

Ermes e Prometeo.

Tra “ermeneutica” e filosofia della tecnica, a partire da Jacques Derrida

ANDREA BIZZOZERO

(Pontificia Università Antonianum)

Hermes and Prometheus. Between ‘Hermeneutics’ and Philosophy of Technology, Starting from Jacques Derrida

Abstract: In the need to find models to think about the relationship between hermeneutics and philosophy of technology this contribution intends to highlight the profound, if not constitutive, link that exists between hermeneutics, understood in a broad sense, and technology. The reading of two papers - *Psyché. Invention de l'autre* and *No apocalypse, not now: à toute vitesse, sept missiles, sept missives* - held by Jacques Derrida in 1984, at Cornell University, allows us to investigate in an original way, both the need to problematize differently the way of posing and understanding the relationship between the two terms, and to recognize the urgency and responsibility of thought, as an effective expression of a conscious taking of responsibility. Through Derrida, we can finally recognize the profound and inseparable intertwining between rhetoric and technology, between fabulous production and technical production.

Keywords: Technique, Rhetoric, Fable, Derrida, Responsibility.

Secondo una certa “prassi” filosofica è richiesto, come primo e introduttivo gesto, chiarire o per lo meno esplicitare i termini del discorso in

modo da scioglierli da ogni possibile equivoco o malinteso, oppure per affermarli all'interno di una chiara cornice metafisica. Nel caso specifico, si dovrebbe, a questo punto, definire e circoscrivere l'ermeneutica e la filosofia della tecnica. Tuttavia, la proposta contiene in sé già un germe che mette in discussione l'imperativo scolastico. Infatti, porre Ermes e Prometeo come sentinelle del discorso o come modelli di quanto viene esemplificato con ermeneutica e filosofia della tecnica, invita a percorrere un'altra strada, rispetto a quella delle definizioni preliminari. Anzi, proprio la presenza di Ermes e Prometeo attesterebbe una intrinseca valenza interpretativa della questione, tanto che per introdurla si è ritenuto necessario invitare due figure non più mitologiche, ma, per dirla con Deleuze, concettuali (Deleuze-Guattari 2002: 5-107).

L'ipotesi che inizia a prendere forma è che, in effetti, la figura della contrapposizione non sia la più adeguata ad affrontare, per semplificare, la questione del rapporto tra ermeneutica e tecnica. I contributi di André Leroi-Gourhan, per un verso, gli studi di Gilbert Simondon, per un altro, avevano già mostrato l'importanza della tecnica quale elemento decisivo nel processo di umanizzazione e di individuazione, emancipandola così da una posizione puramente accidentale o accessoria. La generica tecnica diviene strumento esosomatico dell'umano, "fatto" dell'umano e che fa l'umano, lo costituisce, lo racconta e gli permette di raccontarsi. Da parte sua, in chiusura della ben nota conferenza *La questione della tecnica* (1953), Martin Heidegger affermava che «poiché l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico, bisogna che la meditazione essenziale sulla tecnica e il confronto decisivo con essa avvengano in un ambito che da un lato è affine all'essenza della tecnica e, dall'altro, ne è tuttavia completamente distinto. Tale ambito è l'arte» (Heidegger 1976: 27). Tuttavia, anche in questo caso, la questione è quella della *tecnica*, anche se si è appena dichiarato che per coglierne l'essenza si dovrà prestare attenzione anche ad un altro ambito, a quello dell'arte o, più esplicitamente, alla poesia. Ma questi riferimenti sono in sé in grado di mostrare un legame inscindibile tra ermeneutica e tecnica?

In alternativa è da verificare se vi sia una possibilità per pensare al binomio inscindibile di ermeneutica e questione della tecnica e non semplicemente o primariamente, come voleva Heidegger, alla *questione della tecnica* e, se necessario, partendo anche da altro. L'ipotesi, ricostruita attraverso la rilettura di due testi di Derrida, è che ermeneutica e tecnica si inscrivono all'interno di una complessa dinamica di non alternatività e non esclusività, fino a supporre l'esigenza di una problematizzazione volta, più che a verificare il primato di una dimensione sull'altra, a riconoscere l'ambiguità di ogni

tentativo che voglia ridurre il discorso a uno solo di questi due elementi. In effetti, sembrano essere almeno due le sfide: da una parte, l'esigenza di mantenere aperto uno spazio all'altro da sé così da evitare l'imporsi della primazia di un termine sull'altro; dall'altra, evitare di disgiungere a tale punto ermeneutica e tecnica da rischiare di considerare il loro rapporto puramente accidentale.

1. *Par le mot par...*

In *Theorie et pratique*, Jacques Derrida scrive:

“*Par*” [“per”, “attraverso” o “dal”, “a causa di”] è una di quelle piccole parole attraverso le quali, per le quali passerà la maggior parte degli assi della nostra problematica. Che cosa vuol dire che tutto ciò passa per “par”? Non che la soluzione dei problemi sarà verbale o filologica e che sarà sufficiente interrogare una parola, una preposizione, nemmeno un verbo o un nome; non vorrà dire che sarà sufficiente analizzarli per trovare la “soluzione razionale”. No, ma sarà in ogni caso necessario sapere ciò che succede o non succede attraverso l’”attraverso” [par “par”], ciò che succede o non succede nella divisione di questi “par” (Derrida 2018: 43-44).

Derrida sta qui leggendo Kant (Kant 2018: B 833 / A 805, 607), con l'ausilio di Heidegger, per poter individuare percorsi che facciano luce sul complesso rapporto tra ragione teoretica o speculativa e ragione pratica (cfr. Derrida 2018: 38), quindi, sulla relazione tra il “posso sapere” e il “posso fare”, esteso fino al “cosa mi è permesso sperare”. È a questo punto che *Fable* di Francis Ponge viene in soccorso al discorso di Jacques Derrida, per attestare l'impossibilità «di parlare dell’”attraverso” senza passarvi attraverso, senza servirsi della parola di cui si vuole parlare» (Derrida 2018: 44). Per poter parlare, per poter teorizzare e per poter speculare su “par” è sempre necessario “maneggiare”, utilizzare, servirsi di, attraversare un “par”, quale via di accesso alla stessa possibilità del discorso.

Il medesimo riferimento al testo di Ponge lo si ritrova, qualche anno più tardi, in *Psyché. Invention de l'autre* con lo scopo di esplicitare alcuni aspetti del rapporto che intercorre tra l'atto interpretativo e la tecnica. Con riferimento a *Pascal's Allegory of Persuasion* di Paul de Man (cfr. de Man 1981: 1-25), Derrida mette a tema la questione dell'allegoria e dell'invenzione come allegoria (cfr. Derrida 2008: 13), indicando così che la prospettiva della sua lezione, tenuta nell'aprile del 1984 alla Cornell University, sarà di indagare la questione

dell'invenzione dell'altro e l'invenzione della stessa invenzione. Nell'articolazione del discorso, un posto certamente centrale lo ha il riferimento alla favola, sia come genere letterario, sia e prima ancora come testo di Francis Ponge, dal titolo, appunto, *Fable* (Ponge 1964: 144).

Il testo si chiama Favola. Titolo che è il suo nome proprio e che porta, se così si può dire, un nome di genere. Un titolo, sempre singolare come una firma, in questo caso si confonde con un nome di genere, come un romanzo che si intitolasse romanzo, o delle invenzioni che si chiamassero invenzioni. Questa favola intitolata favola e, fin nella "morale" finale, costruita come una favola, tratterà, ci possiamo scommettere, della favola (Derrida 2008: 19).

Dalla ricca analisi, Derrida fa emergere il legame, solo apparentemente insolito, tra verità e allegoria e della verità come allegoria, in quanto, sia la verità, sia l'allegoria sarebbero «invenzioni favolose, cioè invenzioni di linguaggio (fari o phanai, significa parlare, affermare) come invenzioni del medesimo e dell'altro, di se stesso come (dell')altro» (Derrida 2008: 20). Derrida attribuisce all'allegoria lo statuto dell'evento, capace in sé di far avvenire o di rendere presente quella che poi si chiamerà la verità, sottraendo così quest'ultima dall'astrazione concettuale della metafisica. La verità non appartiene al rigore della logica, come è invece per l'esattezza, perché l'ambito in cui si può dare è quello della pratica e della narrazione.

Il testo *Fable* che, come Derrida dirà espressamente, è «allegoria dell'allegoria» (Derrida 2008: 22), apre uno spiraglio anche per una possibile lettura della tecnica o, per lo meno, della filosofia della tecnica o del discorso sulla tecnica. L'intreccio tra i discorsi avviene attorno al termine *inventare* e alla pratica dell'invenzione. Derrida nota che:

All'incirca a partire dalla fine del XVII secolo europeo, ci sono solo due grandi tipi di esempi *autorizzati* per l'invenzione. Si inventano, da una parte, delle *storie* (racconti di finzione o favolosi) e, dall'altra, delle macchine, dispositivi tecnici nel senso più ampio della parola. Si inventa affabulando, con la produzione di racconti cui non corrisponde una "realtà" al di fuori del racconto (un alibi per esempio), oppure si inventa producendo una nuova possibilità operativa (la stampa o l'arma nucleare [...]). Invenzione come produzione in entrambi i casi [...]. *Fabula e fiction*, da una parte, *téchne, epistème, istoria, méthodos* dall'altra, cioè arte o sapere-fare, sapere e ricercare, informazione, procedura ecc. Sono questi, direi provvisoriamente e in un modo in po' dogmatico o ellittico, i due soli

registri possibili e rigorosamente specifici, oggi, per qualsiasi invenzione (Derrida 2008: 22-23).

Se, certamente, sarebbe riduttivo assimilare tout-court la tecnica all'invenzione, è comunque opportuno evidenziare il legame che Derrida riconoscere tra la favola e la tecnica, come co-implicati nell'invenzione. Forse, si potrebbe però anche evidenziare che, in questa esemplificazione della modernità occidentale, emerge un legame inaspettato che intercorre tra la tecnica e la parola narrante, il racconto, la favola. Se è vero che entrambe sono le autrici legittimate delle invenzioni, è altrettanto vero che sono proprio la favola e la tecnica a permettere di costruire quel mondo nel quale abitare, di cui l'invenzione non è altro che la figura emblematica.

Di *Fable* Derrida riconosce la forza intrinseca di raccontar-si e di inventar-si: «Fin dall'inizio si presenta come un inizio, come l'inaugurazione di un discorso e di un dispositivo testuale» (Derrida 2008: 23). Ciò significa che *Fable*, nello stesso tempo e sulla stessa riga, «descrive ed effettua» (Derrida 2008: 23) la propria genesi, il proprio diventare e divenire. Infatti, *Fable*, il testo di Ponge, iniziava recitando «*Par le mot par commence donc ce texte / Dont la première ligne dit la vérité*» (citato in Derrida 2008: 19). Nella lettura di Derrida qui si manifesta tutta la forza di questo racconto, capace di *essere* ciò che cita, recita, constata e descrive, dove il raccontante e il raccontato sembrano coincidere e sovrapporsi, quasi immagine l'uno dell'altro, causa l'uno dell'altro. Il racconto che si dà da leggere nel testo *Fable* non ha altro luogo originario, altro *incipit* o *arché* se non nell'inizio del racconto stesso, vero produttore dell'evento che racconta (cfr. Derrida 2008: 23), ma anche di chi racconta, il quale non può essere se non egli stesso racconto raccontato nel suo raccontare. A questo punto si evidenzia che:

La seconda occorrenza della parola *par* che la stessa tipografia ci ricorda essere una citazione della prima occorrenza, l'*incipit* assoluto della favola, istituisce una ripetizione o una riflessione originaria che, pur dividendo l'atto inaugurale, evento inventivo e, insieme, relazione o archivio d'invenzione, gli permette anche di dispiegarsi per non dire nient'altro che il medesimo, sé medesimo, invenzione desistente e ripiegata del medesimo, nell'istante in cui ha luogo (Derrida 2008: 24).

Detto altrimenti, l'origine che dà vita al racconto, con la sua propria consistenza narrativa e dispositiva della verità, è una citazione di se stesso, quasi una piega di sé che diviene lo *strumento* grazie al quale si dà forma, consistenza e direzione al racconto. Questa piega è, per Derrida, in quanto

citazione, «archivio di invenzione», memoria di un dispositivo atto a plasmare e a dare forma al racconto, anche se si tratta semplicemente di una parola. A sua volta la parola va intesa come strumento tecno-concettuale e archiviazione del passato che si consegna come traccia al presente. Non ci può essere racconto se non grazie all'utilizzo di questo dispositivo che, di fatto, è citazione e memoria di quanto posto come *incipit* del racconto stesso, ma che non sarebbe tuttavia efficace se non ritornasse su se stesso come citazione e memoria di sé, dando vita al racconto che si fa. Per questo si dovrà riconoscere che «l'evento inventivo, è la citazione e il racconto. Nel corpo di un solo verso, sulla stessa riga divisa, l'evento di un enunciato confonde due funzioni assolutamente eterogenee, "uso" e "menzione", ma anche etero-riferimento e auto-riferimento, allegoria e tautegoria» (Derrida 2008: 24).

Giustamente, si potrà ritenere di ricondurre il discorso alle categorie di performativo e di constataativo, evidenziando però che qui «la constatazione è il performativo stesso poiché non costata niente che le sia anteriore o estraneo. Performa costatando, effettuando la constatazione - e nient'altro» (Derrida 2008: 25). Tuttavia, la posta in gioco non riguarda solo la linguistica e non si lascia ridurre all'analisi della *speech act theory*. Da notare sarà, piuttosto, in primo luogo, l'effetto di instabilità conseguente a questa favola; in secondo luogo, la natura e la funzione del dispositivo che rende possibile la realizzazione della favola stessa.

Da una parte, si evidenzia una «instabilità esistenziale» (Derrida 2008: 26) prodotta dalla dinamica del racconto che racconta il suo divenire racconto e che, in quanto instabilità, «costituisce l'evento stesso, diciamo l'opera, la cui invenzione perturba normalmente [...] le norme, gli statuti e le regole» (Derrida 2008: 26), reclamando una nuova teoria, al di là di quella formalizzata dalla *speech act theory*. Dall'altra, si offre la possibilità di leggere, senza temere qualche forzatura, nel *par* e *par* l'allusione ad una dinamica che è più che linguistica o che lo è nella misura in cui l'artificio del linguaggio viene riconosciuto come un dispositivo grazie al quale, per evocare un titolo ben noto, *si fanno cose* (cfr. Austin 1962).

Nella sua lettura di *Fable* Derrida evidenzia l'importanza della parola "mot" posta tra i due "par", quello che pone l'inizio e quello che ne rappresenta una memoria e una citazione. Tra i due, la parola "parola", «l'argentatura che si deposita sotto le due righe, tra l'una e l'altra, è il linguaggio stesso» (Derrida 2008: 33). L'argentatura dice bene un aspetto proprio del linguaggio: di essere deposito di memorie che, se anche lontane dal loro evento originario, rendono possibile il racconto, qui e ora. La parola, se considerata al di là della sua astrazione logico-concettuale e considerata ben oltre la pretesa metafisica di

voler/dover oggettivare la realtà, è da riconoscere come stratificazione di tracce. Nell'immagine di Ponge la "parola", quindi il linguaggio, è il deposito di argento che dà forma allo specchio, permettendo il faccia a faccia, opponendo e relazionando, le due occorrenze di "par", facendole così diventare testo: «Par le mot *par* commence donc ce texte / Dont la première ligne dit la vérité, / mais ce tain sous l'une et l'autre / Peut-il être toléré?». Nella consapevolezza, però, che questo specchio si romperà.

Fable si presenta con uno statuto di invenzione perché:

Propone anche una macchina, un dispositivo tecnico che deve essere possibile, in determinate condizioni ed entro certi limiti, ri-produrre, ripetere, ri-utilizzare, trasportare, impegnare in una tradizione e in un patrimonio pubblico. Ha quindi il valore di un procedimento, di un modello o di un metodo; fornirebbe così regole di esposizione, di manipolazione, di variazione [...]. E questa fattura *a tipo*, che presuppone una prima strumentalizzazione della lingua, è proprio una sorta di *téchne*. Tra l'arte e le belle arti (Derrida 2008: 34).

Il testo, in questo caso *Fable*, dichiara, ormai senza più reticenza, la sua complicità con la tecnica, anzi confessa confessando che è esso stesso, in se stesso, un dispositivo tecnico che permette la realizzazione del racconto e della sua tipizzazione. La dinamica di *Fable* rivela che il racconto ha bisogno del dispositivo, piega e memoria della parola, ma con una funzione e una forza che sembrano dislocarsi in un altrove che non è quello semplicemente costatativo o indicativo proprio della parola. *Par*, come piega e memoria, sposta *par* - la parola - nell'ordine dello strumento che permette alle parole di configurarsi come racconto. Questa è, per Derrida, una «fattura *a tipo*», quindi replicabile o riapplicabile, quasi si trattasse di uno stampo o di un procedimento che si può applicare e replicare, singolare e universale (cfr. Derrida 2008: 34).

È a questo punto che si pone la questione del termine *invenzione* e della sua diffusione, quasi alla moda (cfr. Derrida 2008: 36)¹, alla sua affinità con la pratica della decostruzione (cfr. Derrida 2008: 37)² e alla sua particolare

¹ «La mia questione è altrove: perché la parola "invenzione", questa parola classica, usurata, logorata, conosce oggi una nuova vita, una nuova moda e un nuovo modo di vita? Basterebbe una analisi statistica della doxa occidentale, ne sono certo, a dimostrarlo: nel vocabolario, nei titoli dei libri, nella retorica della pubblicità, nella critica letteraria, nella eloquenza politica, e perfino nelle parole d'ordine dell'arte, della morale, della religione» (Derrida 2008: 36).

² «La decostruzione è inventiva o non è; non si accontenta di procedure metodiche, apre un passaggio, è in marcia e marca; la sua scrittura non è solo performativa, produce regole - altre

fisionomia e correlazione con il venire, il trovare e il trovarsi (cfr. Derrida 2008: 37-41). Sia che la si intenda come oggetto, sia che la si riferisca all'atto, l'invenzione è più simile allo scoprire che al creare *ex nihilo*: «Scopre per la prima volta, svela ciò che già si trova lì, o produce ciò che, in quanto *téchne*, certo non si trova lì ma non per questo viene creato, nel senso forte della parola, ma soltanto consegnato, a partire da una riserva di elementi esistenti e disponibili, in una determinata configurazione» (Derrida 2008: 38). La *Fable* di Ponge si allinea sul medesimo registro, in quanto il suo creare presuppone la strumentazione lessicale e grammaticale, i codici vigenti e le convenzioni del caso, prendendo così le distanze dall'illusione di confondersi con l'atto creativo puro di una qualche divinità. Ma se non crea, ha la possibilità e la forza di dare luogo a un evento, di raccontare una storia fittizia e di produrre, «introducendo uno scarto nell'uso abituale del discorso» (Derrida 2008: 38), una macchina. La favola, nelle parole di Derrida, dà luogo all'evento e produce una macchina: qui la novità che emerge da *Fable* di Ponge, perché offre alcuni strumenti per pensare all'invenzione da un punto di vista che non sia quello della prospettiva tecno-epistemologica che vede al suo centro il soggetto rappresentante (cfr. Derrida 2008: 39). Il riferimento all'umano come soggetto, unico vero inventore del mondo perché né Dio né gli animali lo possono inventare, rievoca la lettura che Heidegger propone in *Holzwege* e la dimensione tecno-epistemologico-antropocentrica che lega tecnica e umanesimo metafisico (cfr. Derrida 2008: 39)³.

Quasi per inciso, un auspicio che vorrebbe aprire un nuovo giudizio e un nuovo rapporto con l'invenzione, in sé prezioso anche per chi prova a indagare il rapporto tra tecnica ed ermeneutica, tra gesto e parola (cfr. Leroi-Gourhan 1964), tra dispositivo e senso:

Se bisogna oggi reinventare l'invenzione, sarà attraverso questioni e performance decostruttive che vertano su questo senso dominante

convenzioni - per nuove performatività e non si installa mai nella sicurezza teorica di un'opposizione semplice tra performativo e constattivo. Il suo passo implica un'affermazione. Quest'ultima si lega al venire dell'evento, dell'avvenimento e dell'invenzione. Ma lo può fare solo decostruendo una struttura concettuale e istituzionale dell'invenzione che abbia cercato di sottoporre a controllo qualcosa dell'invenzione, della corsa dell'invenzione» (Derrida 2008: 37).

³ Heidegger ricorda che l'epoca moderna è caratterizzata dall'aver collocato l'umano nella posizione di soggetto, ovvero nell'avergli attribuito la funzione di «centro di riferimento dell'essente in quanto tale». Nella rappresentazione del mondo, l'umano ha il compito di definirlo come oggetto di indagine-rappresentazione e di specificare il soggetto conoscente e le coordinate essenziali della conoscenza stessa (cfr. Heidegger 2002: 106).

dell'invenzione, sul suo statuto e sulla sua storia enigmatica che lega, in un sistema di convenzioni, una metafisica alla tecno-scienza e all'umanesimo (Derrida 2008: 39-40).

Quindi, possiamo affermare che per “reinventare” la “questione della tecnica”, se da una parte non si potrà prescindere dal confronto con quel sistema metafisico di convinzioni, dove si è stipulato il patto tra tecno-scienza e umanesimo; dall'altra si tratterà di decostruirlo, ovvero di prestare attenzione alla storia dei sistemi di convenzioni che legano la metafisica alla tecno-scienza e all'umanesimo. Come già Heidegger in *Holzwege*, così anche Derrida indica a grandi pennellate alcuni dei tratti salienti che hanno determinato il passaggio da quella che la storiografia nomina come la pre-modernità alla e la modernità. Il focus particolare si riferisce all'invenzione che per la pre-modernità consiste nel “trovare per la prima volta” (cfr. Derrida 2008: 45); mentre per la modernità, specificata come tecno-scientifica e filosofica, è da intendersi «come scoperta produttiva di un dispositivo che si può chiamare tecnico in senso lato, tecno-scientifico e tecno-poetico» (Derrida 2008: 45). A sua volta, il produrre si specifica come la capacità, ingegnosa e tecnica, di mettere in opera «un dispositivo meccanico relativamente indipendente, a sua volta capace di una certa ricorrenza auto-produttiva e perfino di una certa simulazione re-iterativa» (Derrida 2008: 45).

Il passaggio epocale renderebbe conto di una complessa semantica dell'inventare che, nella sintesi, si attesterebbe come, da una parte, scoperta, dall'altra, produzione; quindi, con un senso veritativo e uno produttivo, una verità trovata e una verità prodotta (cfr. Derrida 2008: 46-47). A determinare la svolta che ha condotto dall'invenzione come “scoperta della verità”, quindi di ciò che è già e che si dona, alla verità come produzione, sembrerebbe essere il crescente sopravvento della «proposizione giudicativa, quindi di un dispositivo logico-linguistico» (Derrida 2008: 47), quale vero e proprio dispositivo della verità. Il dispositivo logico-linguistico è la *téchne* più appropriata, il meccanismo più funzionale per poter incominciare a trattare il luogo del mondo come il luogo della produzione.

Tale dispositivo può essere detto *téchne*, anche se in senso lato, perché è in grado di inventare il «dispositivo meccanico da una parte, la narrazione fittizia e poiematica dall'altra» (Derrida 2008: 50). A tal proposito sarà opportuno ricordare che qui per dispositivi si intendono «strumenti semplici o complessi, ma anche procedure discorsive, metodi, forme retoriche, generi poetici, stili artistici» (Derrida 2008: 51). Non si pensa ad un dispositivo puramente e unicamente meccanico, né unicamente linguistico. Il dispositivo,

al di là della sua complessità fattuale, si presenta come realtà che sfugge alla semplicistica classificazione che distingue, scinde e disgiunge lacerando, allontanando, contrapponendo, inimicando lo strumento, il tecnico, il meccanico da una parte e il linguistico, il retorico, il metodico dall'altra. Più opportunamente, il dispositivo va pensato come racconto e come storia o, se si preferisce, come possibilità di una storia (cfr. Derrida 2008: 51).

Per una via differente da quella accennata da Heidegger, la lettura di Derrida prende in considerazione le strutture e i modelli di indagine della modernità, anziché soffermarsi direttamente e in prima battuta ad analizzare le categorie metafisiche che la contraddistinguono⁴. Per tale via, coadiuvato dalla lettura di alcuni passaggi della *Logica di Port-Royal*, Derrida può esplicitare la fisionomia e la fisiologia dell'*ordo inveniendi* e dell'*ordo exponendi*. Si tratta di due metodi per pervenire alla verità: «Il primo per scoprire le verità, che si chiama *analisi*, o *metodo di risoluzione*, e che possiamo chiamare *metodo di invenzione*; l'altro per farla capire agli altri una volta che l'abbiamo trovata, che si dice *sintesi*, o *metodo di composizione*, e che si può chiamare *metodo di dottrina*» (*Logica di Port-Royal*, IV, II, citato in Derrida 2008: 49).

Senza entrare ulteriormente nel merito della questione posta dalla *Logica di Port-Royal*, che Derrida approfondisce leggendo Descartes⁵ e Leibniz (cfr. Leibniz 1903: 27-28; Leibniz 2017: 416; 428-432; 1114-1129), è sufficiente porre attenzione alla questione che emerge tra i vari passaggi. Con riferimento a Ponge e alla sua *Fable*, si chiede: «La prima riga scopre qualcosa? Oppure espone, insegna quel che ha testé inventato? Risoluzione o composizione? Invenzione o dottrina?» (Derrida 2008: 49). Come a voler verificare se tale opposizione, tutt'altro che superata, sia effettivamente l'unica pensabile e praticabile. Dando ancora la parola a *Fable*, Derrida insinua il dubbio che sia da pensare invece un'altra pratica, in grado di interessare «l'una e l'altra, *tra* l'una e l'altra, fino a rendere la decisione impossibile e l'alternativa secondaria» (Derrida 2008: 49). *Fable* dichiara la sua più profonda natura di corpo doppio, di parola e dispositivo, di dire e fare, di teorico e pratico, di inventore e oratore, non da sezionare come novello Ermafrodito né tantomeno da bandire a causa

⁴ Tale era il sentiero aperto da Heidegger, quando affermava: «Nella metafisica giungono a compimento la meditazione sull'essenza dell'essere e una decisione riguardo all'essenza della verità. La metafisica fonda un'epoca in quanto le fornisce, attraverso una determinata interresptazine dell'essente e una determinata concezione della verità, il fondamento della sua essenza» (Heidegger 2002: 75).

⁵ Derrida, nello specifico, legge la lettera di Descartes a Mersenne del 20 novembre del 1629 (cfr. Descartes 2005: 93-97).

della sua inquietante fisionomia. La favola di Ponge racconta e pratica l'impossibilità di disgiungere l'intenzione e il senso dal dispositivo e dallo strumento; la stessa favola è uno strumento-dispositivo in grado di agire senso, ma sempre in relazione al dispositivo che inventa e che la inventa. Lo stesso dispositivo evocato da *Fable* si dà sempre come conseguenza, citazione e memoria, quindi legato, connesso e implicato in un gesto fabuloso.

È proprio su questo registro che sembra collocarsi il prezioso contributo teoretico di Derrida, proprio qui dove auspica «una messa in questione decostruttiva» (Derrida 2008: 56) della logica dell'invenzione e, di conseguenza, della struttura opposizionale e alternativa che non solo disgiunge invenzione veritativa da invenzione produttiva, verità trovata e verità prodotta, analisi e sintesi, *ordo inveniendi* e *ordo exponendi*, ma rischia anche di opporre in modo inconciliabile e, più ancora, irrealistico, discorso (di senso) e (strumento) tecnico. La messa in questione decostruttiva, come viene annunciata e realizzata dalla prima linea di *Fable*, non si sottomette alla logica oppositiva né alla sua assiomatica: il «“Con la parola *con...*”, descrive e *allo stesso tempo performa* ciò stesso di cui *Favola* sembra prendere atto» (Derrida 2008: 56).

La pratica della decostruzione, qui agita sulla “semantica” dell'invenzione, testimonia e professa una nuova assiomatica, in questo caso né a favore né contro l'opposizione di Ermes e/o Prometeo, bensì «al di là di essa» (Derrida 2008: 64), come «un'altra invenzione, o piuttosto un'invenzione dell'altro che, attraverso l'economia del medesimo, o anche mimandola o ripetendola (“Con la parola *con...*”), venga a dar luogo all'altro, lascia venire l'altro» (Derrida 2008: 64). La tecnica è invitata a recuperare il suo essere ripiegamento, citazione e memoria di un primo gesto che, tuttavia, non si pone se non già grazie ad un dispositivo di memoria, relativizzando all'origine l'alternativa dialettica e oppositiva: «L'iniziativa o l'inventiva decostruttrici possono consistere solo nell'aprire, nel forzare la chiusura, nel destabilizzare delle strutture di preclusione per lasciare il passaggio ad altro» (Derrida 2008: 65).

I tentativi teorici e pratici di opporsi all'egemonia della tecnica o, che è lo stesso, alla sua banalizzazione indifferente o alla sua messa al bando, saranno sempre fallimentari se pretenderanno di iscriversi nell'ordine tecno-onto-antropo-teologico, sia che lo si voglia condividere, sia che lo si intenda superare. Non c'è alternativa alla favola e alla tecnica; c'è piuttosto un andare oltre l'alternativa, riconoscendo che “Con la parola *con...*” si stabilisce un'ulteriore possibilità.

2. *No apocalypse, not now*

Sempre alla Cornell University, nel medesimo aprile del 1984, in occasione del convegno *Nuclear Criticism*, organizzato dalla rivista *Diacritics* e dal Dipartimento *Romance Studies*, Jacques Derrida interviene con una relazione dal titolo *No apocalypse, not now: à toute vitesse, sept missiles, sept missives* (Derrida 2008: 443-468). Il testo, tra gli altri aspetti, pone nuovamente a tema la relazione tra sviluppo tecnico, parola, discorso e interpretazione. Entrando direttamente nel merito, forse sintetizzando l'intera questione che intende affrontare, in italico, mette in luce la prospettiva non secondaria che sembra regolare e determinare quel particolare sviluppo della tecno-scienza nell'epoca nucleare: «*In principio, la doxa*» (Derrida 2008: 445).

In fase preliminare, come prima precauzione di un discorso che non potrà che rivelarsi complesso e delicato, Derrida accenna ad un rischio che può riguardare quanti, anche se mossi da buona fede, intendono esprimere un giudizio su questo tempo, caratterizzato in modo particolare dalla velocità dello sviluppo tecnologico. Il rischio, appunto di quanti si fermano ad analizzare questo tempo, è di leggerlo omologandolo ad altri tempi, ad altre svolte, ad altre situazioni eclatanti del passato. Sembrerebbe che la via migliore per comprendere e per fare fronte all'impellenza del progresso, sia quella di cercare «nel tesoro della storia, in una parola nella storia *tout court* la cui funzione starebbe proprio in ciò, di che neutralizzare l'invenzione, tradurre l'ignoto in noto, metaforizzare, allegorizzare, addomesticare il terrore, aggirare grazie a dei giri, tropi, strofe, l'inaggirabile catastrofe, la precipitazione senza tergiversazione verso un cataclisma senza resto» (Derrida 2008: 445-446). Un certo modo di leggere i fatti, riscrivendoli a partire da un archivio regolato dall'acribia del metodo storico-critico, potrà permettere di tessere trame narrative in grado di mostrare che nulla di nuovo avviene sotto il sole e, come tale, andrebbe letto anche l'attuale sviluppo tecnologico e, emblematicamente, quello nucleare. Qui, in questo modo di narrare e di dare consistenza al reale, si annida la possibilità e il rischio di una morte dell'umanità (cfr. Derrida 2008: 446).

Messi in guardia dall'intraprendere la scorciatoia che liquida la complessità del presente in un semplice *déjà-vu*, si impone con reiterata virulenza un senso di smarrimento che scaturisce dall'incapacità di dare una risposta adeguata (cfr. Derrida 2008: 446). È in questa particolare situazione che si fa più chiara la consapevolezza di un'urgenza: «dobbiamo almeno riconoscere, voglio dire ammettere con riconoscenza, che l'era nucleare ci dà

da pensare questa aporia della velocità a partire dal limite dell'accelerazione assoluta» (Derrida 2008: 446)⁶.

Dichiarata l'importanza del *dà da pensare*, quasi per inciso, Derrida offre alcuni preziosi indizi che rivelano come egli immagini la relazione tra tecnica e parola. La questione del nucleare, pur essendo, come già sosteneva Heidegger⁷, l'espressione per antonomasia della tecnica moderna e dell'epoca moderna, non è semplice macchinazione, in quanto implica sempre anche una retorica, una economia, delle strategie, delle astuzie, un'ironia, un ritmo di parola, una modalità di informazione, di persuasione o di intimidazione, di diffusione, di archiviazione, di dimostrazione (cfr. Derrida 2008: 446). Si impone, quindi, un'analisi della realtà che provi a non sedimentarsi su di un solo aspetto, come può essere quello tecnico o quello retorico, per rendere conto della complessa dialettica tra i due elementi.

Prova di tale urgenza, anche se mostrata in negativo, è la constatazione che tra l'affinamento iperbolico e la sofisticata tecnologia, da una parte e il rudimentale sviluppo degli espedienti comunicativi, dall'altra, vi è un abisso che attesta la discrasia di un mancato sviluppo. Al progresso della tecnica non sembra corrispondere il progresso degli «schemi psicagogici e discorsivi, le strutture mentali e le strutture del calcolo intersoggettivo nella teoria dei giochi» (Derrida 2008: 453). Da qui la necessità di procedere, quasi a ritroso, a verificare alcune strutture fondamentali che regolano la dinamica del progresso tecnico e della sua legittimazione nel determinare la contemporaneità. Nel contesto della suddetta relazione, il riferimento di Derrida è al nucleare, sia come a una delle espressioni più alte dello sviluppo tecnico-retorico, sia come urgenza e minaccia dell'umanità.

⁶ In una nota, appuntata in *Überlegungen*, Heidegger biasima la scienza di aver fatto sì notevoli progressi nell'analizzare la realtà, nella previsione dei risultati da perseguire e delle effettive possibilità di sviluppo, senza tuttavia prestare adeguata attenzione a quanto è essenziale. Si sancisce, in modo ancor più rigido, il divario tra sapere scientifico e «l'autentico sapere», quello volto all'essenziale, ovvero al questionare profondo circa l'essenza della realtà. Dalla nota di Heidegger, con il suo esplicito riferirsi a due forme di sapere, segue l'esigenza di una presentazione più puntuale di come si configuri la scienza moderna e quali siano le dinamiche della ricerca sua propria. Diversa sembra essere la prospettiva aperta da Derrida, in quanto, seppur riconosce lo *status* evocato da Heidegger, ritiene che sia da percorrere un'altra strada del pensiero, aperta a valorizzare il presente come possibilità dell'e-vento (Heidegger 2014: 44-45).

⁷ «E oggi l'umanità è giunta al punto di lasciarsi trascinare in avanti, verso qualcosa che finora nella sua storia non era potuto emergere. L'umanità entra nell'epoca cui ha dato il nome di "età atomica"» (Heidegger 1991: 205). In questo contesto si impone nuovamente la necessità del pensiero meditante, al di là del pensiero puramente calcolante.

La prima considerazione riguarda la molteplicità di competenze, nonché la «dissociazione tra il luogo della competenza e il luogo dove i giochi si fanno» (Derrida 2008: 447), ovvero tra «coloro che sono competenti di una competenza tecno-scientifica» (Derrida 2008: 448) e quanti sono «competenti di una competenza militar-politica» (Derrida 2008: 449). Il che equivale a dissociare il constatativo dal performativo, rendendo sempre *indecidibile* le frontiere tra i due (cfr. Derrida 2008: 449), determinando un'inedita situazione nella quale «le competenze sono così pericolosamente ed efficacemente dissociate» e, nel contempo, «terribilmente accumulate, concentrate, affidate come un gioco di dadi a così poche mani» (Derrida 2008: 449).

Tale situazione determina due urgenze. Da una parte, Derrida ritiene che così ne va dell'umanità tutta intera e della stessa vita della terra, in quanto dissociare il luogo delle competenze e il luogo delle decisioni equivale a dissociare, dividere e dislocare il *socius* e la socialità. A ben vedere, l'essenza del sapere e l'essenza della tecnica sono legate alla possibilità di socializzazione o di de-socializzazione, ovvero alla costituzione o meno del *socius* (cfr. Derrida 2008: 447). La dimensione sociale è intrinseca alla questione tecnica, così come lo è alla parola. Come la parola si produce come astrazione necessaria alla socializzazione e come presupposto che ne garantisce e ne qualifica l'esistenza, così va pensata la tecnica. Proprio questo aspetto suggerisce dall'interno un elemento per valutare e considerare la tecnica, non in sé, ma nella sua possibilità. Dove si pretende di affermare un sapere assoluto, che si giustifichi da sé e in nome di se stesso; dove, similmente, la tecnica è sviluppata a partire da questo modello, non c'è più alcuna alterità che limiti, interroghi o freni la possibilità assoluta. Nella narrazione di Derrida, costruita con sottintesi riferimenti al divenire dello Spirito assoluto di Hegel, ma anche con riferimenti all'immagine biblica dei figli di Shēm (*Gen* 10-11), quello sviluppo della tecnica che è il nucleare, crea una contrapposizione tra quanti ritengono che lo sviluppo - nel testo di Derrida è la supremazia nucleare - si giustifichi in nome di se stesso e coloro che, non volendo una tale catastrofe, «si dicono disposti a preferire qualsiasi vita, la vita anzitutto [...] come l'unica cosa degna d'affermazione - e del resto capace di affermazione» (Derrida 2008: 446). Prendendo la licenza di parafrasare Derrida, si dovrà riconoscere che l'iper-progresso tecnologico sarà possibile solo in nome di se stesso, in un nome che vale più della vita, nel nome del niente, nel nome della nudità del nome, ma a scapito della socialità e della stessa vita. In nome del sapere assoluto «rischiamo di non fermarci» (Derrida 2008: 467), mentre:

Dio e i figli di Shēm si sono fermati perché sapevano [*savaient*] di agire in nome del nome, cioè [*à savoir*] di quel nulla che è al di là dell'essere. L'alleanza, la promessa, la religione, tutto ciò che prolunga la vita, tutto ciò che dura e fa durare, sono nomi per questo immenso compromesso di fronte al nulla del nome. Dio e i figli di Shēm, il padre e i figli in generale - gli uomini - avendo finalmente compreso che un nome non valeva la pena, e questo sarebbe l'assoluto del sapere assoluto finalmente assolto dal nome -, hanno preferito passare ancora un momento insieme, il tempo della religione e della sua rinuncia, che è lo stesso tempo, il tempo di un lungo colloquio con strateghi innamorati della vita e occupati a scrivere in tutte le lingue per far durare la conversazione, anche se non ci si intende molto bene (Derrida 2008: 467).

Dall'altra, la seconda urgenza che si esplica nell'importanza, dichiarata e da continuare a perseguire, di pensare e di ripensare «i rapporti tra sapere e agire, tra gli *speech acts* constatativi e gli *speech acts* performativi» (Derrida 2008: 449) o, per dirla con altra terminologia, tra l'invenzione che trova e quella che produce, tra l'*ordo inveniendi* e l'*ordo explicandi*. Di fronte alla «molteplicità di competenze dissociate, eterogenee» (Derrida 2008: 448), dove il sapere ha perso la sua coerenza interna e la prospettiva della totalità, a favore della parcellizzazione iper-specialistica, trova piena legittimità l'impegno della comunità composta da professori non competenti a prendere la parola rispetto alla velocità con la quale si sta sviluppando la tecnica. Più esplicitamente e nel contesto di questo *Colloquio*, Derrida si interroga sul posto - quale posto? - di coloro che non sono «esperti della strategia, della diplomazia o della tecnoscienza cosiddetta nucleare» (Derrida 2008: 448)⁸. La risposta, nella sua semplicità, aprirebbe il sipario su una scena ben più complessa, più critica e provocante di quanto può apparire nel rievocare il nome di Immanuel Kant e del suo prezioso testo, *Der Streit der Fakultäten*. Derrida è consapevole della sua personale posizione e di quanti, come lui, in quel contesto, hanno accolto che la velocità della contemporaneità dia loro da pensare, per questo potrà attribuire a sé e a tutti gli «specialisti del discorso e del testo, di ogni sorta di testo», la responsabilità, più che il privilegio, di rappresentare quella che, nella

⁸ Derrida sta leggendo Kant riferendosi, tra l'altro, alla critica avanzata da Schelling nel suo *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, del 1803. Il filosofo francese si era lungamente interrogato sul luogo della filosofia e sull'eventuale posto del filosofo, vigilando a che si mantenesse anche uno *status* e un *luogo* di non-luogo. Con tale auspicio intende porre le precauzioni necessarie affinché si eviti l'instaurarsi di una relazione gerarchica o egemonica tra i saperi (cfr. Derrida 1983; Bizzozero 2022).

gerarchia di cui rende conto Kant, è la Facoltà inferiore, ovvero la Facoltà di filosofia⁹. Nel così detto conflitto lecito, autorizzato, legittimato (cfr. Kant 1989: 248-250) tra le Facoltà superiori, caratterizzate dalla loro obbedienza all'autorità del Governo, della quale sono rappresentanti nella teologia, nella giurisprudenza e nella medicina, e la Facoltà di filosofia, l'unica minore e libera perché assoggettata unicamente al dovere di perseguire la verità (cfr. Kant 1989: 238-241; 244-246)¹⁰, Derrida trova la ragione che giustifica e legittima questo incontro di non competenti: «Ora, oserei dire che questo, nonostante le apparenze, ci abilita due volte piuttosto che una a occuparci seriamente della cosa nucleare» (Derrida 2008: 448). Ma chi legittima, in nome di chi sono legittimati e autorizzati? Non certo in nome di una competenza tecnica né tantomeno in nome di un'autorità governativa, politica o economica che essi stessi presumono o ambiscono a rappresentare. La legittimazione a tale impegno deriva da una ragione quasi troppo semplice, fragile, evocativa, bisognosa di molte altre specificazioni:

E se non l'abbiamo ancora fatto, la responsabilità cui saremmo quindi venuti meno ci prescrive di preoccuparci della suddetta cosa. Anzitutto in quanto rappresentanti dell'umanità e delle umanità [*humanities*] incompetenti che debbono pensare in tutto rigore il problema della competenza di fronte a una posta in gioco che sono l'umanità e le umanità (Derrida 2008: 448).

Si tratta della responsabilità di reinventare l'invenzione e di pensare ad una nuova pragmatica (Derrida 2008: 449). A legittimare ulteriormente i "filosofi", in senso kantiano del termine, sarebbe anche la particolare natura della tecnica moderna, letta e interpretata da Derrida, anche in questo caso, ben oltre la proposta heideggeriana. La tecnica, nelle sue molteplici manifestazioni e, non da ultimo, in quella apoteosi di potenza che è il nucleare, si configura,

⁹ Decenni dopo, Derrida ribadirà ancora la necessità di tale assunzione di responsabilità: «Bisogna che ci sia un luogo specificatamente filosofico, e assolutamente specifico, e, a partire da là, in un dibattito il più competente possibile, mescolando degli scienziati e dei filosofi [...]. Di conseguenza, bisogna che i filosofi abbiano un loro luogo e che assicurino l'esistenza di tale luogo, un luogo, insisto di nuovo, assolutamente specifico» (Derrida 2001: 93) dal quale i filosofi possano continuare a verificare le metafisiche sottese agli sviluppi tecno-scientifici. E più oltre: «Dobbiamo allora rispettare allo stesso tempo la specificità di questi luoghi e quello del luogo filosofico. Credo che la filosofia debba essere ovunque, e, circolando ovunque, apprendendo ovunque, debba tuttavia mantenere un suo dipartimento, un luogo assolutamente specifico» (Derrida 2001: 96).

¹⁰ Derrida presenterà una prospettiva di lettura del testo kantiano nel summenzionato seminario, *La raison universitaire*.

nel suo essere una realtà tecno-scientifica-militare-diplomatica, di fatto, sempre anche come un fenomeno «favolosamente testuale» (Derrida 2008: 449).

È da evidenziare il profondo legame che Derrida riconosce intercorrere tra lo sviluppo tecnico e la necessità intrinseca di un apparato linguistico e comunicativo che si declina, di fatto, su due livelli. Il primo riguarda lo strumento tecnico in sé, in questo caso l'arma nucleare. Il così detto "oggetto tecnico" è determinato e costituito da «strutture di informazione e di comunicazione, di linguaggio, e di linguaggi non vocalizzabili, di criptamento e di decrittamento grafico» (Derrida 2008: 449). Il secondo livello si riferisce al testo, alla retorica, alla favola di cui la tecnica ha bisogno per diventare *doxa*, credibile, credenza, opinione, persuasione, convincimento. Rispetto alla guerra nucleare, Derrida affermerà che si tratta di una pura invenzione e di una favolosa speculazione, perché non ha avuto evento e, come tale, è un non-evento, come il referente significato, ma «mai il referente reale (presente o passato) di un discorso o di un testo». Se, in modo proprio, lo si dice della guerra nucleare, resta pur vero che la velocità dell'odierno sviluppo tecnico si impone sempre con una favolosa speculazione che convince di spingere sempre oltre il limite del progresso, rendendolo inimmaginabile e assolutamente inedito.

Al di là dello spostamento, più o meno legittimo, da un particolare all'universale, la chiave di lettura offerta da Derrida e la sottolineatura da lui fatta circa l'importanza della finzione, della favola, della retorica, della letteratura, in una parola, del discorso, del "leggere" in modo critico il nucleare, è valida anche per leggere la tecnica nei suoi sviluppi più recenti e inediti, come quelli che si riferiscono all'intelligenza artificiale, senza che la questione venga ridotta a un ulteriore genitivo della filosofia (cfr. Volpi 1996: 146-147; Agnello 2023: 11-18). La favola dell'iper-sviluppo tecnico, anche nella sua dimensione più favolosa e non ancora realizzata, alimenta l'inventività tecno-scientifica e struttura non solo l'esercito, la diplomazia, la politica e l'economia, ma ancor più «la totalità del *socius* umano», vale a dire di:

Tutto ciò che chiamiamo con i vecchi nomi di cultura, civiltà, *Bildung*, *scholé*, *paideia*. La "realtà", diciamo l'istituzione generale dell'era nucleare, è costruita dalla favola, a partire da un evento che non è mai avvenuto [...] di un evento di cui si può solo parlare, un evento la cui venuta resta un'invenzione degli uomini (Derrida 2008: 451).

Ancora una volta, a margine del discorso di Derrida, viene il sospetto che anche la retorica di un certo nuovo sviluppo tecno-logico e, quindi, la possibilità del suo effettivo svilupparsi, si dia sempre e sia possibile solo come coesistenza

e co-operazione con «la sofistica, la pratica retorica e la psicagogia più grossolana, più arcaica, più volgarmente dossica» (Derrida 2008: 451). Se è reale il legame che intercorre tra le sofisticate tecnologie e la sofistica della retorica del discorso e del testo, sarà lecito ritenere che la stessa organizzazione mondiale del *socius* umano sia sospesa e determinata e dalla tecnica e dalla retorica con cui è presentata (cfr. Derrida 2008: 452). Sarà lecito supporre che, come riteneva Derrida, «l'anticipazione della guerra nucleare [...] installa l'umanità - e anzi definisce attraverso ogni sorta di mezzi l'essenza dell'umanità moderna - nella sua condizione retorica» (Derrida 2008: 452) o, per stare a questa particolare rilettura, riconoscere che la velocità dell'odierno sviluppo tecnico funzioni come una vera e propria retorica in grado di ridefinire l'essenza umana.

En passant, quasi per inciso, Derrida accenna all'ambivalenza della tecnica in generale e, in particolare, del nucleare quando afferma che è un «*pharmakon* assoluto» (Derrida 2008: 453), intessuto di parole e in grado di mostrare la sua forza curatrice, dando, ancora una volta, «da pensare oggi, retrospettivamente, il potere e l'essenza della retorica; e anche della sofistica, che da sempre [...] è stata legata alla retorica» (Derrida 2008: 453). Va da sé che qui il legame tra tecnica e retorica, sofistica ed ermeneutica non solo è palese, ma assoluto e necessario, sia perché bisogna sempre convincere dell'importanza di tale tecnica, sia per tradurre il potere tecnico in potere diplomatico, quindi come effettiva capacità di dominio e di controllo (cfr. Derrida 2008: 456-457).

Di fronte a questo sviluppo tecnico, frutto del dispositivo logico-razionale della modernità e del primato della ragione calcolatrice del soggetto che pone e installa, si fa strada l'aleatorio e l'impensabile, sia come esito del nucleare, sia come possibilità imprevedibile della velocità degli sviluppi tecnici. Qui si dissolve il calcolo stesso, almeno quello che *può* prevedere gli esiti dello sviluppo, pretendendo o illudendosi di poter determinarne un controllo futuro. Qui si dissolve anche la stessa idea di contemporaneità, perché proprio *questa* velocità della tecnica disloca nello spazio e nel tempo, trasladando in spazi e tempi virtuali dove il qui e ora non sono più, necessariamente, la contemporaneità condivisa di un accadere qui e ora:

Questa “contemporaneità” non è storica nel senso triviale del termine, non è nemmeno temporale. Non è strettamente contemporanea. Non sta nel raccogliersi di una simultaneità, accompagna altrimenti. E resta senza età. Come il tutt'altro può accompagnare, dislocando la sintesi e la proporzione. Si potrebbe quasi dire: piantando in asso, tirandosi indietro,

proprio nel momento della sollecitudine, dell'assistenza, del prendersi cura (Derrida 2008: 463-464).

3. *Per un'apertura*

A conclusione delle due conferenze Derrida, lungi dal voler risolvere la dialettica più volte e diversamente declinata tra tecnica e narrazione e quindi, per noi, tra Prometeo ed Ermes, ribadisce la convinzione, semplice quanto decisiva, di riconoscere che la velocità dello sviluppo tecnologico dà da pensare e nel contempo esige che si inventi un nuovo pensiero, in grado di non cedere alla tentazione partigiana di una fazione contro l'altra:

Come nella conferenza *Psyché. Invenzione dell'altro*, si tratterebbe piuttosto di un'alea eterogenea al calcolo e a ogni decisione possibile. Questo impensabile si dà da pensare nell'era in cui una guerra nucleare è impensabile: un, o piuttosto, fin dall'inizio, *degli* invii, dei missili la cui destinerranza e alea possono, nel processo stesso del calcolo e nei giochi della sua simulazione, sfuggire a qualsiasi controllo, a qualsiasi riassimilazione o auto-regolazione di un sistema che avranno precipitosamente (troppo in fretta, per evitare il peggio) ma irreversibilmente distrutto (Derrida 2008: 463).

Quasi evocando l'affermazione di Heidegger, che l'essenza della tecnica è nel dis-velamento, ecco l'auspicio di Derrida: che la tecnica, con la sua velocità di sviluppo, sia un'apocalisse, nel senso di rivelazione, un dis-velamento, ma non di distruzione. Rivelazione di cosa? Non della provocazione che l'umano rivolge alla natura, bensì *della responsabilità che pensatori* si assumono a favore del processo di socializzazione che custodisce l'umanità e le umanità. Il pensiero, il testo, la scrittura e, di conseguenza, la favola, la retorica e la sofistica non sono l'uscita d'emergenza o la possibilità di una fuga dall'impasse di una reale o presunta egemonia della tecnica, bensì la possibilità stessa della tecnica, così come la sua manifestazione, all'interno di una relazionalità la cui matrice è ben espressa in "Par le mot *par...*".

Derrida suggerisce una struttura concettuale che permette di riconoscere alla tecnica uno statuo costitutivo e intrinseco al farsi del testo, collocandosi a margine della logica oppositiva tra il voler comunicare del linguaggio e il voler fare del dispositivo tecnico, quindi tra l'invenzione e la produzione. Non si tratta semplicemente di pensare all'essenza della tecnica a partire da un ambito ad essa affine e distinto, come indicava Heidegger, bensì di provare a portare alla luce quell'elemento decisivo che è il rapporto stesso tra narrativa, favola,

retorica e tecnica. Da una parte, Derrida invita così a recuperare la consapevolezza “esosomatica” del testo e quindi a prendere in considerazione la natura tecnica del dispositivo testo; dall’altra, non trascura di decostruire la dimensione tecno-epistemo-antropocentrica a favore di una rilettura della favola e della narrativa (testuale) della tecnica, per lasciare venire l’altro. La narrazione e la favola inventano lo strumento caricandolo di significati e presentandolo come testo, così da sottrarlo alla logica della casualità o alle esigenze della semplice sopravvivenza. Al pensiero il compito – la responsabilità – di interrogare la favola e la tecnica, per far sì che la favola della tecnica e la tecnica della favola contribuiscano a far crescere la responsabilità nei confronti della custodia della vita o, se si vuole, del venire dell’altro.

L’aver iscritto il legame tra “ermeneutica” e tecnica in questa relazione irrisolvibile suggerisce una particolare forma di responsabilità che si faccia carico sia di affrontare la questione della tecnica con tutte le sue implicanze e specificazioni anche più recenti, sia di mantenere vigilante la forza del pensiero. Il “Par le mot *par...*” si offre allora come traccia per pensare la questione della tecnica, dove ora il pensare non è una semplice attività che si fa in riferimento alla tecnica o in alternativa ad essa. Ma questo sarà anche l’impegno: che si dia una pratica della tecnica per mezzo del pensiero e che si pratichi un pensiero che attraversi la tecnica e ciò sembra possibile proprio in virtù della natura fabulosa, retorica, narrativa del testo e della tecnica .

Il “Par le mot *par...*”, nell’affermare e nell’andare oltre alla dualità costatativo-performativo e alla contrapposizione Ermes-Prometeo, lascia spazio all’evento, ovvero a quanto non può essere programmato né previsto ma che, appunto, viene. La tecnica, come il “Par le mot *par...*”, non produce solo l’effetto atteso e desiderato e non realizza unicamente l’imperativo programmato del suo invito: in quanto tale, sottratta alla logica oppositiva costatativo-performativo, si presenta come una possibilità dell’evento, almeno là dove si dà in una veste inedita come è il nucleare e, perché no, la così detta intelligenza artificiale. Ma cosa avrà luogo? La responsabilità impossibile. Nell’impossibile si offre lo spazio perché si dia ciò che viene, lasciando così intuire che il rapporto tra tecnica e testo, così come tra tecnica ed ermeneutica è anche avvenimento e non solo produzione.

andrewbizzozero@gmail.com

Bibliografia

- Agnello Chiara (2023). *Una ontologia della tecnica al tempo dell'Atropocene; Saggi su Heidegger*, In Schibboleth, Roma.
- Austin John L (1962). *How to Do Things with Words; The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford University Press, Oxford.
- Bizzozero Andrea (2022). *Ratio e Universitas; Interpretazione di un rapporto a partire da La raison universitaire di Jacques Derrida*, tesi di dottorato difesa il 9 dicembre 2022, Roma.
- Deleuze Gilles - Guattari Félix (2002). *Che cos'è la filosofia*, a cura di Carlo Arcuri, Einaudi, Torino.
- Derrida Jacques (1983). *La raison universitaire: Le rationnel et l'irrationnel*, seminario inedito tenuto all'école Normale Supérieure nell'anno accademico 1982-1983, conservato presso l'IMEC, 219 DRR 228.4.
- Derrida Jacques (2008). *No apocalypse, not now; A tutta velocità, sette missili, sette missive*, in Id., *Psyché; Invenzioni dell'altro*, tr. it. di Rodolfo Balzarotti, Jaca Book, Milano 2008, vol. 1, p. 443-468; *No apocalypse, not now: à toute vitesse, sept missiles, sept missives*, in Id., *Psyché; Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 385-394.
- Derrida Jacques (2008). *Psyché; Invenzione dell'altro*, in Id., *Psyché; Invenzioni dell'altro*, tr. it. di Rodolfo Balzarotti, Jaca Book, Milano, vol. 1; *Psyché; Invention de l'autre*, in Id., *Psyché; Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 11-61.
- Derrida (2001), *Table ronde: quelle philosophie pour ce siècle?*, in *Centenaire de la Société française de philosophie*, Vrin, Paris, p. 81-104
- Derrida, Jacques (2018). *Teoria e prassi. Corso dell'école Normale Supérieure 1975-1976*, edizione stabilita da Alexander García Düttmann, edizione italiana a cura di Gianfranco Dalmaso e Silvano Facioni, Jaca Book, Milano.
- Descartes René (2005). *Tutte le lettere 1619-1650*, testo francese, latino, olandese, a cura di Giulia Belgioioso, Bompiani, Milano.
- De Man, Paul (1981). *Pascal's Allegory of Persuasion*, in *Allegory and Representation*, a cura di S. Greenblatt, John Hopkins University Press, New York.
- Heidegger Martin (1991). *Il principio di ragione; Conferenza*, in Id., *Il principio di ragione*, tr. it. di Giovanni Gurisatti e Franco Volpi, Adelphi, Milano; *Der Satz vom Grund*, Verlag Günther Nelke Pfullingen, 1957.
- Heidegger Martin (2014). *Quaderni neri, 1931-1938; Riflessioni II-VI*, n. 92, tr. it. di Alessandra Iadicicco, Bompiani, Milano; *überlegungen II-VI*

- (*Schwarzenegger Hefte 1931-1938*), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2014.
- Kant Immanuel (2018). *Critica della Ragion pura*, tr. it. a cura di Pietro Chiodi, UTET, Torino 2018.
- Kant Immanuel (1989). *Il Conflitto delle facoltà*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, tr. it. di Gaetano Durante, Andrea Poma, Giuseppe Riconda, Mursia, Milano 1989, 229-308.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (1903). *Opuscules et fragments inédits; Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, a cura di Louis Couturat, Felix Alcan, Paris 1903.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (2017). *Nouveaux essais sur l'entendement - Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. it. di Salvatore Cariatì, Bompiani, Milano 2017.
- Leroi-Gourhan André (1964). *Le Geste et la Parole; Technique et Langage*, Albin Michel, Paris.
- Ponge Francis (1964). *Fable*, in *Tome premier*, Gallimard, Paris.
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph (1989). *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di Carlo Tetasciore, Guida, Napoli.
- Stiegler Bernard (2018). *La technique et le temps; 1. La Faute d'épiméthée. 2. La Désorientation. 3. Le Temps du cinéma et la question du mal-être*, Fayard, Paris.
- Volpi Fabio (1996). *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari.

Andrea Bizzozero è dottore di ricerca in filosofia. Insegna Storia della filosofia moderna e contemporanea presso la Facoltà di filosofia della Pontificia Università Antonianum. Si interessa del pensiero di Jacques Derrida e della sua “posterità”. Tra le ultime monografie, *Fare la verità; Una rilettura di Jacques Derrida*, Roma 2019; *Il paradigma dell'ecologia integrale; Introduzione a un pensiero complesso*, Senago 2023.