

## L SEGRETO DI PROMETEO. UNA PASSEGGIATA TRA ANTICHI E MODERNI MITI DEL PROGRESSO

*Enrico Fiorenza*

*Veritas filia temporis*

Non si può certo negare che nella nostra civiltà delle macchine si sono realizzate innovazioni scientifiche e tecnologiche di enorme portata socio-economica, ma non si può neppure negare che si sia instaurata una rottura decisiva con le epoche passate creando drammatici squilibri tra le varie aree del mondo, nuove disuguaglianze sociali, sempre più allarmanti ed ineludibili sfide ambientali, come si è visto recentemente in Giappone. Il carattere strumentale dello sviluppo scientifico e tecnologico pare esentarlo dal perseguimento di fini etici o politici ed orientarlo esclusivamente al conseguimento di risultati (in realtà sempre parziali e contingenti o al massimo proiettati nell'immediato futuro, mai improntati a una ricerca di *sensu*, ma solo – eventualmente, non necessariamente – di *con-sensu*).

Da *strumento* nelle mani dell'uomo per dominare la natura, l'apparato scientifico e tecnologico è diventato l'*ambiente* dell'uomo: un ambiente plasmato secondo le regole di quella "razionalità" che, misurandosi sui criteri dell'efficienza e della funzionalità, non esita a subordinare alle sue esigenze le stesse esigenze dell'uomo, in nome di un'idea acritica e astorica, apparentemente asettica, di *progresso* (che andrà invece relativizzata, storicizzata, vale a dire ricondotta alla situazione culturale e socio-economica che ne ha vista la nascita e la diffusione all'inizio del Seicento proprio in ambito italiano, come dirò in seguito).

Tale idea di progresso è stata apertamente criticata da alcuni dei più grandi pensatori del Novecento, tra cui Martin Heidegger, soprattutto nel saggio *Die Frage nach der Technik* del 1954 (tradotto in italiano con il titolo *La questione della tecnica* e raccolto in *Saggi e discorsi*<sup>1</sup>), in cui vengono riprese e sviluppate alcune idee già espresse in scritti precedenti.

Heidegger indaga innanzitutto i problemi connessi alla stessa etimologia del termine *tecnica*: in greco *téchne* non è solo il nome del fare artigianale

e delle capacità relative, ma anche delle belle arti. La parola τέχνη sottolineata Heidegger<sup>2</sup>, appartiene al *pro-durre*, alla ποιήσις: è qualcosa di intrinsecamente *poietico* (*Poietisches*). Dalle origini fino a Platone la parola *téchne* si accompagna alla parola *epistème*. Entrambe sono termini che indicano un «saperne di qualcosa», l'«intendersene», un conoscere che dà apertura:

In quanto aprente, esso è un disvelamento. Essa disvela ciò che non si pro-duce da se stesso e che ancora non sta davanti a noi, e che perciò può apparire e riu-scire ora in un modo ora nell'altro. chi costruisce una casa o una nave, o modella un calice sacrificale, disvela la cosa da pro-durre rispetto ai quattro modi del far-avvenire. Questo disvelare riunisce prima l'aspetto e la materia della nave e della casa nella visione compiuta della cosa finita (*auf das vollendet erschaute, fertige Ding*) e determina su questa base la modalità della fabbricazione. L'elemento decisivo della *téchne* non sta perciò nel fare e nel maneggiare, nella messa in opera di mezzi, ma nel disvelamento menzionato. In quanto tale, non però intesa come fabbricazione, la τέχνη è un pro-durre<sup>3</sup>.

Nei *quattro modi del far-avvenire* vi è un esplicito riferimento ad Aristotele<sup>4</sup> che, in una trattazione particolare (Eth Nic VI. 3 e 4), distingue la *epistème* e la *téchne*, in base al cosa e al modo del loro disvelare. La *téchne* è un modo dell'*aletheúein* del *dis-velare* (come dirò tra poco, soffermandomi in particolare sui concetti di *alétheia* e *orthòtes*).

Dunque la tecnica è una modalità del disvelamento per il mondo greco. Ma ciò è anche vero nel mondo moderno?

Heidegger dà una risposta positiva a questa domanda.

Innanzitutto è semplicistico ridurre la tecnica moderna al rango di scienza applicata. In effetti, se è vero che è proprio dalla scienza moderna che la tecnica trae il suo fondamento, è pur sempre innegabile che scienza e tecnica si collocano, oggi più che mai, in un rapporto simbiotico. Difatti come la tecnica necessita delle scoperte scientifiche per la sua esistenza ed applicazione, così anche queste ultime hanno bisogno, per essere conseguite, proprio di tutti quei complessi macchinari e strumenti di cui dispone la tecnica moderna. Così, ad esempio, la fisica moderna non è sperimentale per il fatto che interroga la natura con la messa in opera di apparati tecnici; all'opposto, proprio perché la fisica è ciò già come pura teoria, richiede alla natura di presentarsi (*darstellen*) come un insieme precalcolabile di forze. Per questo è impiegato l'esperimento: per domandare se e come la natura così richiama si dia (*sich meldet*) in quanto «insieme organico di forze calcolabili». È questo un punto su cui insistono tutti gli esegeti, tra cui Mario Ruggenini

che sottolinea, in tutti i suoi scritti dedicati all'argomento, come per Heidegger la tecnica non sia riducibile, diversamente da un'opinione ancora oggi molto diffusa, a un mero complesso di strumenti, ma stia, invece, «all'origine, nella sua essenza», di quella «natura calcolabile» che la scienza moderna si ingegna a tradurre, grazie al ricorso all'esperimento, «in misure e formule di sicuro impiego», per cui «la matematizzazione della natura», che segna l'avvento della fisica moderna, «non è tanto il presupposto per lo sviluppo della tecnica, quanto il segno precursore, ancorché non avvertito, del suo tempo». <sup>5</sup>

Già in *Die Zeit des Weltbildes* del 1938 Heidegger aveva mostrato come in epoca moderna la natura esca dall'interesse conoscitivo e pratico dell'uomo. La natura non è più la norma a cui il sapere umano deve adeguarsi, ma il sapere umano è la norma a cui la natura deve rispondere. Per effetto di questo capovolgimento nasce l'uomo come soggetto della rappresentazione e la natura come oggetto rappresentato, per cui giustamente Heidegger può dire che l'epoca moderna è «il tempo dell'immagine del mondo» (*die Zeit des Weltbildes*), dove la natura è qualcosa solo se è oggetto, ossia solo se è posta di contro (*ob-jectus*, *Gegen-stand*) a un soggetto la cui attività consiste nel rap-presentare (*vor-stellen*) l'oggetto, nel porse-lo (*stellen*) davanti (*vor*).

La differenza rispetto al mondo antico è abissale, come avverte Heidegger: se per il mondo greco la matematica è l'ordine della natura nel suo manifestarsi all'uomo, nel suo disvelarsi, per lo scienziato dell'epoca moderna è l'ordine che l'uomo assegna alla natura costringendola a rispondere alle ipotesi da lui formulate. Questo era chiarissimo anche a Kant, quando nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragione pura* (1787), dopo aver menzionato gli esperimenti di Torricelli e di Galileo, osservava come il loro merito risieda nell'aver compreso che la ragione deve forzare la natura a rispondere alle sue domande, senza mai lasciarsi imbrigliare dalle sue redini. La ragione infatti, secondo Kant, non deve comportarsi come lo scolaro che si lascia dire tutto ciò che piace al maestro, ma come il giudice che costringe i testimoni a rispondere alle sue domande. <sup>6</sup>

In *Die Frage nach der Technik* del 1954 Heidegger riprende alcuni spunti già elaborati in precedenza nel saggio su Kant (in particolare quello del 1929 su Kant e la metafisica) volgendosi in modo sempre più stringente a un'interrogazione del pensiero moderno che stabilisce la connessione tra la metafisica della soggettività e l'avvento del mondo della tecnica. Compie inoltre un'analisi della scienza moderna, anticipando un atteggiamento, che sarà proprio dell'ultima fase del suo pensiero, di riflessione sui limiti epistemologici ed etici della scienza. A proposito della tecnica, Heidegger



Martin Heidegger

Fig. 106 -Martin Heidegger  
(1889-1976)

ripropone e sviluppa la sua tesi fondamentale secondo cui tutta la storia della metafisica, dai Greci fino a noi, è la storia dell'oblio dell'essere. Come giustamente ha sottolineato Pietro Chiodi, primo grande interprete e mediatore del pensiero heideggeriano in Italia, l'oblio dell'essere e «la sua equivocazione a ente stanno alla radice della metafisica come onto-teologia», mentre l'essere non «è», ossia «non è un ente», neppure il «sommo ente»: di esso «non si può dire *ist*, ma *es gibt*, ossia «c'è» dandosi (*geben*) come disvelamento».<sup>7</sup>

La metafisica ha parlato degli enti, ma ha ignorato l'essere, riducendo il pensiero a un pensare calcolante che ha trovato nello sviluppo tecnologico e scientifico moderno la sua più compiuta realizzazione. In questa prospettiva, la ragione pura di Kant si configura come il più compiuto e paradigmatico progetto

matematico del mondo, al cui centro si colloca l'uomo che elabora ipotesi e progetti mettendo a propria disposizione l'ente che viene rappresentato come oggetto matematico e fisico, mentre l'essere, che Cartesio presupponeva comunque al di là del pensiero, cade definitivamente nell'oblio.

La ragione non persegue più una verità che risponda al significato greco di vedere (*ideîn*), ma a quello ebraico di fare (*emet*): un fare in cui la verità significa, nei nuovi scenari dischiusi dal progresso scientifico e tecnologico, fare esperimenti. Nell'età moderna, dunque, l'*experimentum*, da condursi attraverso prove tecniche, prende il sopravvento sulla ricerca della verità: non pare accettabile altra verità se non quella che risulta dalla sperimentazione tecnica.

È quella offerta dall'apparato tecnico-scientifico l'attività pratica e speculativa preposta non solo a indagare ma a costruire verità come, in modo estremamente efficace, sottolinea nei suoi scritti sull'argomento un dei più appassionati interpreti e certamente il più appassionante divulgatore del pensiero heideggeriano: Umberto Galimberti.<sup>8</sup>

*Scientia est potentia*

Il *cogito ergo sum* di Cartesio libera l'uomo dall'autorità religiosa e lo pone come *fundamentum inconcussum veritatis*. La verità, infatti, non riposa più sulla certezza della rivelazione, ma sulle certezze (variabili nel tempo, vorrei aggiungere, ma sempre riproposte, di volta in volta, come "oggettive") delle proprie rappresentazioni. Al discorso rivelato subentra, come forma di verità, il discorso scientifico e tecnologico. Alla potenza divina subentra la volontà di potenza dell'uomo divenuto soggetto preposto a rappresentare il mondo ridotto a calcolo, a mero oggetto di pianificazione, programmazione, in vista del suo dominio su tutte le cose. Rispetto al mondo antico, la differenza è evidente: non più un fare dedotto dal vedere (*idéîn*), dal mondo delle idee, ma un vedere condizionato dal fare e ad esso finalizzato (secondo l'intuizione vichiana del *verum est ipsum factum*, dove si ribadisce che l'unica verità è quella che si fa, si produce). Ne deriva che la verità è costruita dalle disponibilità tecniche che condizionano e inverano le ipotesi scientifiche. Le conseguenze immediatamente deducibili sono così sintetizzabili: se la verità è un evento che si schiude a misura delle disponibilità tecniche, il problema della verità non è più in primis un problema gnoseologico, ma soprattutto ed essenzialmente un problema storico, essendo la verità un percorso che si costruisce attraverso i mezzi tecnici resisi man mano disponibili con il tempo (*veritas filia temporis*) o, meglio, un groviglio dedalico di sentieri interrotti, di tentativi sempre provvisori per dare un senso al progetto di incontrastato dominio elaborato da un pensiero volto unicamente al calcolo.

Di qui ha origine, come non mancano di sottolineare tutti coloro che si sono cimentati con il pensiero di Heidegger – e sono tanti anche in Italia, da Pietro Chiodi<sup>9</sup> a Emanuele Severino,<sup>10</sup> da Gianni Vattimo<sup>11</sup> a Franco Volpi,<sup>12</sup> da Eugenio Mazzarella<sup>13</sup> a Umberto Galimberti<sup>14</sup> e tanti altri – l'*umanismo* e l'*antropologia*: parole da assumere, nel linguaggio heideggeriano, in tutte le valenze etimologiche che ci riconducono a quelle modalità che fanno dell'epoca moderna l'*epoca dell'uomo*, il tempo del progetto del suo incontrastato dominio.

Tramonta la natura sull'orizzonte conoscitivo dell'uomo, quello in cui è lui stesso coinvolto nel porle e porsi delle *domande*, perché ciò che importa sono unicamente le *risposte* che essa dà al suo interesse pratico e strumentale o, per rifarsi al linguaggio kantiano, quel che importa non è più la natura in sé (*an sich*), ma la natura per noi (*für uns*).

Nel dileguarsi dell'orizzonte filosofico, in cui il sapere scientifico sorgeva in seguito alle domande sull'essenza della verità e sul senso ultimo dell'esi-

stenza, nel prevalere degli interessi pratici (i montaliani *triti fatti*) dell'*homo oeconomicus*, svanisce l'orizzonte stesso della natura, ormai ridotta a puro e semplice campo d'indagine per le scienze della natura. Dato che queste progrediscono grazie all'incremento delle tecniche disponibili per l'esperimento (secondo la ben nota, quasi proverbiale, espressione baconiana: *scientia est potentia*), ciò comporta non solo che la potenza tecnica è il *fine* della scienza, ma anche e soprattutto che la potenza tecnica è la *condizione* per escogitare e praticare qualsiasi metodo scientifico. Inoltre, se la disponibilità tecnica è la condizione *sine qua non* dello stesso pensiero scientifico, la tecnica non è conseguenza della scienza, ma ne diviene il surrogato, anzi la sua *essenza*, perché è il *fare tecnico* a dischiudere il *vedere scientifico*.

Uno scenario apocalittico quello che si dischiude, per Heidegger, all'uomo stritolato da una visione tecnologica e meccanicistica del mondo che «ha già annullato le cose molto prima che esplodesse la bomba atomica». Come stupirsi che un consentaneo, illuminante interprete del pensiero heideggeriano qual è Umberto Galimberti abbia dedicato un poderoso e ponderoso volume all'argomento, intitolato *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers?*

Ma Heidegger lascia pur sempre uscire dal vaso di Pandora – che secondo alcune varianti del mito<sup>15</sup> era moglie di Prometeo, secondo altre moglie del fratello di Prometeo, Epimeteo – l'esile speranza che, con la fine della metafisica, possa aprirsi un'epoca in cui l'uomo potrà rivolgersi all'essere con un pensiero che non è più quello calcolante della scienza: un pensare *rammemorante*, in cui mi pare di ravvisare, anche sulla scorta degli studi sull'argomento,<sup>16</sup> il *rimembrare* di un Leopardi<sup>17</sup> rivisitato da Nietzsche e da Rilke, del cui messaggio poetico Heidegger è certamente il più profondo, il più empatico interprete: un pensiero che rimanga aperto al richiamo, agli appelli dell'essere.

### *L'uomo di massa nella civiltà delle macchine*

Un ulteriore sviluppo delle tesi heideggeriane si può cogliere nella riflessione maturata all'interno della Scuola di Francoforte, in modo particolare in quella filosofico-sociologica di Herbert Marcuse (soprattutto in quel libro, *L'uomo a una dimensione* del 1964, che è stato notoriamente uno dei testi di riferimento fondamentali per il movimento studentesco<sup>18</sup>). Secondo Marcuse, nella società del tardo-capitalismo la ragione si identifica con il sistema vigente e l'individuo alienato non scorge più il distacco tra *ciò che è* e *ciò che potrebbe essere*, sicché per lui, al di fuori della realtà in cui vive,

non vi sono altri possibili modi di esistere. Ma questo meccanismo non riesce però ancora (per quanto ancora?) a stritolare tutti gli individui, ad occultare la contraddizione di fondo che la costituisce: quella fra il potenziale possesso dei mezzi atti a soddisfare i bisogni umani e l'indirizzo conservatore di una politica che, da una parte, nega ad alcuni gruppi (oggi localizzabili soprattutto nel Terzo Mondo) l'appagamento dei bisogni primari e, dall'altra, manipola e obnubila le coscienze del resto della popolazione mondiale inculcando, attraverso un ampio ventaglio di strategie della persuasione, bisogni fittizi. Marcuse, con parole quasi profetiche, osservava:

Il progresso tecnico esteso a tutto un sistema di dominio e di coordinazione crea forme di vita e di potere che appaiono conciliare le forze che si oppongono al sistema, e sconfiggere o confutare ogni protesta formulata in nome delle prospettive storiche di libertà dalla fatica e dal dominio. La società contemporanea sembra capace di contenere il mutamento sociale, inteso come mutamento qualitativo che porterebbe a stabilire istituzioni essenzialmente diverse, imprimerebbe una nuova direzione al processo produttivo e introdurrebbe nuovi modi di esistenza per l'uomo. Questa capacità di contenere il mutamento sociale è forse il successo più caratteristico della società industriale avanzata; l'accettazione generale dello scopo nazionale, le misure politiche avallate da tutti i partiti, il declino del pluralismo, la connivenza del mondo degli affari e dei sindacati entro lo stato forte, sono altrettante testimonianze di quell'integrazione degli opposti che è al tempo stesso il risultato, non meno che il requisito di tale successo.<sup>19</sup>

È importante sottolineare, come non mi pare sia stato ancora fatto (almeno non in vista di una possibile relazione con il discorso sulla questione della tecnica tenuto da Heidegger il 18 novembre 1953 alla Technische Hochschule di Monaco) che Marcuse, già nel 1941, aveva pubblicato sugli «Studies in Philosophy and social Sciences» un saggio fondamentale per la successiva riflessione sulla tecnica nel pensiero occidentale, dove sono già enunciate molte idee che saranno sviluppate in *L'uomo a una dimensione*. In quel saggio del 1941, intitolato significativamente *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia* ripercorreva la storia dei processi produttivi che conducono all'imporsi di una razionalità tecnologica che man mano, a partire dal Seicento, viene plasmando la società a tutti i livelli.<sup>20</sup>

Nel XVI° e XVII° secolo, agli albori della rivoluzione industriale (come evidenzierò nella mia trattazione parlando della nascita dell'idea del progresso) l'individuo esprimeva ancora, secondo Marcuse, determinati valori e criteri di giudizio (religiosi, politici, sociali ed economici) che, oltre ad



ispirare stili di vita personali e forme di aggregazione sociale, conferivano verità ed autenticità alla sua esistenza. In quanto essere razionale, ognuno poteva essere in grado di ritrovare, con la propria esperienza e la propria riflessione, questi modelli e stili di vita traducendoli nella dimensione individuale e collettiva della sua esistenza. Al potere politico veniva assegnato *idealmente* (e vorrei sottolineare quest'avverbio affiancandogliene un altro: *teoricamente*) soltanto il compito di garantire al singolo la possibilità di rimuovere tutte le limitazioni all'esercizio della razionalità umana, garantendo la libertà ad ognuno di esplicitare le proprie capacità lavorative e mettendolo quindi nelle condizioni di provvedere ai propri bisogni personali ma anche ai suoi adempimenti all'interno del sistema sociale vigente. Ciò avveniva nell'ambito di una struttura socio-economica costituita da una miriade di piccoli imprenditori indipendenti in concorrenza tra loro.

Con lo sviluppo delle tecnologie, che caratterizza la civiltà industriale, questo scenario si modifica profondamente. Il processo di produzione delle merci sgretola la base economica su cui si era costruita la razionalità individualistica. La meccanizzazione e razionalizzazione dei processi produttivi costringe gli imprenditori più deboli a subire i condizionamenti dei grandi gruppi industriali. Di qui l'imporre di modelli di *efficienza* e di *razionalità*, spacciati per "oggettivi", per imprescindibili in qualsiasi contesto di progresso civile e di sviluppo economico: modelli che stabiliscono ed impongono stili di vita, criteri di giudizio ed orientamenti di qualsivoglia genere e a qualsiasi livello, predisponendo l'individuo, che, attraverso strategie occulte o palesi di persuasione ne ha interiorizzato i diktat, ad accettare acriticamente il sistema costituito.

Il nuovo "soggetto" economico è in realtà "oggetto" di una pianificazione basata su criteri di funzionalità rispetto al sistema. Tale sistema è orientato a produrre individui conformi alle sue esigenze di efficienza produttiva (considerata altamente, monoliticamente "razionale") con l'ovvia conseguenza di un appiattimento (ecco l'*unidimensionalità*) delle sue esigenze e facoltà individuali e quindi delle sue stesse potenzialità umane. Anche i rapporti tra gli uomini sono sempre più mediati dal sistema produttivo o Megamacchina industriale, che è finalizzata alla produzione di massa. Da capacità di discernimento la razionalità scade a strumento di pedissequo adattamento alla "macchina" produttiva, in base a criteri di efficienza apparentemente obiettivi e quindi ineluttabili. L'autonomia della ragione perde di significato nella stessa misura in cui pensieri, sentimenti e azioni dell'uomo vengono plasmati in base alle esigenze tecniche del sistema da lui stesso creato. La ragione si è infattidovuta adeguare al sistema del controllo standardizzato della produzione e del consumo, dove essa «regna attraverso le leggi e i meccanismi



che assicurano l'efficienza, l'utilità e la coerenza del sistema». <sup>21</sup> Il fatto che la tecnica non sia ancora totalitaria, il fatto che quattro quinti dell'umanità consumi dei *prodotti tecnici* ma non abbia ancora acquisito una *mentalità tecnica* non ci deve tranquillizzare. Forse non ci resta che la speranza sintetizzata dal mito prometeico: la capacità anticipatrice che i Greci avevano attribuito a Prometeo, l'inventore delle tecniche, il cui nome significa letteralmente *colui che pensa in anticipo* (*Pro-metheús*).

Pur nella diversità delle impostazioni, l'una eminentemente sociologica, l'altra essenzialmente speculativa, mi pare si possano rinvenire non pochi punti di convergenza tra il pensiero di Marcuse, all'inizio degli anni quaranta e quello dell' Heidegger che si interroga, più di dieci anni dopo, sui fini e confini del progresso tecnologico e scientifico, puntando il dito proprio sulla "razionalità" imposta dall'apparato produttivo, su cui tornerò in seguito. Basterà qui ricordare un passo, in cui Heidegger, si sofferma sul concetto di *ragione* come *calcolo* quale viene delineandosi nell'itinerario del pensiero moderno dischiuso dalla soggettività di Cartesio. Nelle lezioni raccolte nel volume *Der Satz vom Grund* del 1957 leggiamo:

La parola *ratio* è collegata con il verbo *reor*, il cui senso preminente è "regolare qualcosa su qualcosa d'altro". Questo è anche il senso del verbo tedesco *rechnen*, contare. Tener conto di qualcosa (*mit etwas rechnen*), significa: non perderlo di vista e regolarsi su di esso. Contare su qualcosa (*auf etwas rechnen*), significa aspettarselo, e, nel fare questo, aggiustarselo come ciò su cui si deve costruire [...] In questo modo si sottopone qualcosa alla stima o al calcolo di qualcuno a cui il qualcosa deve render ragione. <sup>22</sup>

A questo punto non mi pare azzardato avanzare un'altra ipotesi. Non è improbabile che tanto su Marcuse quanto su Heidegger abbia avuto una notevole influenza il pensiero di André Breton e del movimento surrealista (cosa che è evidente almeno per quanto riguarda Benjamin, Marcuse e Horkheimer, anche per l'uso di metafore e sintagmi tratti dai *Manifesti del Surrealismo* e dagli articoli apparsi su «La Révolution surréaliste», quali *Gran Rifiuto*, ma soprattutto nella critica radicale della civiltà occiden-



*Herbert Marcuse*

Fig. 107 - Herbert Marcuse (1898-1979)

le<sup>23</sup>). Del resto, a mio avviso, il travaso di idee dalla “rivoluzione” surrealista ad alcuni tra i più significativi esponenti della Scuola di Francoforte, è percepibile anche nella radicale critica dell’*illuminismo*. La stessa accezione del termine *illuminismo* negli scritti di Marcuse, di Horkheimer e di Adorno<sup>24</sup> è quella, a larga banda, che si ritrova negli scritti polemici di Breton e dei suoi *compagnons de route*.

Negli scritti della Scuola di Francoforte, come nei *Manifesti* di Breton, il termine *illuminismo* non designa, infatti, una precisa temperie politico-culturale, ben delimitata nel tempo, ma viene dilatato a dismisura sino a comprendere tutto un complesso di stili di vita, convinzioni, ideologie che avvallano il dominio dell’uomo sulla natura e i condizionamenti che, all’interno della stessa psiche umana, comportano una riduzione delle sue stesse potenzialità creative per asservirlo alla “macchina” produttiva.<sup>25</sup> L’«accesa guerriglia» ingaggiata dai surrealisti contro il culto scienziato della *raison* era scattata in prima istanza, in seguito alla scoperta dei meccanismi del “razionalismo” funzionali al potere politico e alle dinamiche economiche, oggi si direbbe globalizzanti, di un certo modello di “progresso” e di “sviluppo”. Una scoperta, questa, alla cui base sta il trauma della guerra. La Prima guerra mondiale era stata per i surrealisti non solo un atroce scandalo morale anche uno scacco irrimediabile inferto alla *Raison*. A Breton (che era stato infermiere, durante la guerra, prima al centro psichiatrico Saint-Dizier dove aveva potuto osservare in diretta gli effetti devastanti delle atrocità della guerra sulla psiche dei soldati inviati al fronte, poi all’ospedale neurologico della Pitié e al Val-de-Grâce, ) e ai suoi amici non erano certo mancate, durante la guerra, le occasioni di accorgersi che il vero *irrazionale* era il *sedicente razionale*.<sup>26</sup> Cos’è la ragione “ si chiede Breton, riflettendo su quella immane catastrofe “ se questa *sedicente ragione* deve cedere il passo all’*irragione* delle guerre? Non è forse un suo doppio negativo, uno squallido impostore, a usurpare i diritti di un’*altra* ragione, *vera e senza eclissi*, che noi dobbiamo a ogni costo ritrovare e verso la quale non possiamo tendere se non facendo *tabula rasa* dei modi convenzionali di pensare, mettendo radicalmente in discussione tutto ciò che è stato pensato, le ragioni stesse della ragione?

Di fatto, dopo la devastante esperienza bellica, i futuri surrealisti, tornati alla vita civile, s’industriarono a dare vigorose spallate alla scala dei valori codificati dalla *rationalité* imperante, scegliendo di slancio la «Notte dei grandi romantici» tedeschi, da opporsi alla *lumière* artificiosa e mistificante dell’*illuminismo* (da intendersi precisamente nell’accezione negativa che sarà in uso tra i pensatori della Scuola di Francoforte). Osserva a questo proposito Ivo Margoni:

La vera «luce» è dunque per Breton quella del pensiero dialettico, la vera «notte» è quella delle *lumières* dell'illuminismo tecnologico e positivistico, ma la «luce» è tale solo perché integra in sé la «Notte» dei grandi romantici. Questa profonda conversione e quest'osmosi, nelle quali è possibile scorgere l'apporto intellettuale più cospicuo del gruppo, sono perfettamente espresse nella medesima chiave metaforica in quel passo del primo Manifesto dove lo scrittore addita «la più bella delle notti, la *notte dei lampi*: il giorno, accanto ad essa, è notte[...] La «raison» s'era inoltre costituita come un Sapere, e, più precisamente, s'era orgogliosamente identificata con il sapere scientifico? Si doveva allora opporle, *in un primo momento*, tutte le prerogative della Notte, l'assoluta nescienza dell'automatismo («Scusatemi, nemmeno io capisco»), l'«enigma», l'«ignoto», l'«onirismo», la «follia» cari ai romantici delle due sponde del Reno.<sup>27</sup>

Ed eccoci al punto cui volevamo arrivare. Per avvalorare la nostra ipotesi sulle complesse mediazioni che da Marcuse ci portano Heidegger (e non viceversa, come si è sempre sostenuto) e da Breton a Horkheimer e alla Scuola di Francoforte basterà citare questo passo di Ivos Margoni:

È appena il caso di segnalare la convergenza sostanziale fra queste posizioni e le tesi che verso il 1930 si elaborano in sede universitaria a Francoforte. A proposito dell'equivalenza tra sapere e scienza, Max Horkheimer, che d'ora in poi ci servirà da esemplare supporto del discorso di Breton, scrive nel 1947: «Identificando il sapere con la scienza il positivismo attribuisce all'intelligenza solo le funzioni necessarie a organizzare un materiale già modellato sugli schemi di quella cultura commerciale, che sarebbe invece compito dell'intelligenza criticare. Tale limitazione fa dell'intelligenza la serva dell'apparato di produzione, non già la padrona di esso».<sup>28</sup>

Non è neppure escluso che la ricerca, da parte dei surrealisti, di un *pensiero non ancora pensato*, di un *nuovo modo di pensare* possa aver dischiuso anche al *pensiero poetante* di Heidegger nuovi orizzonti come sarebbe interessante evidenziare, se ciò non ci portasse troppo lontano dalla nostra tematica. Mi pare invece pertinente al nostro discorso un breve accenno al mito prometeico che, ripreso da Marcuse in *Eros e civiltà*, sembra assediare anche l'immaginario di Heidegger, anche se in modo criptico, subliminale, come quello opposto e speculare di Orfeo (di cui parla con grande acume, anche se brevemente, Marcuse dandone un'interpretazione che meriterebbe un discorso a parte).

*Il farmaco segreto di Prometeo*

Il mito prometeico trova in Eschilo il suo primo grande interprete che così fa parlare colui che ha rapito il fuoco agli dei per donarlo al genere umano:

Ma i dolori udite che pativano i mortali,  
e come io seppi da stolti ch'erano,  
farli saggi e signori della loro mente.  
E lo dirò non per biasimare gli uomini,  
ma per mostrare la larghezza dei miei doni.  
Ché prima, essi, vedendo non vedevano,  
udendo non udivano; e per quanto lunga  
era la loro vita, simili a vane ombre  
di sogni, tutto confondevano.  
E non avevano né luminose dimore,  
né laterizi e ignoravano ogni modo  
di lavorare il legno. E come formiche  
nelle viscere di scure grotte abitavano,  
sottoterra, senza sole. Non avevano segno  
alcuno per distinguere lo spoglio inverno  
dalla pomifera estate e dalla fiorita primavera.  
Ogni opera loro era senza discernimento,  
finché in grado li resi di consultare le stelle,  
nel loro sorgere e nel loro arcano tramontare.  
E poi per loro inventai la somma scienza  
dei numeri e l'insieme delle lettere, cui Memoria  
s'affida, che è madre operosa delle tecniche.  
Primo io sotto i gioghi costrinsi gli animali,  
obbedienti alle redini e ai basti,  
perché all'uomo risparmiassero i più duri  
lavori, e sotto i cocchi spinsi i cavalli  
docili alla briglia, fulgidi di fregi. E nessuno,  
prima di me, rinvenne i cocchi dei marinai,  
ch'errano in mare, ch'ali hanno di lino.<sup>29</sup>

Ma Prometeo conosce il destino dei mortali e perciò, insieme alla sua azione civilizzatrice, porta in dono agli uomini un farmaco. Al Coro che chiede « Che tipo di farmaco hai inventato per questa malattia? » Prometeo risponde: « Ho posto in loro cieche speranze ». Attraverso la tecnica, infatti l'uomo coltiva l'illusione di poter resistere agli effetti devastanti del tempo. Con il farmaco delle *cieche speranze* (*týphlàs elpídas*) Prometeo corregge gli aspetti negativi della *pre-visione*: dona agli uomini quello che il Coro

chiama «un grande giovamento» contro quel male che la previsione della morte comporta: un farmaco senza il quale gli uomini non si accingerebbero ad alcuna opera. Le cieche speranze e il fuoco sono dunque, già nella visione eschiliana, strettamente interconnesse: le une sono le condizioni per l'impiego dell'altro e, nella loro necessaria interdipendenza, costituiscono l'insieme delle tecniche che consentono all'uomo di poter disporre della natura e quindi di elevarsi all'altezza di Zeus. Donando la tecnica agli uomini, Prometeo li rende da stolti, quali erano, razionali (*énnous*) e padroni della loro mente (*phrenôn epebólous*). La ricerca scientifica, quindi, è pensata dal mondo greco come espressione di quella stessa *razionalità* che

consente di controllare la propria mente allontanandosi da ciò che è vano, dal cieco *vaneggiare*, proprio degli *stolti*, di cui parla Prometeo. Attraverso l'uso della ragione l'*homo faber* impara a *com-misurare* i mezzi ai fini e nella realizzazione dell'opera (*érgon*) e, come suggerisce Aristotele, persegue di volta in volta una finalità (entelechia) tesa al raggiungimento di uno scopo (*télos*) e, con questo, al riconoscimento delle proprie capacità e attitudini mediante la piena realizzazione delle potenzialità della sua mente e, più in generale, delle sue facoltà di progettazione.

Farli saggi e signori della loro mente. Questo è il progetto che per l'uomo persegue e all'uomo addita il dio-che-pensa-in-anticipo: Prometeo. Anticipando di volta in volta gli eventi, si possono stabilire i nessi consequenziali tra ciò che viene prima e ciò che viene dopo. In questi nessi si esprime la nozione di *causalità*, nata in occidente come difesa, approntata dalla ragione, dall'angoscia di fronte all'imprevedibilità dell'accadere. Conoscere la causa significa prevedere l'effetto, prepararsi in anticipo al suo evento, sottrarsi all'accadimento imprevisto. Se l'immutabilità del destino, legata alla



Fig. 108 - *Prometeo*. Disegno di J. W. Goethe. .