



Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen.

Antonio Tramontana

Abstract

The aim of this paper is to consider the Gehlen's critique of modernity through his concept of the awkwardness of technology. In order to highlight his philosophical anthropology, I will focus on the special relationship between humankind and the multitude of objects that surround us in everyday life. To clarify this relationship in the age of modernity, firstly I tackle two key concepts of Gehlen's work. If with the notion of 'technological action' I will focus on anthropobiological aspects, through his idea of 'imagination' I will handle psychosocial problems. Only after this overview I will deeply focus on the sociological and psychological aspects of modern technology and their effects on contemporary man.

Keywords

man / body / technology / imagination / objects / modernity

Author

Antonio Tramontana – tramontanaantonio@gmail.com - tramontanaa@unime.it
Department of Cognitive Science, Psychology, Education and Cultural Studies
University of Messina



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



Prima di entrare nel vivo dell'opera di Arnold Gehlen, riportare alla luce la sua riflessione sul mondo degli oggetti e la sua idea circa gli effetti provocati da questi, a partire dalla modernità, dal punto di vista psicologico e sociale; prima di tutto questo occorre soffermarsi sin dall'inizio su come per questo pensatore tedesco – esponente influente dell'antropologia filosofica¹ della prima metà del '900 – la questione degli oggetti è, allo stesso tempo, la questione dell'uomo. In Gehlen ogni ricerca – sia essa sulla tecnica (Gehlen, 1957), che sulla morale (Gehlen, 1969), oppure sull'estetica (Gehlen, 1960) o ancora, in maniera più marcata, sulle istituzioni della modernità (Gehlen, 1956) – è un continuo ruotare attorno a una domanda fondamentale: “cos'è l'uomo”?; e riflettere sugli oggetti significa specularmente porre la stessa domanda sulla specificità antropologica.

Porre questo interrogativo (ossia tentare di definire l'uomo) comporta, di riflesso, comprendere ciò che lo differenzia dal resto degli esseri viventi². Dal punto di vista degli oggetti, infatti, sono molti gli animali che utilizzano e, in alcuni casi, producono oggetti. Tuttavia, se da una parte l'uso e la produzione degli oggetti non sono attività esclusivamente umane, è possibile riscontrare tuttavia nel nostro modo di pensarli, utilizzarli e produrli, una peculiarità antropologica che non ha pari in natura. Per intenderci, se da una parte le api sono abilissime a costruire il loro alveare e, con esso, organizzare la loro vita sociale, dall'altra la pur raffinatissima tecnica di costruzione geometrica di cellette può essere replicata dall'uomo e utilizzata per decorare delle tazze kitsch o lanciare una campagna pubblicitaria per promuovere una confezione di miele; la stessa tecnica può essere utilizzata in ambito ingegneristico per distribuire il peso e rafforzare un muro di cinta; o, ancora, può essere sfruttata la costruzione stessa delle api per accaparrarsi del miele e distribuirlo lungo filiere nazionali o addirittura extranazionali. Pur ammettendo, dunque, che la specie umana non sia l'unica a costruire e utilizzare oggetti, la relazione di tipo antropologico con queste creazioni appare 'particolare' rispetto alle pur complesse e raffinate tecniche di costruzione degli animali, come nidi, dighe e formicai. A partire da queste differenze il rapporto tra l'uomo e gli oggetti diventa quella relazione fondativa del modo tutto antropologico di stare al mondo. Come scrive Gehlen,

La scoperta e l'utilizzo occasionale di oggetti come strumenti si riscontra già presso gli antropoidi, tuttavia la produzione di utensili caratterizza abbastanza nettamente il confine tra abilità umane e

¹ Per una definizione dai caratteri generali, al punto da essere in grado di coinvolgere pensatori molto eterogenei tra loro – e dunque anche Gehlen – per Kuhns, l'antropologia filosofica «studies the nature of human beings, their cultural endowment, their production of cultural objects, and their goals as beings that possess a culture» (Kuhns, 1980: 721).

² Il confronto ad esempio con gli animali (il non umano) si fonda sull'idea per cui «l'uomo non può, in effetti, affermare nulla di sé in modo diretto, ma si concepisce a partire dal non-umano, nel confronto e nella contemporanea distinzione di sé da quello». (Gehlen, 1950: 126)



abilità animali. Là dove non si riesce più a distinguere se l'anomalia nella forma di alcune pietre fu prodotta da uno scalpello o è semplicemente di origine fisica casuale, la storia evolutiva dell'uomo diviene oscura (Gehlen, 1956: 25).

Ma qual è il contributo specifico dell'opera di Gehlen sulla comprensione dell'uomo? Se la complessità con cui è composta la natura dell'uomo, fino almeno all'antropologia filosofica tedesca dei primi del '900 (e il discorso si potrebbe estendere tranquillamente al mondo degli oggetti), è frastagliata in una serie di conoscenze particolari che via via ne mettono in luce un tratto piuttosto che un altro (come ad esempio una dimensione biologica, una psicologica, una linguistica, una sociale, una economica, una simbolica, una culturale, etc.); l'interrogazione sull'uomo da parte di Gehlen – e dunque qui nello specifico sugli oggetti – mira alla definizione di un progetto globale. Così, tenendo insieme «un grandissimo numero di fatti desunti da parecchie scienze [particolari]» (Gehlen, 1950: 50) – come la morfologia, la psicologia, la linguistica, la sociologia, l'etnografia, etc. – con un'interrogazione filosofica che, a partire dalle tante particolarità che caratterizzano l'uomo, sia capace di parlare di esso in quanto progetto globale della natura, significa dunque vedere in qualsiasi creazione dell'uomo (ed esso può essere un'utensile, un quadro, un'istituzione sociale, fino alla complessa civiltà industriale) un'unica radice che agisce, pur nella differenza delle epoche e del contesto, attraverso determinate caratteristiche antropologiche. Si può dire pertanto di un oggetto dell'uomo che esso riveste una dimensione biologica, sociale, psicologica, simbolica, etc.; e nel modo di vedere l'uomo da parte di Gehlen occorre considerare una selce scheggiata così come nel computer come il risultato di un'unico movimento che si manifesta tanto nell'oggetto arcaico quanto nell'ultimo ritrovato della tecnologia digitale. Tanto il *chopper* quanto uno smartphone sono dunque l'affioramento del modo di stare al mondo da parte dell'uomo.

1. La condizione dell'uomo e l'azione tecnica.

Come i pensatori che, come Gehlen, sono legati da una tradizione di pensiero che fonda le sue radici nell'antropologia filosofica³ – e il confronto diretto qui è soprattutto

³ Alla definizione generica di Kuhns sull'antropologia filosofica riportata in una nota precedente, Fischer distingue l'antropologia filosofica come disciplina da quella che accomuna Plessner, Scheler e Gehlen, e che si fonderebbe piuttosto sulla comunanza di un paradigma che li tiene uniti. Come egli scrive, infatti, «on the one hand, a new subdiscipline of philosophical anthropology was established by authors such as Bernhard Groethuysen, later by Michael Landmann, and currently by Christian Thies, who are interested in collecting and systematizing the questions and views on "man" (Mensch) that have emerged during the history of philosophy; on the other hand and in parallel, there has emerged a certain paradigm with a characteristic approach to the concept of man – and this is the achievement of Scheler, Plessner, Gehlen, Rothacker and Portmann. One can compare "philosophical anthropology" as a discipline with other disciplines within philosophy – such as ethics, epistemology, metaphysics et al. But having reconstructed "Philosophical Anthropology" as a paradigm, you can compare it with other twentieth-century approaches – such as



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



con Scheler e Plessner –, interrogarsi sulle peculiarità dell'uomo comporta la necessità di infrangere i legami di continuità che legano l'uomo al resto degli esseri viventi e in particolare i mammiferi. All'idea che esista «una differenza graduale tra intelligenza pratica, che già alcuni animali possiedono, e quella umana», e che pertanto «l'uomo sarebbe definito dal mero arricchimento o raffinamento o complicazione di "qualità" animali» (Gehlen, 1950: 59); a tutto questo Gehlen contrappone l'idea di una 'legge strutturale' in grado di dar conto della «differenza tra i due tipi di intelligenza, e quindi l'essenzialmente umano, sarebbe da cercare in una particolare "natura" propria unicamente dell'intelligenza umana» (Gehlen, 1950: 59). Ma a differenza di Scheler, lo specifico dell'uomo non consiste nel fatto di essere quell'ente vivente dotato di spirito e in base a tale principio metafisico egli organizza la sua vita psicologica e sociale. Per Gehlen è necessario «dimostrare un'unità della legge strutturale che domina tutte le funzioni umane, da quelle corporee a quelle spirituali» (Gehlen, 1950: 60). Per dirla altrimenti – e nei termini qui preposti – una zappa o un mulino non sono solo il frutto di una certa tendenza culturale dello spirito che si esprime in questo o quell'oggetto. Nella zappa è coinvolta la dimensione corporea dell'uomo che affonda la lama nella terra o che macina i raccolti e immagazzina il cibo per un'intera stagione. Oppure, nell'utilizzare un'automobile quotidianamente viene messa in discussione tanto la corporeità quanto la dimensione psicologica organizzata socialmente nello spazio mobile in base alle potenzialità di un oggetto che trasporta da un angolo all'altro della città tanti corpi. Per Gehlen dimensione culturale, biologica, sociale o psicologica, si intrecciano e costituiscono una realtà unitaria nella misura in cui si possa pensare alla specificità antropologica.

Prima di comprendere, dunque, come l'uso degli oggetti influisce sul nostro modo di stare al mondo, su come ci relazioniamo reciprocamente e, a partire dalla loro produzione industriale, come questi hanno influito sulla vita di tutti noi, occorre rispondere alla seguente domanda: cos'è l'uomo?

Chi è questo essere che scheggia e leviga pietre al punto da renderle taglienti, oppure forgia la plastica per incastonare i potenti processori che animano i computer che tutti i giorni utilizziamo? Ma soprattutto cosa lo rende differente dalle api, dai castori o dalle formiche, tanto da essere considerato da Gehlen come un 'progetto particolare' della natura?

Per elaborare una prima immagine dell'uomo, ne *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Gehlen, attraverso un confronto serrato con le scienze biologiche, elenca tutta una serie di dati di carattere morfologico al fine di mettere in luce come, dal punto di vista corporeo, la peculiarità dell'uomo «consiste in una generale *deficienza* di organi ad alta specializzazione, cioè specificatamente adatti a un ambiente» (Gehlen, 1950: 127). Il fatto che la peculiarità dell'uomo sia determinata da una deficienza organica – concetto formulato originariamente da Herder – ruota attorno all'idea che esso sia caratterizzato da

phenomenology, existentialism, hermeneutic philosophy, critical theory, naturalism, structuralism, and so on» (Fischer, 2009: 153-54).



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



una serie di primitivismi⁴, ossia dal fatto che, dal punto di vista squisitamente morfologico, il nostro corpo, confrontato con altre specie animali, non presenta specializzazioni. Basta avere un gatto in casa per capire come gli arti dei felini siano specializzati nel salto e nell'agilità, al punto da mettere in serio imbarazzo la fragilità dell'andatura eretta dell'uomo. Dal confronto con altre specie viventi risulta che gli organi dell'uomo è come se fossero rimasti allo stadio embrionale, nel senso che non si sono sviluppati al punto tale da specializzarsi in una determinata funzione.

Ma a supporto di tale idea il pensatore tedesco fa affidamento agli studi di anatomia comparata di Bolk, il quale – muovendosi parimenti sul piano morfologico e fisiologico del corpo a partire da una comparazione con i primati – era spinto dal tentativo di mettere in luce 'l'essenziale' della forma dell'uomo⁵. Tale assenza, per ritornare dunque al confronto con i felini, non consiste tanto nel fatto che l'uomo abbia un'andatura eretta – semmai essa è il risultato di un adattamento all'insorgere della forma del corpo e, dunque, tale facoltà è un carattere secondario⁶. Per quanto per noi sia importante camminare sulle gambe e avere le mani libere, l'essenziale della nostra forma, per Bolk, è determinato da altri fattori. Egli parte così dai caratteri somatici e mette a confronto con il feto di un primate quello dell'uomo. Egli nota che i tratti somatici umani sembrano del tutto simili, ed è solo successivamente, con lo sviluppo ontogenetico, che «le caratteristiche e le condizioni della forma che nel feto degli altri primati sono transitorie, [mentre] nell'uomo si sono stabilizzate» (Bolk, 1926: 51). Quindi, è il fatto di mantenere i tratti morfologici di un feto a determinare l'essenza dell'uomo. Per dirla con Bolk, dal punto di vista corporeo, l'uomo è «il feto di un primate giunto a maturità sessuale» (Bolk, 1926: 53). Lo sviluppo del corpo dell'uomo, rispetto a quello dei primati, è caratterizzato da un ritardo e questo provoca successivamente tutta una serie di ripercussioni sul resto della forma. In termini

⁴ Gehlen sottolinea come «il concetto di "primitivo" è sinonimo del concetto di "non specializzazione", e non significa mai, in discussioni come questa, "inferiore" o "di minor valore" (Gehlen, 1950: 127).

⁵ L'idea che possa esistere l'essenziale manifestazione dell'insorgenza dell'ominazione della nostra forma corporea deriva dal fatto che Bolk distingue morfologicamente i caratteri primari da quelli secondari. Se i primi «sono quelli nati per l'effetto dei fattori di sviluppo che hanno condizionato l'insorgenza della forma dell'uomo», i caratteri secondari «sono essenzialmente quelli che si possono spiegare facilmente come fenomeni di adattamento all'acquisizione dell'andatura eretta, sorti come necessità condizionate più o meno meccanicamente o come aggiustamenti funzionali sotto l'influsso delle condizioni statiche» (Bolk, 1926: 49).

⁶ A questo proposito scrive Bolk: «sono convinto che alcuni autori abbiano sopravvalutato questa influenza per l'insorgenza della forma umana. Il rapporto dei fenomeni è solitamente pensato in modo tale che il sollevarsi del corpo sia stata la causa della formazione di quasi tutti i caratteri somatici specificatamente umani e così l'acquisizione dell'andatura eretta è stata il punto di partenza per la comprensione della costruzione umana. Non concordo con questo punto di vista. Naturalmente non è mia intenzione negare una ripercussione del verticalizzarsi sul nostro organismo. Ma respingo il postulato secondo cui la posizione verticale del corpo è stata il *primum agens* e gli specifici caratteri somatici dell'uomo suoi effetti diretti o indiretti. L'acquisizione della postura eretta fu a mio parere un adattamento necessario alle variazioni che si compivano nella forma sulla base di altre cause primarie, essa è un fenomeno successivo. Si sarebbe preparata l'ominazione non perché il corpo si solleva, piuttosto perché la forma diventa umana» (Bolk: 1926: 50).



generali, tali ripercussioni possono essere riassunti nel fatto che esse determinano l'eliminazione di ogni carattere (inteso come specializzazione) (Bolk, 1926: 59) e, per ritornare a Gehlen, la condizione particolare dell'uomo è caratterizzata da una deficienza corporea.

Pertanto, fa notare Gehlen, si può considerare una specializzazione il fatto che le grandi scimmie abbiano la forma del muso possente, poiché esso permette di poter mordere mangiare e fiutare adeguatamente, mentre per noi tali parti del corpo si presentano solo in una forma abbozzata (Gehlen, 1950: 132-33). E le carenze proseguono non appena si aggiunge che l'uomo non ha un rivestimento pilifero con cui proteggersi dalle intemperie. Non ha né organi difensivi con cui affrontare una situazione pericolosa, né una struttura somatica con cui fuggire da essa. L'insieme dei sensi non sono particolarmente sviluppati e la sua dentatura non può dirsi né quella di un erbivoro e né quella di un carnivoro. Le sue braccia poi non sono adatte, come quelle delle grandi scimmie, all'arrampicata né può contare su piedi prensili. L'uomo è dunque caratterizzato da «una sprovvedutezza biologica unica» (Gehlen, 1950: 71) e tutte le carenze che caratterizzano il nostro corpo per Gehlen vanno intese come «inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè carenze di sviluppo: e dunque in senso assolutamente negativo» (Gehlen, 1957: 70).

Messo in luce l'essenziale della forma umana, ossia il fatto di essere carente rispetto agli altri animali, occorre ora comprendere – prima di addentrarsi nel mondo degli oggetti – il tipo di relazione che si determina tra il corpo dell'uomo e l'ambiente che lo circonda. Come fa a sopravvivere un tale essere vivente in condizioni naturali in mezzo ad altri animali senza una forma corporea adatta alla fuga o all'attività predatoria?

Per affrontare queste questioni Gehlen si confronta con l'opera di Uexküll⁷. I lavori di quest'ultimo misero in crisi la visione antropocentrica dell'ambiente, l'idea cioè che tutte le specie viventi svolgessero le proprie attività vitali in un unico spazio senso-motorio: per l'appunto quello dell'uomo. Per Uexküll, invece, ogni ambiente si definisce sulla base di proprie caratteristiche corporee (sulla base delle capacità percettive e operative) e, pertanto, date le differenti specializzazioni corporee esistono in natura una pluralità di ambienti (Cfr. Uexküll, 1934). Come fa notare Gehlen

Le sponde piatte delle acque tropicali così come le profondità oceaniche, le brulle pendici delle Alpi settentrionali al pari del sottobosco delle rade foreste miste sono altrettanti ambienti *specifici* per animali specializzati capaci di vivere soltanto in essi; come è un ambiente specifico, per i parassiti, la cute degli animali a sangue caldo; e così in innumerevoli casi ogni volta particolari (Gehlen, 1950: 71).

Dinnanzi a questa pluralità di ambienti che si definiscono sulla base delle specializzazioni, come poter pensare all'ambiente di un essere organicamente carente? Se per ambiente dunque s'intende «la totalità delle condizioni contenute nel complesso di una determinata costellazione che consente a un dato organismo di conservarsi in forza della sua

⁷ Per una lettura critica sull'influenza dell'opera di Uexküll sul pensiero di Gehlen e più in generale sull'antropologia filosofica cfr. Brentari (2011: 223-42).



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



organizzazione specifica» (Gehlen, 1950: 120), come può vivere un essere che non può contare su alcuna specializzazione e dunque conservarsi, vivere e riprodursi? È necessario qui ritornare a Uexküll, e dunque al fatto che l'ambiente si definisce sempre sulla base di una relazione che si determina con l'organismo specifico. Occorre dunque pensare alla specificità corporea dell'uomo. Se il resto degli animali è adatto a vivere, data la specializzazione corporea, in un ambiente specifico, l'uomo, nell'essere carente, non potendo vivere in questo o quell'ambiente, può vivere però in una pluralità di essi. Riprendendo un'espressione tipica dell'opera di Scheler, Gehlen vede l'uomo come un essere 'aperto al mondo', nel senso che, non avendo nessuna specializzazione, egli è dunque libero di vivere in un ambiente che di volta in volta si presenta in maniera differente. È così che, nonostante la nostra inadeguatezza, siamo in grado di vivere nei deserti e nelle regioni polari; tra antilopi e orsi bianchi; sulle montagne, nelle steppe e nella giungla; in zone paludose, sull'acqua e nelle città (Cfr. Gehlen, 1950: 120-21).

Ma per vivere in questo o quell'ambiente, dal momento che non ha un corpo adeguato, l'uomo adegua di volta in volta questo o quell'ambiente alla sua deficienza organica. In questo gioco di adeguamento alle steppe e la giungla; nella capacità di convivere con antilopi e orsi; nel rendere la pluralità degli ambienti un mondo; l'uomo, dice Gehlen, si trova dinnanzi a un onere (Gehlen, 1950: 74): egli è costretto a prendere posizione rispetto all'esterno che lo circonda. Tale onere richiede un intervento attivo, costringe l'uomo a compiere atti per potersi mantenere in vita. Tali atti Gehlen li definisce 'azioni' (Gehlen, 1950: 69). Nell'essere l'ente organicamente inadatto a vivere in un ambiente specifico, nell'essere cioè aperto al mondo, l'uomo è quell'essere che agisce al fine di potersi conservare in vita.

Il tipo di azione con cui l'uomo modifica il contesto in cui si trova è di tipo tecnico. Nel trovarsi dinnanzi a un mondo esterno mai definito – poiché il corpo è in sé un'entità senza qualità particolari –, l'uomo agisce attivamente attraverso la tecnica per piegare questo e quell'ambiente alle sue possibilità limitate. Ma, seguendo Gehlen, parlare di azione tecnica significa specularmente parlare di oggetti. Tecnica e oggetti sono inscindibili. Si potrebbe affermare che quest'ultimi sono l'affioramento tangibile del tentativo esasperato di un essere che agisce tecnicamente. Nell'arginare un fiume o nel costruire palafitte; nel proteggersi da animali o nel cacciarli; nel piantare o nel raccogliere i prodotti utili per affrontare un inverno; in tutte queste differenti situazioni in cui l'uomo adatta il mondo aperto alle sua condizione biologica, egli si mette in gioco di volta in volta con azioni tecniche differenti. E in ognuna di queste tecniche affiorano oggetti differenti: le pietre con cui costruire le dighe sono la manifestazione tangibile dell'azione tecnica volta a domare il corso dell'acqua; i recinti quella della difesa dagli attacchi notturni dei predatori; mentre la zappa è la manifestazione inequivocabile di un essere che scava nel terreno al fine di piegare il corso della natura, facendo crescere quel raccolto che gli darà il giusto apporto nutritivo per affrontare un'intera stagione.



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



L'azione tecnica con cui l'uomo agisce nel mondo aperto è dunque quella radice da cui l'uomo trae tutta la linfa vitale con cui creare gli oggetti utili per affrontare quell'onere che gli deriva dalla sua condizione biologica particolare. Come afferma in maniera inequivocabile, «Se per tecnica si intendono le capacità ed i mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio, [...] allora la tecnica, in questo senso più generale, è insita già nell'essenza stessa dell'uomo» (Gehlen, 1957: 12). Sia che l'attenzione venga rivolta alla questione della tecnica oppure all'affioramento di questo tipo di azione (ossia gli oggetti) si tratta, per Gehlen, di comprendere come al fondo della questione ci troviamo dinnanzi alla condizione particolare dell'uomo: alla sua natura corporea. E non si tratta semplicemente di rivolgere l'attenzione ai primi manufatti dell'*Homo sapiens*. La riflessione gehleniana tocca tanto gli oggetti arcaici, come le pietre levigate, quanto l'ultimo ritrovato della tecnologia digitale. Entrambi questi oggetti rispondono a quella radice che si genera con l'insorgenza della forma umana. Come scrive Gehlen,

La tecnica è vecchia quanto l'uomo, perché nei ritrovamenti di fossili noi possiamo talvolta dedurre con sicurezza l'intervento di esseri umani solo dalle tracce ivi lasciate da attrezzi elaborati. E già il rozzo cuneo di pietra focaia cela in sé la stessa ambiguità che oggi è propria dell'energia atomica: era un utensile da lavoro e in pari tempo un'arma micidiale (Gehlen: 1957: 10).

Gli oggetti, a ben vedere, sembrano rappresentare qui il completamento di quell'essere carente, il quale non può contare su organi specializzati. Essi sono quelle 'protesi' con cui l'uomo fa fronte alla sua imperfezione organica. Cosa sono le armi se non quelle protesi organicamente assenti con cui difendersi da un ambiente minaccioso? E le case, gli indumenti e i sistemi di riscaldamento, non potrebbero essere interpretati come quell'organo tecnico con cui isolarsi termicamente dalle intemperie che altrimenti, data la nostra glabrezza, ci sovrasterebbe (Gehlen, 1957: 11)? Gli oggetti, dunque, sembrano svolgere la funzione di integrare quelle parti dell'uomo che biologicamente si presentano carenti, inadeguati, impreparati, ad affrontare la sua apertura al mondo. Essi dunque sostituiscono quelle parti che naturalmente non sono presenti nei nostri corpi.

Gli oggetti non si esauriscono con il principio di sostituzione degli organi. Gehlen individua altri due principi. Il primo è il principio di potenziamento dell'organo. Esso anima oggetti come la pietra utilizzata per colpire. Essa infatti potenzia quanto è già contenuto nella possibilità di tirare un pugno. Le attuali memorie digitali ampliano le possibilità di archiviare le esperienze pregresse e organizzarle razionalmente. Oppure il coltello che intensifica quanto è già inscritto nei nostri incisivi, ossia il fatto di recidere, dividere, tagliare appunto.

Accanto al principio di sostituzione e a quello dell'integrazione vi è il principio di agevolazione, ossia il fatto che l'uso di taluni oggetti riducono la fatica di compiere un'azione. Un veicolo su ruote rende superflua la necessità di dover trascinare oggetti pesanti. La pressione esercitata da una punzonatrice consente un risparmio del lavoro



esagerato rispetto alla necessità di incidere segni sul metallo tramite il colpo battente del martello (Gehlen, 1957: 11).

Gli oggetti dunque hanno la funzione di completare un corpo carente di organi, ma anche quella di potenziare quelli esistenti, oppure di liberarli dall'impiego di una certa attività e consentire dunque all'uomo la possibilità di concentrare tutta la sua attenzione su nuovi problemi e cercare nuove soluzioni. Il principio della sostituzione, quello del potenziamento e quello dell'agevolazione, precisa Gehlen, non si escludono a vicenda. Possono ritrovarsi in un unico oggetto e integrarsi vicendevolmente (Gehlen, 1957: 11). Si prenda ad esempio l'uso del microscopio: esso consente di scrutare anfratti della natura altrimenti tenuti celati all'uomo e la possibilità di penetrare tale nova dimensione è determinata dal potenziamento della vista. Oppure la sedia, che amplifica la possibilità di stare in posizione frontale, affrancando però il corpo dal peso di stare in piedi e consentendo così all'uomo di cimentarsi nella composizione di una melodia o la trascrizione di una teoria scientifica.

Gli oggetti sono dunque l'esito dell'azione tecnica di un essere inadeguato a vivere nell'ambiente così come gli si presenta davanti. Ciò significa che gli oggetti sono propriamente la materializzazione del compito tutto umano di dover trasformare di volta in volta il contesto in cui è collocato. Il fatto di dover vivere nella giungla comporta necessariamente la costruzione di un recinto, di abitazioni, di armi di attacco e di difesa, di sistemi di conservazione del raccolto, etc. Pur circondato da platani o maestosi alberi secolari, nella misura in cui per l'uomo il primo diventa la fonte energetica da cui ricava il nutrimento necessario e il secondo è destinato a trasformarsi in travi e balestre, in punteruoli o semplice alimentazione del fuoco; allora sia il platano che l'albero secolare vengono strappati al regno della natura da parte di un uomo che agisce tecnicamente. Non essendo più enti appartenenti al regno della natura, cosa sono quegli alberi che circondano l'ambiente dell'uomo non appena diventano oggetti? Per Gehlen «L'insieme della natura da lui trasformata con il proprio lavoro in tutto ciò che riesca utile alla propria vita dicesi *cultura*, e il mondo della cultura è il mondo umano» (Gehlen, 1950: 75)⁸.

L'uomo è dunque per natura un essere culturale e gli oggetti sono non solo l'affioramento dell'azione tecnica, ma più profondamente l'espressione tangibile di un uomo che vive in un mondo culturale. La vita dell'uomo e della società non può prescindere dal fatto che, per potersi dare al mondo, ha bisogno di modificare culturalmente, attraverso gli oggetti, il contesto in cui si trova. Gehlen infatti scrive che «non esiste società umana che non conosca armi, il fuoco, il nutrimento frutto della preparazione e di artificio, abitazioni e forme di cooperazione "costruite"» (Gehlen, 1950: 75). Pertanto il mondo culturale per l'uomo è la sua 'seconda natura'. In quanto

⁸ Tale concetto di cultura in Gehlen è così radicale e ampio da escludere, per quanto riguarda la dimensione antropologica, la dicotomia che si determina con la natura.. Per Gehlen dunque la distinzione tra "uomo civile" e "uomo allo stato di natura" è equivoca nella misura in cui non esiste cultura che non utilizzi la tecnica per vivere nell'ambiente che lo circonda (Cfr. Gehlen, 1950: 76).



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



espressione culturale, gli oggetti possono essere visti come il fenomeno, ossia la parte tangibile, dell'uomo che trasforma la natura a lui esterna in un mondo culturale. Da qui se ne comprende la diversificazione. Se esistono tanti tipi di zappe, di spade, di coltelli, etc., è perché essi sono la testimonianza della diversificazione culturale – nel lessico gehleniano diversificazione culturale significa dunque diversi modi di adattamento del contesto all'essere carente.

Il pensiero di Gehlen è però circolare. Il discorso sugli oggetti, e più in generale sulla tecnica, non si esaurisce con la constatazione che, non appena se ne accerti la provenienza antropologica, essi appartengono esclusivamente alla dimensione culturale. Gehlen è chiaro su questo punto quando scrive che la «“Cultura” è un concetto antropobiologico» (Gehlen, 1950: 121). In quanto esito di un essere 'biologicamente' carente, la sostanza della zappa, dell'aratro o della calcolatrice, ma anche di un raccolto, di un quadro o di un'emozione provata dinnanzi a un panorama; è al contempo naturale e culturale. Con Gehlen dunque si tratta di ragionare attorno alla 'natura artificiale' dell'uomo e dei suoi oggetti.

2. L'immaginazione e il mutamento sociale.

L'uomo dell'antropologia filosofica gehleniana è quell'essere carente che, data la sua assenza di specializzazioni corporee, è destinato a vivere in un mondo aperto, un mondo che gli si presenta dinnanzi come un onere da padroneggiare, da adattare e se stesso e alla sua sopravvivenza. Egli padroneggia tale mondo attraverso l'azione tecnica e gli oggetti si presentano dunque come il prodotto di questo compito tutto antropologico che gli deriva dal fatto di essere un progetto 'particolare' della natura. Gli oggetti, nel mettere in luce il modo in cui tecnicamente l'uomo agisce in un mondo aperto, si presentano parimenti come la soluzione tangibile e contestuale – cioè legata alla circostanza in cui l'uomo si presenta in un dato ambiente⁹ – di un essere carente che agisce tecnicamente. Da questa prospettiva gli oggetti sono pertanto le protesi che ne completano la sua originaria deficienza biologica nel preciso istante in cui l'uomo è chiamato ad agire. Infine, gli oggetti rivelano la natura ibrida dell'uomo e delle sue creazioni: essi non sono né definitivamente il risultato di un processo culturale, né possono dirsi appartenente a pieno titolo al regno della natura. Quando si parla di oggetti – e più in generale di creazioni umane – occorre pensarli come nature artificiali.

⁹ L'uomo che agisce in determinato contesto in cui vive è il fondamento gehleniano dell'etica. Come precisa Fadini, infatti, l'azione è «la legge fondamentale della vita», la quale consente di «modellare lo stesso intelletto umano: essa è quindi necessaria e moralmente neutra». L'etica dell'antropobiologia gehleniana è “al di là del bene e del male”: all'uomo viene richiesto di «identificarsi con quelle situazioni di vita capaci di migliorare e incrementare le possibilità di sopravvivenza, di conservare la vita» (Fadini, 1991: 47).



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



Posto però che gli oggetti sono la testimonianza della tattica con cui affrontare la vita e allo stesso tempo la rivelazione della natura ibrida dell'uomo (un essere cioè al contempo naturale e culturale), occorre ora pensare al ruolo che essi hanno nella vita sociale e psicologica dell'uomo – ed è necessario evidenziare già da ora come, così come natura e artificio si rispecchiano reciprocamente nella loro ibridazione, la dimensione psicologica e sociale nell'uomo non si danno per Gehlen in una prospettiva dicotomica. Porre accanto alla riflessione antropologica quella psicologica e sociologica significa ragionare su un doppio livello e l'intento pertanto è qui quello di mettere in luce come gli oggetti, pur nell'essere il prodotto di una condizione specifica e dunque sincronica dell'uomo, al contempo essi sono la testimonianza di una dimensione diacronica. In essi si può intravedere una prospettiva di studi di carattere storico-sociale.

È necessario, però, ritornare alla teoria dell'azione di Gehlen e alla necessità da parte dell'uomo di agire tecnicamente in un mondo aperto al profluvio di possibilità che gli si presentano nel corso della sua vita. Di fronte all'indeterminatezza del mondo, l'uomo, agendo, fa esperienza di ciò che lo circonda, affrontando così la consistenza della realtà del mondo. La robustezza del legno, la caparbieta della pietra e la durezza dei metalli, sono tutte qualità presenti nel mondo, indipendenti dall'uomo. Tali qualità, tuttavia, nel divenire materia tecnica con cui trasformare l'ambiente, sono propriamente possibilità di azione di cui l'uomo si appropria, le acquisisce e le ingloba a sé in quanto capacità di prestazioni. Se come scrive Gehlen, «noi *abbiamo esperienza* della realtà soltanto in quanto ci contrappriamo ad essa» (Gehlen, 1961: 54), da tale contrapposizione ricaviamo quelle qualità con cui, attraverso l'azione tecnica, possiamo intervenire attivamente nel mondo. Nel divenire palafitte, case o locomotive, la qualità della materia diventa dunque una proprietà acquisita dall'uomo; ed è proprio nel fatto di essere una possibilità di colonizzare le paludi, nella capacità di proteggersi dalle intemperie o nel poter trasportare carichi pesanti, tali qualità sono possibilità d'azione acquisite dall'uomo. Nell'affrontare l'aperto del mondo, nel fare esperienza di ciò che lo circonda, l'uomo, essendo quell'essere che agisce, ricava di volta in volta la possibilità di far fronte alla gamma di situazioni che gli si presenta nella contingenza.

L'esperienza è dunque quel processo attraverso cui l'uomo può prefigurare la sua azione futura, ne stabilisce la modalità di azione e ne ricava tutto ciò che è necessario per poter affrontare la vita. In questa prospettiva gli oggetti sono la materializzazione dell'esperienza, ossia la sedimentazione del già fatto, volto però alla possibilità di agire in futuro e affrontare così la gamma di sorprese che il mondo gli preserva. Se gli oggetti sono la materializzazione dell'esperienza, se cioè il martello è l'entità tangibile di un uomo che colpisce, nell'aver una forma tozza e una consistenza massiccia, oppure una conformazione sottile e leggera, se ne ricava l'idea che l'attività battente cristallizzata nei due differenti martelli conserva dentro di sé l'esperienza del carpentiere da una parte e quella dell'orafo dall'altra. Ed è con il carico di esperienze diversificate in oggetti differenti che ci si affaccia nel mondo e si costruiscono case con cui edificare gli insediamenti urbani



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



oppure si raffinano via via gli ornamenti fino a concepire maestose rappresentazioni del potere.

Se però si considera qui l'esperienza come quel processo di sedimentazione attraverso cui di azione in azione l'uomo prepara la sua corporeità carente verso il futuro ignoto, tale concezione dell'esperienza coincide con la definizione che Gehlen dà di immaginazione. È appunto quando scrive che «per immaginazione s'intende la capacità di un organismo di incorporare gli stati che attraversa, di raffigurarli al suo interno, allo scopo di potersi comportare *in futuro* in base a esperienze o a stati pregressi» (Gehlen, 1950: 380); in quel preciso istante allora si può considerare l'esperienza sedimentata negli oggetti come 'una' parte del processo dell'attività immaginifica dell'uomo. L'altra parte, quella rivolta al futuro – e che in sostanza significa attività creativa –, ne completa l'attività immaginifica. Il martello, sia esso appartenente al carpentiere o all'orafo, nell'essere la realizzazione manifesta dell'immaginazione dell'uomo, è coinvolto così in una duplice dimensione temporale. Da una parte esso è memoria sedimentata, ossia attività battente raffinata nella forma di un manico che ne distribuisce l'azione cinetica lungo tutto il suo corpo fino a proiettarla sull'estremità della testa dello strumento. Dall'altra lo stesso martello, nell'essere memoria accumulata nella forma specifica, nel divenire funzionale per affrontare la contingenza, è esperienza sedimentata che si proietta in avanti e si esprime con l'edificazione di un appartamento o con la realizzazione di un motivo floreale lungo un oggetto d'arredo.

L'immaginazione, dunque, materializzandosi nella forma di un oggetto, contiene in sé due qualità differenti che si compenetrano tra di loro. Se da una parte essa coincide con la memoria, ossia con la proprietà di accogliere e fissare al proprio interno quanto viene vissuto – e da questa prospettiva tale proprietà è comune a molte specie viventi (Gehlen, 1950: 380); dall'altra la stessa memoria accumulata, nel divenire funzionale per affrontare il mondo aperto non appena ci si proietta in avanti (esperienza), fa dell'immaginazione la facoltà dell'attesa, quella capacità progettuale che, come una sorta di sospensione rispetto al presente, si risolve in un'azione creativa – e, da questa prospettiva, tale specificità è una qualità squisitamente antropologica. Se gli oggetti dunque sono la sedimentazione materiale dell'esperienza, nell'essere quelle protesi con cui agire nel mondo, sono dunque il prodotto tangibile della facoltà immaginifica dell'uomo con cui egli 'crea' dal nulla i presupposti per vivere nel mondo aperto. Pertanto, con Palagyi, Gehlen vede nell'immaginazione la «capacità *vitale* grazie alla quale il vivente si disloca rispetto al punto dello spazio e del tempo in cui si trova uscendo da se stesso e allontanandosene, senza di fatto muoversi da dove si trova» (Gehlen, 1950: 381). Ed è appunto proprio nella capacità della vita di evadere in un altro punto dello spazio e del tempo senza praticamente spostarsi che Gehlen ritrova nell'immaginazione la funzione fondamentale di un essere mosso dall'esigenza di sganciarsi dall'*Hic et nunc*. Sganciandosi dagli imperativi imposti dal



presente, spostando sé stesso e la sua esperienza verso l'ignoto, l'uomo acquista una facoltà del tutto peculiare rispetto al resto del mondo vivente: la facoltà creativa¹⁰.

Dal momento che quella di Gehlen è una concezione dell'uomo di tipo antropobiologica – una concezione cioè fondata sull'annullamento di ogni tipo di dicotomia –, il fondamento creativo dell'uomo, mosso dalla facoltà immaginifica, tocca sia la dimensione singola che quella collettiva – e le due dimensioni qui non si escludono ma si compenetrano. Così, se nel potersi dislocare, attraverso l'immaginazione, può risolvere il suo imperativo bioantropologico (come è stato messo in evidenza fino adesso), lo stesso movimento spazio-temporale incide 'contemporaneamente' sulla dimensione sociale dell'uomo. Dal punto di vista sociale, l'immaginazione è quella radice da cui i singoli corpi, nel vivere in uno stato «cronico di semiestraniamento» (Gehlen, 1950: 383), ossia nello stare in una sorta di trasposizione parziale di se stessi (il movimento della dislocazione senza mai spostarsi), creano un'unica coscienza di gruppo, identificandosi così con un'entità altra. Per Gehlen quest'ultima sorge «con l'identificarsi di tutti i singoli in uno stesso altro, con una X, e con l'assumere un comportamento conforme, così che la loro autocoscienza ha un punto di intersezione comune che trova il suo sostegno oggettivo nell'identità del comportamento» (Gehlen, 1950: 382). Ed è appunto a partire da questa radice fondamentale da cui si formano le entità sociali che nell'immaginazione vede «la struttura portante della società» (Gehlen, 1950: 385) e, ancora più esplicitamente l'"organo sociale fondamentale" (Gehlen: 1950: 383)¹¹. Nel cedere una parte di sé al fine

¹⁰ Risulta chiaro come l'immaginazione, per Gehlen, è una facoltà così pervasiva e fondamentale da oltrepassare la visione stereotipata di una cultura che la contrappone alla fede nella realtà. Per il fatto che la sua antropologia filosofica si fonda sulla capacità dell'uomo di agire, l'immaginazione, in questo quadro teorico, appare più potente di quanto si possa pensare superficialmente. Come egli infatti scrive, «v'è la tendenza a pensare in primo luogo alla "trasfigurazione" poetica o artistica e comunque all'immaginazione che vive nel linguaggio o a quella, raffinatissima, di specie ottica o musicale; e che dunque si tende a pensare alle funzioni della sublimazione individuale ed esonerata e anche, forse, alla stessa vita onirica, ma raramente al fatto che l'immaginazione è innanzitutto un accadimento quanto mai reale e vitale» (Gehlen, 1950: 380).

¹¹ Dal momento che il pensiero di Gehlen non è mai dicotomico, occorre ora precisare come l'uniformità collettiva del rapporto tra l'uomo e gli oggetti coinvolge tanto l'interno dell'uomo (psiche) quanto l'esterno (la relazione con l'ambiente) nel preciso istante in cui l'uomo agisce – e qui dunque la riflessione antropologica si fonda con quella psico-sociale nel punto cardine dell'opera gehleniana: la teoria dell'azione. L'azione, infatti, non è quel movimento univoco e solitario che parte dalla psiche e arriva, tramite il corpo, a incidere sul mondo esterno. L'agire, avverte Gehlen, ha sempre un carattere duale, nel senso che coinvolge sempre un Tu; e nell'essere quella specificità umana priva di solitudine essa coinvolge tanto la psiche (interno), quanto l'azione rivolta all'ambiente (esterno). Gehlen sostiene che «nei processi psichici ha sempre luogo un discorso» (Gehlen, 1950: 216), e questo comporta che, quando nei processi psichici si forma un contenuto che genera il motivo per cui si agisce, tale contenuto è sempre di tipo sociale. D'altra parte, l'azione avviene sempre in uno spazio in cui contemporaneamente avvengono altre azioni da parte di altri singoli che tra loro interagiscono. Che la prospettiva dello sguardo sia rivolto alla psiche oppure all'ambiente circostante, l'uomo agisce sempre in una dimensione sociale. L'esperienza dunque «non è un processo "solitario", essendo l'"agire rivolto a un Tu" la struttura fondamentale dell'intera vita psichica» (Gehlen, 1950: 216). Nell'essere la sedimentazione dell'esperienza, gli oggetti sono 'sempre' la rivelazione



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



di conformarsi e costituire un'unica entità collettiva, l'uomo – mosso dalla facoltà immaginativa – è quell'essere che, nell'utilizzare un oggetto, ne diviene un ente impersonale, ossia un ente generico in grado di utilizzare un oggetto prodotto dalla società; ed è a partire da questo movimento che la ricchezza di una persona singola viene incanalata nel divenire sociale della figura dell'orafo o del carpentiere.

Nell'essere quel movimento fondante del fenomeno sociale, l'immaginazione cristallizzata negli oggetti è quella radice da cui scaturiscono uniformità di comportamento nell'uso di determinati oggetti. Nel decidere quali oggetti partecipano all'attività culturale, quali a quella della soddisfazione di momenti ricreativi, o ancora quel numero sterminato di utensili destinati all'ausilio di piccole attività distribuite lungo la vita quotidiana; tale organizzazione sociale dello sterminato mondo degli oggetti dimostra come nell'adorare un cimelio, nel riprodurre una Fuga o un Preludio di Bach, o ancora nel ruotare una vite e fissare una mensola; in tutte queste attività è presente un'uniformità del movimento e dunque il convergere di singoli atti a un'organizzazione collettiva del mondo degli oggetti.

Grazie all'attività immaginifica l'uomo, dislocandosi, acquisisce la facoltà creativa in un duplice senso: da una parte – che potremmo definire come prospettiva antropobiologica – egli crea quegli oggetti con cui agire adeguatamente nel mondo; dall'altra – ossia dalla prospettiva sociologica – attraverso gli oggetti egli crea le modalità con cui condividere con altri lo stare al mondo utilizzando le sue protesi. L'immaginazione, nell'essere quella facoltà che ne determina la creatività dell'azione tecnica e il fondamento dell'essere sociale, agisce di pari colpo sugli oggetti. Qualsiasi oggetto infatti è contemporaneamente il prodotto tecnico dell'uomo che agisce nel mondo e il supporto con cui si affermano le culture: ogni oggetto cioè oscilla tra la dimensione naturale e quella culturale dell'uomo. Questa duplicità dell'essere dell'oggetto – la protesi tecnica e il prodotto della cultura – lo si può notare negli estremi con cui si definisce la vita di un uomo: l'uso quotidiano e la contemplazione. Nel primo caso si prenda come esempio il martello. Esso è contemporaneamente quella protesi con cui potenziare gli arti carenti dell'uomo (natura) e, nel differenziarsi, quel supporto con cui si definisce la cultura del carpentiere e quella dell'orafo. Allo stesso modo gli oggetti d'arte. Da una parte essi sono quella forma dotata di materia su cui l'uomo poggia e dota di fondamento la creazione del senso del mondo e, nell'intrappolare un determinato senso in una statua al centro di una piazza con cui scandisce una data ricorrenza o in un quadro ben protetto all'interno dei musei, gli oggetti sono quella protesi della mente attraverso cui l'uomo prescrive a se stesso tipi differenti di rituali con cui fissare il proprio comportamento.

del carattere sociale delle protesi del corpo carente. L'esperienza, il processo sedimentato con cui agire nel mondo, è un movimento di carattere psico-sociale dell'azione e gli oggetti sono materia carica del vissuto collettivo sedimentato (memoria) che si rivolge al mondo ed è attraverso gli oggetti che egli trasforma l'ambiente circostante. Nel divenire un martello tozzo o leggero – e di converso nella formazione della figura sociale del carpentiere o dell'orafo – vi è alla base una relazione sociale che, condensata nell'esperienza collettiva, sfocia nell'una o nell'altra figura – o data la necessità sociale in entrambe le figure; e per via dell'immaginazione riunisce tanto l'orafo quanto il carpentiere attorno a un unico corpo collettivo.



Che gli oggetti siano il prodotto della facoltà immaginifica di un uomo creativo che, agendo tecnicamente, determina se stesso sia psicologicamente che collettivamente, tale considerazione assume un'importanza fondamentale alla luce del 'principio di esonero' formulato da Gehlen. Accanto al fatto di fare esperienza e, dunque, di cristallizzarla negli oggetti; accanto alla possibilità di agire nel futuro esonerandosi dall'*Hic et nunc*; nel risolvere i problemi che la contingenza pone dinnanzi a sé, l'uomo si esonera dalle difficoltà iniziali che incontra nel corso del flusso del processo creativo, rende operativa la propria azione, ne fa cioè un'abitudine nel preciso istante in cui un determinato atto diviene familiare nel momento in cui lo compie. Tale capacità di esonerarsi dalle difficoltà iniziali consente all'uomo di rilanciare di volta in volta la sua condizione antropologica su una dimensione di rango più elevata. Come scrive Gehlen,

Tutte le funzioni superiori dell'uomo, in ogni campo della vita intellettuale e morale, ma anche in quello dell'affinamento motorio e operativo, sono pertanto sviluppate grazie al fatto che il costituirsi di stabili e basilari abitudini di fondo esonera l'energia in esse originariamente impiegata per le motivazioni, i tentativi, il controllo, liberandola per prestazioni di specie superiore (Gehlen, 1950: 105).

La moltitudine diversificata di oggetti che ci circonda in qualsiasi istante altro non è che sedimentazione collettiva, frutto della divisione sociale del lavoro, che rende possibile l'esistenza dell'orafo e del carpentiere; che mi consente di utilizzare un computer per dar vita a un saggio su Gehlen senza dover sapere come è costruito; o che consente di rappresentare artisticamente l'universo senza sapere nulla del funzionamento di una sonda spaziale. Granai ed essiccatoi, così come pennelli ed occhiali, sono sedimentazioni dell'esperienza collettiva che hanno reso possibili la creazione della figura del giurista e del filosofo, o dell'artista e del medico. Mentre il divenire sempre più piccoli e potenti dei dispositivi digitali è il frutto della condensazione del sapere sociale che si cristallizza in oggetti portatili ad alta prestazione e che consentono un utilizzo sempre più generalizzato che si distribuisce lungo la moltitudine di contesti della vita quotidiana, generando nuovi fenomeni a partire dallo stare insieme in uno stesso ambiente.

Pertanto, l'esperienza sociale cristallizzata negli oggetti è accumulo di azione tecnica volta alla liberazione delle energie corporee; e l'effetto più prossimo di tale principio è la trasformazione costante degli ambienti antropologici. Liberato dalla contingenza, l'uomo ripensa costantemente il suo ambiente, lo consegna al destino inesorabile di dover mutare; e gli oggetti sono il prodotto concreto del grado di intervento di questa spinta mutevole insita nell'azione tecnica dell'uomo che ha in dote la possibilità di immaginare. Essi dunque offrono la possibilità di osservare in maniera tangibile l'energia volta alla trasformazione dell'ambiente. Se il fatto di avere armi sempre più efficienti, che utilizzano la capacità di spostarsi nel cielo, comporta la possibilità di espandere il potenziale distruttivo, fino a coinvolgere indiscriminatamente gli spazi metropolitani e rendere così i confini dell'ambiente dell'uomo privi di distinzioni culturali; il mutamento provocato dall'uso di armi in grado di sfruttare la tecnologia satellitare, nel far orbitare il comando



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



inviato da una qualunque sede anonima preposta all'*intelligence* militare al fine di sferrare un attacco "mirato" nell'arco dell'intera arena mondiale, ne svela il grado di mutazione dell'atto di procurare la morte di altri uomini: un drone è in questo caso tanto la manifestazione quanto la realizzazione concreta della scomparsa dell'uomo dall'atto della guerra. La scomparsa del suo volto, frutto di un complesso rituale mimetico organizzato razionalmente dalla tecnica contemporanea, non fa altro che rendere impersonale l'atto cruento di spegnere delle vite e dunque di potenziarlo all'inverosimile; ed è attraverso tale espansione molecolare della portata di un attacco, nella chirurgia dell'intervento letale, che l'originario progetto antropologico di utilizzare gli oggetti è sospinto dall'immaginazione verso un ambiente in cui nessuno può dirsi al sicuro, tanto da provocare una psicosi collettiva globale che, come uno sciame, si addensa attorno a un'unica manifestazione emotiva¹².

Tanto gli utensili di uso quotidiano quanto un intero arsenale militare sono protesi con cui agire all'interno di un determinato ambiente. In esso l'uomo percepisce e agisce sulla base della contingenza e, attraverso gli oggetti, misura il grado di resistenza che quanto ciò che lo circonda gli si oppone rispetto alla sua volontà. Come scrive Gehlen, «il confronto reciproco di percezione, azione, reazione dell'oggetto, successo o insuccesso materiale, circoscrive l'ambiente autonomo e autosufficiente della prassi umana che si presenta già in gioco» (Gehlen, 1956: 27). Ma se gli oggetti sono le protesi dell'uomo con cui risolvere tecnicamente l'opposizione del mondo che lo circonda, attraverso l'immaginazione tale capacità ne diviene un circuito inarrestabile attraverso cui si genera «un movimento controllato della fantasia» (Gehlen, 1956: 28) e grazie al quale l'uomo si trasferisce in una situazione diversa e raffigura così possibili azioni e possibili reazioni delle cose. Egli lo fa tanto nell'immaginare se stesso in un aereo mentre sgancia ordigni di portata nucleare, quanto al fresco di un ufficio mentre coordina l'intricata distribuzioni di apparati tecnici che nell'insieme convergono nell'immagine satellitare di un rifugio disperso di uomini, dall'altra parte del globo. I due casi – per quanto appartengono a due differenti modi di concepire l'atto di procurare la morte – convergono in un unico procedimento antropologico che «consiste in dislocazioni immaginarie del punto d'avvio di un'azione, in dislocazioni immaginarie delle cose stesse» (Gehlen: 1956: 28); ed è in questo procedimento che l'uomo sospinge se stesso in territori di volta in volta inesplorati, nel preciso istante in cui utilizza gli oggetti.

¹² È necessario far notare come l'atto delle guerra, che si differenzia storicamente e socialmente, a secondo dell'organizzazione tecnica che la determina, sia solo 'una' delle tante forme della pulsione aggressiva che anima molti dei comportamenti umani. L'economia degli argomenti che qui si è scelto di trattare non consentono di approfondire il rapporto tra l'azione e la pulsione, ma si consiglia comunque *Sulla reazione istintiva delle percezioni* (Gehlen, 1961: pp. 149-180), *Progressi della ricerca sugli istinti nel caso dell'uomo* (Gehlen, 1983: 269-284) e *Morale e Ipermorale* (Gehlen, 1969). Infine, Rasini ripercorre criticamente la presenza del tema dell'aggressività (e degli istinti) all'interno dell'opera di Gehlen (Cfr. Rasini, 2009).



L'uomo pertanto è un essere adattivo, un essere cioè in grado di perdurare alle condizioni sempre differenti da lui stesse create. Si può dire pertanto con Gehlen che egli è un essere plastico, nella misura in cui la plasticità significa:

da un ventaglio non ancora operante di possibilità occorre far risaltare [...] una scelta e costruire un variabile ordine di conduzione. [La plasticità] significa sempre questa connessione di scelta automediata, architettonica (cioè rapporti variabili di conduzione e di subordinazione) e di adattabilità a quasi ogni situazione, a differenza dell'adattamento già predisposto (Gehlen, 1950: 215).

L'essere plastico, che spinto dalla facoltà immaginifica, consegna se stesso e la collettività a cui appartiene al flusso inesorabile del mutamento storico, nel corso del divenire costante egli non fa che passare di oggetto in oggetto al fine di fissare se stesso, ossia di stabilizzare tale plasticità.

Nell'approdare in territori nuovi l'uomo, in quanto essere non specializzato, plastico e aperto al mondo, è in cerca di una stabilizzazione del comportamento. Ma stabilizzare il comportamento, elevare cioè a modelli collettivi una serie di azioni tali da orientare l'uomo nel contesto in cui vive a partire dalla moltitudine di comportamenti singoli che in potenza potrebbero determinarsi, significa per Gehlen ragionare attorno al tema delle istituzioni. Queste ultime, infatti, «appaiono come la forma di esecuzione di compiti o del superamento di circostanze (importanti per la vita)» (Gehlen, 1961: 106). Le istituzioni, in cui sono cristallizzati l'esecuzione di compiti tali da rendere la vita di un essere plastico, «appaiono come forze stabilizzanti» (Gehlen, 1961: 106), in grado di dare un orientamento all'uomo che per sua natura è 'aperto' al mondo. Da questa prospettiva gli oggetti stabilizzano il comportamento e hanno nella loro forma la prescrizione di determinati compiti. Che un'arma da fuoco venga utilizzata per uccidere e una sedia per sedersi deriva dal fatto che nella forma specifica di una pistola o di un oggetto d'arredamento viene congelata la possibilità (infinita) di singoli comportamenti. Tali prescrizioni coinvolgono contemporaneamente sia la dimensione singola che quella collettiva, nel senso che

da un lato in queste istituzioni gli scopi della vita vengono trattati e praticati collettivamente, dall'altro lato gli esseri umani in queste istituzioni si orientano a definitive certezze su ciò che va fatto e ciò che non fa fatto, con lo straordinario guadagno di una stabilizzazione anche della vita interiore (Gehlen, 1961: 106).

3. Oggetti e modernità: il disagio della tecnica.

Da una parte è stato messo in luce come gli oggetti sono il prodotto della condizione particolare dell'uomo, un essere cioè che, attraverso l'azione tecnica, completa la sua originaria carenza di organi. In questo caso allora gli oggetti, da una prospettiva antropobiologica, sono quelle protesi con cui l'uomo, mosso dall'azione tecnica, edifica



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



attorno a sé un ambiente alla portata delle sue qualità e intrattiene con esso una relazione di influenza reciproca, una sorta di circolarità di rapporti dei quali, stabilire chi è il protagonista è semplicemente la risposta stucchevole a un interrogativo posticcio. Dall'altra, mosso dalla facoltà immaginativa, l'uomo, attraverso gli oggetti, organizza il suo modo di vivere collettivo, fissando così il proprio comportamento nella misura in cui egli determina una relazione con l'altro. Siano considerati nella dimensione antropobiologica che in quella sociologica, gli oggetti – e con essi l'uomo – sono costretti al destino tragico di dover mutare, trascinando nello stesso vortice l'uomo e l'ambiente in cui di volta in volta vive. Pertanto gli oggetti sono l'emersione concreta di una processo esclusivamente antropologico con cui, nell'identificarmi con l'altro per il semplice fatto che uso un computer (e dunque getto le basi per istituzionalizzare il mio comportamento), getto le fondamenta su cui edificare con il decorso storico una maniera differente di stare al mondo. È in questo quadro concettuale che gli oggetti sono l'esito di un'unica radice antropologica che si manifesta di volta in volta in sembianze sempre differenti.

Eppure, nel divenire fluidificato, ossia nella dinamica che si origina a partire dalle qualità antropologiche, Gehlen individua tre tappe fondamentali con cui l'umanità si è confrontata e nel passare dall'una all'altra ha dovuto modificare se stesso attraverso grandi svolte culturali – e con esse ha rivoluzionato strutturalmente la propria coscienza e gli oggetti che ha utilizzato e tutt'oggi utilizza. La prima grande svolta è avvenuta nel corso del Neolitico e, dunque, con il passaggio «dalla vita di caccia e di raccolta alla sedentarietà e alla cultura agraria» (Gehlen, 1956: 17). In essa la vita dell'essere plastico ha subito il passaggio cruento con cui ha lasciato alle sue spalle le forme culturali plasmate dall'armonia universale tra i fenomeni naturali e quelli umani, un'armonia scandita dai rituali mimetici e raffigurativi, magici e sciamanici. Nelle culture sedentarie e nel corso della vita regolata dai ritmi dell'agricoltura si sono originate «le religioni monoteistiche e il Dio invisibile» (Gehlen, 1956: 17), da cui si è costituito un mondo regolato dalla parola e governato dalla volontà onnipotente della grande sovranità. Infine, circa trecento anni fa, «ha avuto inizio la civiltà tecnico-industriale» (Gehlen, 1956: 17), i cui effetti, legati a una visione di tipo meccanicistica, si estendono fino ai giorni nostri e inaugurano, in altre parole, l'epoca moderna – e tali effetti verranno ora analizzati dettagliatamente¹³.

¹³ Come giustamente precisa Gualandi – e qui non potrà essere sviluppato ulteriormente –, il determinarsi storico della vicenda umana secondo la lettura gehleniana è tutt'altro che lineare. Come egli scrive «le categorie gehleniane [...] permettono di delineare una concezione non-finalistica, eterogenea ed eterocronica delle strutture istituzionali in cui si è sedimentata la storia. In tale concezione la storicità umana affonda le sue radici nel fondo oscuro di una corporeità peculiare» (Gualandi, 2010: 187). Ogni mutamento, sospinto dalla legge dell'esonero, è dunque un processo di volta in volta imprevedibile e nulla di quanto l'uomo ha creato è legittimo pensarlo entro un processo prefigurato. La modernità, pertanto, nella descrizione che si svilupperà nel corso delle successive pagine, è l'esito di un processo storico-sociale complesso che ha raggiunto la configurazione che oggi conosciamo per via di tentativi e fallimenti reiterati nel tempo.



Nel corso delle tappe con cui l'umanità ha cercato di dare un fondamento alla sua plasticità, l'uomo ha creato di volta in volta oggetti sempre diversi tra loro e ognuno di esso è il prisma con cui vivere in sintonia con la visione del mondo in cui si è ritrovato a vivere collettivamente. Se dunque, nello sviluppare le culture sedentarie, l'uomo ha dato vita a una nuova generazione di oggetti legati tra loro dagli insediamenti urbani e, in essi ha immaginato la costruzione di edifici differenti per simboli e funzioni, ha progettato strade, ponti e sistemi di collegamento tra una città e l'altra; all'interno di queste prime forme di città ha organizzato la relazione sulla base di una serrata distribuzione della ricchezza e dunque creato oggetti e ornamenti in grado di differenziare gli uomini in base a una precisa struttura di potere; ha potuto specializzare la sua azione tecnica attraverso un'accentuata divisione del lavoro e dunque ha perfezionato via via la sedimentazione della conoscenza tecnica intrappolata negli oggetti; e infine, potendo pensare a una divinità sedentaria, ha creato maestosi templi e raffinati culti con cui poter trarre tutte quelle prescrizioni in grado di poter guidare il comportamento collettivo. Con la modernità il rapporto tra gli uomini e gli oggetti assume una inedita configurazione. Nel vivere quella che Gehlen definisce l'"Era della tecnica" – e a cui dedica nel '57 un'opera monografica (Cfr. Gehlen, 1957) – si generano effetti del tutto nuovi: nell'essere nel pieno di un'epoca di passaggio, l'uomo è alla ricerca di una stabilizzazione in grado di istituzionalizzare tale relazione. Tale mancanza di istituzione è il fondamento del disagio dell'era della tecnica che si ripercuote tanto nella dimensione collettiva quanto in quella individuale.

Per descrivere intanto l'ambiente della modernità, Gehlen nota innanzitutto come la sua costituzione sia caratterizzata da una lunga e progressiva sostituzione degli elementi organici con quelli inorganici. Se con il Neolitico questo processo ha caratterizzato la materia con cui ha dato forma ai propri oggetti e, a partire dalla lavorazione dei metalli come il bronzo, il ferro, etc., ha sostituito materiali presenti direttamente in natura come il legno o la pietra; successivamente l'utilizzo del cemento, dei materiali sintetici e della plastica, hanno coronato tale lungo cammino del rapporto tra l'uomo e la materia. Tuttavia il processo di sostituzione degli elementi organici con quelli inorganici, con l'epoca moderna, viene rilanciato su un nuovo livello e incide non solo sulla materia ma anche sulla forza dell'organo con cui si determina l'energia del movimento di determinati tipi di oggetti. La macchina a vapore e il motore a scoppio prima, e le centrali idroelettriche e quelle nucleari dopo, hanno emancipato l'uomo dai limiti costituiti dalla forza prodotta dai propri arti da quelli animali e costituito un sistema propulsivo in grado di emanciparsi dai ritmi biologici, consegnando il senso del limite alla tecnica stessa (Cfr. Gehlen, 1957: 14).

Tale ambiente, la cui crescita è consegnata ai limiti imposti dal mondo della tecnica – e non più a vincoli etici oppure organici –, è quanto di più compatibile possa esistere a «una conoscenza metodica, razionale e rigorosamente analitica» (Gehlen, 1957: 16) e questa nuova *Weltanschauung*, che s'impone a partire dal XVII secolo e che trova nella tecnica il terreno su cui edificare il proprio impero, è il risultato dello sviluppo della facoltà immaginativa in un particolare ramo della cultura: le scienze naturali. La formazione del



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



nuovo ambiente in cui si origina un nuovo rapporto tra l'uomo e il mondo – e con esso un nuovo rapporto con gli oggetti – è il risultato della compenetrazione tra i dettami della tecnica e le scienze analitiche ed è in esso che, da una parte vengono vissuti in maniera differenti vecchi oggetti, mentre dall'altra, come si vedrà in seguito, sorgeranno nuovi tipi di protesi con cui vivere la modernità. L'azione tecnica cristallizzata negli oggetti ha così potuto sospingere e far maturare una visione del mondo di tipo analitico e razionale e, viceversa, la stessa visione è stata l'alito sospirato nello sviluppo degli oggetti creati, ora, per comprovare una data visione del mondo¹⁴. La facoltà immaginativa, con la modernità, inaugura una nuova struttura sociale – o, detto in termini antropologici, si determina una nuova relazione tra l'uomo e la natura che lo circonda – capace, grazie a una sorta di circuito solipsistico con cui la tecnica si compenetra con la mentalità analitica e viceversa, di autopropagarsi fino a raggiungere i prodigiosi risultati che ancora oggi non cessano di determinare effetti sempre nuovi.

Il risultato prodigioso di tale nuova forma in cui l'uomo vive non può essere compreso fino in fondo se non si considera la presenza di un terzo fattore: la produzione capitalistica. Sia negli aspetti finanziari, sia nel dettare il fine ultimo del progresso tecnoscintifico, il capitalismo – resosi potente a partire dalla produzione di tipo industriale – è il terzo elemento con cui si costituisce la grande sovrastruttura da cui si originano gli oggetti moderni. Se il legame reciproco tra scienza e tecnica ne determinano una nuova visione qualitativa del mondo degli oggetti, la produzione industriale è quell'elemento grazie al quale si determina un ampliamento quantitativo delle possibilità di agire nel mondo attraverso gli oggetti. È grazie alla forza del capitalismo che la grande sovrastruttura, partendo dal centro originario – l'Occidente euro-americano –, ha potuto espandersi in maniera vorticoso su tutto il globo terrestre (Gehlen, 1957: 37), imponendosi come nuovo modo di agire tecnicamente e dislocarsi, con l'immaginazione, nel mondo che circonda l'uomo. Con questa nuova forma, l'uomo ha generato una nuova struttura sociale che mina la necessità di stabilizzare il suo comportamento, di dare un senso alla plasticità dell'uomo e di creare istituzioni in grado di interpretare il mondo in cui egli vive. Gli oggetti, che contribuivano a dare una direzione all'azione, nell'imporsi sulla scena come sempre nuovi e sempre di più, sono il prodotto di questa nuova condizione dell'umanità.

¹⁴ Come scrive Gehlen, «Le scienze naturali assumono nel XVII e XVIII secolo la suddetta forma moderna: esse divengono cioè analitico-sperimentali nel senso rigoroso della parola. L'esperimento, detto in breve, consiste nell'isolare processi naturali in modo tale da renderli osservabili e misurabili. Con esso le scienze naturali, costituite prima d'allora essenzialmente da osservazioni casuali e da pensiero speculativo, si avvicinano in duplice senso alla prassi tecnica. Da un lato infatti i dispositivi per gli esperimenti di fisica sono paragonabili a macchine, e precisamente a macchine che non producono effetti utilitari bensì puri fenomeno isolati per astrazione. [...] Dall'altro, in virtù della logica dell'esperimento, il processo naturale, isolato ed osservato sotto diverse condizioni, viene ad essere eo ipso in nostro possesso, cosicché l'esperimento è il primo passo verso la sua applicazione tecnica» (Gehlen, 1957: 17-18).



Se questa nuova fase, caratterizzata dall'autoreferenzialità della tecnica, della scienza e del capitalismo – a partire dalla loro relazione reciproca – genera un meccanismo in grado di autoregolarsi a partire dai principi che li coordinano¹⁵, dinnanzi a questa nuova sovrastruttura l'uomo è costretto a rinunciare a imporre vincoli di carattere etici. Il senso del limite imposto dall'uomo alle sue creazioni – più o meno codificati in principi morali – appare un timido tentativo di dare una qualche direzione a una grande sovrastruttura che ha scritto in sé il senso della direzione¹⁶.

È in questo nuovo ambiente che si autodetermina per se stesso che prende forma un nuovo tipo di oggetto: l'apparecchio automatico. Questo tipo di oggetto è la cristallizzazione sia della forza fisica che di quella spirituale e questo riscrive in profondità la relazione tra l'uomo e l'oggetto. Infatti, se nell'utilizzate un utensile, come un martello, «la forza fisica necessaria al lavoro e l'energia spirituale che esso richiede vengono fornite ancora dal soggetto» (Gehlen, 1957: 29); mentre con la macchina motrice, come un'automobile, «la forza fisica viene oggettivata nella tecnica» (Gehlen, 1957: 29) e il soggetto deve semplicemente utilizzare l'energia spirituale per indirizzare l'andamento dell'oggetto; con l'apparecchio automatico – che all'epoca di Gehlen era costruito dal calcolatore, mentre oggi a buon diritto può essere considerato uno *smartphone* –, sia l'energia fisica che quella spirituale sono parti integranti dell'oggetto tecnico e il suo utilizzo rende superfluo tanto la potenza del braccio per far circolare i dati prodotti nei microframmenti di movimenti che si compiono per animare le icone che animano il *touch screen*, quanto la forza del pensiero nel risolvere le equazioni con cui si compongono gli algoritmi che automatizzano una serie infinita di azioni.

Il fatto di poter concepire un ambiente e in esso una serie di oggetti il cui scopo ultimo e profondo è quello dell'autoregolazione e dunque, inconsciamente, consegnare a essi una qualche forma, seppur timida di stabilizzazione del comportamento; tale necessità tutta moderna è il risultato di un complesso processo produttivo di tipo industriale che, data l'alleanza con la tecnica e la scienza, si fonda su un'articolata divisione del lavoro. L'effetto collaterale, dal punto di vista collettivo, è il complicarsi delle strutture sociali al cui interno

¹⁵ Il nuovo orizzonte di valori determinato dalla reciprocità degli elementi che costituiscono l'onnipotente sovrastruttura che caratterizza la modernità (la tecnica, l'industria e le scienze naturali), è regolato da alcuni principi e sono: "Il principio del rendimento totale", che ne determina la massimizzazione dell'azione e, seguendo per l'appunto l'utilizzo ottimale delle risorse «si cerca di evitare la marcia a vuoto, i pesi morti e le energie non sfruttate»; "Il principio degli effetti previsti", che rende possibile pianificare le azioni e programmare la distribuzione di uomini lungo una serie infinita di atti legati a un fine e che fa dell'uomo al pulsante o alla leva di comando «la figura modello di una regia che funziona con regolarità»; "Il principio delle misure standard", che fa di ogni segmento della catena lungo cui si distribuiscono i singoli atti dei pezzi sostituibili; "Il principio della concentrazione in vista di un effetto" che concentra il più possibile le forze messe in campo secondo obiettivi prefissati (Cfr. Gehlen, 1957: 59).

¹⁶ Scrive Gehlen: «Dinnanzi alla natura inorganica, alla sua conoscenza e al suo sfruttamento, non esistono a priori, per quanto concerne gli obiettivi da perseguire, limiti etici di nessun genere, bensì soltanto limiti tecnici, che a loro volta sono eo ipso soltanto provvisori» (Cfr. Gehlen, 1957: 125).



si determinano relazioni tra uomini basate su funzioni indirette, complesse e specializzate (Gehlen, 1957: 65).

Così, da una parte a causa della complessità sociale, risultato dell'iperspecializzazione dell'azione tecnica, con la produzione industriale delle protesi umane, si ritrova una quantità sempre differenti di oggetti che circondano la nostra vita quotidiana e tale comparsa emorragica ha come aspirazione l'intero scenario globale. Dall'altra l'uomo, nel vivere la complessità della struttura sociale in cui è inserito, si ritrova dinnanzi un mondo che si presenta fuori dal suo controllo diretto. Questo mondo insormontabile – inafferrabile tanto nel funzionamento delle grandi istituzioni (come la Chiesa, lo Stato, gli Organismi internazionali, etc.) quanto nei dispositivi tecnici automatici (come i dispositivi digitali, le reti telematiche o i sistemi tecnici internazionali di distribuzione delle merci); tale complessità si presenta come una grande sovrastruttura autonoma e astratta rispetto alla quale le vite singole sono costrette al semplice adattamento. Se per adattamento s'intende «l'immagine di condizioni ambientali inalterabili alle quali l'organismo non può sottrarsi ma che d'altra parte non può nemmeno modificare» (Gehlen, 1957: 65), sono frutto di tale condizione quei comportamenti della vita quotidiana tra loro eterogenei ma tutti legati dal rapporto indiretto che si determina con la divisione sociale del lavoro e dunque con l'iperspecializzazione di singoli atti incapaci di far fronte alla complessità delle vite sociali che si propone quotidianamente. L'opportunismo – «l'abbandono di se stessi al variare delle circostanze» (Gehlen, 1957: 69) – o l'annullamento della personalità – l'essere cioè indefinito rispetto alla circostanza: «fare il morto» –, sono comportamenti tipici dell'adattamento alla realtà sociale complessa e inafferrabile. Gehlen tuttavia si concentra su un tratto tipico delle forme di adattamento: la perdita dell'esperienza, ossia l'incapacità di ricavare dalla moltitudine dei contatti empirici (quantità) forme di comportamento adeguate in grado di far fronte alla complessità delle realtà sociali (qualità) (Gehlen, 1957: 74); ed è così che, a causa di tale perdita, «forse mai come oggi è stato tanto difficile procacciarsi una solida conoscenza delle situazioni generali» (Gehlen, 1957: 75). Maturare un sapere sempre più legato alla specializzazione del nostro comportamento, comporta una riduzione degli schemi comportamentali più generali. Tali schemi, prima cristallizzati in istituzioni, non potendo più essere in grado di far fronte alla moltitudine di eventi slegati dalla prescrizione che la specifica figura sociale prescrive, si presentano sempre più come agglomerati di funzioni in cui sono prescritti determinati comportamenti specializzati tanto quanto lo sono diventati i ruoli sociali.

Rispetto al restringimento della possibilità di fare esperienza, risponde il mondo degli oggetti e in particolar modo quelle protesi "complesse" nel loro funzionamento che sono in grado di garantire una mediazione tra una serie infinita di relazioni all'interno di uno spazio sociale omogeneo: i giornali, la radio e la televisione. Questi oggetti sono in grado di congiungere la dispersione dei singoli individui caratterizzati da una sfera dell'esperienza ristretta con «gli eventi incommensurabili, gravidi di conseguenze, che si sviluppano dalle superstrutture sociali, economiche e politiche» (Gehlen, 1957: 81). Il risultato è



un'esperienza di seconda mano, ossia mediata dal messaggio emesso attraverso questo tipo di oggetti e la cui coscienza globale è, in definitiva, consegnata al funzionamento di questi oggetti tipici della modernità. Il loro funzionamento complesso, impenetrabile alla coscienza del singolo, si presenta come un disagio – il disagio della tecnica –, ossia la constatazione che il prodotto dell'uomo si presenta più potente del suo stesso produttore.

Dal punto di vista collettivo, dunque, il grande legame connaturato al funzionamento dei mezzi tecnici di distribuzione del messaggio non fa che determinare una sorta di primitivismo del vivere associato, lì dove per primitivismo s'intende il «basso livello medio delle esigenze che il pubblico pone a se stesso e alle situazioni per cui si interessa» (Gehlen, 1957: 54-55). I motivi per cui si formano tali masse sono dovuti alla struttura finanziaria con cui una generazione di oggetti nuovi – come il cinema e la radio – sono tenuti in piedi: per soddisfare le esigenze di mercato infatti tali strumenti di diffusione dei prodotti culturali devono assicurarsi una larga popolarità (Gehlen, 1957: 54). Il primitivismo è dunque il risultato dell'ambiente tecno-scientifico di tipo capitalistico il cui effetto è la determinazione di una massa di persone, caratterizzata dall'assenza di «organi ricettivi per le sfumature, [di] sottili riferimenti, [di] allusioni per l'espressività del non-detto, per le finezze stilistiche e le distinzioni selettive dei concetti con tutti i loro ipertoni» (Gehlen, 1957: 56). Massima realizzazione di tale processo di primitivizzazione sono gli aggregati emotivi che si riuniscono attraverso l'uso dei nuovi oggetti della modernità e se all'epoca di Gehlen la televisione poteva dirsi il simbolo di questo nuovo sentimento della massa, oggi lo smartphone è sicuramente quella protesi in grado di mediare e trattenere sullo stesso messaggio un legame di tipo primitivo tra gli utenti che ne fruiscono. È grazie infatti a questi tipi di oggetto che, sull'onda di un accadimento globale, gli uomini riducono le proprie differenze individuali e si riuniscono come uno sciame attorno a un'unica tonalità emotiva.

A un'esperienza di seconda mano, ossia mediata dai mezzi tecnici di distribuzione del messaggio, corrisponde un'emotività di seconda mano, cioè una «vasta scala di schemi di stato affettivi, forme a vuoto che possono essere arricchite di contenuti qualsiasi» (Gehlen, 1957: 100). Tali schemi, che pur appartengono al patrimonio antropologico¹⁷ – e che nascono dal fatto che la vita psichica si configura sempre all'interno di una data cerchia sociale –, oggi s'impongono drasticamente sulla sfera psichica al fine di agglomerare attorno a un guscio vuoto di emozioni una vasta quantità di cervelli sintonizzati sullo stesso canale di emissione (Gehlen, 1957: 101).

Alla necessità di padroneggiare la schematizzazione moderna della vita emotiva corrisponde un'ipertrofia del processo di elaborazione interiore. La psiche, nel dover interiorizzare ed elaborare l'emotività generalizzata, si rivolge su se stessa, diventa riflessiva,

¹⁷ Come sottolinea Gehlen, «nella sfera psichica vi sono sempre dei *τόποι*, forme modello del sentimento e della sensazione, del pensiero e delle idee, che accogliendo i contenuti li rendono stabili» (Gehlen, 1957: 101).



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



cioè lasciata sola all'elaborazione della complessità dell'ambiente esterno (Cfr. Gehlen, 1957: 98). La relazione con l'esterno diventa così di tipo intellettualistico¹⁸ e da essa ne discende una nuova forma di individualità di tipo soggettivistica, un'individualità autocentrata e distante dal mondo che lo circonda poiché troppo complesso e inadeguato al tipo di esperienza che matura quotidianamente. Il soggettivismo, il ripiegamento dell'ego su se stesso è una paralisi che tocca dritto l'organo sociale fondamentale: l'immaginazione. Nel rivolgere lo sguardo su se stessi rischia, infatti, di venir meno lo stato di semi estraniamento, la possibilità cioè di dislocarsi parzialmente al fine di riconoscere una comunanza con gli altri e l'edificazione collettiva di schemi comportamentali in grado di dare un senso alle singolarità.

Effetto del soggettivismo della vita interiore è la differenziazione della vita psichica, a cui corrisponde una valorizzazione pubblica delle minime particolarità psicologiche al punto che «mai come oggi tanta parte dell'umanità è dotata di antenne tanto sensibili; visto dall'altro lato, il secolo del livellamento di massa si manifesta come quello in cui le apparizioni casuali più stravaganti della soggettività pretendono riconoscimento e considerazione da parte del pubblico, e con successo» (Gehlen, 1957: 103). È sulla base di un'interiorità di tipo soggettivistica che si fonda il largo successo oggi dei *social network*, l'organizzazione tecnica – attraverso gli algoritmi – della manifestazione dei propri sentimenti le cui differenze, seppur sottili, si ammassano entro un unico principio: la razionalizzazione. Si tratta dunque, in definitiva, di un ambiente industriale caratterizzato dalla tecnicizzazione delle relazioni in cui, sulla base dell'alto sviluppo della razionalità e della dissoluzione di istituzioni in grado di regolare il comportamento collettivo, si muovono su scala globale «milioni di uomini egocentrici, consapevoli di sé e preoccupati di arricchire la loro esperienza psichica» (Gehlen, 1957: 106).

* * *

La modernità si presenta così, agli occhi di Gehlen, come una società, da una parte, 'aperta' «che rompe di continuo con la propria tradizione, che avanza con un ritmo impetuoso» (Gehlen, 1957: 199) e che sottopone alla vita quotidiana una valanga sempre

¹⁸ Il processo di intellettualizzazione, ossia la tendenza concepire la natura del proprio prodotto sempre più astratta e immateriale (Gehlen, 1957: 39), coinvolge tanto l'arte quanto la scienza. Se da una parte dunque si possono concepire una teoria della relatività nel campo della fisica (p. 39), una psicanalisi quantitativa nel campo della psicologia (p. 40), il largo uso di modelli matematici nel campo dell'economia politica, e di una sociometria nel campo della sociologia (p. 40); il vasto mondo dell'arte non può dirsi certo esonerato da tale tendenza e tanto la poesia – con una nuova lirica, come quella di Benn o Pound, basata sulla «separazione e contrapposizione di oggetto poetato e lo poetante» (p. 41) –, quanto la pittura astratta – si pensi ai quadri di Picasso e Dalí –, la musica atonale – come quella di Schönberg – e l'architettura – con gli spazi non euclidei (p. 42) –, sono tutte espressioni di una certa cultura che percepisce la natura astratta del mondo che lo circonda.



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the
Social Imaginary



nuova di oggetti con cui costellare il fluire del tempo. Basta ruotare gli occhi in un qualsiasi ambiente domestico per comprendere a prima vista la raffinata differenziazione, sia in termini di stili che di funzioni, di oggetti che circonda ognuno di noi. Ed è così la modernità si caratterizza per la sua incapacità di solidificare il comportamento in istituzioni in grado di regolare l'azione del singolo e sottopone la vita contemporanea al disagio della tecnica. Dall'altra, come effetto conseguente all'apertura, la modernità si richiude su se stessa, irrigidendo l'azione in una sequenza ripetitiva, una *routine* in cui si svolgono frammenti di comandi iperspecializzati (Gehlen, 1957: 199). Gli oggetti rispondono a questa seconda esigenza della modernità. Iperspecializzati e complessi, essi ne congelano in una sequenza rigida le tante azioni che si distribuiscono nel corso della vita quotidiana. Impostare la sveglia, pigiare un bottone e assaporare l'aroma di un caffè racchiuso in delle capsule di alluminio, uscire e guidare la propria autovettura dotata di sensori e automatismi verso il solito percorso che porta al lavoro, etc.; tutti questi momenti sono piccole porzioni di modernità racchiusi negli oggetti che ci circondano e che cambiano a seconda degli equilibri che si determinano tra la tecnica, la scienza e l'industria. Basti pensare al fatto che non appena una scoperta scientifica, tecnicamente riproducibile sia economicamente conveniente, tale equilibrio si presenta sotto forma di oggetto pronto a trasformare radicalmente la vita di tutti i giorni.

La collettività è dunque come un immenso apparato tecnico capace di razionalizzare ogni sua parte e che nella sua complessità si rende autonoma rispetto alla coscienza del singolo – al quale non spetta altro che vivere passivamente gli eventi determinati dalla sovrastruttura (adattamento). Dinnanzi a tale processo di livellamento delle differenze, incapace di dare un senso alle singole vite, solo una personalità in grado di far valere «le esigenze dello spirito entro il meccanismo stesso dell'apparato» (Gehlen, 1957: 203), può vivere l'epoca della grande transizione imposta dalla modernità. Dinnanzi ai tanti oggetti con cui ci circondiamo, l'antropologia filosofica gehleniana ci invita a non distogliere lo sguardo, a non considerare con sospetto il ritrovato della tecnica per poi, mossi dalle esigenze culturali dell'ambiente che ci circonda, utilizzarlo passivamente e nutrire un senso di impotenza e disagio. Poiché è nei rivoli del grande apparato che la plasticità umana deve risalire la corrente della storia dell'umanità e ritrovare quella capacità di dare un senso collettivo forte. Per ora questo compito pare essere affidato alla singola personalità, cioè «questa istituzione per *un solo caso*» (Gehlen, 1957: 204). D'altra parte la potenzialità per tale compito risiede in quella radice antropologica che fa dell'uomo quell'essere tecnico in grado, grazie all'immaginazione, di sospingere se stesso e la propria collettività in territori nuovi e, si spera – data l'imprevedibilità dell'azione collettiva –, meno asfittici di quelli contemporanei.



Bibliografia

- Agamben G. (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Allovio S. and Favole A. (1999), Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze, in Remoti F. (ed.), *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Torino, Paravia.
- Berger P. and Kellner H. (1965), Arnold Gehlen and the Theory of Institutions, *Social Research*, Vol. 32 n. 1: 110-115.
- Berger P. and Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality*; tr. it. 2007, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Bolk L. (1926), *Das Problem der Menschwerdung*; tr. it. 2006, *Il problema dell'ominazione*, Roma, Derive Approdi.
- Brentari C. (2006), Arnold Gehlen, in Salandini P. and Lolli R. (Ed.), *Filosofie nel tempo (Vol. III.)*, Roma, Spazio Tre.
- Brentari C. (2011), *Jakob von Uexküll. Alle origini dell'antropologia filosofica*, Brescia, Morcelliana.
- Brusa Zappellini G. (2011), *La mente e le forme. Alle origini del comportamento simbolico*, Milano, Arcipelago Edizioni.
- Fadini U. (1991), Il primato delle istituzioni in Arnold Gehlen, *Scienza & Politica*, n. 5: 43-61.
- Fadini U. (1999), *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, Milano, Mimesis.
- Fischer J. (2009), Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen, *Iris*, Vol. 1 n. 1: 153-170.
- Gehlen A. (1950), *Der mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*; tr. it 1983, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli.
- Gehlen A. (1956), *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*; tr. it (2016), *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, Milano, Mimesis.



Gehlen A. (1957), *Die Seele im technischen Zeitalter*; tr. it. 1984, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Milano, SugarCo.

Gehlen A. (1960), *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*; tr. it. 1989, *Quadri d'epoca. Sociologia e estetica della pittura moderna*, Napoli, Guida.

Gehlen A. (1961), *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschens*; tr. it. 2005, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, Bologna, Il Mulino.

Gehlen A. (1969), *Moral und Hypermoral. Eine pluraistische Ethik*; tr. it. 2001, *Morale e ipermorale*, Verona, Ombre corte.

Gehlen A. (1983), *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*; tr. it. 1990, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida.

Gualandi A. (2010), La logica antropobiologica della storia: una rilettura di *Urmensch und Spatkultur*, *Etica & Politica*, vol. XII n. 2: 178-223.

Kuhns R. (1980), *Philosophical Anthropology*, *Social Research*, n. 47: 721-733.

Magerski C. (2012), *Arnold Gehlen: Modern art as symbol of modern society*, *Thesis Eleven*, n. 111 (1): 81-96.

Marzo P. L. (2006), *Le metamorfosi: natura, artificio e tecnica. Dal mutamento sociale alla mutazione socio-biologica*, Milano, Francoangeli.

Pansera M. T. (2001), *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano, Bruno Mondadori.

Pansera M. T. (ed.)(2005), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Milano, Mimesis.

Rasini V. (2009), Un'etica dell'aggressività: considerazioni sul pensiero di Arnold Gehlen, *Etica & Politica*, Vol. XI n. 2: 399-411.

Remotti F. (2005), Interventi estetici sul corpo, in Aa.Vv., *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, Meltemi.

Tramontana A. (2013), Le strategie spaziali del corpo e l'incarnazione sull'immaginario, *Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'Immaginario*, a. II n. 1, 2013: 18-52.



A. Tramontana
Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen



Tramontana A. (2014), *La costruzione sociale del corpo. L'anima, la merce e il manichino*, in Milena Meo (ed.), *Ripensare il corpo. Rappresentazioni, medicalizzazioni, decolonizzazioni*, Roma, Aracne.

Uexküll J. J. (1934), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*; tr. it. 2010, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Macerata, Quodlibet.

Vimo P. (2003), *Scienze sociali e "Natura umana". Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Soneria Mannelli (CZ), Rubbettino.