



L'impersonale
Si pensa, si sente, si crea

Philosophy
Kitchen #5

Anno 3
Settembre 2016
ISSN: 2385-1945



L'impersonale
Si pensa, si sente, si crea

L'impersonale

Si pensa, si sente, si crea

5
L'impersonale. Prospettive e implicazioni
Carlo Molinar Min,
Giulio Piatti
Editoriale

A. L'IMPERSONALE. OLTRE I CONFINI DEL SOGGETTO

12
**L'impersonale, tra
persone e cose**
Roberto Esposito

19
Sulla genesi impersonale dell'esperienza
Rocco Ronchi

26
**Buone regressioni.
Meità e impersonalità
alla luce della Nuova Fenomenologia**
Tonino Griffero

39
Gli invarianti storico-antropologici in una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale
Giovanni Leghissa

55
Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jaques Derrida
Francesco Vitale

68
Gilbert Simondon: un'assiomatica aperta
Ugo Maria Ugazio

77
La maschera e la morte. Sulla categoria di impersonale, da una prospettiva storico-culturale
Antonio Lucci

B. GENESI

88
Una vita oltre la maschera: Panimmagismo e immanenza
Pierluca D'Amato

102
The Impersonal Superadditive Cosmology
Zornitsa Dimitrova

115
Fatti, valori e norme. La libertà dell'impersonale in Georges Canguilhem
Gabriele Vissio

C. VITA

130
«Come i cirri delle piante rampicanti». Ruyer e lo spazio dell'impersonale
Veronica Cavedagna –
Daniele Poccia

143
**Una vita come campo
trascendentale imper-
sonale. La ricezione
deleuziana di Ruyer**
Natascia Tosel

D. PROPOSTE

157
**Demons of the An-
thropocene. Facing
Bruno Latour's Gaia**
Federico Luisetti

170
**Istituzione e proces-
si di individuazio-
ne. Per una ecologia
dell'impersonale**
Prisca Amoroso –
Gianluca De Fazio

E. ESTETICHE

184
**L'art, avec et contre
l'être. Levinas-Deleuze**
Pierre Montebello

193
**L'inquietudine bestiale:
The lobster come espe-
rienza dell'impersonale**
Emilia Marra

A. L'impersonale oltre i confini del soggetto*

- 12
L'impersonale, tra persone e cose
Roberto Esposito
- 19
Sulla genesi impersonale dell'esperienza
Rocco Ronchi
- 26
Buone regressioni. Meità e impersonalità alla luce della Nuova Fenomenologia
Tonino Griffero
- 39
Gli invarianti storico-antropologici in una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale
Giovanni Leghissa
- 55
Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jaques Derrida
Francesco Vitale
- 68
Gilbert Simondon: un'assiomatica aperta
Ugo Maria Ugazio
- 77
La maschera e la morte. Sulla categoria di impersonale, da una prospettiva storico-culturale
Antonio Lucci

*Atti del convegno svoltosi a Torino il 28 e 29 aprile 2016, organizzato da Gaetano Chiurazzi, Carlo Molinar Min e Giulio Piatti, con il patrocinio dell'Università degli Studi di Torino e del dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione, e in collaborazione con *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*. Si desidera qui ringraziare il professor Roberto Salizzoni per il sostegno e i preziosi suggerimenti nel corso delle fasi di organizzazione del convegno.

L'Impersonale tra persone e cose

Roberto Esposito

Ever since its beginning, our civilization has been based on a strict, unequivocal distinction between persons and things, founded on the instrumental domination of persons over things. But what we are witnessing in legal, economic, and technological practice is a reversal of perspective: some categories of persons are assimilated into things, while some typologies of things are taking on a personal profile. There is an escape route out of this paradox, constituted by a new point of view founded on the body. Being neither a person nor a thing, the human body becomes the decisive element in rethinking the concepts and values that govern our philosophical, legal, and political lexicons.

1.

In questo intervento, situato nel punto di incrocio tra alcuni miei precedenti lavori, partirei da una questione preliminare. “Persona” e “impersonale” non vanno pensati come due bipolarità oppostive, come due blocchi concettuali alternativi, ma come un unico paradigma guardato da due prospettive diverse. Ciò significa in primo luogo che l'impersonale va inteso non come un orizzonte alternativo, ma come un movimento critico interno alla persona, orientato a forzarne i limiti semantici e a contenerne gli effetti escludenti. Come tutti i termini negativi che ho adoperato nel corso della mia ricerca – per esempio quelli di ‘impolitico’ o ‘immune’ – anche quello di ‘impersonale’ non assume senso che a partire dalla realtà del suo contrario, cui è logicamente connesso. Intendo dire che non esiste uno spazio impersonale esterno al lessico teologico-politico della persona, in cui siamo comunque immersi. Quando, per esempio, Averroè, commentando Aristotele, attribuisce un significato impersonale all'intelletto comune, lo fa con l'intenzione di aprire una breccia critica nei confronti della nozione personalistica del pensiero, largamente prevalente nella tradizione filosofica a lui contemporanea e anche successiva.

La seconda conseguenza di quanto dicevo è che l'attenzione va puntata non tanto sui paradigmi di persona e impersonale assunti separatamente, quanto sulla dialettica che li congiunge, mettendoli in rapporto e in tensione – vale a dire sul doppio movimento incrociato di personalizzazione e di depersonalizzazione o, per usare un altro termine a questo assimilabile, di reificazione. Già il termine ‘reificazione’ immette il discorso della persona o della non-persona nell'orizzonte della cosa. Anche in questo caso dobbiamo sforzarci di pensare le cose in rapporto alle persone, da cui pure larga parte della tradizione filosofica, teologica e giuridica tende a dividerle con assoluta nettezza – individuando proprio in tale divisione il dispositivo negativo che le tiene in relazione. Ciò che l'analisi deve decostruire è l'apparente ovvietà della assoluta separazione tra parole e cose. Se c'è un'evidenza che appare indiscussa e indiscutibile, nella cultura filosofica come nel senso comune, è quella che pone un limite infrangibile tra il mondo delle persone e quello delle cose. ‘Persona’ è considerata la non-cosa, ‘cosa’ la non-persona. Tutto il resto sembra conseguire a questa *summa divisio*, codificata dal diritto romano in una forma che sembra non ammettere eccezioni.

Quando, infatti, il giurista romano Gaio scrive nelle *Istitutiones* (I, 8) – il testo su cui si fonda tutto il diritto civile europeo – che l'oggetto del diritto è costituito, oltre che dalle azioni penali, dalle persone o dalle cose, fissa una distinzione che assume il significato insieme di un'opposizione e di una subordinazione. Un confine insuperabile separa le persone dalle cose, facendo delle prime le padrone delle seconde. Si tratta di una relazione asimmetrica, basata su un rapporto assolutamente impari. Le cose servono alle persone – come schiavi muti, scrive in passo della *Politica* Aristotele, citando un verso di Omero. Sono letteralmente nelle loro mani, a loro disposizione, al punto che le persone possono farne ciò che vogliono – possederle, usarle, distruggerle. Le cose, al contrario, non possono nulla contro le persone, non entrano nel loro mondo che per servirle. Un abisso che non può essere varcato pare scavarsi tra di esse. Come le cose non hanno personalità, sono schiacciate nel regime della più nuda impersonalità, così le persone non possono essere ridotte a cose. Questo insegnano i filosofi, questo prescrivono i codici.

Ma è davvero così? È proprio vero che persone e cose vivono in univer-

si diversi e incomparabili? Ed è vero che le cose non hanno nessun'influenza sulle persone? Se guardiamo meglio, la realtà è alquanto più complicata. Quella che sembra un'opposizione assoluta, si rivela, a uno sguardo più ravvicinato, un'implicazione assai più stretta. È vero che le persone sono autonome dalle cose, ma fino a un certo punto. Perché il rapporto che lega le persone tra loro passa inevitabilmente per la loro relazione con le cose e, più precisamente, per la disparità determinata dal loro possesso. Del resto ciò che nell'antica Roma distingueva gli esseri umani, conferendo ad alcuni la qualifica di 'persone', a differenza di altri che non l'avevano, era proprio il possesso delle cose. Solo possedendo delle cose – un *patrimonium* – si rientrava nella categoria dei *patres*, cioè dei capifamiglia, gli unici a esercitare un pieno dominio non solo sugli schiavi, ma anche su altri esseri umani come figli, mogli, debitori. Noi siamo abituati a pensare il potere come qualcosa che riguarda soltanto il rapporto tra gli esseri umani: la capacità, da parte di alcuni, di determinare, con la persuasione o con la forza, il comportamento di altri. In realtà questa relazione di potere, che ci pare originaria e indipendente, è sempre preceduta e determinata da un altro tipo di rapporto, più antico e materiale, che coinvolge le cose. Perché per potere dominare, esercitare potere sulle persone, occorre possedere materialmente delle cose che altri non hanno. È appunto questo possesso che fa la differenza tra le persone, ponendo alcune di esse nella dipendenza di altre. Contrariamente a quanto astrattamente si può immaginare, non può esistere un rapporto di assoluta eguaglianza giuridica tra persone disuguali nel loro rapporto alle cose.

Ma questo non è tutto. Non solo il possesso, o la mancanza, delle cose definisce i rapporti di potere tra le persone. Ma la mancanza delle cose trasforma alcune persone esse stesse in cose nelle mani di altre – facendone degli uomini-cosa, "strumenti vocali", cose dotate di voce, com'erano appunto definiti gli schiavi a Roma. Ciò vuol dire non solo che tra persone e cose non corre quel confine insuperabile che si crede, ma che è addirittura possibile scivolare dal regime della persona a quello della cosa. Certo, si può obiettare, era così nelle società antiche, ma non in quelle moderne. In realtà la situazione non è cambiata quanto si immagina. Intanto l'istituto della schiavitù, che pare appartenere a un mondo lontanissimo, è stato abolito solo da meno di due secoli. Ma si protrae in forme diverse e occulte in un'infinità di situazioni che fanno di alcuni esseri umani meno che merci – dei rifiuti da gettare quando non possono più essere usati. Cosa distingue, in fondo, un servo della Roma del I secolo, uno schiavo nero in Alabama nel XIX secolo o un migrante africano gettato in mare per alleggerire il peso di un'imbarcazione dagli scafisti nel Mediterraneo in questi anni?

Colpisce, per la sua inquietante attualità, il dominio pieno e incontrollato che, nell'antica Roma, legava il corpo del debitore insolvente al proprio creditore, autorizzato a farne ciò che credeva, anche dopo morto – a indicare che il debito non si estingue mai. È evidente il nesso che collega questa pratica del diritto romano arcaico a quanto avviene oggi, quando, in diversi Stati sono state riaperte le prigioni per debito, in cui il corpo imprigionato del debitore viene a sostituire la somma di denaro dovuta. In lavori precedenti ho analizzato come questo processo di reificazione, che trasforma l'uomo in cosa, non solo non venga impedito, ma risulti potenziato dall'uso giuridico del paradigma di persona. È come se questo, anche a prescindere dalle intenzioni di chi ne fa uso, comportasse al suo interno una separazione in base alla quale non è possibile includere gli uni che escludendo degli altri, secondo una logica antinomica che si riproduce all'interno di ogni pratica giuridica. È per ciò che quello che si chiama diritto soggettivo non

riesce mai a coprire l'intera umanità – donde il carattere contraddittorio di quelli che sono definiti diritti umani – senza al contempo determinare una risorgente discriminazione nei confronti di una qualche categoria di uomini. Se, d'altra parte, un diritto appartenesse a tutti, se tutti indistintamente ne godessero, esso non sarebbe più percepito come tale, come diritto. Sarebbe un fatto, di cui sfuggirebbe il rilievo giuridico, che è sempre relativo a un potenziale, se non attuale, elemento di esclusione.

Da questo lato c'è qualcosa, un'insuperabile antinomia, un resto mitico, come avrebbe detto Walter Benjamin, che sembra legare il diritto alla politica: come l'identità politica non è definibile che in ragione di un'alterità contrapposta, così il diritto soggettivo è inevitabilmente tagliato dalla soglia che discrimina chi ne gode rispetto a chi ne è escluso. Si può dire che, nonostante la retorica che qualifica ogni essere umano come persona, questo termine, o meglio questo dispositivo, sia stato sempre usato per fissare una soglia, o più soglie, di separazione all'interno del genere umano tra coloro che si dichiarano a tutti gli effetti 'persone' e altri che vengono considerati di volta in volta 'semipersone', 'persone parziali', 'non-persone' e persino, come nel caso degli ebrei da parte dei nazisti, 'antipersone'. Cosicché al processo di personalizzazione di alcuni ha sempre corrisposto quello di depersonalizzazione di altri. Ancora oggi, secondo alcune concezioni pseudofilosofiche, le persone non ancora, o non più, perfettamente tali – dai neonati disabili agli anziani invalidi, ai malati terminali – vanno posti nella disponibilità incondizionata di persone deputate a decidere addirittura della loro permanenza in vita in base a considerazioni di carattere medico, ma anche economico.

2.

Se la divisione romana tra persone e cose produce un effetto di depersonalizzazione nell'ambito delle persone, determina un esito altrettanto dissolutivo in quello delle cose. Al processo di depersonalizzazione delle persone corrisponde quello di derealizzazione delle cose. È come se persone e cose fossero entrambe risucchiate nello scarto scavato dalla loro divisione presupposta. Voglio dire che, nella nostra società, le cose sono investite da una scissione non diversa da quella che taglia le persone, perdendo alla fine la loro stessa sostanza simbolica e materiale. Nel saggio *Le persone e le cose* (2014) seguo questo processo di progressiva dissoluzione delle cose sul terreno del diritto, della filosofia e del linguaggio. Senza entrare adesso in una problematica troppo complessa, mi limito qui ad alcune osservazioni relative alla trasformazione della nozione originaria di "cosa" in quella di "oggetto". Mentre il termine latino 'res' – cui si possono associare l'italiano 'cosa' e il francese 'chose', come anche il lemma altotedesco 'Ding' e l'inglese 'thing' – rimanda a una questione di interesse comune, a un affare di pubblico rilievo, perciò discusso in una riunione, o anche in una causa (che condivide la radice di 'cosa'), già il termine medioevale 'ens', da cui deriva 'ente', ha un carattere più astratto e oggettivo. 'Ente' è qualcosa di assolutamente generale, che ha perduto qualsiasi connotazione peculiare.

Ma il passo decisivo, in cui la cosa finisce per perdere la propria sostanza vivente, per ridursi a semplice rappresentazione, o prodotto, del soggetto è quello prodotto dall'introduzione del termine latino 'obiectum', tradotto in tedesco con 'Gegenstand' – inteso come qualcosa che ci sta di fronte e di cui ci serviamo come di un semplice strumento. In questo modo si può dire che la contrapposi-

zione romana tra persone e cose raggiunga il culmine. Le cose, diventate oggetti, sono a disposizione di un soggetto che può farne l'uso che crede, svuotandole del loro significato intrinseco. È allora che la cosa è pronta a diventare pura merce di scambio. Quando, del resto, si parla del "valore" di una cosa, ci si riferisce sempre al suo prezzo di mercato. La cosa diventata oggetto, diviene semplice merce, per essere scambiata, venduta, consumata. Se, riferite al loro valore d'uso, le cose conservano ancora una qualche qualità peculiare, sono destinate a perderla una volta ricondotte a valore di scambio. Da questo punto di vista le cose, valutate in base al tempo necessario a produrle e al denaro che serve ad acquistarle, risultano tra loro equivalenti. Esse non servono, in ultima analisi, che a essere scambiate con altre cose che seguiranno la stessa sorte. È a questo punto che il processo di derealizzazione delle cose incrocia quello di depersonalizzazione delle persone. Ciò accade perché nel mercato, prima nazionale e poi mondiale, anche la forza-lavoro delle persone diventa una merce come le altre, definita dagli stessi parametri. In questo modo, trasformando le cose in merci, gli uomini finiscono per trasformare se stessi in cose. Secondo Martin Heidegger, da questo punto di vista non lontano da Karl Marx, alla trasformazione moderna della cosa in oggetto segue un altro processo all'interno del quale l'oggetto mercificato si trasforma in "risorsa", posta non in sé, ma in vista del suo impiego. In tal modo la cosa è fatta letteralmente a pezzi – diventa prima "pezzo di ricambio" e poi "cosa a perdere", dal momento che ogni pezzo è per definizione rimpiazzabile con un altro equivalente che rende il primo superfluo. All'interno del mercato generalizzato anche l'uomo, come la cosa, diventa un pezzo, una rotella, interna all'apparato di produzione. Ritenendo di governare il ciclo produttivo, ne è di fatto governato. Certo, come ammette Heidegger, egli appartiene all'impianto in maniera diversa dalle macchine, ma resta comunque afferrato nei suoi ingranaggi, come chi accende o spegne un televisore, immaginando di dominarne il dispositivo, e rimanendone invece ingabbiato. In questo modo, ritenendo di possedere pienamente la cosa, la persona cade nella sua stessa condizione di pezzo di ricambio.

Come sfuggire a questa tendenza che, nonostante e anzi proprio a causa della separazione che sembra opporle, collega il destino delle persone a quello delle cose in un esito dissolvente per entrambe? Senza immaginare di poter sostituire il ruolo della politica e del diritto, ciò che la riflessione filosofica può tentare è modificare la prospettiva da cui guardiamo alle cose e a noi stessi, cercando di riscattare la dimensione dell'essere da quella dell'avere, cui in genere è rivolto il nostro interesse. Perfino il termine 'bene' ha una connotazione che ha perso ogni risonanza etica, per acquisirne una solo economica. Si è detto che fin quando non rovesceremo il dispositivo escludente della persona in un orizzonte che assuma come proprio punto di riferimento l'unità di tutti gli esseri umani, non usciremo dalle antinomie di un lessico giuridico che non riesce a fare corrispondere la realtà ai termini che pronuncia. Un'operazione analoga va fatta per quanto riguarda le cose. Si tratta di sottrarle a una semantica centrata esclusivamente sul loro valore economico. Senza pensare di potere sfuggire del tutto alla logica proprietaria, bisogna evitare di assumere la figura dell'appropriazione come l'unica prospettiva da cui guardare le cose, riabilitando, anche per esse, la dimensione dell'essere rispetto a quella, sempre più invadente, dell'avere. Le cose non vanno sempre viste dal lato di coloro che le hanno, ma anche da quello che esse sono. Per ottenere tale risultato – ristabilendo il primato dell'essere sull'avere – bisogna cercare di rifare a ritroso quell'itinerario, già analizzato, dalla cosa all'oggetto e da questo alla merce, sottraendo la cosa alla logica dell'e-

quivalenza con le altre secondo la pura legge del mercato. Baruch Spinoza ritiene che ogni cosa valga nella sua singolarità e solo in quanto tale rientri nell'ordine universale. E John Locke, con un'idea poi fatta propria da Jorge Luis Borges, immagina si possa dare un nome proprio a ogni singola cosa. È come se, in questo caso, le cose potessero acquisire un carattere a loro volta personale, essere trattate, per così dire, "personalmente".

Questo ci riporta alle considerazioni iniziali circa il movimento di transito tra personale e impersonale. Naturalmente secondo due direzioni simmetriche e contrarie. Come le persone vanno ricondotte a qualcosa di impersonale che allenti il dispositivo escludente della persona giuridica, così le cose vanno sottoposte a un processo di personificazione che contrasti la loro oggettivazione e mercificazione. Questa esigenza, che pare sfuggire allo sguardo della filosofia e del diritto, è stata colta e valorizzata da quello dell'antropologia. Secondo l'antropologo francese Marcel Mauss, l'ordine bipolare che sembra contrapporre persone e cose, con l'effetto nichilistico che abbiamo visto, tutt'altro che originario, si è sovrapposto, cancellandone il ricordo, ad altre forme di relazione sociale che, anziché dividere, uniscono persone e cose nello stesso orizzonte materiale e simbolico. Secondo tali concezioni, originarie dell'area indiana e germanica e governate dalla logica del dono, le cose, come le persone, hanno un'anima che conferisce loro una forma di soggettività, sottraendole a un destino puramente oggettuale e, tanto più, mercantile. A questo proposito Mauss richiama il rito arcaico dello *hau*, volto a manifestare lo spirito delle cose e come esso si trasmette nella catena delle donazioni e delle restituzioni. In base a esso, prima di esser restituita al donatore, la cosa va fatta passare per un terzo che la sostituisce con un'altra simile, ma non identica. Ciò vale da un lato a evitare l'assoluta equivalenza del mercato, connotando in maniera peculiare, e anche personale, ogni singola cosa. Dall'altro ad allargare il cerchio della relazione sociale al di là del rapporto a due in una forma che coinvolge l'intera comunità secondo una logica di donazione reciproca. Come Mauss precisa, il *medium* tramite il quale si determina questa catena donativa è il corpo, insieme singolare e sociale. È esso l'operatore interno che impedisce che i simboli si separino dalle cose in un ordine che cristallizzi in forma trascendente i rapporti di potere tra i soggetti proprietari. È il corpo la realtà vivente, e il punto di vista, che spezza la contrapposizione frontale tra cose e persone. Non essendo né persona né cosa, il corpo umano è precisamente ciò che le unisce in un regime che sia il diritto sia la filosofia hanno avuto sempre difficoltà a rappresentare – con l'eccezione di una serie di pensatori che vanno da Spinoza a Friedrich Nietzsche, fino ad alcuni autori contemporanei.

Al centro della ricerca di questi ultimi vi è una concezione dell'arte, e anche della tecnica, diversa da quella, tutta negativa, elaborata da Heidegger e semmai più vicina alle tesi di Benjamin sulle potenzialità dell'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica. L'arte e la tecnica costituiscono precisamente i luoghi a partire dai quali si possono concepire le cose altrimenti che nel loro carattere di merci equivalenti. Per esempio il pensatore francese Gilbert Simondon già agli inizi degli anni Cinquanta parlava di "oggetti tecnici" come luogo di mediazione tra storia e natura e tra persone e cose. Tutt'altro che semplici utensili, essi incorporano lo sforzo dell'intelligenza necessario a produrli – una quantità di informazioni che potenzia la nostra capacità creativa. Il passaggio di mano in mano degli oggetti tecnici ne rompe l'isolamento, immettendoli in una dimensione plurale. Adoperarli vuol dire imprimere su di essi tracce della nostra mente e del nostro

corpo, così da potenziarne la natura sociale, già attivata da chi lo ha inventato e potenziata da chi ne fa uso. Solo quando ci saremo liberati da una concezione interamente proprietaria degli oggetti, valorizzandone la dimensione comune, si potrà allentare anche il dominio che lega tra loro le diverse persone.

Oggi la categoria di “uso” è proposta da parte della filosofia, ma anche del diritto, come possibile alternativa a quella di “possesso”. Essa si attaglia perfettamente alla ricerca avviata da più parti sui “beni comuni” – intesi appunto come quelli che tutti possono usare senza possederli e, tanto meno, distruggerli. Nella stessa direzione l’epistemologo Bruno Latour ha parlato addirittura di un “parlamento delle cose”, tale da superare il loro contrasto di principio con le persone. Vero è, egli sostiene, che pur senza riconoscerli, già la modernità ha fatto largo uso di ibridi, situati al punto di incrocio tra soggetti e oggetti. Ma il mondo contemporaneo è sempre più pieno di entità miste che si sono lasciate alle spalle la vecchia opposizione tra natura e storia, sapere e potere, persone e cose. Basti pensare ai computer o anche alle protesi curative che si aggiungono al nostro corpo o penetrano in esso. Come gli oggetti sono pregni, nella loro produzione e nel loro uso, di elementi umani, così gli uomini sono a loro volta commisti di elementi artificiali – ormai immessi, attraverso le nuove biotecnologie, anche all’interno dei loro corpi. La nostra stessa fisiologia, oltre che la nostra psicologia, si è formata a contatto con le cose che abbiamo prodotto e che incontriamo nella nostra vita, tanto che gli uomini hanno potuto essere definiti “artefatti dei loro artefatti”.

Del resto gli esseri umani sono animali tecnologici dall’origine dell’omizzazione. Ciò – questo carattere tecnologico – non va pensato in contrasto con la cultura umanistica, se perfino l’umanista Pico della Mirandola ha affermato, nella sua orazione sulla dignità dell’uomo, che questi, non avendo un’essenza propria, la produce di volta in volta da se stesso. Rispetto al tema della tecnica, che, insieme all’arte, è oggi il luogo privilegiato della potenziale integrazione tra persone e cose, bisogna evitare sia un atteggiamento tecnofobo sia uno tecnofilo. Come anche il filosofo tedesco Peter Sloterdijk sostiene, si tratta di vedere di che tipo di tecnica si tratti – se di una “allotecnica”, tesa al dominio strumentale della natura, o di una “omeotecnica”, volta a imitarla, potenziandone le risorse. Al centro di tutti questi programmi di ricerca vi è il tentativo di superare la scissione presupposta tra cose e persone, con gli effetti nichilistici che essa ha prodotto su entrambe. Il primo obiettivo da porsi non può essere che quello di bilanciare il loro rapporto asimmetrico, restituendo alle cose l’eccesso di senso di cui è stata caricata la categoria di persona. Forse per la prima volta, dopo la fine delle società arcaiche, soprattutto attraverso il nostro corpo, le cose hanno iniziato a parlarci in maniera diretta. È tempo di prestare loro ascolto, provando a dare loro una risposta diversa da quella appropriativa che ha caratterizzato troppo a lungo la nostra civiltà. Credo che il riferimento al paradigma di impersonale, se interpretato in relazione e non in opposizione a quello di persona, possa aprire una prospettiva nuova sul nostro tempo e su noi stessi.



Philosophy Kitchen
Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Mauro Balestreri
Veronica Cavedagna
Alberto Giustiniano
Carlo Molinar Min
Giulio Piatti
Claudio Tarditi
Nicolò Triacca
Danilo Zagaria

Collaboratori

Andrea Michael Chiarenza
Samuel Re
Sara Zagaria

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuzzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

