressione che il percorso conduca inevitabilmente a ridosso del problema della destinazione epocale a cui la tecnica rinvierebbe. Per questo è il caso di ribadire ulteriormente l'incongruenza tra le due prospettive, e a tal scopo

⁴ *Ibid.*

_____ Roberto Cerenza, Ormai solo la tecnica può salvare Dio? _____

è di certo utile orientare la lettura del racconto di Kafka verso un parallelo con una mozione sollevata da Heidegger nel corso della celebre intervista rilasciata al settimanale *Der Spiegel* nel 1966. Ovviamente, non si tratta qui di convocare *in toto* la posizione cruciale che la questione della tecnica assume nell'ambito della muscolare ontologia heideggeriana, ma solo di intercettarne, in maniera di certo frattale, uno snodo attraverso il quale tracciare un confronto valido unicamente ai fini di una disambiguazione della lettura del racconto di Kafka. Il testo a cui mi sto riferendo, per esplicita volontà di Heidegger, è stato pubblicato postumo nel 1976, con il titolo *Ormai solo un Dio ci può salvare*. Il motivo di fondo dell'intervista è noto, si tratta di un tentativo di chiarimento intorno alle vicende più scabrose della biografia di Heidegger, vale a dire quelle legate all'aver accettato di assumere il Rettorato dell'Università di Friburgo nel 1933, e alla conseguente accusa di adesione al nazismo gravata su di lui negli anni seguenti. Ma, evidentemente, non è questo ciò di cui è mia intenzione discutere. Si tratta piuttosto, di rivolgere l'attenzione al problema che Heidegger fa venire a galla come sfondo di quella esperienza e che ritiene ancora decisivo e profondamente irrisolto, cioè «l'incontro della tecnica planetaria con l'uomo moderno»⁵. Soffermandosi sull'espressione appena citata, parrebbe emergere una simmetria con il *cruccio* che assilla il padre di famiglia nel racconto di Kafka, giacché la presenza di Odradek può essere interpretata alla stregua di un manifestarsi dell'oggetto nella sua definitiva irriducibilità all'interrogazione rivoltagli da un interlocutore umano, marcata da un atteggiamento di totale estraneità alle procedure di significato che quest'ultimo impiega nel suo tentativo; difatti Heidegger precisa che «la tecnica nella sua essenza è qualcosa che l'uomo di per sé non è in grado di dominare»⁶. Una volta stabilito tale assunto, la successiva constatazione heideggeriana si risolve nell'affermazione che alla filosofia non resti altro da fare che limitarsi ad assegnare al pensiero il compito che lo attende, la cui ratificazione equivale al «dare mano, nei proprio limiti, affinché l'uomo riesca innanzitutto proprio a conquistare un rapporto con l'essenza della tecnica»⁷. In sintesi, la mossa di Heidegger, in piena conformità al proprio dispositivo ontologico, è quella di congedare definitivamente ciò

⁵ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, trad. it. di A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 2011, p. 142.

⁶ Ivi, p. 144.

⁷ Ivi, p. 159.

che lui stesso definisce «modo di pensare della metafisica tradizionale»⁸, per lasciare aperta una destinazione ancora lontana e inconcepibile, rispetto alla quale il pensiero può solo preparare il terreno, in virtù di una raggiunta consapevolezza circa l'impossibilità di pensare l'impensato sotteso alla «strapotenza planetaria»⁹ dell'essenza della tecnica. Qui il discorso di Heidegger assume dei toni in un certo senso profetici, gravidi dell'annuncio di un evento epocale ancora ben al di là da venire, per il quale è inoltre impossibile fissare la scadenza, e che resta del tutto inavvicinabile per il pensiero, il cui compito si esaurisce nel rendersi disponibile a esso e a indicarne l'attesa, svolgendo un movimento di preparazione che coincide con il crepuscolo del pensiero stesso. Anche in questo caso, si può in prima battuta credere di trovarsi di fronte a una apparente concordanza con il testo di Kafka. Mi riferisco in particolare alla conclusione del racconto, quando il *crucchio* è espresso in formula esplicita, a partire dall'interrogazione: «inutilmente mi chiedo che cosa ne sarà di lui?»¹⁰; e, una volta constatato che l'esistenza di Odradek è estranea alla linearità del tempo (non è suscettibile di mappatura storica e, dunque, non potendo risalire all'inizio, né tantomeno a un'identità che ne certifichi lo scopo, non se ne può nemmeno prospettare la fine), trattandosi evidentemente di un supplemento immarcescibile di realtà avulso dal circuito nascita-morte, non resta altro al padre di famiglia che ammettere il nucleo originario dell'angoscia provata nei confronti dell'indecifrabile oggetto: «l'idea che debba sopravvivermi mi è quasi dolorosa»¹¹.

Non somiglia questo, di primo acchito, quasi a un eclissarsi nell'inapparenza da parte di un pensiero che si scopre non adeguato a ricostruire uno spazio di prossimità nel momento in cui si trova a fronteggiare qualcosa che sfugge alla sua presa? Se si ponesse davvero così la questione, si finirebbe per sostenere una comunanza persino troppo facile, e per giunta a portata di mano, tra i due testi, il cui accostamento invece lascia trapelare l'insorgenza di un corto circuito radicale. In effetti, nel congedo del padre di famiglia si può riscontrare una analogia con il tramonto di Dio come principio trascendentale di irradiazione del senso su cui la «metafisica tradizionale», per usare l'espressione di Heidegger, aveva fatto affidamento. Ma, sebbene in parte la constata-

⁸ Ivi, p. 154.

⁹ Ivi, p. 156.

¹⁰ F. Kafka, *Il crucchio del padre di famiglia* cit., p. 170.

¹¹ Ivi, p. 171.

_____ Roberto Cerenza, Ormai solo la tecnica può salvare Dio? _____

zione finale del padre sia associabile all'idea di trovarsi di fronte a una nervatura della realtà non riconoscibile all'interno del circuito logico del divino (e davanti alla quale si finisce per sprofondare nel baratro di un'interrogazione che non trova mai il punto di innesto valido per applicare il proprio sigillo ontologico), è tuttavia proprio riguardo all'effetto che l'interruzione del rapporto di reciprocità comporta che emerge la profonda distanza che separa i due testi, e la loro ineludibile dissimmetria. In sostanza, Heidegger insiste sul compito preparatorio che attende il pensiero, indicando in tal senso l'incalcolabilità di un simile lavoro con la lapidaria affermazione: «può darsi che ci vogliano trecento anni prima che esso “abbia efficacia”»¹², e dichiara senza mezzi termini di volersi mantenere ancorato alla solennità di un'attesa adeguata a rassodare il terreno affinché possa sopraggiungere un nuovo evento in grado di ricomporre la lacerazione e assegnare daccapo l'essere al suo destino. Ovviamente da qui scaturisce l'invocazione che il redattore di *Der Spiegel* sceglie come titolo dell'intervista: *Ormai solo un Dio ci può salvare*. E sarà appunto un Dio che il pensiero non può avvicinare, bensì del quale può giusto limitarsi a preparare l'avvento, dal momento che «la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana»¹³. Come già detto, seguendo una lettura superficiale, si insinuerebbe l'idea di intraprendere una via agevole per annodare i due testi, scommettendo sul fatto che la sopravvivenza di Odradek rispetto al padre di famiglia segni il tramonto della metafisica occidentale che aveva trovato in Dio il suo concetto-limite, e culmini pertanto nell'apertura di uno spazio in cui un nuovo Dio potrà fare la sua comparsa per restituire la cosa al vincolo ontologico del senso. Eppure, a uno sguardo più attento, emerge una differenza cruciale che investe la stessa nozione di oggetto tecnico. Per Heidegger appare chiaro che la tecnica funzioni, e nel funzionare termini la sua dimensione oggettiva giacché il «funzionare spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionare»¹⁴, e in questo modo «la tecnica strappa e sradica l'uomo sempre più dalla terra»¹⁵, e «tutto ciò che resta [sono problemi] di pura tecnica»¹⁶. È nella

¹² M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare* cit., p. 155-56.

¹³ *Ivi*, p. 149.

¹⁴ *Ivi*, p. 146.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

forza di sradicamento che Heidegger rinviene l'essenza della tecnica, pari all'oltrepassarsi continuo per poi tornare a sé del suo essere *strumento*, o, detto altrimenti, a una funzione che si esaurisce nel suo stesso funzionare. Al contrario, dal racconto di Kafka si ricava una chiara sconfessione della suddetta diagnosi heideggeriana, a maggior ragione, tale conclusione risulta pressoché inevitabile proprio se ci si sofferma sul modo con il quale è preannunciata la sopravvivenza di Odradek al padre di famiglia. Difatti, riflettendoci bene, non equivale già la sopravvivenza di Odradek a un radicamento dell'oggetto tecnico che ne estende la portata ben al di là della sua calibratura oggettiva? In fondo il testo chiarisce subito che Odradek *non funziona*, né giustifica la supposizione di una funzione precedente dal momento che non ci sono indizi validi per credere che sia semplicemente rotto, anzi «l'insieme si presenta sì privo di senso, ma a suo modo conchiuso»¹⁷. Allora si potrebbe avanzare l'ipotesi che, sebbene il cruccio del padre di famiglia si riveli sintomo paradossale dell'angoscia di Dio per il proprio irreversibile dileguarsi di fronte all'impossibilità di iscrivere l'oggetto tecnico in una costellazione di significati irradiati a partire dalla sua posizione paterna, ossia di rinsaldare il collegamento tra l'eteroreferenza oggettuale e l'autoreferenza logica del principio, il tramonto in questo modo già segnato non preluda al possibile arrivo di un nuovo Dio in grado di ricucire lo strappo, ma sia semmai segno del fatto che quel luogo è già occupato perché qualcos'altro ne ha preso il posto dopo aver assorbito quel tratto meta-oggettuale che permetteva al padre di essere padre, ovvero a Dio di essere Dio. Se è così, sarebbe consequenziale ammettere che sia proprio l'ambiguità costitutiva di Odradek, la sua sopravvivenza priva di funzione, a collocarlo al posto di Dio ovvero nello scarto tra l'oggettivo e il non oggettivabile, nel punto cioè in cui la tecnica, al contrario di quanto sostenuto da Heidegger, anziché compiere e concludere l'epoca della metafisica tradizionale, finisce per ribadire in pieno la validità del suo canone, arrivando a coincidere con l'equivocità della dissimmetria che tiene insieme la finitezza dell'apparenza oggettiva, e l'infinitezza metafisica non oggettivabile che in quell'apparenza costantemente si decentra. Forse è questo a cui allude il padre di famiglia quando si domanda se quella cosa che osserva «continuerà allora a rotolare giù per le scale, tirandosi dietro i suoi fili, fra i piedi dei miei figli e dei figli dei miei figli?»¹⁸. In definitiva,

¹⁷ F. Kafka, *Il cruccio del padre di famiglia* cit., p. 170.

¹⁸ Ivi, p. 171.

Roberto Cerenza, Ormai solo la tecnica può salvare Dio?

non c'è alcun Dio verso la cui venuta bisogna disporsi in attesa, perché lo spazio dove potrebbe eventualmente radicarsi una nuova proiezione del divino è già riempito dalla residualità inoggettiva consustanziale all'oggetto tecnico? In fondo, l'angoscia del padre si accompagna sì al pensiero che i suoi figli e i figli dei suoi figli si imbatteranno in Odradek, ma nello stesso tempo lascia spazio alla consapevolezza che quest'ultimo «non fa male a nessuno»¹⁹.

A questo riguardo c'è da introdurre tuttavia un'ulteriore domanda che può suscitare dubbi sulla tenuta della lettura appena proposta: la preannunciata scomparsa del padre può essere concepita alla stregua di un compiuto superamento della condizione infantile, perciò solo ai suoi occhi inesorabilmente destinati a interrompere la propria vigilanza domestica, i figli resteranno comunque figli, mentre in realtà il venir meno del padre prefigura il loro ingresso nell'età adulta? Sostenere questa tesi, vorrebbe dire dover revocare in gran parte quanto affermato in precedenza, e accettare di ritenere Odradek un oggetto artificiale privo di risvolti metafisici, e anzi depositario di un processo di secolarizzazione che si compie con la liberazione dalla vigenza della legge del padre. Se così fosse ci si troverebbe spinti verso un plausibile accostamento tra la conclusione del racconto di Kafka ed alcuni segmenti teorici rinvenibili nella serie di testi scritti da Freud con l'intento di applicare la teoria psicoanalitica ai processi di formazione costitutivi della civiltà, tra i quali rientra imprescindibilmente la funzione delle credenze religiose. In particolare nel saggio intitolato *L'avvenire di un'illusione*, Freud, richiamando alcune tematiche già affrontate in *Totem e tabù*, delinea la progressiva erosione del sentimento religioso che viene avvicinato mediante razionalizzazione del sistema sociale, il cui sviluppo consente di mutuarne la funzione, trasformandola in un'istanza superegoica interiorizzata²⁰. Punto di partenza dell'argomentazione freudiana è il fondamentale discorso sulla coercizione delle pulsioni violente come principio base su cui poggia la formazione della civiltà, dato che «il compito principale della civiltà, la sua propria ragion d'essere è di difenderci contro la natura»²¹.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ «È conforme all'orientamento della nostra evoluzione che la coercizione esterna venga a poco a poco interiorizzata, poiché una particolare istanza psichica, il Super-io dell'uomo, la assume fra i suoi imperativi» (S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, trad. it. di S. Candreva e E.A. Painatescu, *L'avvenire di un'illusione*, in «*Il disagio della civiltà e altri saggi*», Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 151).

²¹ *Ivi*, p. 155.

Ciò a cui il discorso di Freud mira, è indicare il passaggio verso una modulazione razionale della legge che sia in grado di essere riconosciuta come necessaria fonte di regolazione delle pulsioni, e dia seguito a quei «desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità»,²² senza doversi appoggiare all'autorità di «forze affettive»²³ che hanno drenato la paura dell'uomo nei confronti delle tendenze naturali distruttive e del loro manifesto potere di annientamento. L'argomentazione di Freud si dimostra, a più riprese, pervasa dalla convinzione che la scienza possa svolgere un ruolo decisivo nella commutazione dei motivi religiosi in motivi laici, fino all'esplicita affermazione che «L'uomo non è del tutto privo di risorse; dai tempi del diluvio la sua scienza gli ha insegnato molte cose, ed egli accrescerà ulteriormente il proprio potere»²⁴. Azzardare una lettura del saggio di Freud, che (accollandosi l'inevitabile rischio di cadere in una forzatura) presupponga la presenza nelle maglie dell'argomentazione intorno al progresso che porta la civiltà a poter fare a meno delle rappresentazioni religiose di un riferimento alla tecnica, vuol dire annoverare l'implementazione di artefatti tecnici tra le forme di prolungamento esternalizzato del sapere umano; in questo caso rientrerebbe a pieno titolo nel circuito di quel lavoro scientifico «tramite cui possiamo accrescere il nostro potere e ordinare la nostra vita»²⁵, tanto da prendere in carico lo spazio precedentemente occupato dalla vigenza arcaica del divino. Su questa scia, la sovrapposizione tra Dio e padre di famiglia trapelata dal racconto di Kafka, si accorda con il riconoscimento freudiano del «nucleo paterno che da sempre era rimasto nascosto dietro ogni figura divina»²⁶. Odradek permane in una casa svuotata della presenza paterna, e, anziché pensare che in realtà si tratti solo di un intervallo, seppure destinato lungamente a protrarsi, dopo il quale seguirà l'ingresso di un nuovo padre, si può supporre che sia Odradek stesso ad aver già prosciugato lo spazio che poteva dischiuderne la venuta; sicché l'eclissarsi della figura paterna si consuma con il venir meno del bisogno di «difesa contro l'insufficienza infantile»²⁷, che aveva precedentemente impresso «il suo segno caratteristico sul modo di reagire dell'adulto contro la sua fatale impotenza,

²² Ivi, p. 170.

²³ Ivi, p. 182.

²⁴ Ivi, p. 190.

²⁵ Ivi, p. 195.

²⁶ Ivi, p. 160.

²⁷ Ivi, p. 164.

_____ Roberto Cerenza, Ormai solo la tecnica può salvare Dio? _____

ossia sulla formazione della religione»²⁸. In pratica, rovesciando l'invocazione heideggeriana circa il futuro avvento di un Dio che ci salvi dallo sradicamento a cui la tecnica planetaria ha condotto l'uomo, si giunge a immaginare che sia proprio la scienza nella *formattazione* tecnica del suo sapere a produrre le condizioni affinché una nozione evoluta di intelligenza sia in grado di stabilire il primato sulla vita pulsionale dell'uomo, senza dover più ricorrere a sentimenti religiosi?

Per rispondere in maniera adeguata non si può evitare un confronto tra le conclusioni emerse dal tentativo di flettere alcune linee concettuali del saggio di Freud orientandole verso un discorso sulla tecnica, e l'orizzonte epocale evocato dalle parole di Heidegger. In effetti, se ci si volesse attenere a un parallelismo approssimativo tra le prospettive emerse dalla lettura dei due autori, guardando da una curvatura heideggeriana, si finirebbe per riscontrare che proprio restando fedeli al taglio freudiano, lungi dall'accantonare la questione, non si fa altro che rilanciarne l'urgenza, visto che l'auspicio di una salvezza legata alla comparsa di un nuovo Dio deriverebbe dalla pressione del progresso scientifico e dalla conseguente riformulazione del bisogno di protezione dell'uomo che troverebbe rifugio nel ricostituirsi di un rinnovato complesso paterno, in grado a questo punto di dare ordine alla paura non più suscitata dalle forze naturali ma dalla incontrollabile capacità distruttiva, stratificata a diversi livelli, dei dispositivi tecnologici. Rovesciando i termini, invece, ci si trova su un opposto versante critico, che porterebbe a rintracciare nel saggio di Freud un chiaro disinnescamento della aspettativa heideggeriana, così sintetizzabile: l'epoca della tecnica porta con sé il contrassegno dell'incessante progresso scientifico dell'umanità, il suo coefficiente di razionalizzazione ci conduce verso un'età adulta in cui la necessaria protezione nei confronti della natura non assumerà più i connotati di una nevrosi infantile, e dunque non avremo bisogno di un Dio-padre per dominare le pulsioni, ma ci volgeremo verso il riconoscimento del fondamento puramente razionale delle norme e degli ordinamenti civili, nonché della loro funzione di sostegno agli interessi umani. In questo senso, la credenza nel dogma religioso non resterebbe davvero nient'altro che sedimento di un relitto nevrotico: «La religione sarebbe la nevrosi ossessiva dell'umanità; come quella del bambino scaturì dal complesso edipico, dalla relazione paterna. Stando a tale concezione, è da prevedere che l'abbandono della religione debba

²⁸ *Ibid.*

aver luogo con l'inesorabilità fatale di un processo di crescita, e che ora ci troviamo in pieno proprio in questa fase di sviluppo»²⁹.

Ora, tornando al racconto di Kafka, si può in sintesi svolgere così il doppio confronto: dall'angolazione heideggeriana Odradek sopravvive al padre, ma la lacerazione che la sua presenza ha provocato nella casa richiede l'evento della comparsa di un Dio ancora impensato che venga a colmarla; da un'ottica freudiana, al contrario, la sopravvivenza di Odradek contiene il destino iscritto nel progresso dell'umanità, ovvero quello di liquidare l'illusione religiosa e di riconoscere nel progressivo avanzamento del sapere tecnico-scientifico una delle componenti in grado di sostenere la civiltà congedatasi da quella illusione.

Tuttavia, nonostante sia facile concludere che l'inconciliabilità delle due prospettive sia innegabile, resta, però, ancora la possibilità di soffermarsi su un aspetto, a mio avviso da non sottovalutare, che in un certo senso accomuna sia Heidegger che Freud, ovvero un'analoga concezione della metafisica come residuo remoto del pensiero, ormai da escludere dal proprio orizzonte. Per farla breve, per Heidegger l'annuncio del nuovo Dio è strettamente legato a un totale abbandono della suddetta metafisica, in quanto responsabile decisiva di quella stessa dimenticanza dell'essere realizzata in ultimo dal dominio della tecnica; mentre per Freud la tradizione metafisica sembrerebbe eclissarsi insieme al tramonto della credenza religiosa, dato che, all'interno del suo discorso, le due dimensioni paiono strettamente collegate e tenute insieme dal bisogno della credenza. Su quest'ultimo punto, però, è doveroso chiarire che non si intende per nulla cedere a una lettura in chiave positivista del saggio di Freud, anzi un simile fraintendimento è da scansare subito e in maniera perentoria: sarebbe del tutto infondato anche solo supporre che la liquidazione delle credenze religiose, conseguente a una presa di coscienza della loro infondatezza, inauguri una fase del processo di civilizzazione in grado di neutralizzare definitivamente il nucleo pulsionale dell'uomo. Al contrario, ci si limita ad avanzare il dubbio che Freud abbia omissso, o soltanto sottinteso, che lo sforzo di tenere a freno le pulsioni, pur abbandonando la segnatura religiosa del divino, non elimini la matrice metafisica ma la riattivi in una forma trascendentale differente.

Sorge, così, l'ipotesi che la strana figura di Odradek indichi una terza via, che passa per il riconoscimento di come proprio la perma-

²⁹ Ivi, p. 183.

_____ Roberto Cerenza, Ormai solo la tecnica può salvare Dio? _____

nenza dell'oggetto tecnico in uno spazio nel quale Dio si è dileguato, implichi una dissoluzione della rappresentazione religiosa del divino che lascia riaffiorare un potente tratto metafisico, che va a situarsi su quel margine che entrambi gli autori hanno lasciato, beninteso in modalità differente, sullo sfondo, e che nemmeno il declino della tradizione religiosa, con il suo corollario di credenze, può cancellare. Seguendo tale prospettiva, si può sostenere che Kafka lasci trasparire in Odradek la torsione compiuta dalla metafisica dopo la dissoluzione delle rappresentazioni religiose di Dio (giustamente associate da Freud al complesso paterno), ovvero il suo riposizionarsi come dimensione differente e inoggettivabile implicata nelle stratificazioni dell'inorganico, in cui l'oggetto tecnico inesorabilmente ricade. Detto altrimenti, l'oggetto tecnico di cui Odradek è espressione dissolve l'articolazione fra autoreferenzialità e eteroreferenzialità fino a rendere indistinguibili i due livelli, come se la sua stessa inafferrabilità fluttuante, che si sottrae all'interrogazione del padre di famiglia, sbarrandogli pertanto qualsiasi via di captazione simbolica, avesse già incorporato in sé un infinito non rappresentabile, e dunque salvasse Dio senza aver nemmeno più bisogno di riprodurre una sagomatura del divino nelle sembianze paterne, avendolo ormai dislocato nella impenetrabilità di una parola inaudibile, separata dalla pluralità dispersa dei linguaggi che nell'oggetto tecnico infinitamente si sovrappongono, decentrandosi continuamente da quella alterità irriducibile che lascia fuori di sé qualunque misura univoca del senso.

È di nuovo la lezione di Kafka a far intravedere una illuminante via per comprendere questo passaggio, quando nei *Quaderni in ottavo* scrive: «Furono invitati a scegliere tra l'essere re o corrieri dei re. Da veri bambini, tutti vollero essere corrieri. Perciò esistono soltanto corrieri, i quali galoppino attraverso il mondo e, non essendoci re di sorta, si gridano l'un l'altro i loro messaggi divenuti privi di senso»³⁰. La circolazione illimitata e senza tregua dei messaggi, resta incompleta e de-totalizzata, e apre così una crepa che la separa dall'unità totalizzante, disseminando uno smarrimento infinito e costantemente decentrato rispetto a un centro indicibile.

Può essere allora proprio l'artificialità complessa dell'oggetto tecnico a indicarci come non ci siamo in realtà mai distaccati dal concetto metafisico di Dio, e dalla dissimmetria dell'assoluto che esso reca in sé?

³⁰ F. Kafka, *Die acht Oktavhefte*, trad. it. di I.A. Chiusano, *Quaderni in ottavo*, SE, Milano 2002, p. 48.

Forse, proprio nella fase di massimo sviluppo della tecnica, siamo nelle condizioni di scoprire quanto sia illusoria l'idea di dominio che la accompagna, mentre davvero in essa si annida la marcatura estrema dei limiti dell'umano, e di quella stessa fragilità di cui la metafisica classica ci aveva reso testimonianza? Se è così, la connessione heideggeriana tra «strapotenza planetaria dell'essenza impensata della tecnica»³¹ e il fatto che «la tecnica sradica sempre di più l'uomo dalla terra» va completamente riformulata in una nuova costellazione, per cui è la tecnica a poter riconsegnare l'uomo all'essere, proprio in virtù dello sradicamento che essa opera, ma che resta ancora sospeso (come se l'uomo non fosse stato per il momento sradicato abbastanza), a causa della persistenza dell'illusione di associare la tecnica al potenziamento performativo dell'umano, in grado di radicarlo in una posizione dominante.

Per fare un esempio, pensiamo ai recenti sviluppi relativi ai sistemi di analisi dei Big Data; per comprenderne la portata, è sufficiente fare riferimento al saggio di Stephens-Davidowitz *La macchina della verità*. L'obiettivo primario del lavoro di Stephens-Davidowitz si rivela immediatamente essere quello di dimostrare come la scienza dei Big Data offra strumenti di indagine a diverso livello, incomparabili con le tecniche precedentemente utilizzate, più che altro enucleabili nell'insieme delle diverse modalità di inchiesta sondaggistica. Viene, dunque, esplicitamente rivendicata la raffinatezza e la validità delle osservazioni riferibili a qualsiasi settore della vita sociale, politica ed economica, ricavate dallo studio dei Big Data, rispetto alle svariate forme di acquisizione diretta dei dati precedentemente in voga.

Come lo stesso autore si affretta a precisare, il punto di svolta consiste nel prendere atto che «le ricerche di informazioni da parte delle persone sono di per sé delle informazioni»³², e dunque generano un processo osmotico ininterrotto tra osservatori e osservati, dove lo scambio continuo di posizione è reso possibile dagli onnicomprensivi accessi alle risorse incalcolabili di dati disponibili, e dalla conseguente e immediata conversione di ogni accesso in dato. «In questa nuova era, le tracce caotiche che lasciamo via via che avanziamo nella vita stanno diventando le fonti primarie di dati»³³, e ciò comporta il dover

³¹ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare* cit., p. 156.

³² S. Stephens-Davidowitz, *Everybody lies. Big Data, New Data, and what the Internet reveals about who we really are*, trad. it. di C. Veltri, *La macchina della verità. Come Google e i Big Data ci mostrano chi siamo veramente*, Luiss University Press, Roma 2018, p. 21.

³³ *Ivi*, p. 95.

_____ Roberto Cerenza, Ormai solo la tecnica può salvare Dio? _____

fare i conti con una mutazione semantica della nozione di dato che diventa inclusiva di qualsiasi aspetto della vita collettiva e individuale, pertanto «quello che rientra o meno nella definizione di dato è stato completamente ripensato nell'era digitale»³⁴.

Dunque, i *device* che consentono la circolazione in rete delle informazioni, e che sono ormai integrati in ogni aspetto della vita quotidiana, si scoprono essere solo nella loro ristretta e limitata accezione strumentali votati alla eteroreferenzialità della comunicazione, con relativa promessa di potenziamento estremo della velocità e della raggiungibilità dei contatti o della performatività protesico-adattativa. In realtà, anche il loro più banale impiego si inserisce automaticamente all'interno di un complesso tecnico dematerializzato di tracce, ovvero confluisce in un repertorio infinito e intangibile di dati che è a tutti gli effetti un puro circuito autoreferenziale; a partire da qui, comunque, si dipanano una serie di travasi possibili condensati nella configurazione operativa inerente a delimitazioni laboratoriali e sezionamenti di ambiti osservabili, conformi a un meccanismo di ricerca che, in pratica, ripete ogni volta lo schema del passaggio dall'universale al particolare. Difatti, il tratto più interessante che la ricostruzione dei metodi impiegati dai *data analyst* sottopone all'attenzione concerne proprio i criteri di indagine adottati, perché in fondo si ha solo «bisogno dei dati giusti»³⁵, e la qualità dei risultati dell'analisi è direttamente proporzionale alla quantità di dati selezionati tra quelli appunto ritenuti giusti. Il corollario concettuale che un metodo del genere contiene sembra derivare dall'approccio seguito, al quale fa capo la premessa che la comprensione delle scelte e la predizione dei comportamenti di un gruppo più o meno ampio di individui si ottiene confrontando i dati ricavati da un determinato nucleo sociale analogo, in modo da definire associazioni combinatorie e formare insiemi composti di profili virtuali, ordinati secondo compatibilità di gusti e tendenze. Riguardo a ciò, Stephens-Davidowitz illustra una particolare metodologia di lavoro alla quale credo si debba prestare attenzione, denominata «zoom». Questo schema di ricerca, che egli dichiara di utilizzare spesso, si fonda sulla capacità di restringere a sottoinsiemi utili i campi presso i quali si intende concentrare lo studio, individuando gruppi simili, e può giungere persino a circoscrivere in maniera estrema e capillare l'indagine intorno a un profilo preciso mediante la selezione di un *doppel-*

³⁴ Ivi, p. 99.

³⁵ Ivi, p. 34.

gänger: «La ricerca dei doppelgänger è un altro esempio di zoom. Si concentra sul piccolo sottoinsieme delle persone più simili a un dato individuo. E come tutti gli zoom migliora con l'aumento dei dati»³⁶. È come se la realtà percepita si scoprisse intelligibile solo attraverso la specularità con un presupposto doppio ideale, reperibile in una prossimità virtuale che ha annullato qualsiasi distanza misurabile. Spinto al suo limite, questo discorso arriva ad investire l'intelligibilità del sé, quasi da indurre a credere che si possa vedere sé stessi solo nell'archetipo ideale del proprio sosia virtualizzato, per così dire nella zona di oscillazione tra nessuno e qualcuno («supponiamo che io abbia cercato il mio doppelgänger in un dataset di centinaia di milioni di persone. Allora potrei riuscire a trovare qualcuno che sia davvero simile a me»³⁷). A questo punto è, tuttavia, imprescindibile specificare che la tesi che anima il libro, sancita in effetti già dal suo titolo, riguarda la certificazione che le persone abitualmente mentono a sé stesse e agli altri, e invece confessano senza remore a Google «informazioni che altrimenti non si condividerebbero con nessuno»³⁸, e che convergono in una mole di ricerche intorno a tutta una serie di paure, desideri e comportamenti ritenuti imbarazzanti. Tra questi sono da catalogare perversioni e tendenze sessuali tenute nascoste, sospetti di malattie, odio razziale, abusi subiti o immaginati, e altre inclinazioni e pregiudizi vari dei quali si proverebbe imbarazzo a parlare apertamente con chiunque. Un simile stoccaggio di tracce confidenziali, vero e proprio accumulo incessante di fantasie normalmente tenute segregate, si presta senza dubbio a un uso finalizzato a scopi di ingegneria sociale, o comunque utile a monitorare modelli di consumo per poi sviluppare analisi di mercato e pianificare strategie di marketing. Ma, a partire dalla constatazione che senza dubbio gli scopi perseguiti dall'analisi dei Big Data e gli obiettivi che le svariate tipologie di indagine si prefiggono sono questi, non diventa inevitabile riconoscere in essi la medesima limitazione di fondo, comune all'impostazione heideggeriana, benché del tutto mondata da rivestimenti filosofici, ovvero l'idea di un'associazione vincolante tra tecnica e dominio? Rompere questo nesso vuol dire cogliere una stratificazione in un certo senso spettrale, insita proprio nelle procedure metodologiche precedentemente menzionate, in fin dei conti afferenti alla possibilità che il principio di in-

³⁶ Ivi, p. 173.

³⁷ Ivi, p. 174.

³⁸ Ivi, p. 30.

Roberto Cerenza, Ormai solo la tecnica può salvare Dio?

dividuazione di un soggetto possa derivare dalla campionatura virtuale di dati selezionati all'interno di un flusso incalcolabile e illimitatamente attingibile. Come fare a meno di riconoscere in una formulazione di questo tipo una evidente somiglianza con l'idea di un Dio che contiene l'universale infinito delle idee intelligibili, al quale ogni singola idea è collegata, e nel quale perciò soltanto possiamo vedere una gamma finita di idee particolari? In effetti, il soggettivo limitato e iscritto in sottoinsiemi specifici adatti a perimetrare campi di indagine capillari risulta essere, per i *data analyst*, un effetto di automediazione della sovrabbondante generalità trans-oggettiva. Tutto ciò non lascia fortemente affiorare un'eco metafisica? L'osservazione dei dati come modelli immateriali del mondo visibile, che ci restituiscono un'intellizione della realtà diversa da quella che l'esperienza ci spingerebbe a ritenere valida, sembra in fondo far risuonare le parole di Malebranche quando si dice «convinto che in Dio vediamo tutte le cose»³⁹, e che «Dio vede in se stesso l'estensione intelligibile, l'archetipo della materia di cui è formato il mondo e in cui abitano i nostri corpi; e di nuovo è solo in lui che noi la vediamo»⁴⁰. Non riverbera nelle parole di Malebranche il senso profondo di uno sradicamento dalla terra che in realtà incarna il modello di qualsiasi processo di formazione del soggetto, reso possibile solo dal vedersi in altro, perché «so che non racchiudo in me alcuna realtà intelligibile [...] Io infatti sono totalmente inintelligibile a me stesso»⁴¹?

Forse, la tecnica ha effettivamente condensato e introiettato il discorso metafisico, repertorizzandolo come sostrato archeologico e riponendolo, per così dire, nell'infinito accumulo di tracce, ossia di informazioni divenute talmente incalcolabili da rovesciarsi nel paradosso di dare nuova forma all'ignoto. E, proprio nella dilatazione di questo abisso, la tecnica può salvare Dio, nel senso che può di nuovo convocare il pensiero presso la visione dell'inaccessibilità dell'assoluto. D'altra parte, però, è quanto mai necessario prendere le distanze dall'idea fuorviante che la tecnica riservi qualche prospettiva salvifica, altrimenti si finirebbe per cadere in una sorta di messianesimo con venature postmoderne. La posta in gioco è, al contrario, provare a vede-

³⁹ N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort*, trad. it di A. De Maria, *Colloqui sulla metafisica, la religione, e la morte*, Edizioni San Paolo, Ciniello Balsamo 1999, p. 89.

⁴⁰ Ivi, p. 118.

⁴¹ Ivi, p. 134.

re nella tecnica una possibile segnatura metafisica, la cui valenza fondamentale è quella di una spinta a ripensare l'assoluto come discontinuità non isomorfa, pura persistenza di un neutro inaccessibile eppure iscritto in una relazione infinita attraverso la quale scorre tutta la virtualità del mondo.

Abstract

L'articolo riflette sulla relazione tra la tecnologia moderna e la ricerca sui Big Data, rintracciando in questa diade una serie di implicazioni metafisiche. Questo risultato deriva da un diverso approccio alla questione heideggeriana della tecnica. In sintesi, nell'analisi che proponiamo, la tecnica è lontana dall'essere intesa come un destino della metafisica: la frattura metafisica segna invece l'oggetto tecnico e il limite del suo uso pratico strumentale.

The paper reflects on the relationship between modern technology and Big Data research, finding a series of metaphysical implications in this dyad. This result derives from a different approach to the Heideggerian question of technique. In summary, the technique is far from being understood as a destined realization of metaphysics, rather the analysis concerns the metaphysical fracture that marks the technical object, which exceeds its practical-instrumental use.

Parole chiave: Kafka, Heidegger, Freud, oggetto, Big Data

Keywords: Kafka, Heidegger, Freud, oggetto, Big Data