

Cosmo, Cosmologia e Cosmotecnica¹

di YUK HUI

(traduzione di Sara Baranzoni)

Abstract

In this extract from *The Question Concerning Technology in China*, Yuk Hui attempts to define the concept of cosmotecnics, that he uses both as a hypothesis and a result from his reflections on the place of technics and nature in Chinese metaphysics. Yuk formulates the overall question of his book in the following way 'if one admits that there are multiple natures, is it possible to think of multiple technics, which are different from each other not simply functionally and aesthetically, but also ontologically and cosmologically?' For him, it is urgent in the Anthropocene to envisage a new perspective on technics (beyond Prometheanism) by confronting different cosmologies.

Potremmo cominciare col chiederci se l'analisi dei fatti tecnici di Leroi-Gourhan non sia già sufficiente per spiegare le diverse tecnicità. È vero in effetti che Leroi-Gourhan ha brillantemente documentato le tendenze tecniche e la diversificazione dei fatti relativi nella sua opera, attestando le differenti genealogie dell'evoluzione tecnica e le influenze ambientali sulla fabbricazione di attrezzi e prodotti. Nonostante ciò, la sua ricerca ha un limite (il ché è forse ciò che costituisce al contempo la forza e la singolarità di tale ricerca), che sembra provenire dall'accento posto sull'individualizzazione degli oggetti tecnici al fine di costruire una genealogia tecnica, o una gerarchia tecnica applicabile trasversalmente alle differenti culture. Da questa prospettiva, possiamo comprendere perché egli si sarebbe deliberatamente limitato a una spiegazione della genesi tecnica a partire dallo studio dello sviluppo degli attrezzi: come lamenta nel poscritto di *L'uomo e la materia*, scritto trent'anni dopo la sua prima pubblicazione, le etnografie classiche dedicano il loro primo capitolo alla tecnica, per spostarsi immediatamente in seguito, e per tutto il resto dell'opera, verso gli aspetti sociali e religiosi (Leroi-Gourhan 1993). Nei lavori di Leroi-Gourhan la tecnica diviene autonoma, nel senso che agisce come una lente attraverso cui si può cogliere l'evoluzione dell'essere umano, della civiltà e della cultura. Eppure, risulta difficile attribuire la singolarità del fatto tecnico al solo *milieu*: non penso sia possibile evitare la questione della *cosmologia*, e dunque della *cosmotecnica*.

¹ [N.d.T.] Il presente testo è estratto dal libro di Yuk Hui, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotecnics* (Urbanomic, 2016), pp. 18-33 (§2).

Permettetemi di porre la questione sotto la forma di un'antinomia kantiana: 1) la tecnica è antropologicamente universale, e dato che essa consiste in un'estensione delle funzioni somatiche e dell'esteriorizzazione della memoria, le differenze prodotte nelle diverse culture si possono spiegare in funzione del grado in cui le circostanze fattuali flettono la tendenza tecnica; 2) la tecnica non è antropologicamente universale; le tecnologie delle diverse culture sono affettate dalle comprensioni cosmologiche di ognuna di esse, e acquisiscono autonomia soltanto in un quadro cosmologico preciso – la tecnica è sempre una *cosmotecnica*. Il cercare una risoluzione di questa antinomia sarà il filo d'Arianna della nostra indagine.

Fornirò qui una definizione preliminare di *cosmotecnica*: la *cosmotecnica* esprime l'unificazione tra l'ordine cosmico e l'ordine morale attraverso le attività tecniche (benché l'espressione *ordine cosmico* sia tautologica, dal momento che il termine greco *kosmos* significa ordine). Il concetto di *cosmotecnica* ci offre immediatamente uno strumento concettuale per superare l'opposizione convenzionale tra tecnica e natura, e per comprendere che il compito della filosofia è quello di cercare ed affermare l'unità organica delle due. Nel resto di questa introduzione [del libro], analizzerò tale concetto nel lavoro del filosofo Gilbert Simondon e in quello di alcuni antropologi contemporanei, tra cui Tim Ingold.

Nella terza parte di *Du Mode d'existence des objets techniques* (1958), Simondon sviluppa una storia speculativa della tecnicità, affermando che non è sufficiente indagare soltanto sulla filiazione tecnica degli oggetti: è anche necessario comprendere che ciò implica «un carattere organico del pensiero e del modo di essere al mondo» (ivi, 213). Secondo Simondon, la genesi della tecnicità inizia con la fase “magica”, in cui troviamo un'unità originaria che precede la scissione soggetto/oggetto. Questa fase è caratterizzata dalla separazione e dalla coesione tra sfondo e figura. Simondon prende questi termini dalla psicologia della Gestalt, nella quale la figura non può essere staccata dallo sfondo, ed è lo sfondo che dà forma, anche se allo stesso tempo la forma lo limita. Possiamo concepire la tecnicità di questa fase magica come un campo di forze reticolato in relazione a quelli che egli chiama dei “punti chiave”, ad esempio punti prominenti come montagne, rocce giganti, alberi antichi. Il momento magico privilegiato, il modo originario della *cosmotecnica*, si biforca in tecniche e religioni, dove queste ultime mantengono un equilibrio con le prime, nello sforzo continuo di giungere all'unità. La tecnica e la religione producono entrambe una parte teorica ed una parte pratica: nel caso della religione, le due parti sono note come etica (teorica) e dogma (pratica); per la tecnica, sono la scienza e la tecnologia. La fase magica è un modo in cui non si ha quasi distinzione tra cosmologia e *cosmotecnica*, perché in essa la cosmologia ha senso soltanto in quanto parte di una pratica quotidiana. La separazione avviene solo a partire dal periodo moderno, nel quale lo studio della tecnologia e quello della cosmologia (come l'astronomia) sono intesi come discipline differenti – un'indicazione del distacco totale di tecnica e cosmologia, e della sparizione di ogni concezione esplicita di una

cosmotecnica. Nonostante ciò, sarebbe *non* corretto affermare che al giorno d'oggi non ci sia cosmotecnica. Sicuramente una esiste: e sarebbe ciò che Philippe Descola chiama "naturalismo", intendendo l'antitesi tra natura e cultura che ha trionfato in Occidente nel diciassettesimo secolo (Descola 2005: 106)². In tale cosmotecnica, il cosmo è considerato in termini di stock, o riserva fruibile, secondo ciò che Heidegger chiama l'immagine del mondo (*Weltbild*). Dovremmo inoltre affermare che anche per Simondon resta la possibilità di reinventare una cosmotecnica (nonostante egli non utilizzi questo termine) per il tempo presente. In un'intervista sulla meccanologia, Simondon parla dell'antenna TV, descrivendo ammirevolmente quale dovrebbe essere la sua convergenza (quella tra tecnologia moderna e geografia naturale) – e dato che, per quanto ne sappia, Simondon non avanzerà più su questo tema, sarà nostro compito proseguire le sue riflessioni:

Vedete quest'antenna televisiva, in sé [...] è rigida, ma orientata; si nota che essa guarda lontano e che può ricevere (il segnale) proveniente da un emittente distante. A me pare essere più che un simbolo, mi pare rappresentare una specie di gesto, d'intenzione, di potere, un essere quasi magico, di una magia contemporanea. In questo incontro tra il punto più alto e il punto-chiave, che è il punto-chiave della trasmissione in iperfrequenza, esiste una specie di "connaturalità" tra il reticolato umano e la geografia naturale della regione. Ciò possiede un aspetto poetico, un aspetto di significato e di incontri di significati. (Simondon 1968: 111³)

In modo retrospettivo, potremmo trovare la proposta di Simondon incompatibile con la distinzione tra magico e scienza proposta da Lévi-Strauss in *Il pensiero selvaggio*, pubblicato qualche anno prima (1962). La magia, o piuttosto «la scienza del concreto», non può per Lévi-Strauss essere ridotta a una tappa o fase dell'evoluzione tecnica e scientifica (1964: 26), mentre secondo Simondon, abbiamo visto, la fase magica occupa il primo gradino della genesi della tecnicità. La scienza del concreto, secondo Lévi-Strauss, è guidata dall'evento ed orientata dal segno, mentre la scienza è condotta dalla struttura e orientata dal concetto. Per Lévi-Strauss esiste dunque una discontinuità tra le due, ma sembra che tale discontinuità sia legittimata solo nel caso in cui si compari un pensiero mitico non-europeo con il pensiero scientifico europeo. In Simondon, invece, il magico conserva una continuità con lo sviluppo della scienza e della tecnologia. Sugerirei che ciò che Simondon lascia apparire nella terza parte di *Du mode d'existence...* è precisamente una *cosmotecnica*. Una volta accettato il concetto di cosmotecnica, invece di mantenere l'opposizione tra magia/mito da una parte e scienza dall'altra, ed un'evoluzione tra le due, saremo dunque in grado di intendere come la prima,

² [N.d.T.] Per l'opera di Descola si è preferito fare riferimento all'originale francese. Le traduzioni italiane dei brani citati sono a opera del traduttore, ed il riferimento di pagina è all'edizione originale francese.

³ [N.d.T.] Trad. it. a cura del traduttore.

caratterizzata in termini di «possibilità di organizzare e di sfruttare speculativamente il mondo sensibile in termini di sensibile» (Lévi-Strauss 1964: 29), non sia necessariamente una regressione in relazione con l'ultima.

Lavori recenti hanno suggerito che una considerazione particolare delle culture non-occidentali, in grado di mettere in luce un pluralismo di ontologie e cosmologie, indica una via d'uscita dalla complessa situazione moderna. Antropologi come Philippe Descola ed Eduardo Viveiros de Castro si interessano alle culture amazzoniche al fine di decostruire la separazione europea tra natura e cultura. Allo stesso modo, filosofi come François Jullien ed Augustin Berque tentano di comparare la cultura europea con quella cinese o quella giapponese per dipingere un pluralismo profondo che non risulta facilmente classificabile a partire da semplici schemi, e per reinterpretare i tentativi occidentali di superare la modernità. Nella sua magistrale opera *Oltre natura e cultura* (2005), Descola non pone soltanto la separazione tra natura e cultura sviluppata in occidente come non universale, ma sostiene anche che tale separazione sia un caso marginale. Descola descrive quattro ontologie: il naturalismo (alla base della separazione natura/cultura), l'animismo, il totemismo e l'analogismo. Ciascuna di queste ontologie iscrive la natura in modi differenti, e si vede chiaramente come la separazione tra natura e cultura, che a partire dalla modernità è stata presa come un dato di fatto, non regga nelle pratiche non-moderne⁴. Descola cita l'osservazione dell'antropologo sociale britannico Tim Ingold, secondo il quale «i filosofi si sono chiesti raramente “cos'è che fa dell'uomo un genere particolare di animale?”, preferendo a questa la domanda tipica del naturalismo: “qual è la differenza di genere tra uomo e animale?”» (Descola 2005: 312). Non è soltanto il caso dei filosofi, spiega Descola: anche gli etnologi permangono nel dogma del naturalismo che insiste sul carattere unico dell'essere umano, e presumono che gli umani si differenziano da altri esseri per mezzo della cultura (ivi: 316). Nel naturalismo, troviamo una discontinuità a livello dell'interiorità e una continuità a livello della fisicalità; nell'animismo, una continuità delle interiorità e una discontinuità delle fisicalità (ivi: 221). Riproduciamo qui di seguito la definizione fornita da Descola delle quattro ontologie:

⁴ Tali riflessioni sono contenute specialmente nella terza parte dell'opera di Descola (2005).

somiglianza delle interiorità	<i>animismo</i>	<i>totemismo</i>	somiglianza delle interiorità
differenza delle fisicalità			somiglianza delle fisicalità
differenza delle interiorità	<i>naturalismo</i>	<i>analogismo</i>	differenza delle interiorità
somiglianza delle fisicalità			differenza delle fisicalità

Le diverse ontologie implicano concezioni della natura differenti, e differenti forme di partecipazione; in effetti, come mostra Descola, l’antitesi tra natura e cultura del naturalismo è rigettata nelle altre concezioni della “natura”. Ciò che Descola dice a proposito della natura potrebbe anche essere detto della tecnica, che nei suoi scritti è considerata come “pratica” – un termine che evita la separazione tra natura e cultura. Tuttavia, chiamarla “pratica”, può oscurare il ruolo della tecnica: ecco perché parliamo di cosmotecnica anziché di cosmologia.

Anche se non utilizza un termine analogo a “cosmotecnica”, Tim Ingold ne arriva a percepire chiaramente il punto. Ispirandosi a Gregory Bateson, Ingold propone l’esistenza di un’unità tra le pratiche e l’ambiente al quale appartengono. Ciò lo conduce a proporre un’«ecologia senziente» (*sentient ecology*, Ingold 2000: 24⁵), mediata ed operata in base alle relazioni affettive tra gli esseri umani e i loro ambienti. Uno degli esempi forniti da Ingold, concernente le società di cacciatori-raccoglitori, aiuta a comprendere ciò che egli intende per “ecologia senziente”: la percezione dell’ambiente dei cacciatori-raccoglitori, spiega, è incorporata nelle loro pratiche (ivi: 10). Ingold mostra come il popolo Cree del Canada nordorientale abbia una spiegazione sul perché le renne siano facili da uccidere: gli animali si offrono volontariamente «in uno spirito di buona volontà o addirittura amore verso il cacciatore» (ivi: 13). L’incontro tra l’animale e il cacciatore non è soltanto questione di «sparare o non sparare», ma di necessità cosmologica e morale:

Al momento decisivo del faccia a faccia, il cacciatore *senti* la presenza impetuosa dell’animale; la sentiva come se il suo stesso essere fosse legato o addirittura mescolato con quello dell’animale – una sensazione simile a quella dell’amore, simile a quella dell’atto sessuale nel campo delle relazioni umane. (ivi: 25)

Ripensando ai sensi quali la vista, l’udito e il tatto con riferimento a Hans Jonas, James Gibson e Maurice Merleau-Ponty, Ingold tenta di dimostrare che proprio nel momento in

⁵ [N.d.T.] Per i riferimenti a Tim Ingold, la traduzione italiana è del traduttore.

cui si torna nuovamente all'indagine sulla questione dei sensi è possibile riappropriarsi di questa ecologia senziente, che è invece totalmente ignorata nello sviluppo tecnologico moderno. Eppure, in tale concezione dell'essere umano e dell'ambiente, la relazione tra ambiente e cosmologia non è molto chiara, e questo modo di analizzare gli esseri viventi col loro ambiente rischia la riduzione ad un modello cibernetico di feedback, come quello di Bateson, e così di sottostimare il ruolo assolutamente cruciale e contingente del cosmo.

Simondon adotta una visione simile sulla relazione tra esseri umani e mondo esterno come figura e sfondo – un modello funzionante di cosmotecnica, dal momento che il fondo è limitato dalla figura e la figura potenziata dallo sfondo. Grazie al loro distacco, nella religione lo sfondo non è più limitato dalla figura, così che tale sfondo illimitato è concepito come un potere divino; al contrario, invece, nella tecnica la figura supera lo sfondo e conduce a un sovvertimento della loro relazione. Simondon propone allora un compito per il pensiero filosofico: produrre una convergenza che riaffermi l'unità di figura e sfondo (Simondon 1958: 217-218), il ché potrebbe essere compreso come ricerca di una cosmotecnica. Ad esempio, considerando la navigazione della Polinesia – il saper navigare destreggiandosi tra mille isole senza alcun apparecchio moderno – come una cosmotecnica, potremmo interessarci a questo sapere non tanto considerandolo in termini di abilità, ma facendo leva sulla relazione figura-sfondo che tale abilità prefigura.

La comparazione tra il lavoro di Ingold ed altri etnologi e quello di Simondon indica due differenti e possibili modi di approcciare la questione della tecnica, e ci consentirà di farlo in relazione alla Cina. Grazie al primo, possiamo comprendere la cosmologia come condizione della vita sociale e politica; col secondo, il pensiero filosofico è riconfigurato come ricerca dello sfondo della figura, il cui rapporto sembra essere sempre più staccato a causa della crescente specializzazione e divisione delle professioni nelle società moderne. La cosmotecnica dell'antica Cina e il pensiero filosofico sviluppato attraverso la sua storia mi paiono riflettere precisamente lo sforzo costante di riportare all'unificazione sfondo e figura.

Nella cosmologia cinese esiste un senso ulteriore rispetto a vista, udito e tatto. Si tratta del *Ganying* (感應), che letteralmente sta per “sentimento” e “risposta”, ed è spesso inteso (così come nei lavori di sinologi come Marcel Granet e Angus Graham) come “pensiero correlativo” (Graham 1986): da parte mia, preferisco chiamarlo “risonanza”, e seguire in ciò Joseph Needham. Tale senso genera un “sentimento morale”, e in seguito un’“obbligazione morale” (in termini sociali e politici), che non sono soltanto il prodotto di una contemplazione soggettiva, ma piuttosto ciò che emerge dalla risonanza tra Paradiso e umano, dal momento che il Paradiso è lo sfondo della morale⁶. L'esistenza di una simile risonanza si basa sulla presupposizione di un'unità tra

⁶ Per quanto concerne l'origine dell'ordine morale, è difficile, ad esempio, trovarne una spiegazione nel libro di Henri Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* (1998). Bergson distingue due tipi di morale: da una parte, una morale chiusa legata all'obbligazione sociale e all'abitudine, e dall'altra,

l'umano e il paradiso (天人合一), di modo che *Ganying* implicherebbe (1) un'omogeneità tra tutti gli esseri, e (2) un'organicità delle relazioni tra parte e parte, e tra parte e tutto (Junjie 2015: 267). Questa omogeneità si può già trovare in *Zhou Yi – Xi Ci II*⁷, in cui l'anziano Bao-xi (altro nome per Fuxi) crea gli otto trigrammi per riflettere la connessione tra tutti gli esseri proprio attraverso tali omogeneità:

In tempi antichi, quando Bao Xi era giunto al governo di tutto ciò che sta sotto al Cielo, guardando in su, contemplò le folgoranti *forme* mostrate nel cielo, e guardando in giù, esaminò i modelli riportati sulla terra. Contemplò le *apparenze* ornamentali di uccelli e animali, e le (diverse) idoneità del terreno. A portata di mano, nella sua persona, trovò cose degne di considerazione, e lo stesso a distanza, nelle cose in generale. Su questo ideò gli otto trigrammi, per mostrare pienamente gli attributi dello spirito e dell'intelligenza (i quali operano in segreto), e per classificare le qualità delle miriadi di cose.

Parole come “forme”, “modelli” e “apparenze” sono essenziali per comprendere le risonanze tra il Paradiso e l'umano. Implicano un'attitudine nei confronti della scienza che distingue la Cina (secondo le letture organismiche proposte da autori come Joseph Needham) rispetto alla Grecia, proprio perché si tratta di una risonanza che conferisce autorità alle regole e alle leggi, mentre per i greci le leggi (*nōmoi*) sono legate alla geometria, così come spesso ha mostrato Vernant. Ma come si può sentire questa risonanza? Il confucianesimo ed il taoismo pongono entrambi un “cuore” o uno “spirito” cosmologico⁸, in grado di risonare con l'ambiente esterno (ad esempio, in *Chunqiu fanlu*, o “Rugiada lussureggiante degli Annali delle Primavere e Autunni”⁹) così come con altri esseri (ad esempio, in *Mencius*). Vedremo in seguito¹⁰ in cosa consiste questo senso che genererà lo sviluppo della cosmologia morale o della metafisica morale in Cina, che risiede nell'unificazione del Paradiso con l'umano. Per il momento, è fondamentale notare che questa unificazione si esprime anche, nel contesto della tecnica, come

quella che chiama morale aperta, legata alla “chiamata dell'eroe [*appel du héros*]” – in quest'ultima forma, non si esercita una pressione, quanto piuttosto una fascinazione. Secondo Bergson, queste due forme di morale coesistono, ed anzi, entrambe non esistono mai in forma pura. Sarebbe senz'altro utile continuare ad esaminare il concetto di morale bergsoniano e le sue implicazioni rispetto alla cosmotecnica cinese che sto cercando di abbozzare qui: mi sembra però che il modo bergsoniano di comprendere la morale sia piuttosto limitato alla tradizione occidentale, soprattutto greca. In Cina, il cosmo gioca un ruolo determinante [nella costituzione della morale], così che ogni atto eroico può essere considerato tale solo se in accordo con il Paradiso.

⁷ Secondo i documenti storici, ci sarebbero tre versioni dell'*I Ching* (易經, o *Classico del Mutamento*) in Cina, ma soltanto uno *Zhou Yi* (周易) si è conservato ed ha circolato. Esistono poi sette commentari classici dell'*I Ching*, noti come *Yi Zhuan* (易傳), tra cui lo *Xi Ci* qui citato. L'insieme di questi dieci testi (se si includono i manoscritti andati perduti) è chiamato le “Dieci Ali”.

⁸ [N.d.T.] Tale discussione è trattata oltre nel testo (Hui 2016), nel §18 (178-190).

⁹ Questa opera è stata attribuita all'autore confuciano Dong Zhongshu (董仲舒, 179-104), vissuto al tempo della dinastia Han.

¹⁰ [N.d.T.] Più avanti nel testo (Hui 2016).

unificazione di *Qi* (器, letteralmente “strumenti”) e *Dao* (道, spesso traslitterato in *tao*). Ad esempio, nel confucianesimo, *Qi* implica una coscienza cosmologica delle relazioni tra gli umani e la natura che viene dimostrata nei riti e cerimonie religiose. Come si vedrà nella prima parte di questo libro (Hui 2016), la classica opera confuciana *Li Ji* (“Libro dei riti”) contiene una lunga parte intitolata *Li Qi* (禮器, “i vasi dei riti”) che documenta l'importanza degli oggetti tecnici nel compimento del *Li* (禮, “riti”), e sostiene che la moralità può essere mantenuta soltanto attraverso l'uso corretto del *Li Qi*.

Il compito della prima parte del libro sarà di sviluppare il discorso sul “pensiero correlativo” in Cina, e la relazione dinamica tra *Qi* e *Dao*. Credo che il concetto di cosmotecnica possa permettere di tracciare diverse tecnicità, e contribuire ad aprire una pluralità di relazioni tra tecnica, mitologia e cosmologia – e così a comprendere relazioni differenti tra l'umano e la tecnica, ereditate da differenti mitologie e cosmologie. Certamente, il prometeismo è una di queste relazioni, ma è altamente problematico considerarlo come universale. In ogni caso, non sto certo proponendo qui di sostenere o difendere alcun tipo di purezza culturale, in quanto origine, nei confronti della contaminazione. La tecnica è servita come mezzo di comunicazione tra differenti gruppi etnici, il ché immediatamente pone in questione qualsiasi concetto di origine assoluta. Nella nostra epoca tecnologica, essa è il motore della globalizzazione – intesa sia come forza di convergenza nello spazio, che di sincronizzazione nel tempo. Eppure, deve essere affermata un'alterità radicale per lasciare spazio all'eterogeneità, e quindi per sviluppare differenti *epistemi* basate sulle categorie tradizionali della metafisica, un compito che apre la strada alla questione autentica della località. Utilizzo il termine *episteme* facendo riferimento a Michel Foucault, per il quale tale termine denota una struttura sociale e scientifica che funziona come un insieme di criteri di selezione, determinando in questo modo il discorso veritiero¹¹. In *Le parole e le cose* (1967), Foucault introduce una periodizzazione in tre *epistemi* dell'occidente: rinascimentale, classico, moderno. Più tardi, Foucault penserà che tale uso del termine *episteme* abbia condotto a un'impasse, sviluppando così il concetto più generale di “dispositivo” (Foucault 2006). La transizione da *episteme* a *dispositivo* è una mossa strategica in direzione di una critica maggiormente immanente, che Foucault poté applicare in un'analisi più contemporanea. Passando a un'intervista del 1977, più o meno l'epoca della pubblicazione di *Storia della sessualità*, Foucault propose di definire l'*episteme* come una forma di *dispositivo*: come «il dispositivo strategico che permette di selezionare, tra tutti gli enunciati possibili, quelli che potranno essere accettati all'interno [...] di un campo di scientificità, e di cui si potrà dire: questo è vero, questo è

¹¹ «Ciò che vorremmo mettere in luce è il campo epistemologico, l'*episteme* in cui le conoscenze, considerate all'infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma è piuttosto la storia delle loro condizioni di possibilità; ciò che, in tale narrazione, deve apparire, sono, entro lo spazio del sapere, le configurazioni che hanno dato luogo alle varie forme della conoscenza empirica» (Foucault 1967: 12).

falso» (Foucault 2006: 159). Mi prendo la libertà di riformulare così il concetto di *episteme*: a mio avviso, si tratta di un *dispositivo* che, di fronte alla tecnologia moderna, può essere reinventato per reintrodurre una forma di vita e riattivare una località sulle basi di categorie metafisiche tradizionali. Tali reinvenzioni possono essere osservate, ad esempio, seguendo le crisi sociali, politiche ed economiche che hanno avuto luogo in ogni epoca in Cina (ma si possono certamente trovare esempi anche in altre culture): il declino della dinastia Zhou (1122-256 a.C.), l'introduzione del Buddismo in Cina, la disfatta del paese nelle Guerre dell'Oppio (1839-1842; 1856-1860), eccetera. In ciascuno di questi momenti osserviamo la reinvenzione di un'*episteme*, che a sua volta condiziona la vita estetica, sociale, politica. I sistemi tecnici che si stanno formando oggi, impulsati dalle tecnologie digitali (ad esempio, le "smart city", l'"internet degli oggetti", i social networks, e i sistemi di automazione su ampia scala) tendono a condurre verso una relazione omogenea tra umanità e tecnica – quella della quantificazione intensiva e del controllo. Ma ciò rende soltanto più importante e urgente la riflessione delle diverse culture sulla loro propria storia ed ontologia, per poter adottare le tecnologie digitali senza essere semplicemente sincronizzati in un'*episteme* "globale" e "generica".

Il momento decisivo della storia moderna cinese arriva a metà del XIX secolo, con le Guerre dell'Oppio, durante le quali la dinastia Qing (1644-1912) fu completamente battuta dall'armata britannica, facendo della Cina una quasi-colonia delle forze occidentali ed istigandone la modernizzazione. La mancanza di una competenza tecnologica fu considerata dai cinesi come una delle ragioni principali della sconfitta: fu allora che avvertirono come urgente la necessità di modernizzarsi rapidamente e attraverso lo sviluppo tecnologico, sperando così di mettere fine alla disuguaglianza tra Cina e forze occidentali. Nonostante ciò, la Cina non fu capace di assorbire la tecnologia occidentale nel modo in cui lo avrebbero voluto i riformisti cinesi dell'epoca, principalmente a causa dell'ignoranza e del fraintendimento nei confronti della stessa tecnologia. Essi continuavano a credere, in un modo che retrospettivamente può sembrare alquanto "cartesiano", che fosse possibile separare il pensiero cinese – la mente – dalle tecnologie, intese meramente come strumenti: ossia che il primo, lo sfondo, potesse rimanere intatto senza essere affettato dall'importazione e la messa in opera della figura tecnologica.

Al contrario, la tecnologia ha finito per sovvertire ogni dualismo, costituendosi come sfondo anzi che come figura. È passato oltre un secolo dalle Guerre dell'Oppio. La Cina è passata attraverso altre catastrofi e crisi causate dal cambio di regimi ed ogni sorta di riforme sperimentali. Durante questo periodo si sono succedute diverse riflessioni sulla questione della tecnologia e della modernizzazione, e il tentativo di mantenere un dualismo tra la mente pensante e gli strumenti tecnologici si è rivelato fallimentare. Negli ultimi decenni ogni riflessione di questo tipo è stata resa impotente di fronte al susseguirsi di boom economici e tecnologici. Il suo posto è stato preso da una sorta di estasi e clamore mediatico [*hype*] che ha spinto il paese verso l'ignoto: ad un tratto, si è

trovato come in mezzo all'oceano senza essere in grado di vederne i limiti, senza vedere un destino – proprio come nella situazione di crisi descritta da Nietzsche in *La gaia scienza* (2015: §124, 250-251), che resta un'immagine forte per descrivere la condizione angosciante dell'uomo moderno. In Europa, sono stati inventati vari concetti, come quello di “postmoderno”, o “postumano”, per dare un nome a un qualche immaginario esodo da questa situazione: ma non sarà mai possibile trovare un'uscita se non si affronta e non ci si confronta direttamente con la questione della tecnologia.

Con tutte le questioni sopra elencate in mente, *The Question Concerning Technology in China* tenta di aprire una nuova inchiesta sulla tecnologia moderna, senza prendere il prometeismo come presupposto fondamentale. Il lavoro è diviso in due parti: la prima vuole essere uno studio storico e sistematico del “pensiero tecnologico” in Cina, in comparazione con quello europeo, e si pone dunque come nuovo punto di partenza per comprenderne la posta in gioco, così come per riflettere sull'urgenza di questa ricerca. La seconda parte è un'inchiesta sulle questioni storico-metafisiche della tecnologia moderna, e mira a gettare nuove luci sull'oscurità che regna in Cina riguardo alla questione tecnologica, in particolare nell'era dell'Antropocene.

BIBLIOGRAFIA

Bergson, H. (1998). *Le due fonti della morale e della religione*. Roma-Bari: Laterza.

Descola, P. (2005). *Par-delà la nature et la culture*. Paris: Gallimard. Ed. it. a cura di N. Breda, *Oltre natura e cultura*. Firenze: Seid Editori, 2014.

Foucault, M. (1967). *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano: Rizzoli.

Foucault, M. (2006). “Il gioco di Michel Foucault”. Trad. it. di D. Borca e V. Zini, in *Follia e Psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*. Milano: Cortina, 155-192.

Graham, A.C. (1986). *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore: National University of Singapore.

Hui, Y. (2016). *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic.

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Junjie, H. (黃俊傑) (2015). 東亞儒學史的新視野 [*Nuove prospettive sulla storia del Confucianesimo nell'Asia dell'Est*]. Taiwan: Taiwan National University Press.

Leroi-Gourhan, A. (1993). *L'uomo e la materia* [1971]. Trad. it. di R. E. Lenneberg Picotti, Milano: Jaca Book.

Lévi-Strauss, C. (1964). *Il pensiero selvaggio*. Trad. it. di P. Caruso. Milano: Il Saggiatore.

Nietzsche, F. (2015). *La gaia scienza e idilli di Messina*. Ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi eBook.

Simondon, G. (1958). *Du Mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier [2012].

Simondon, G. (1968). "Entretien sur la méchanologie", *Revue de synthèse* 130:6, no. 1 (2009), 103-32.