



## **DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA**

XXXIV CICLO

**Verso un'ecologia del tecnologico**

**Jacques Ellul e la filosofia francese della tecnica**

Cristina Coccimiglio

**A.A. 2020/2021**

**Docente Guida/Tutor:** Prof.ssa Daniela Angelucci

**Coordinatori:** Prof. Anselmo Aportone, Prof.ssa Mariannina Failla



## Indice

INTRODUZIONE.....	6
SEZIONE I.....	13
MEMORIE DAL FUTURO.....	13
1. Tecnologia, tecnica e fenomeno tecnico .....	14
2. Dall'attività tecnica, frontiera dell'umano, al fenomeno tecnico moderno.....	15
2.1. La tecnica come ambiente e in quanto sistema .....	21
3. La ricezione dell'opera di Ellul e lo status di una 'filosofia della tecnica' .....	28
4. Debiti e rimandi. Jacques Ellul tra sociologia, fede e filosofia.....	40
4.1. Bergson, Sartre e la filosofia .....	42
4.2. Weber e lo spirito del capitalismo .....	45
4.3. Ellul e Barth: affinità e differenze .....	47
4.4. Trascendenza e dialettica: la fede e Kierkegaard .....	48
5. Eccesso, limite, soglia. Verso un'ecologia del tecnologico? .....	51
5.1. All'origine dell'eccesso .....	60
5.2. Il bluff dell'efficienza e la precarietà del capitale simbolico .....	62
5.3. La metanarrativa ambientale-umana di Jacques Ellul .....	65
5.4. Desimbolizzazione e condizione umana.....	68
5.5. Jacques Ellul e il postmoderno: un dialogo possibile.....	71

SEZIONE II .....	76
ASPETTI INEDITI DELLA RIFLESSIONE ETICO-POLITICA .....	76
1. Il fenomeno tecnico tra alienazione e rivoluzione: Ellul lettore di Karl Marx .....	77
1.2. Tecnica, progresso e alienazione .....	82
1.3. Lavoro e innovazione tecnica .....	85
1.4. Lo spettacolo dell'illusione politica e la critica all'ideologia marxista cristiana.....	88
1.5. L'avventura della rivoluzione e la speranza della microinformatica.....	92
2. L'etica della non-potenza.....	95
2.1. La posta in gioco tra destino e dominio .....	96
2.2. Non potere e non potenza: sotto il segno di una nuova etica.....	103
2.3. Esperienza del limite ed etica dei limiti .....	108
3. Speranza e libertà. Uno sguardo antropologico e teologico.....	113
3.1. Qu'est-ce que l'homme? .....	115
3.2. La speranza come passione dell'impossibile .....	116
3.3. Il pessimismo della speranza .....	120
3.4. Una soluzione fuori dalla tecnica e il senso della libertà autentica .....	121
SEZIONE III.....	126
ESTETICA. ARTE E TECNICA, PAROLA E IMMAGINE.....	126
1. Osservazioni su tecnica e arte .....	129
1.1. Arte e sistema tecnico .....	136
1.2. L'impero dell'assurdo .....	139
2. Il destino dell'arte .....	143
2.1. La contraddizione.....	150
2.2. Il trionfo dell'oggetto .....	156
3. Tecnologie del controllo vs tecnologie dello spirito.....	158
3.1. L'arte tra décroissance e mécroissance .....	158
3.2. Sostenibilità: una fantasia ideologica? .....	160
3.3. Proletarizzazione della sensibilità? .....	163
4. Realtà del discorso e discorso di verità.....	165
4.1. Adieu au langage.....	169
4.2. Parole et image .....	174
4.3. La parola umiliata. Estetica del senso e dei sensi .....	182

4.4 Il filosofo? .....	187
5. Invasione e consumo di immagini.....	190
CONVERSAZIONE CON BERNARD STIEGLER A PARTIRE DA JACQUES	
ELLUL .....	195
Pensare la tecnica che si fa cura: la posta in gioco del secolo.....	195
Lo statuto ontologico della tecnica. La tecnica come sistema.....	201
La politica: illusione o opportunità? .....	206
Estetica: arte e tecnica oggi .....	209
BIBLIOGRAFIA.....	213
Ringraziamenti.....	226

*Io sono io e la mia circostanza,  
e se non la salvo  
non salvo neanche me stesso.*

José Ortega Y Gasset

## INTRODUZIONE

Ellul riuscì a far pubblicare solo nel 1954 il suo primo libro sulla tecnica che ha avuto scarso successo in Francia, mentre negli Stati Uniti - dove Aldous Huxley lo fece tradurre e pubblicare nel 1964 - ebbe un grande impatto con centinaia di migliaia di copie vendute. Si tratta di un autore scarsamente considerato dai suoi coetanei universitari, per varie ragioni: preferiva restare a Bordeaux e non frequentare gli ambienti della capitale e non era molto presente nei media perché non ha mai negato le sue posizioni di critica costruttiva al comunismo e antisartriane e, in quegli anni, come notano in Europa alcuni studiosi e profondi conoscitori di Ellul come Frédéric Rognon e Patrick Chastenet, questo ebbe un peso notevole. Per Ellul lo Stato tecnicizzato è in sostanza totalitario, indipendentemente dalla sua forma giuridica e dalla sua impronta ideologica. Da qui la sua ispirazione filo-libertaria, l'indifferenza al conflitto est/ovest, il suo rifiuto di ogni dittatura poiché i regimi perseguono a suo avviso sempre fini identici legati a efficienza e potere. La sua produzione pubblicistica e scientifica su questi e su altri temi è ampia e sterminata, senza tener conto delle riedizioni e dei manoscritti ancora inediti. La sua bibliografia comprende attualmente quarantotto opere in cinquantatré volumi e più di seicento articoli di stampa e riviste.

Provo brevemente a esporre le ragioni teoretiche, storiografiche e pratiche che mi hanno condotto ad affrontare inizialmente la questione della tecnica in Ellul, spaziando poi, grazie a questa ricerca di dottorato, nella sua produzione sui temi della politica e dell'arte, alla ricerca di argomentazioni e tesi di supporto ad alcune mie intuizioni. Scopro Ellul nel 2003, incontrando il pensiero di autori come Bernard Stiegler, in alcuni corsi di Estetica alla Sapienza e ne ho riconosciuto l'attualità e l'originalità anche a distanza di molti anni. Mi sono spinto a indagare le ragioni della profonda attualità di questo pensatore, partendo dalla volontà di individuare nella sua filosofia i motivi che convalidassero la tesi secondo la quale il suo non sarebbe un atteggiamento di totale rifiuto della tecnica e della tecnologia - come vorrebbero molte

categorizzazioni semplificatorie che assimilano il suo pensiero a quello di altri autori esponenti del pensiero della decrescita economica. Vi è in Ellul un forte scetticismo sul senso e sulle conseguenze di un'applicazione capillare e totalizzante della tecnica, animato da precisi motivi storici e valoriali, sui quali incidono la sua formazione di professore universitario, di intellettuale e la sua fede calvinista protestante. Decostruirne il pensiero e cogliere i presupposti impliciti è stato dunque il primo obiettivo del mio lavoro, che mi ha consentito di individuare anche, di tanto in tanto, guasti e dissonanze nelle sue argomentazioni.

Le ragioni di curiosità verso questo autore erano e sono numerose: la scarsa risonanza dei suoi testi in Europa, la lunga assenza dalla maggior parte dei manuali o delle opere che si occupano di filosofia della tecnica, le sue vocazione e produzione interdisciplinare in un'epoca di iper-specializzazione, il suo impegno attivo di cittadino nelle cause ecologiste, l'uso di un registro sociologico e teologico che solo forse attraverso una chiave filosofica possono trovare una interpretazione autentica. Il suo è un animo inquieto che conserva il concetto di infinito come coscienza che gli avvenimenti di questo mondo sono definiti e che l'uomo è irrimediabilmente abbandonato a sé e, così, la società rimane preservata da un ottimismo ottuso, che si pavoneggia del suo sapere, quasi fosse una nuova religione.

La tecnica comprenderebbe non solo la tecnologia materiale, ma anche l'estensione della logica della macchina nelle sfere sociali e personali. Scrive di questo negli stessi anni di Martin Heidegger. Come ricorda lo studioso Patrick Chastenet, Ellul pensò al Contratto Naturale prima di Michel Serres, gettando, a metà degli anni Trenta, le basi per l'odierna ecologia politica. Specialista della propaganda, prima di Pierre Bourdieu, sfatò il mito dell'esistenza di un'opinione pubblica. Con la sua esegesi dei luoghi comuni, Ellul ha inoltre praticato la decodifica semiologica prima di Roland Barthes e ha denunciato l'odio verso il Terzo Mondo e il tradimento dell'Occidente prima di Pascal Bruckner. Ha aperto la strada a Ivan Illich e alle sue nozioni di soglie di sviluppo e austerità conviviale e ha anticipato alcuni aspetti della definizione debordiana di società dello spettacolo.

Va riconosciuto, in ogni modo, che in particolare dal 2010 si è gradualmente iniziato a diffondere un maggiore interesse intorno all'autore; questo è stato senza dubbio favorito da un rilancio di una serie di sue opere in Francia, Paese in cui resta

una figura controversa difficilmente etichettabile, e spesso chiamato in causa, ancora oggi, da parti politiche opposte nel dibattito politico pubblico francese. L'attenzione alla vasta produzione di Ellul<sup>1</sup> è più concentrata sul versante giuridico e sociologico, con una attenzione certamente preminente per il discorso sulla tecnica.

Per quanto riguarda l'oggetto della presente ricerca, per un'analisi dell'aspetto filosofico-estetico e sociologico-politico del lavoro elluliano, hanno rappresentato un contributo decisivo i lavori di Frédéric Rognon, Patrick Chastenet, Elisabetta Ribet, Daniel Cérézuelle, David Gill, Jacob Marques Rollison, di Christian Roy e di molti altri studiosi con i quali mi è stato possibile anche un confronto diretto. In Francia, la prima conferenza sull'autore si è tenuta a Bordeaux all'inizio degli anni novanta. Nel 2003, nascono i *Cahiers Jacques Ellul* (pubblicati, una volta all'anno, su un tema specifico dall'Association Internationale Jacques-Ellul, AIJE), e nel 2004, si sono tenuti incontri a Bègles, Bordeaux e all'Università di Poitiers; diversi seminari si sono susseguiti in Spagna, Portogallo e in Canada. A tutto ciò ha fatto seguito la riedizione di molti volumi di Ellul in Francia a partire dal 2010, grazie all'importante azione dell'associazione *IJES, International Jacques Ellul Society e all'Association Internationale Jacques Ellul* rispettivamente negli Stati Uniti e in Francia. Dall'agosto 1998 è possibile consultare, negli Stati Uniti, l'*Ellul Studies Bulletin*, ora *Ellul Studies Forum*<sup>2</sup>. Per quanto riguarda la consultazione di saggi e articoli di Ellul, rivolgo un ringraziamento particolare al *Wheaton College* in Illinois per l'invio di alcuni articoli di Jacques Ellul che hanno risolto molte problematiche relative alla consultazione delle fonti in un periodo complicato come la pandemia.

Va infine ricordato che le pubblicazioni di lavoro sugli studi del pensiero di Jacques Ellul in Italia sono piuttosto rare<sup>3</sup>. La ricerca che ho svolto si articola in tre

---

<sup>1</sup> Per una esaustiva classificazione dei lavori di Ellul si veda Joyce Main-Hanks (2000), *Jacques Ellul: an annotated bibliography of primary works*, Stamford, Connecticut, USA ; *The reception of Jacques Ellul's critique of technology: an annotated bibliography of writings on his life and thought (books, articles, reviews, symposia)* (2007), Lewiston, USA, The Edwin Mellen Press.

<sup>2</sup> <https://ellul.org/forum/the-forum-an-overview/>.

<sup>3</sup> Scuderi, V. M. (2013), *Jacques Ellul: dalla tecnica come sistema alla tecnoetica come Metodo*, Facoltà di Giurisprudenza, Università di Catania; Manzone, G. (1993), *La libertà cristiana e le sue mediazioni sociali nel pensiero di Jacques Ellul*, Milano, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. In particolare il sociologo Pietro Piro e il filosofo Agostino Cera in Italia hanno affrontato la questione del pensiero di Jacques Ellul nei loro scritti, ma non esiste ad oggi una ricostruzione esaustiva del pensiero di Ellul o saggi specifici sui temi trattati nella

momenti di approfondimento i cui esiti sono sintetizzati in tre differenti sezioni, presentate qui in una successione che tiene conto del carattere propedeutico dei nodi teorici scelti e affrontati e della necessaria attenzione ai rischi, ai limiti e alle opportunità legate alla natura per lo più inedita, in Italia, di gran parte della produzione dell'autore.

La prima sezione, *Memorie dal futuro*, si apre con un inquadramento generale della filosofia della tecnica di Ellul seguendo i principali snodi teoretici emergenti dalla sua celebre trilogia sulla tecnica: *La Technique ou l'enjeu du siècle* (1954), *Le Système technicien* (1977) e *Le bluff technologique* (1988). A una prima complessiva descrizione dei tratti inediti e innovativi della visione della *tecnica* intesa come ambiente e come sistema, segue la ricostruzione di alcuni nodi teorici dai quali si evincono i debiti e le influenze maturati verso altri studiosi, filosofi e sociologi. Segue infine una riflessione sulla diffusione e sull'attualità del pensiero e degli scritti dell'autore, che si completa con un approfondimento su un dialogo possibile con il postmoderno.

La seconda sezione, *Aspetti inediti della riflessione etico-politica*, è incentrata su due temi secondari della riflessione etico-politica di Jacques Ellul. Si tratta di un'analisi relativa allo scambio teorico che vede l'autore nel ruolo di lettore e studioso di Karl Marx e, in secondo luogo, riguarda l'esposizione delle caratteristiche di una *etica della non-potenza*<sup>4</sup> permeata dalla fede protestante dell'autore e da un'attenzione verso i temi dell'ecologismo che si alimentano del confronto e dello scambio con l'insegnante e scrittore Bernard Charbonneau (1910-1996). Ellul matura una posizione sulle possibilità e sui limiti del *politico* in un serrato confronto con il pensiero di Marx del quale si riconosce esplicitamente debitore, giungendo, negli anni della maturità, a una

---

presente tesi. Si rileva che, nel suo volume *Pensare la tecnica* (2000), la filosofa Michela Nacci fa riferimento in molti passaggi al nostro autore.

<sup>4</sup> Si veda anche la riflessione di Emanuele Severino, che scrive di Jacques Ellul in particolare nell'opera *Essenza del nichilismo* (1972). Qui il filosofo italiano nota come sia necessario incominciare a prestare attenzione all'abissale impotenza della civiltà della potenza. Una potenza (*Macht*) posta solo su di sé diventa, in quanto puro "essere in grado", un nuovo imperativo. È questo il comandamento dell'età della tecnica, la cosiddetta "Legge di Gabor" (dal nome del fisico ungherese Dennis Gabor che la enunciò per primo e così definita anche da Serge Latouche in *La Megamacchina*) citata da Jacques Ellul, che implica che *tutto ciò che si può fare va fatto*. Già Günther Anders, in *L'uomo è antiquato* (1956), aveva individuato lo stesso principio.

critica all'ideologia marxista cristiana<sup>5</sup>. Pur conservando una forte sfiducia nelle potenzialità emancipatrici dell'azione politica, egli riscrive la propria visione che dal personalismo passa per l'ecologia, alimentandosi di uno stretto confronto accademico con il pensiero filosofico, economico e politico di Karl Marx, dal quale finirà con il prendere le distanze e al quale riserverà nette critiche ma anche significativi riconoscimenti. La riflessione sulla *non-potenza* è strettamente connessa alla centralità del concetto di *limite*<sup>6</sup> che in quegli anni ebbe eco, in altri modi, anche nella riflessione di autori più noti, come Michel Foucault, ma la cui elaborazione in Ellul è strettamente influenzata dalla professione di fede protestante e da una serrata critica sociale che sfocia in una presa di coscienza degli esiti nefasti dell'azione della tecnica su uomo e natura, in particolare a partire dalla seconda metà del XX secolo.

Nella terza sezione, *Estetica. Arte e tecnica. Parola e immagine*, si avanza l'ipotesi dell'esistenza di una vera e propria estetica delineata da Jacques Ellul in alcune opere dell'inizio degli anni ottanta del Novecento e abbozzata in alcuni saggi e articoli sconosciuti in Italia. L'analisi del rapporto tra arte e tecnica e del destino di parola e immagine nelle società occidentali diviene occasione per individuare elementi a sostegno di un'ipotesi di ricerca che è stata messa alla prova per tutto il corso del lavoro e che consiste, come già accennato, nella messa in discussione critica di una semplicistica riconduzione della filosofia dell'autore a posizioni tecnofobe e catastrofiste e la cui perentorietà indiscussa viene già scalfita nelle argomentazioni e nelle riflessioni presenti nella sezione dedicata all'*etica della non potenza*. Questa scelta di passare dall'estetica per avallare l'ipotesi di ricerca vuole rafforzare una interpretazione proposta in particolare dallo studioso Daniel Cerézuëlle che mette in

---

<sup>5</sup> Ellul, J. (2003), *La pensée marxiste. Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux de 1947 à 1979*, Paris: La Table Ronde; Id. (2006), *L'idéologie marxiste chrétienne. Que fait-on de l'Évangile ?*, Paris: La Table Ronde.

<sup>6</sup> Jacques Ellul conosce e cita il report fondativo del pensiero ecologico: Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., Behrens III, W.W. (1972), *The Limits to Growth, A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York: Universe Books. Si tratta di un noto report sulla crescita esponenziale dell'economia e della popolazione con una disponibilità limitata di risorse, il tema venne studiato mediante simulazioni informatiche e Commissionato dal Club di Roma.

luce la centralità dell'aspetto della carnalità della sensibilità<sup>7</sup>, e del radicamento dell'umano nella φύσις.

La ricostruzione delle argomentazioni di Jacques Ellul, in prima battuta, segue volutamente un andamento critico-descrittivo: si tratta di una scelta dovuta alla necessità di tenere conto della marginale diffusione in Italia degli scritti e del pensiero dell'autore anche a livello accademico, vista anche la sua propensione marcata all'interdisciplinarietà: egli ha chiara la necessità di non studiare una materia ma un problema che attraversa varie discipline.

In chiusura di tesi viene riportata la trascrizione di una inedita intervista su Jacques Ellul, da me realizzata nel 2018, nata da un confronto con il filosofo francese Bernard Stiegler (1952-2020) che rappresenta anche un documento ricco di spunti di approfondimento sul tema della filosofia della tecnica e degli studi digitali. Solo due anni dopo questo incontro scomparve l'intellettuale francese considerato tra i maggiori filosofi contemporanei della tecnica. Resta significativo che abbia avuto la generosità di condividere, per questo lavoro di tesi, le sue personali osservazioni sul pensiero del filosofo di Pessac insieme alla sua visione su ampie questioni che riguardano l'estetica, la politica e la filosofia della tecnica.

Siamo ancora tutti di fronte al problema aperto di sostituire alla demonizzazione della tecnica un ideale di umanità capace di collocarsi a livello delle nuove possibilità delle quali l'umanità stessa si trova a disporre. Il rischio sta nel non aver elaborato alcuna proposta positiva che comprenda criteri per operare scelte dentro al mondo tecnico, e solo vie di fuga ed esorcismi, pertanto un approccio scettico ma critico come quello di Ellul può rappresentare uno spazio di riflessione utile, come mi auguro emerga da questo lavoro di ricerca.

---

<sup>7</sup> Cfr. Cérezuëlle, D.(2005), *La technique et la chair*, «Revue européenne des sciences sociales», XLIII-132, 5-30.



**SEZIONE I**

**MEMORIE DAL FUTURO**

## 1. Tecnologia, tecnica e fenomeno tecnico

Jacques Ellul individua nel *fenomeno tecnico moderno* un valido punto di partenza per lo sviluppo della sua riflessione sul carattere nuovo e problematico assunto dal rapporto tra uomo e tecnica a partire dalla modernità<sup>8</sup>. Senza questi strumenti, sostiene Ellul, saremmo di gran lunga meno in grado di comprendere, ed eventualmente trasformare, l'attuale universo tecnico e tecnicizzato. Ellul parla di una totalità tecnica in un senso molto vicino a quello in cui si parla oggi di "tecnosfera" (Peter Haff), di "cosmotecnica" (Yuk Hui) o di "tecnocosmo" (Gilbert Hottois).

Egli va oltre la mera constatazione di fatti irrelati, coglie i nessi che legano questi gli uni agli altri nel loro costituirsi come «fenomeno tecnico». Non si tratta dunque di produrre una definizione di tecnica quale assunzione dogmatica preliminare, bensì quale strumento operativo funzionale per cogliere le leggi di organizzazione e sviluppo di una realtà (quella attuale) nella quale si è passati da un fenomeno *straordinario* – la tecnica come possibilità per l'uomo di dominare la natura – ad un fenomeno *tipico* – la tecnica come entità caratterizzante, per citare Max Scheler, l'attuale «posizione dell'uomo nel cosmo».

Elemento imprescindibile perché si dia il *fenomeno tecnico moderno* è la «preoccupazione della maggioranza degli uomini del nostro tempo di ricercare dappertutto il metodo più efficace in assoluto [...] basandosi sul calcolo»<sup>9</sup>.

La tecnica economica, la tecnica dell'organizzazione, che concerne le grandi masse e della quale sono tributari tra gli altri il campo giuridico e amministrativo, la tecnica dell'uomo (comprendente la medicina, la genetica, la propaganda) e la tecnica meccanica costituiscono i settori a cui si applica in primo luogo questa ricerca di metodi. Tutto cambia, però, allorché i fenomeni tecnici diventano invadenti ed evidenti. A detta di Ellul, ciò accade per mezzo di quella trasformazione mentale che, prevedendo l'intervento coordinato di razionalità e presa di coscienza, ha reso possibile

---

<sup>8</sup> Queste prime pagine rielaborano due temi che ho affrontato nel primo capitolo della mia tesi triennale in Estetica (La Sapienza), discussa nel 2003, dal titolo *L'Empire du non-sens. La questione della tecnica in Jacques Ellul*.

<sup>9</sup> Ellul, J., 1969, 22.

coordinare tra loro le singole tecniche. Detta trasformazione, che marca il passaggio dalla «operazione tecnica» (il lavoro fatto con un metodo in vista di un certo risultato) al «fenomeno tecnico», sarebbe avvenuta in Occidente a partire dal XV e soprattutto dal XVIII secolo.

In che senso razionalità e presa di coscienza hanno operato a favore di questa trasformazione epocale e perché Ellul sceglie di collocare nei secoli XV e XVIII l'inizio di un rivolgimento così decisivo? Con l'intervento della logica industriale si fa largo la possibilità di una più estesa e mobile sperimentazione di un numero sempre crescente di metodi e strumenti. Essa consente di misurare risultati e di tener conto di uno scopo preciso: l'efficacia. Da parte sua, la presa di coscienza produce un'estensione rapida e universale della tecnica, facendone emergere gli innumerevoli vantaggi e possibilità. In *La Technique ou l'enjeu du siècle*, il suo capolavoro del 1954 nel quale propone un'analisi capillare del fenomeno tecnico moderno, Ellul individua origine, modalità e luogo di sviluppo e di espansione dell'attività tecnica. L'indagine di questi aspetti fa emergere, al contempo, il carattere costitutivo e *mitico* del rapporto che l'uomo intrattiene con la tecnica.

## **2. Dall'attività tecnica, frontiera dell'umano, al fenomeno tecnico moderno**

La prima manifestazione della tecnica è indubbiamente legata alla comparsa di *homo sapiens*: è la presenza di utensili come strumento di adattamento a segnare il processo di ominazione. È in quanto *faber* che il primate diventa uomo. Appare chiaro che ovunque c'è l'uomo ci sia già la tecnica. Ne segue che il rapporto tra tecnica ed essere umano non è opzionale o derivato: essa caratterizza *l'essere uomo* dell'uomo e non è qualcosa che egli scopre a un certo punto della propria evoluzione, ad ominazione già compiuta.

«Come sarebbe possibile separare l'uomo dall'artificialità? [...] è l'invenzione dell'utensile, del mezzo artificiale per ottenere un risultato, che circonda l'uomo e ne assicura la permanenza. È la contraddizione sia con la Natura, sia con la sua Natura che ci rivela l'uomo»<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Ellul, J., 1976, 68.

Questa posizione di Ellul richiama da presso quelle di André Leroi-Gourhan, autore che egli infatti cita più volte nei suoi lavori<sup>11</sup>. Il paleontologo francese ascrive la nascita dell'uomo ad un salto evolutivo verificatosi circa un milione e mezzo di anni fa, determinato dalla necessità di costruire protesi, utensili ovvero dall'esigenza di esternalizzare. La comparsa e l'utilizzo dell'utensile ha una conseguenza anatomica protesica e *fa essere* l'uomo. L'essere umano è dunque una creatura che nasce fuori di sé, protesicamente e la competenza tecnica dimostrata dai primi *homo sapiens* concerne una creatività reale: i gesti quotidiani sono dei ritrovati che accrescono il potere sulla natura.

Dal canto suo, Ellul si mostra consapevole del fatto che dai potenziamenti reali derivati dall'attività tecnica sono indissociabili quelli simbolici o immaginari. Nonostante non si trasmetta nel tempo e nello spazio e non abbia la stessa curva evolutiva della tecnica materiale (spesso infatti sparisce insieme ad una data civiltà o gruppo etnico), la magia presenta tutte le caratteristiche di una tecnica e molti dei suoi caratteri corrispondono a quelli della tecnica primitiva in quanto mezzo di potenza e di difesa. Infatti anche la magia, nel suo campo, persegue lo scopo dell'efficacia: arriva a utilizzare a proprio vantaggio potenze ostili per influenzare l'ambiente e assoggettarlo alle proprie esigenze. Volendo approfondire ulteriormente lo status della tecnica Ellul si chiede come si possa dar conto dell'evoluzione della tecnica.

Come spiegare, si chiede Ellul, che un'attività come quella tecnica diviene ed evolve? Per quanto possa essere verosimile l'ipotesi di un' iniziale "spinta" di matrice magico-religiosa, è necessario indagare specificamente il «criterio con cui è stata fatta la scelta, ad esempio, di addomesticare gli animali o di scegliere tra le varie piante quelle adatte alla coltivazione, o di affinare i metalli o di lavorare per ottenere il bronzo»<sup>12</sup>. A tale riguardo, Ellul fa notare:

«si resta davanti all'enigma per quanto riguarda la prima attività dell'uomo [...] ciascuna operazione elementare suppone una tale distanza tra l'atto tecnico e l'istinto, che resta per noi un'aura mistica intorno a ciò dal quale questo è scaturito»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> E anche in altri scritti dei primi anni ottanta, come ad esempio in *La Parole Humiliée* (1981). Per i dettagli, si veda il par. 4.4.

<sup>12</sup> Ellul, J., 1969, 25.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

E aggiunge

«la nostra moderna adorazione della tecnica è un derivato di questa adorazione ancestrale dell'uomo di fronte al carattere misterioso e meraviglioso dell'opera delle sue mani»<sup>14</sup>.

Oggi assistiamo a una sacralizzazione della tecnica, a una vera e propria «tecnolatria»<sup>15</sup>: essa non è vissuta come “semplice” fenomeno razionale o strumentale, bensì come potenza misteriosa portatrice di vita e di morte. L'uomo la vive alla stregua di un destino: una forza ineluttabile cui non si può resistere. Un tale atteggiamento mitico, caratteristico della psicologia dell'uomo moderno e parte integrante del fenomeno tecnico, consiste nell'assolutizzazione tanto delle speranze quanto delle paure relative al potere della tecnica. Quest'ultima può diventare sistema<sup>16</sup> solo grazie a credenze quali il culto della prestazione – la nuova forma assunta dall'attesa del “miracolo” – e il mistero che circonda «il fatto che cose inanimate o regole astratte possano produrre cose tanto ragguardevoli»<sup>17</sup>. In questo sentimento di devozione rientrano anche il timore e l'orrore nei quali Ellul coglie il *tremendum* di cui il sacro è da sempre stato investito.

Ellul sottolinea il predominio originario in Oriente della tecnica in tutti i campi. In ciò egli si dissocia radicalmente dal luogo comune che vorrebbe lo spirito orientale, a

---

<sup>14</sup>*Ibidem.*

<sup>15</sup> L'uomo non può vivere senza sacro, e riporta il suo senso del sacro proprio su ciò che ha distrutto tutto ciò che era sacro: la tecnica. Il totalitarismo della tecnica è dunque nella sua sacralità. Come rileva Agostino Cera, prendendo in esame anche la riflessione di Ellul, tale usurpazione del sacro da parte della tecnica, la deiezione di esso nell'orizzonte della razionalizzazione reca in sé anche un versante semantico insito al concetto di secolarizzazione. Seppur mortificato, il sacro non si eclissa, resiste, mostrando con ciò che la tecnica non è in grado di reggersi in autonomia, dovendo aprirsi ad un ambito che la eccede al fine di imprimere la propria forma alla totalità del reale. Cfr. A. Cera (2007), *Sulla questione di una filosofia della tecnica* in Russo, N. (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Napoli: Guida, pp. 41-115.

<sup>16</sup> «La filosofia e l'etnologia della tecnica hanno mostrato, da molto tempo, che gli oggetti tecnici non esistono mai allo stato isolato, che essi non esistono che insieme, non solamente in seno agli 'insiemi tecnici', ma in seno a quelli che Jacques Ellul ha battezzato «sistemi tecnici». La tecnica è un sistema. Dagli anni '30, Lewis Mumford ha anche voluto mostrare nel suo testo *Tecnica e civilizzazione*, che questo insieme porta in esso una civilizzazione [...] Da che le tecniche sono interconnesse - è il caso almeno dopo il Neolitico - la tecnica mette in opera una logica di interdipendenza tra gli utensili, le macchine, i mezzi di trasporto, gli strumenti di comunicazione, i saperi, le strutture sociali. La tecnica non esiste che in questo tipo di sistema, che va molto aldilà degli artefatti stessi: la civilizzazione materiale, secondo la nozione essenziale dovuta a Ferdinand Braudel» Puech, M. (2018) (tr.it), *Homo sapiens technologicus*, Roma: Edizioni cultura, p. 57.

<sup>17</sup> «Tecnica» a cura di Jacques Ellul in *Enciclopedia Treccani del Novecento*, VII, p. 340.

differenza di quello occidentale, volto verso il mistico e, più in generale, lontano dalla prassi e dell'azione. Nella sua interpretazione la decisiva espansione dello spirito tecnico nel mondo greco e romano risulta una reazione dello sviluppo delle tecniche in Oriente. Il mondo greco tiene a lungo in sospetto l'attività tecnica con la sua componente di dominazione brutta o di dismisura (*hybris*) non tanto a causa del timore di un uomo "poco progredito" di fronte a ciò che non comprende, quanto in forza di una intera concezione di vita (un *ethos*) che ruota intorno alla virtù greca dell'eccellenza: l'*enkràteia*, la moderazione, la temperanza<sup>18</sup>.

Ciò che invece Ellul considera difficilmente discutibile è «che il nostro Occidente ha un prodigioso avanzamento tecnico oggi»<sup>19</sup>. Un ulteriore luogo comune da cui Ellul si distacca con forza è la radicata convinzione di una influenza decisiva giocata dal Cristianesimo nella diffusione dello spirito tecnico in Occidente<sup>20</sup>. A suo giudizio, infatti, la ricerca della giustizia di fronte a Dio, la misura della tecnica con criteri estranei a quelli della tecnica stessa, rappresentano il grande ostacolo opposto dal Cristianesimo al diffondersi del pensiero tecnico<sup>21</sup>, che ha agito nel Medioevo in tutte

---

<sup>18</sup> Sulla civiltà romana Ellul è altrettanto deciso. Roma è il prototipo dello spirito tecnico nell'antichità, ciò che caratterizza il suo sistema giuridico è che esso è sempre totalmente applicabile e si piega a una perfetta continuità, in ciò simile a un'opera adattata in continuazione secondo un piano tecnico pazientemente seguito.

<sup>19</sup> Ellul, J. 1969, 35.

<sup>20</sup> La posizione di Ellul (in particolare sul rapporto tra immagine e parola) risente probabilmente dell'eco che nella Riforma protestante hanno avuto i Libri Carolini (fine VIII secolo) con la relativa disputa sulle immagini religiose. Una tale posizione preannuncia quelle che sanciscono la separazione (di cui Ellul è ben consapevole) tra arte e religione e la nascita del processo che porterà all'estetica moderna ovvero alla questione estetica come "questione della modernità". Come è noto, nel loro significato originario i termini *techne* e *ars* non corrispondono affatto ai corrispettivi sostantivi moderni. Secondo Ellul l'arte nella società tecnica non fa altro che riprodurre le caratteristiche del sistema tecnico. Egli coglie bene come il Mito fosse già però una testimonianza della frammentazione della fusione iniziale cui si è fatto cenno. Il Cristianesimo ha portato questa frattura a compimento ma si tratta di un processo che è iniziato con l'Ellenismo e con la cultura del mondo romano a potenziarne il potenziale di rottura. Con Alessandro Magno si demitizzò la saggezza poetica greca e l'arte non vale più come modo più elevato in cui la verità si porta all'esistenza. Ellul sembra quasi imputare all'arte contemporanea di rivelare una verità che non è più verità, ma solo struttura meccanica di un sistema. La sua *forma mentis* è profondamente segnata dall'influenza della cultura protestante e da una profonda conoscenza giuridica del diritto romano.

<sup>21</sup> «Il grande racconto del progresso, che fa sempre dell'evoluzione tecnica una causa e sempre dell'evoluzione sociale una conseguenza è una dottrina politica, o peggio ancora, una ideologia della rassegnazione: non si ferma il progresso e noi dobbiamo adattarci. Se, al contrario, le coevoluzioni sono sistemi di interazioni complessi tra il tecnologico e l'essere umano, tra natura, cultura, sapere, progetti, valori... allora diviene possibile una saggezza che non si limiterà alla rassegnazione, una saggezza che può decidere l'azione. Manuel Castells cita una affascinante *legge di Kranzberg*: la tecnologia non è né buona, né cattiva, né neutra. Ecco

le forme possibili, facendo coincidere storia e teologia. L'epoca della Riforma, con il suo tentativo di tornare a una dimensione più originaria del Cristianesimo, ha fatto saltare queste barriere. Invero, non è tanto dalla nuova teologia quanto dallo choc del dell'Umanesimo del Rinascimento e delle monarchie assolute, che la tecnica riceverebbe – con un certo ritardo – un impulso decisivo<sup>22</sup>.

In tal modo ci poniamo nella condizione di cogliere le ragioni del grande valore riservato da Ellul ai secoli XV e XVIII per la comparsa del *moderno fenomeno tecnico*. Con il XVIII secolo si inaugura una fase preliminare alla grande corsa alle applicazioni tecniche che prepara l'esplosione definitiva del XIX secolo. Questa radicale trasformazione della civiltà avviene per la concomitanza di alcuni fenomeni, individuati con precisione da Ellul. Tra questi: la crescita demografica e dei relativi bisogni; i molteplici risultati di una lunga esperienza tecnica; l'ambiente economico (stabile e insieme in grado di aprirsi per sostenere grandi cambiamenti); l'elasticità dell'ambiente sociale interno, che passa per la creazione di nuove religioni, per l'affermazione del materialismo filosofico, per la soppressione delle gerarchie, per regicidi e lotte contro il clero, e infine per la comparsa di una chiara e consapevole intenzione tecnica.

Il fenomeno tecnico che da qui prende avvio non può essere considerato un *continuum*. «C'è la Macchina, e c'è l'Elettricità»<sup>23</sup>, sostiene Ellul seguendo McLuhan<sup>24</sup>, introducendo una distinzione tra modernità e tarda-modernità. Dal XVIII secolo appena descritto, si è verificato un rovesciamento totale: molte tendenze dell'era industriale (consumo della manodopera, rigidità, unilateralità, centralismo, gerarchia e divisione dei compiti) sono oggi esattamente invertite. Seguiamo Ellul:

«Da un lato c'è stata un'esplosione, una divisione delle classi, delle conoscenze legate alle funzioni [...] Dall'altro c'è un'implosione e una contrazione; ritroviamo un campo globale di coscienza, una reintegrazione delle funzioni separate. Lo spazio urbano suddiviso a scacchiera

---

perché il contemporaneo tecnologico è un problema. Esso non si iscrive in nessun grande racconto, né nella storia radiosa del progresso tecnologico, né nella storia oscura della decadenza dovuta alla tecnologia, né in nessun altro. E, tuttavia, esso non è neutro» (M. Puech (2018), *Homo sapiens technologicus*, p. 115).

<sup>22</sup> Ellul, J., 1969, 39.

<sup>23</sup> Ellul, J., 1980, 50.

<sup>24</sup> Su questo tema si veda il contributo dello studioso Christian Roy. Sulla questione dei media nella Scuola di Bordeaux si veda anche B. Charbonneau B., *L'information médiatisée: connaissance ou divertissement*, «Viceversa», n.35 Montréal, 1935 pp. 6-9.

per necessità della macchina, non ha più senso rispetto ad un telefono, ad una tv, ad un telegrafo, ad un comando elettronico a distanza»<sup>25</sup>.

L'autore affronta un punto nodale, che introduce a un'analisi puntuale dei caratteri che il fenomeno tecnico presenta attualmente<sup>26</sup>. Non ci sono state solo trasformazioni marginali e pertanto non siamo autorizzati ad affermare che l'essenza della tecnica sia rimasta sempre la stessa. Trasformazioni radicali l'hanno riguardata, ma da chi sono governate e cosa riguardano precisamente? Ellul ritiene che un cambiamento di natura abbia investito la tecnica. Le tecniche primitive non hanno consistenza reale in sé stesse, ma sono usate sempre in modo subordinato e meramente pragmatico. Al contrario, la tecnica odierna possiede una consistenza propria: essa corrisponde a un vero e proprio oggetto in sé nella forma di un universo dei mezzi, rispetto al quale le singole tecniche risultano esclusivamente funzionali. Proprio servendosi della tecnica (cioè, della tecnica così concepita), l'essere umano diventa servitore della tecnica e viceversa: servendola, diventa veramente atto a servirsene ma per uno scopo che non è altro che la tecnica stessa. A svelare la metamorfosi sostanziale patita dalla tecnica moderna sono i caratteri della relazione tra il fenomeno tecnico e la società, ovvero la loro evoluzione. Sono tre quelli che Ellul definisce incontestabilmente propri del mondo tecnico precedente al XVIII secolo. Innanzitutto l'applicazione della tecnica a un numero limitato di campi: ampi e vitali settori rimangono spesso estranei all'azione di una volontà tecnica pervasiva; relazioni sociali e atti politici inoltre sono spesso affidati alla spontaneità sociale, ad iniziative private, a tradizioni. A questo livello l'essere umano non lega ancora la propria sorte al progresso tecnico. Nelle società cosiddette primitive è indiscutibile la presenza delle tecniche magiche di produzione, di guerra, di caccia, di generi di consumo, tuttavia è ancora la considerazione religiosa e non quella tecnica a permeare lo spirito della comunità. A una limitata varietà di mezzi tecnici impiegati, si aggiunge poi la mancanza di un tentativo di perfezionamento sistematico di tali mezzi. L'uomo poteva dunque sempre sottrarsi all'influenza tecnica: le costrizioni, non essendo tecniche, non erano tali da non permettergli di dissentire.

---

<sup>25</sup> Ellul, J., 1980, 43.

<sup>26</sup> Ellul è anche autore di una *Storia delle Istituzioni* in tre volumi, dall'antichità al Novecento, nella quale offre una lettura che riguarda e coinvolge gli ambiti del diritto, della storia e dell'economia. Ellul, J. (2008), *Storia delle istituzioni. Vol. 1; L'Antichità*; (1991) *Storia delle istituzioni. Vol. 2. Il Medioevo*, Mursia: Varese; (1976) *Storia delle istituzioni. Vol. 3. L'età moderna e contemporanea dal XVI al XIX secolo*, Mursia: Varese.

## 2.1. La tecnica come ambiente e in quanto sistema

Il fenomeno tecnico attuale risulta perfettamente *positivo*, nel senso che presenta caratteri qualificanti precipui e definiti.

«Nella nostra civiltà la tecnica non è più limitata in niente, si estende in ogni campo e copre ogni attività, e tutte le attività dell'uomo: ha provocato una moltiplicazione senza limite dei mezzi, perfezionando senza sosta gli strumenti dei quali l'uomo può servirsi e mettendo a sua disposizione una quantità innumerevole di intermediari e di ausiliari»<sup>27</sup>.

Il sistema tecnico è invece la tecnica che si costituisce in sistema indipendente, autonomo e autoriproduttivo, ma che non esiste di per sé, in un empirico delle idee separato dalla realtà. Al contrario, esso si colloca *in* e *in rapporto a* un determinato modo economico, politico, culturale, vale a dire dentro e in rapporto alla società. Ellul precisa che quest'ultima, per quanto profondamente possa essere influenzata dalla tecnica, non si trasforma in una sorta di macchina. «Non ho mai creduto», dice, «né alla megamacchina (Mumford), né all'automatismo sociale (Naville)».

«a società rimane una società umana tecnica e tecnicizzata. In essa si sviluppa il sistema tecnico con la sua logica e con la sua cecità. Essa serve da supporto e da materiale inevitabile al sistema. Non tutto è assorbito dal sistema, se tutto ne è modificato, influenzato, condizionato»<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Ellul, J., 1969, 82.

<sup>28</sup> Ellul, J., 1980, 50. Per una riflessione a margine sul concetto moderno di sistema si consideri questo passo: «“Sistema” non era un termine propriamente filosofico prima di Kant – e nemmeno nella sua opera era utilizzato con una valenza esclusivamente o principalmente filosofica, anche se ne inaugura l'uso. Fino ad allora, il termine “sistema” designava – secondo il suo originario valore greco – un coerente assemblaggio di conoscenze. È con Leibniz che esso assume un valore un po' differente designando talvolta nel suo pensiero, non solo l'assemblaggio (*assemblage*) ma l'assemblamento (*assemblément*) – inteso, insieme, in quanto decisione e operazione – dal quale deriva appunto l'insieme assemblato. (...) In seguito Kant dichiara, nell'*Architettura della Ragion Pura*, che il sistema è una *articulatio* e non una *coacervatio* e che esso, a tal titolo, può ben crescere dal di dentro (*per intus-susceptionem*), ma non da fuori (*per appositionem*), simile al corpo di un animale, cui la crescita non aggiunge alcun membro ma, senza cambiare la proporzione, rende ciascun membro più forte e più appropriato ai suoi fini. L'idea moderna di sistema è nata: esso è l'organismo vivente che assimila o incorpora la materia della realtà integrandola alla finalità della propria esistenza» (J.

In altre parole, la società è influenzata in tutte le sue componenti dalla tecnica, ma non si identifica con essa. Proprio in questa drammatica contraddizione-simbiosi tra il sistema tecnico e la società tecnicizzata, Ellul individua le radici dei conflitti e delle incoerenze che permeano la realtà odierna. Questa è la sua posizione matura, per così dire. Esplicitata, cioè, a partire dal 1977 in una serie di opere e impiegata, tra l'altro, per dar conto delle espressioni contraddittorie dell'arte moderna e contemporanea.

Tuttavia, l'adeguata comprensione di questa posizione richiede la disamina di quella che Ellul definisce «caratterologia del sistema tecnico»: quella descrizione del nostro tempo velata da un evidente pessimismo, dovuto alla radicale messa in questione dell'umano da parte del sistema tecnico moderno. Ellul tratteggia scrupolosamente la «psicologia del tiranno»: una caratterizzazione del moderno fenomeno tecnico con la sua logica pervasiva impronata al culto esclusivo dell'efficienza.

Due sono le acquisizioni fondamentali emergenti dalla sua analisi: 1) la crescita tecnica è caratterizzata dall'autoaccrescimento e dall'autonomia nelle scelte<sup>29</sup>; 2) i tratti che qualificano il sistema come un tutto coordinato sono la *razionalità*, l'*unitarietà*, l'*universalismo* e la già citata *autonomia*. Rispetto a ciò, la tecnica si dimostra una entità in grado di creare un ambiente artificiale, distruggendo o assoggettando il mondo naturale, senza permettergli né di ricostituirsi né di entrare in simbiosi con esso. È la tecnica stessa, oggi, a costituire l'ambiente entro cui l'uomo si muove. Il mondo urbano è un mondo tecnologico nel quale nulla più di "naturale" riesce più a penetrare. Ogni elemento di un tale ambiente è preliminarmente filtrato dalla tecnica e con ciò reso artificiale, de-naturalizzato.

La certezza della nostra capacità di controllo sulla natura è tale che ci si preoccupa unicamente di calcolare ciò che è possibile fare con la tecnica, attraverso la quale l'essere umano pensa di raggiungere finalmente ciò che ha sempre cercato: imporre un nuovo ordine, il proprio ordine, sottrarsi alla propria naturalità mettendola una volta per tutte sotto controllo. La situazione appena descritta sembrerebbe l'attestazione di una

---

L. Nancy, *Prendere la parola*, tr. it. R. Borghesi, C. Tabacco, Bergamo: Moretti & Vitali, 2021, p. 154). Sul concetto di sistema in Jacques Ellul si veda Cera A., 2007, p. 56 e sgg.

<sup>29</sup> Ellul difende la tesi dell'autonomia della tecnica: la ricerca della massima efficienza è diventata l'unico criterio del giusto e dell'ingiusto. La tecnica agisce come un potere autonomo (e di conseguenza l'essere umano perde autonomia) che non esita a cambiare il nostro ambiente naturale e sociale. Nei suoi primi scritti sulla tecnica, si rileva che non è più compito della macchina adattarsi all'uomo, ma sta all'uomo adattarsi alla macchina.

vittoria schiacciante della umana volontà di potenza, addirittura il suo trionfo. E invece Ellul pone l'accento sul risvolto, altamente problematico, di un tale presunto trionfo. Pur trovandosi all'interno di un ambiente fatto *dei* e *dai* suoi propri strumenti di azione, l'essere umano si trova ad obbedire a nuovi imperativi, la cui cogenza si rivela non minore dei nostri tradizionali vincoli naturali. Ellul condivide l'idea (tipica di tutta la riflessione filosofica critica nei confronti della tecnica) che la tecnica abbia tra i propri principali obiettivi la parcellizzazione dell'uomo. Essa mira sì a «rifare l'uomo», ma non per ricomporlo in una nuova unità, piuttosto pretendendo di aggiungere, giustapporre le innumerevoli scaglie antropiche che essa produce. Per citare l'immagine celeberrima di autore classico del pensiero critico (che pur molto critico verso la società contemporanea, non lo fu altrettanto nei confronti della tecnica), qui Ellul sta pensando di fatto a un «uomo a una dimensione» come risultato principale dell'attuale dominio della tecnica. Come osserva Agostino Cera, un'operazione del genere avviene attraverso un'alchimia concettuale e lessicale. Nel creare un uomo “nuovo” (un post-uomo), la tecnica pensa a “l'Uomo”: a una sua presunta essenza o immagine scorporata dalla temporalità storico-esistenziale. Qualcosa in nome di cui si possono eventualmente sacrificare i viventi concreti. Volgersi agli uomini in quanto concreti viventi, al contrario, implicherebbe una attenzione diversa alle individualità implicate in una tale processo di riforma sociale e di riprogrammazione antropologica.

A questo proposito, è opportuno rilevare che Ellul riserva all'umanismo una riflessione specifica nel terzo volume della trilogia della tecnica, *Le bluff technologique*<sup>30</sup>. Ogni discorso sulla tecnica è un discorso sull'uomo. Riguardo al primato dell'uomo, il discorso umanista dei tecnocrati si risolve in un *bluff*: è una illusione che la tecnica sia semplicemente al servizio dell'essere umano. L'umanismo dei tecnocrati rafforza il *bluff technologique*. Solo il trionfo dell'individualismo tecnico realizza il progetto dell'umanismo: questa è la favola della sacralizzazione della tecnica che vuole che ogni tecnica sia costituita per il bene dell'uomo, per favorire la sua realizzazione e l'espressione del suo essere. Tuttavia, dalla prospettiva industriale questo significa che l'uomo è il più importante fattore di produzione da cui tutto trae origine, il che lo trasforma in *capitale umano*. Su un punto quantomai delicato della sua riflessione sul fenomeno tecnico Ellul è molto chiaro: la tecnica non è stata certo la causa diretta dei campi di concentramento e delle altre tragedie che hanno segnato il secolo breve. A suo

---

<sup>30</sup> Ellul, J., 1988, pp. 243-253.

avviso, invece, essa è stata ciò che ha reso possibile l'estensione dei disastri e indotto decisioni politiche.

Ellul ritiene che una vera cultura tecnica sia impossibile. La cultura della modernità è una produzione in serie sotto la garanzia dello Stato: i nostri prodotti culturali, le nostre industrie culturali obbediscono sempre più alla logica economica (fabbricazione in serie, consumo di massa, concentrazione capitalista). In realtà la cultura non scompare ma «è resa obsoleta», nel senso che «persiste sotto l'Universale tecnico»<sup>31</sup>. Non a caso l'essere umano vive soltanto sulla base dell'immediatezza, dell'evidenza, ed è soggetto all'azione ipnotica dei *media*. Sono queste, per Ellul, le tre caratteristiche dell'assurdo in senso esistenziale<sup>32</sup>.

Rispetto a tale ambiente l'uomo appare straniero, un ostacolo, un epifenomeno: quella nella quale è immerso, è una realtà colpita da un duplice capovolgimento. Il primo consiste nell'identificazione tra ambiente tecnicizzato e una società umana che oggi è il risultato unicamente delle relazioni create dalla tecnica e non è più rappresentabile come corpo innestato su una natura dominante. Il secondo capovolgimento consiste nella dipendenza pressochè totale dell'uomo e della sua dimensione sociale nei confronti della tecnica. Da qui l'attuale senso di smarrimento, spaesamento che colpisce pressochè chiunque viva calato all'interno dell'ambiente tecnico.

Chiarito questo presupposto, è utile esaminare la prima tesi di Ellul relativa alla crescita del sistema tecnico. Dato il carattere causale che contraddistingue il progresso tecnico<sup>33</sup> e il succedersi delle innovazioni, questa crescita si realizza, come già accennato, in termini di *autoaccrescimento*: nonostante l'impressione che l'accumulazione e il perfezionamento dei mezzi avvenga in vista del conseguimento di un fine, la tecnica

---

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> «Cosa succede allorchè invece di prendere coscienza (e giustificare) sia la liberazione tramite la tecnica, sia il determinismo, si prende coscienza di entrambi allo stesso tempo? Cioè senza che vi sia alcun rapporto dialettico tra l'uomo e l'altro, senza che vi sia tensione o conflitto, ma al contrario identità, ovvero quando si capisce che ciò che avrebbe potuto liberare l'uomo è esattamente ciò che è divenuto la sua fatalità, o meglio che ciò che è in realtà il suo destino può essere vissuto e recepito da quest'uomo come liberazione» Ellul, J. (1980), 243 e sgg..

<sup>33</sup> Come rilevano numerosi studiosi attenti alla causa ambientalista, Ellul sostiene che il progresso tecnico reca in sé una serie di effetti imprevedibili che dipendono dal difetto, ma anche a volte dall'eccesso di informazioni. Egli elenca i danni ecologici causati dalla mano dell'uomo, a partire dalla coltivazione intensiva di mais e cotone non evitati dalle politiche americane negli anni trenta, o dalle conseguenze sulle acque della diffusione dei fertilizzanti chimici. Ellul propose di condividere il lavoro e di ridurlo, sostenendo il locale contro il nazionale, la legge contro l'arbitrarietà, gli utenti contro l'amministrazione, la gente comune contro i potenti. A partire dal 1973, si oppose al turismo massivo e alla balnearizzazione della costa dell'Aquitania voluto dalla Missione Interministeriale per lo Sviluppo della Costa dell'Aquitania (MIACA), creando il Comitato di Difesa Costiera dell'Aquitania (CDCA).

non si sviluppa in funzione di una finalità che le sia esterna. La tecnica non è eteronoma per Ellul, bensì autonoma. Il processo innovativo è sempre di ordine combinatorio e frutto del potenziale preesistente. Quando tutto è perfettamente calcolato, quando il metodo è pianificato e il mezzo scelto è efficiente più di tutti gli altri mezzi fino ad allora impiegati e messi in concorrenza nello stesso momento, si può allora affermare che la direzione tecnica si fa da sé. Essa si genera cioè per piccolissimi perfezionamenti che si sommano indefinitamente fino a formare un insieme di condizioni che permettono un progresso decisivo. Se per un verso si può asserire che ciascuno, ricercando il perfezionamento tecnico nel proprio mestiere, partecipi allo sforzo comune di orientamento del progresso tecnico, per un altro si deve notare che la tecnica è arrivata a un punto tale di evoluzione che si trasforma e progredisce quasi senza l'intervento umano.

Il carattere dell'autoaccrescimento si chiarisce alla luce del concetto di *automatismo delle scelte*<sup>34</sup>, usato da Ellul per sottolineare due fatti relativi a questo specifico meccanismo di crescita : 1) per un verso, tra due o più precedenti tecnici ha sempre la meglio quello che si rivela il più efficiente senza che vi sia l'intervento dell'uomo e 2) quanto alla misura dell'efficienza, anch'essa si effettua sempre meno attraverso una valutazione umana e sempre più attraverso misure automatiche ed elettroniche obiettive.

Cosa comporta realmente per l'essere umano il fatto che la tecnica conservi inalterati, nella sua moderna evoluzione, due caratteri quali l'automatismo e l'autoaccrescimento? Il rapporto uomo-tecnica subisce indubbiamente modificazioni sostanziali. In particolare, se l'automatismo implica una scelta fatta a priori e sempre orientata verso la via tecnica, all'uomo non rimane alcuna possibilità di scelta. Ci troviamo attualmente nello stadio dell'eliminazione di tutto ciò che può entrare in concorrenza con il metodo tecnico. Ellul non ha dubbi: finché quest'ultimo non avrà raggiunto la perfezione assoluta, il suo movimento non potrà essere arrestato; la tecnica eliminerà ogni forza minore rivelandosi creatrice e distruttrice al tempo stesso. Il carattere dell'autoaccrescimento, da parte sua, rende ancora più chiaro che l'essere umano non ha potere di decisione né ruolo creatore: è integrato nel sistema e ne dipende più di quanto esso non dipenda da lui:

---

<sup>34</sup> Cfr. anche Pelgreffi, I.(2019), *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, Napoli: Orthotes.

«non è più la mano che sceglie il gruppo di mezzi né il cervello che sintetizza le cause ma la sola unicità intrinseca alla tecnica assicura la coesione dei mezzi e le azioni degli uomini: questo regno le appartiene»<sup>35</sup>.

In realtà, «occorre» sempre l'uomo, ma gli saranno richieste solo qualità acquisibili di ordine tecnico e pertanto non dipendenti da un' intelligenza singolare umana.

Tra i tratti che caratterizzano il sistema tecnico come un tutto coordinato, Ellul individua nella razionalità la caratteristica meno certa<sup>36</sup>: «più cresce il sistema, più aumentano le irrazionalità<sup>37</sup>». La società è perfettamente organizzata ed equilibrata se si presta attenzione al gioco delle tecniche, ma queste tecniche sono in relazione con una umanità che non si è ancora adattata.

Assume valore in quest'ottica l'analisi di due ulteriori aspetti del sistema tecnico: *l'unitarietà e l'universalismo*. Il fenomeno tecnico moderno è unico<sup>38</sup>, forma un tutto caratterizzato da un'unità profonda. Si tratta però un'idea errata, frutto di un'illusione e insieme di una speranza - perfettamente comprensibile - che la tecnica possa essere orientata verso ciò che è positivo e costruttivo, lasciando da parte ciò che è negativo e distruttivo. L'illusione è frutto di una confusione e di un errore. L'errore consiste nella supposizione che la tecnica si orienti moralmente e quindi sia spinta da motivi non meramente tecnici, il che dimostra il disconoscimento della sua vera essenza che invece risulta assolutamente autonoma rispetto a giudizi morali e valori spirituali. La confusione in questione è quella che si genera tra macchina e tecnica. A questo proposito, Ellul precisa che

«Si possono fare parecchi usi della macchina, ma uno solo è l'uso tecnico [...] tutto quello che è tecnica senza distinzione di bene e di male, si usa forzatamente quando si ha»<sup>39</sup>.

La tecnica non è dunque neutrale<sup>40</sup>, porta con sé conseguenze positive e negative, è opportunità e rischio. Essa ha potenzialità che saranno inevitabilmente sfruttate. È un

---

<sup>35</sup> Ellul, J., 1969, 98.

<sup>36</sup> Si veda di Bernard Stiegler: <https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Bernard-Stiegler-lentropia-negativa-e-la-costruzione-di-un-pensiero-forte-c800c696-bdd1-41f7-b691-6f3bda1081e6.html>

<sup>37</sup> «Tecnica» a cura di Jacques Ellul in *Enciclopedia Treccani del Novecento*, VII, p. 337.

<sup>38</sup> Unico anche nel senso di globale e universale. L'universalismo del fenomeno tecnico, che Ellul inserisce nell'elenco delle caratteristiche che attribuisce espressamente ad esso, significa che la tecnica si estende sia all'intera superficie del globo e ad ampi settori della vita sociale. Pur globalizzando, la tecnologia occidentale svolge una azione e una influenza sul funzionamento delle comunità tradizionali e degli ecosistemi naturali e sociali.

<sup>39</sup> Ellul, J., 1969, 103.

mezzo con una *regola del gioco*, con una maniera obbligata di servirsene che non lascia agio alla nostra libera scelta. Emerge già qui, seppure implicitamente, un aspetto del carattere universale e totalitario della tecnica moderna.

L'area di azione della tecnica è oggi costituita dall'intero globo, dal momento che, qualunque sia la mano che la utilizza, essa produce i propri effetti entro un orizzonte globale. Osserva Ellul che alla metà degli anni cinquanta tutti i governi, spinti in questa direzione dalle conseguenze della seconda guerra mondiale e dalle sempre più pressanti necessità del mercato economico, si votarono all'industrializzazione massiva e all'asservimento tecnico. Tutte le civiltà tradizionali (pre-tecniche o refrattarie all'adattamento tecnico) sprofondarono inesorabilmente a contatto con la tecnica e con esse rischiano di scomparire forme economiche e culturali, strutture sociali e psicologiche. Ciò dipende dal fatto che la tecnica non può lasciare nulla di intatto all'interno di una civiltà; tutto la concerne, l'essere totalitaria le è connaturata. La sua stessa efficienza dipende dalla scomparsa di qualsiasi alternativa praticabile.

La tecnica è universale da un punto di vista qualitativo, poichè rappresenta e quasi esaurisce la natura di quel legame che gli uomini stabiliscono tra loro e con la realtà. È divenuta un mezzo rigorosamente oggettivo di apprendimento della realtà e di azione sul mondo. Cancella ogni differenza individuale e ogni soggettività e, paradossalmente, produce individualismo. A volte, pur lavorando in *equipe*, suggerisce Ellul, non si ha più bisogno di conoscersi e comprendersi perché la tecnica - con la sua tensione spersonalizzante - è di per sé divenuta la forma di un legame esclusivo. Essa dà vita a una sorta di linguaggio universale, un codice che supplisce a tutte le deficienze e separazioni che essa stessa ha introdotto attraverso una estrema specializzazione in tutti i campi, rendendo difficoltoso all'uomo il dialogo e il confronto con i suoi simili.

Questa vocazione all'universale, consustanziale alla tecnica, chiarisce come essa non sia più una delle tante forze in conflitto all'interno di una data civiltà, ma abbia detronizzato, fagocitato la civiltà intera.

«civiltà tecnica significa che la nostra civiltà è costruita dalla tecnica (fa parte della civiltà unicamente ciò che è oggetto di tecnica) che è costruita per la tecnica (tutto ciò che è in questa

---

<sup>40</sup> L'esistenza del mezzo più efficace squalifica gli altri mezzi. Ellul ha definito la tecnica come il *one best way*, la migliore maniera di fare. Questo meccanismo di sostituzione automatica, appena possibile, della migliore tecnologia disponibile ha consentito alla civiltà materiale tecnologica di espandersi a livello globale.

civiltà deve servire a un fine tecnico) e che è esclusivamente tecnica (esclude tutto ciò che non lo è e lo riduce alla sua forma tecnica)»<sup>41</sup>.

Tutto ciò che compone una civiltà è dunque sottomesso alla legge della tecnica; la morte, la procreazione, la nascita, l'ambiente, sono sottomessi alla razionalizzazione come se si trattasse dell'ultimo stadio della catena industriale.

La prima condizione dello sviluppo tecnico è perciò indubbiamente l'*autonomia*<sup>42</sup> della tecnica, che si concretizza nei termini della sua indipendenza dall'uomo. Lo slancio della tecnica trova infatti nell'umanità dell'essere umano un ostacolo del quale deve liberarsi. Le sono di intralcio la continua tentazione umana di scegliere, l'essere oggetto di tentazioni imprevedibili, i moti del cuore, le gioie e le pene che falsano i calcoli, il suo essere esposto alla fatica e allo scoraggiamento.

Prevalere sull'uomo, riformarlo sottomettendolo alle proprie esigenze diventa per la tecnica una questione di vita o di morte. Non si tratta di farlo sparire ma di venire ad un accordo, di indurlo a schierarsi con essa vietandogli di fatto di scegliere il proprio destino lasciandogli al contempo una consolatoria apparenza di libertà. Nella misura in cui l'autonomia della tecnica non può realizzarsi senza il contributo attivo dell'essere umano (nei termini di una sua sottomissione alle ragioni di essa), se ne evince che la tecnica è fuattrice, per lo meno indirettamente, di una sorta di progetto pedagogico. La tecnica è anche sempre, per dirla con Peter Sloterdijk, *antropotecnica*.

### **3. La ricezione dell'opera di Ellul e lo status di una 'filosofia della tecnica'**

Già a partire dal XVIII, gli studiosi della civiltà tecnica avevano immaginato la tecnologia come uno sforzo pacifico in grado di servire principalmente scopi umani. Nel pieno del ventesimo secolo, Jacques Ellul mostra una forte attenzione a una tecnica inevitabilmente associata anche al dramma della guerra, alla concorrenza economica, alla globalizzazione planetaria del mercato e al potere delle grandi corporazioni. Queste

---

<sup>41</sup> Ellul, J., 1969, 129.

<sup>42</sup> La tecnica è soppressione dei limiti: non c'è, per essa, alcuna operazione impossibile o interdotta. Autonomia significa però anche assenza di finalità umana, di decisione, di valore.

ultime, molto più del capitale, hanno oggi l'indiscusso potere di condizionare l'umanità e l'ambiente, vivendo una sorta di fusione simbiotica con il capitalismo finanziario.

Il riconoscimento internazionale all'opera di Ellul iniziò con l'accoglienza che ebbe la pubblicazione del primo volume della trilogia sulla tecnica, edito come *The Technological Society* (1964)<sup>43</sup> nel mondo di lingua inglese, con particolare riferimento a Canada e Stati Uniti. A questo volume, seguì l'uscita di *Propaganda: the formation of men's attitudes* (1962)<sup>44</sup> e le due opere vennero accolte come complementari. In Europa, Ellul continua ancora oggi a essere considerato un intellettuale controverso, ma indipendentemente dal giudizio di merito che si voglia darne, la sua riflessione rappresenta ormai un classico della filosofia della tecnica, non solo in Francia.

La tecnica – che è anche gesto, risorsa adattativa nonché forma essenziale della nostra creatività “specie-specifica” – è innanzitutto l'azione caratteristica attraverso la quale l'uomo modifica e organizza il mondo. Oggi ha cambiato passo, potenziata da quel complesso d'innovazioni a cui ci riferiamo anche parlando di ICT (Information and Communications Technologies), big data e intelligenza artificiale. Si tratta di una questione che il filosofo italiano Luciano Floridi definisce *iperstorica*, descrivendo il cosiddetto *digital turn* come il prodromo di un mutamento epocale paragonabile a quello avvenuto nel passaggio dalla preistoria alla storia.

Ovviamente Ellul poté osservare e analizzare soltanto gli albori di questa rivoluzione che oggi ci investe. Di certo con *filosofia della tecnica* s'intende una disciplina ancora in costruzione che tuttavia, mai come ora, si dimostra determinante ai fini della comprensione del tempo che stiamo vivendo. Chiedersi qui e ora cosa sia la tecnica (se, in quanto tale, essa sia davvero qualcosa) diventa occuparsi di una “forza” in grado di disciplinare la quasi totalità degli aspetti della nostra esistenza.

In *Le Bluff Technologique* (1988) Ellul discute espressamente la possibilità di esistenza o fondazione di una vera e propria *Filosofia della tecnica*, definita «pretesa di certi umanisti moderni». A suo avviso, una “cultura tecnica” è impossibile. Non c'è *filosofia della tecnica* perché quest'ultima non ha niente a che fare con la saggezza; al contrario esprime soltanto *hybris*. Essa rappresenta e incarna la dismisura finalmente possibile,

---

<sup>43</sup> Ellul, J.(1964), tr. J.Wilkinson, New York: Vintage Books.

<sup>44</sup> Ellul, J. (1962), *Propaganda: the formation of men's attitudes*,(tr.a cura di) K. Kellen & J. Lerner, New York: Knopf (Ellul, J. (1962), *Propagandes*, Paris: Armand Colin).

una dismisura tale che da una parte si produce senza che l'uomo lo voglia o anche vi partecipi<sup>45</sup>, ma essa è anche tale, d'altro canto, da raggiungere una dimensione così esorbitante che l'uomo si rivela incapace di governare e gestire ciò che la tecnica produce. D'ora in avanti occorre che sia un apparecchio a registrare ciò che è prodotto da un altro apparecchio<sup>46</sup>. Sarebbe dunque il discorso umanista dei tecnocrati che introduce al *bluff technologique*. Essendo l'uomo messo fuori gioco dai propri stessi dispositivi, «è incapace di farne una filosofia, poiché questa implica dei limiti, delle definizioni, e dei campi sufficientemente definiti, cose che la tecnica non consente»<sup>47</sup>.

Storicamente, la filosofia della tecnica è *Philosophie der Technik*, ovvero un fenomeno essenzialmente tedesco poiché il *milieu* germanico percepì per primo l'impatto del baconismo e dell'ideologia dell'era tecno-scientifica sull'evolversi della vicenda umana nel suo complesso<sup>48</sup>. A ogni modo, il dibattito sull'esistenza di una filosofia francese della tecnica è aperto.

Relativamente al termine “tecnologia” – termine che soprattutto nell'area anglofona crea non poche difficoltà allorché si discute di *philosophy of technology* – esso nasce nel tardo illuminismo nordico, con riferimento a un certo tipo di relazione tra intellettuali tedeschi e svedesi nella seconda metà del secolo diciottesimo. La *Anleitung zur Technologie* di J. Beckmann, assieme ad altri scritti di von Justi<sup>49</sup>, costituiscono il baricentro della tecnologia originariamente concepita, cioè come dottrina oggettiva di uso delle risorse da parte di un attore asimmetrico razionale dotato della legittimità politico-statale. La questione del rapporto tra la filosofia francese e la tecnologia è ben

---

<sup>45</sup> Ed è in questo che essa risulta totalmente diversa dal dionisiaco nel quale si trattava ancora di una dismisura *dell'uomo* e totalmente diversa anche da tutto ciò che Nietzsche ha potuto concepire a questo proposito.

<sup>46</sup> Ellul, 1988, 243.

<sup>47</sup> *Ivi*, trad. mia.

<sup>48</sup> Com'è noto si deve a Ernst Kapp, ossia alla pubblicazione del suo *Grundlinien einer Philosophie der Technik* del 1877, la nascita ufficiale della filosofia della tecnica (nel caso di Kapp, approcciata in ottica di filosofia della cultura). In un testo di riferimento sulla storia della filosofia della tecnica, *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy* (1994), Carl Mitcham distingue tra una «humanities tradition» ed una «engineering tradition». Già Scheler, nel suo *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), aveva tentato una sintesi tra questi approcci. Nel XX secolo la tecnica comincia a perdere la sua aura di neutralità, in forza della quale si pensava potesse servire ogni scopo umano.

<sup>49</sup> Fu Beckmann, autore scientifico tedesco e coniatore della parola tecnologia in *Anleitung zur Technologie* (1777) a proporre l'uso del termine “tecnologia” come scienza delle tecniche e non come mera applicazione della scienza alla tecnica. Per approfondire, si veda, a questo proposito, il saggio di A. Cera (2007), *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in: N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Napoli: Guida, pp. 41-115.

complesso, anche se già ricostruibile in termini di storia di una filosofia della tecnologia francese o francofona, da Descartes ai giorni nostri. Tuttavia la filosofia della tecnica non ha esistenza istituzionale nell'accademia francese, a differenza di quanto avviene in altri paesi (Germania, Paesi Bassi, Stati Uniti in particolare).

Una caratteristica distintiva della filosofia della tecnica francese è l'importanza della paleoantropologia: la condivisione del presupposto che la tecnologia sia stata e sia costitutiva della condizione umana. Si tratta di un orientamento che si nutre di continui riferimenti ai lavori di Leroi-Gourhan, presenza costante e importante nelle opere di studiosi francesi quali Simondon, Deleuze, Stiegler; Serres, Tinland; Bourg e Guchet. Qui non è la tecnologia in sé, ma il modo in cui essa supporta la vita collettiva, che sembra essere costitutivo dell'umano (si pensi anche al rilancio del concetto di oggetto tecnologico, promosso come mediazione necessaria per comprendere l'umano).

Al netto delle prospettive e dei giudizi, appare acclarato che il pensiero francese esprima una sua peculiarità nell'affrontare il tema della tecnica. Approccio che offre elementi teoretici ed ermeneutici alternativi per una comprensione critica, sia etica che politica, del fenomeno della tecnica. Autori come Lafitte<sup>50</sup>, Simondon, Canguilhem, Ellul e Stiegler sono solo alcuni dei rappresentanti di un approccio che riporta al centro l'esigenza di pensare la tecnica, in particolare dopo il secondo conflitto mondiale. A seguito di quell'evento epocale, la tecnica sembrava porsi come una sfida concreta, imponendo argomenti e urgenze alle quali non era possibile sottrarsi, a partire dal controllo sui suoi effetti sempre crescenti, per passare alla tutela di un ambiente concretamente minacciato dai progressi umani.

Tornando a una considerazione più generale dell'evolversi della filosofia della tecnica in quanto "disciplina", la *disposizione fenomenologica* verso la tecnica, che prende corpo in maniera unitaria nel corso degli anni cinquanta del secolo scorso, trova un ventennio prima due ideali precursori in Ernst Cassirer ed Ernst Jünger. Il primo delinea un percorso di sviluppo della tecnica che si conclude con un esito ambiguo: essa finisce per approntare un mondo di oggetti e di cose che si muove secondo norme proprie, che mirano ad imporsi in modo assoluto contrastando i fini ed i compiti dello spirito. La possibile contromisura per Cassirer va ricercata in una «smaterializzazione

---

<sup>50</sup> Jacques Lafitte è forse il meno noto tra gli autori citati: è stato un ingegnere civile francese autore di *Réflexions sur la science des machines*, Parigi: Librairie Bloud & Gay, 1932; Paris: Vrin, 1972, 136 pp. basato sui suoi due precedenti saggi del 1911 e del 1919.

della tecnica»<sup>51</sup>. Per alcuni studiosi<sup>52</sup> l'approccio di Jacques Ellul andrebbe ascrivito all'ambito fenomenologico: la tecnica non viene diluita in una soluzione storica più complessa o solidificata in un impianto teoretico preesistente, ma interrogata con fiducia nelle sue virtù diagnostiche, di cui si avverte l'assenza ad esempio in autore come Arnold Gehlen<sup>53</sup>.

Ellul svela il carattere onticamente destinale di una tecnica che si fa concretamente *ambiente* per l'uomo moderno. Egli individua i caratteri identitari della tecnica moderna intesa come compiuta totalità, in parte negando le possibilità insite nella dialettica tecnica-società. A questo proposito, è opportuno tenere in considerazione alcune obiezioni che possono essergli rivolte dal momento che, come nota il filosofo Ubaldo Fadini<sup>54</sup>, egli sembra però ridurre quest'ultima ad un mero ricettacolo passivo delle deliberazioni della prima.

Con l'inizio del XXI secolo s'inaugura negli USA un periodo di diffusione del pensiero di Jacques Ellul. Si può ricordare all'inizio degli anni dieci la conferenza portoghese<sup>55</sup> di Lisbona, *Repenser Jacques Ellul e la Société Technicienne au 21ème Siècle*<sup>56</sup>, per discuterne l'eredità del pensiero, alla presenza di studiosi di varie nazionalità. Va riconosciuto che molte delle questioni che egli considerava cruciali (energia, propaganda, scienze della vita applicate e comunicazione) continuano a esserlo in questi tempi di crisi socio-ambientale, a quasi un secolo di distanza dalle prime riflessioni in campo ecologico, elaborate da un giovane Ellul in collaborazione con Bernard Charbonneau.

---

<sup>51</sup> Di F.G. Junger si vedano: *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt a. M. 1946 (tr. it. a cura di M. de Pasquale, La perfezione della tecnica, Roma 2000) e *Maschine und Eigentum*, Frankfurt a. M. 1949. Di E. Cassirer: E., *Symbol, Technik, Sprache*, Hamburg 1995 (II ed.), pp. 39-91. Per un esame più approfondito si rimanda a Cera, A. (2007), *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in (a cura di N. Russo), *L'uomo e le macchine. Per una antropologia della tecnica*, Napoli: Guida, pp.41-116.

<sup>52</sup> Cfr. Jerónimo, H. M., Garcia, J. L., Mitcham, C. (eds), *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, Springer: Dordrecht, Heidelberg, New York, London, 2013, pp. 17-35.

<sup>53</sup> Cfr. Gehlen, A. (2003), *L'uomo nell'era della tecnica*, Roma: Armando Editore.

<sup>54</sup> Cfr. Fadini, U. (2000), *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Bari: Dedalo, p. 83.

<sup>55</sup> Presso l'*Istituto de Ciências Sociais dell'Università di Lisbona (ICS-UL)*.

<sup>56</sup> Tra i relatori figurano gli studiosi di Ellul Carl Mitcham, Daniel Cérézuelle, Frédéric Rognon, George Ritzer, Hermínio Martins, Langdon Winner e Patrick Troude-Chastenet. La conferenza è co-sponsorizzata dall'*Association Internationale Jacques Ellul* e sostenuta dalla *International Jacques Ellul Society*.

Indubbiamente ancora oggi l'opera più conosciuta di Ellul resta la prima della trilogia sulla tecnica: *La Technique ou l'enjeu du siècle* del 1954. Dieci anni dopo la pubblicazione originale, esaurita la stampa in Francia, ne è apparsa la traduzione di John Wilkinson in lingua inglese. Fu proprio su impulso di Wilkinson e di Aldous Huxley che, nel 1959, si avviarono i primi gruppi di lettura di questo volume. A proposito del quale, vale la pena di spendere qualche parola sulla sua genesi. Alla metà degli anni cinquanta, il mondo culturale francese<sup>57</sup> era dominato dalle figure di Jean-Paul Sartre e Albert Camus, il che implicò che la maggior parte delle recensioni del libro di Ellul comparisse in periodici legati all'ambiente intellettuale protestante francese<sup>58</sup>. Una sola recensione apparve in Germania nel decennio successivo, a cui seguirono traduzioni in spagnolo, inglese e portoghese<sup>59</sup>. Nel 1969 compare la prima traduzione in italiano.

Alla metà degli anni cinquanta le pubblicazioni sulla filosofia della tecnica erano già numerose e radicate. Il celeberrimo *La questione della tecnica* di Heidegger (frutto di una conferenza tenuta l'anno prima) viene pubblicato nel 1954, mentre i lavori di Jaspers, Mumford, Ortega y Gasset, Giedion, Anders o Gehlen su questi temi erano già stati editi o lo sarebbero stati a breve.

Un'attenzione specifica va riservata al rapporto con la filosofia della tecnica di Martin Heidegger. Le prime due opere significative sulla tecnica di entrambi i pensatori sono quasi contemporanee ed escono casualmente nello stesso anno: il 1954. Per Ellul il

---

<sup>57</sup> In Ellul impegno civile e profondità spirituale andavano di pari passo. Partecipò alla Resistenza e, nell'immediato dopoguerra, scrisse l'articolo *Victoire d'Hitler?*, pubblicato in *Réforme* il 23 giugno 1945. Qui individua l'errore della sottovalutazione del nazionalsocialismo nel non aver saputo cogliere in anticipo la gravità del programma d'azione già descritto nel *Mein Kampf*.

<sup>58</sup> Cfr. Mitcham, C. (2013), *How The Technological Society Became More Important in the United States than in France*, in Jerónimo, H. M., Garcia, J. L., Mitcham, C. (eds), *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, Springer: Dordrecht, Heidelberg, New York, London, pp. 17-35.

<sup>59</sup> Cfr. le edizioni portoghese *Técnica e o desafio do século*, trad.: Roland Corbisier, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968; spagnole: *El siglo XX y la técnica: análisis de los conquistas y peligros de la técnica en nuestro tiempo*, trad.: Adolfo Maíllo, Barcelona, Labor, 1960; *La edad de la técnica*, trad.: Joaquín Cirera Riu et Juan León Varón, Barcelona, Octaedro, 2003; giapponese 技術社会 技術社会上 (Gijutsu shakai), trad.: Nagayasu Shima, Yukiharu Takeoka, Michiro Tosu et Shigefumi Kurahashi, Tokyo, Sugu Shobo, 1975; turca Teknoloji Toplum, trad.: Bakış Yayınları, Musa Ceylan, 2007 e coreana 기술의 역사 (Kisului yeoksa), trad.: Park Gwang Deok, Séoul, Hanul, 1996 (traduit de l'anglais : The technological society).

«sistema tecnico» desidera creare una propria cultura, la quale consiste nell'adattare l'uomo alla tecnica – intesa come sistema – e alle singole tecniche.

Non bisogna però confondere società tecnica (o tecnicizzata) e sistema tecnico. A questo proposito, in *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne* (1980), Ellul precisa che «il sistema tecnico è la tecnica che si costituisce veramente, in modo graduale, come sistema indipendente, autonomo e autoriproduttore; ma questo sistema non esiste “di per sé”, non esiste nell'empireo delle idee. Si colloca dentro e in rapporto alla società. Questa può essere straordinariamente influenzata dalla tecnica, ma non per questo diventa una macchina o l'equivalente di una macchina. Non ho mai creduto né a una società automa né alla megamacchina (Mumford) e nemmeno all'automatismo sociale (Naville)<sup>60</sup>». C'è una possibilità di riscatto per un essere umano espropriato del suo *esser-ci* in un universo di senso percorso e permeato da questa forza autonoma, impersonale e ordinatrice rappresentata dalla tecnica? Questo si chiede Ellul, a più riprese, in particolare in saggi come *Il tradimento dell'Occidente* del 1977<sup>61</sup>.

Nelle riflessioni heideggeriane delle *Conferenze di Brema e Friburgo*<sup>62</sup> si ravvisano tesi che si possono mettere proficuamente in dialogo con alcuni aspetti del pensiero di Ellul, ferma restando l'impossibilità di identificare i tratti salienti delle rispettive filosofie della tecnica. In Heidegger infatti la finitudine è irriducibile: è la condizione di possibilità del *Dasein* e la tecnica è «un modo del dis-velamento», cioè uno di quegli eventi che marciano la storia dell'essere nella forma di una irruzione della dimensione ontologica entro lo spazio ontico e in tal modo creano storia creando verità (nel senso, appunto, della *a-letheia* greca). Entrambi respingono la tecnica come mezzo per superare la finitezza dell'uomo ed entrambi hanno indubbiamente colto<sup>63</sup> nella questione della tecnica una decisiva chiave di lettura della *conditio humana* entro la cornice della tarda modernità.

È possibile confrontare il valore e la funzione strumentale della presa di coscienza dell'essenza dell'universo tecnico proposta da Ellul con la funzione salvifica che in Heidegger assume la capacità di cogliere l'appello del *Gestell*. Per quest'ultimo si

---

<sup>60</sup> Ellul, J., 1980, p. 50, *trad. mia*.

<sup>61</sup> Cfr. Ellul, J. (1976), *Il tradimento dell'Occidente*, Milano: Giuffré.

<sup>62</sup> Cfr. Heidegger, M. (2002), *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano: Adelphi.

<sup>63</sup> Cfr. Weyembergh, M. (1994), *J. Ellul et M. Heidegger. Le prophète et le penseur*, in: P. T. Chastenet (a cura di), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux: L'Esprit du temps, pp. 75-100.

rivela essenziale avere coscienza che la tecnica, realizzando il progetto globale di concatenazione di tutti gli enti in legami causali prevedibili e dominabili, rappresenta il compimento della metafisica e dunque di quella tendenza a concepire l'essere come *Grund*, cioè come fondamento che assicura la ragione e di cui la ragione si assicura. Nella tecnica lo *svelarsi-dispiegarsi* dei tratti propri della metafisica e dell'umanesimo è un darsi (dono) dell'essere. Pertanto la crisi della metafisica incarna al contempo un appello: l'uomo è chiamato a rimettersi dall'umanesimo come qualcosa che gli è destinato.

Per Ellul l'umanesimo trova il proprio compimento nell'affermazione della logica totalitaria e totalizzante della tecnica e della tecnocrazia. Il richiamo a una presa di coscienza proviene dall'azione della tecnica ed è indirizzato alla natura dell'universo-sistema tecnico che abitiamo. Solo acquisendo consapevolezza della presenza costante di un pericolo connaturata all'universo tecnico, l'essere umano può sperare di costruire una reale alternativa alla mera, passiva accettazione della propria condizione (di ente sospinto nell'ambito dell'insignificante e svuotato del senso del proprio esser-ci) come ineluttabile fatalità. Proprio il concetto di "pericolo" suggerisce un'ulteriore analogia tra i due pensatori. Tale concetto può essere infatti interpretato, in ambedue le riflessioni, nella duplice accezione proposta da Heidegger secondo la quale esso rappresenta da un lato il rischio che l'uomo, totalmente "chiamato fuori" dalla tecnica, incontri sé stesso solo come "fondo", come riserva e non si autocomprenda più come esser-ci, mentre dall'altro incarna il rischio che venga occultata la natura del *Gestell* in quanto modalità secondo la quale oggi ci viene incontro l'essere dell'ente.

In Ellul il concetto di pericolo nella prima accezione heideggeriana si identifica con il rischio rappresentato dalla messa in questione, operata dalla tecnica, di quegli aspetti che egli ritiene costitutivi dell'essere uomo dell'uomo. Nella seconda accezione è identificabile con il rischio che l'uomo non incontri più sé stesso a causa di uno sviamento che conduce alla falsa opinione che l'agognato avvento dell'uomo nuovo coincida in tutto e per tutto con il disegno della perfetta integrazione dell'umanità nel sistema tecnico.

Tanto per Heidegger quanto per Ellul la tecnica rappresenta una sorta di "Giano bifronte", poiché se da un lato il *Gestell* sprofonda l'uomo nella notte del nichilismo (Heidegger) o lo spinge nell'ambito dell'insignificante (Ellul), dall'altro rappresenta

«un primo incalzante lampeggiare dell'*Ereignis*» (Heidegger), ossia della luce post-metafisica dell'essere o contiene quella che Ellul definisce l'indicazione per la via della salvezza.

Il filosofo di Pessac sa che la tecnica, sia nelle forme primitive sia in quelle evolute che ha assunto nella società contemporanea, è indispensabile per la sopravvivenza dell'uomo. La svolta tecnica della vicenda umana è un passaggio irreversibile. Pensare di affrontare le criticità legate al fenomeno tecnico tornando a un "prima della tecnica", trasforma la riflessione filosofica in un consolante velleitarismo. L'irreversibilità della svolta tecnica si deduce anche dalla convinzione generalizzata che l'unico rimedio ai pericoli della tecnica passi per un suo rafforzamento ovvero per suo ulteriore sviluppo in tutti i campi. D'altro canto, stando alle premesse antropologiche della riflessione di Ellul, il rifiuto totale della tecnica equivarrebbe a un rifiuto dell'uomo. La "soluzione" proposta da Ellul comporta il recupero e la salvaguardia di quelli che egli ritiene i caratteri non negoziabili dell'umanità dell'uomo ovvero individuando ogni volta – entro ogni condizione storica data – quei canali privilegiati (speranza cristiana, dialogo tra arte e pensiero, ascolto e dialogo interpersonale) che consentono lo sviluppo di un essere la cui essenza coincide con la sua irriducibilità alla dimensione computabile e materiale.

Probabilmente proprio perché una lettura semplificata di alcuni testi di Ellul ha veicolato un'idea di sistema tecnico come possibile sostituto dell'ambiente naturale, la sua analisi è stata accolta con favore negli Stati Uniti, soprattutto in connessione con il successo dell'ambientalismo degli anni sessanta. La riflessione di Ellul non prevede il rimpianto per una sedicente natura incontaminata primordiale, per un'ipotetica età dell'oro. La sua critica della società tecnica risulta ben più complessa e sfaccettata, tra l'altro insperabile dalla sua visione religiosa del mondo.

La ricezione nordamericana di Ellul tendeva a opporre in maniera rigida natura e tecnologia, qualcosa che non si giustifica con una lettura attenta dei suoi testi. L'emergere di una cultura sempre più segnata dal consumismo e dell'esperienza della

guerra del Vietnam hanno poi gradualmente fornito rappresentazioni drammatiche di corruzione di un ambiente salvifico originario<sup>64</sup>.

La riflessione di Ellul andrebbe piuttosto intesa e confrontata con le teorie della sociologia di Weber, come nota in suo recente contributo Daniel Cérézuelle<sup>65</sup>, il quale definisce l'epoca contemporanea come fortemente permeata dallo "spirito del tecnicismo". Nella seconda metà del Novecento è in pericolo la capacità di simbolizzare e ci sarebbe dunque un bisogno urgente di demitologizzare l'immaginario tecnico produttivista. Dal canto suo, Yuk Hui suggerisce di approfondire l'analisi della de-simbolizzazione operata oggi dalla tecnica: sarebbe opportuno analizzare il fenomeno della produzione ed elaborazione di sovrabbondanti dati digitali che danno vita a un vero e proprio ambiente digitale<sup>66</sup>.

L'attenzione che riscuote ancora oggi il pensiero di Ellul riguarda anche la questione ecologica e teologica. Le sue idee aprono a un'ecologia che non è anti-tecnologica o tecnofobica, nonostante la forte preoccupazione per lo sviluppo capillare e totalizzante della tecnica. Anche l'impatto del pensiero etico e teologico di Ellul sul protestantesimo francese contemporaneo è rilevante e ne sono una prova le riflessioni di teologi quali Gabriel Vahanian, Jean-François Zorn e Olivier Abel. Nel suo volume, recentissimo, *Le defi de la non-puissance. L'ecologie de Jacques Ellul et Bernard Charbonneau*, Frédéric Rognon coglie gli indiscutibili legami tra la riflessione ecologica e teologica di Ellul<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Va rilevato che gruppi sociali americani distinti (critici sociali cristiani e demitologizzatori politici) si appropriarono strumentalmente di alcune formulazioni concettuali elluliane. Alcuni erano coinvolti con le chiese cristiane nelle lotte dei movimenti per i diritti civili, altri contrari all'esaltazione della eccezionalità americana che aveva prevalso nonostante gli errori in Vietnam. Per approfondire si veda Mitcham, C. (2013), *How The Technological Society Became More Important in the United States than in France*, in H.M. Jerónimo et al. (eds.), *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, Philosophy of Engineering and Technology, vol. 13, Springer Science Business Media Dordrecht, pp.23-34.

<sup>65</sup> Cérézuelle, D. (2020), *De l'ensarkosis logou à la critique de la société technicienne chez Bernard Charbonneau, Jacques Ellul et Ivan Illich*, in «Revue européenne des sciences sociales», XLIII-132, pp. 5-30.

<sup>66</sup> Cfr. Hui Y. (2013), *Technological System and the Problem of Desymbolization*, in Jerónimo, H. M., Garcia, J. L., Mitcham, C., *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, cit., pp. 73-82. Ellul aveva identificato il trattamento dei dati come forza ampiamente de-simbolizzante già alla fine degli anni settanta. Si pensi all'attualità della sua denuncia del rischio dell'uso dei dati sanitari della popolazione emergente, contenuto in lavori realizzati ben prima dell'avvento del digital turn.

<sup>67</sup> Cfr. Rognon, F. (2021), *Le defi de la non-puissance. L'ecologie de Jacques Ellul et Bernard Charbonneau*, Lyon: Olivétan.

Già dopo la fine del secondo conflitto mondiale riscosse una certa risonanza negli ambienti protestanti. Si pensi ad esempio all'attenzione riservata alla sua critica del sistema tecnico da un gruppo di teologi, ingegneri e critici (preoccupati di ripensare la società non solo in termini marxisti o capitalistici) che lavoravano sui temi della tecnologia e della giustizia sociale in occasione del *Consiglio mondiale delle chiese* di Amsterdam nel 1948<sup>68</sup>.

Un'ultima considerazione sulla ricezione nordamericana di Ellul. Nel pur dominante ottimismo seguito alla superiorità tecnologica statunitense che aveva determinato il trionfo nel secondo conflitto mondiale, cominciarono a farsi strada il timore degli effetti dell'utilizzo di armi nucleari, la preoccupazione per l'ambiente, il disagio per l'ideologia aziendale, la preoccupazione per i diritti civili e per la sicurezza dei consumatori<sup>69</sup>. Gli intellettuali americani, sulla scia dell'utilitarismo, avevano tuttavia in gran parte respinto le critiche sociali e culturali europee alla tecnologia, a favore di un ottimismo quasi illimitato nei confronti del progresso tecnico. L'analisi di Ellul ha fornito una visione unificante di molteplici singoli problemi e, con la sua opposizione alla guerra del Vietnam, ha fornito un'efficace e inusuale prospettiva demitologizzante su una controversa esperienza.

Un fatto che merita almeno di essere menzionato, è ancora l'attuale diffusione dei lavori di Ellul in Corea del Sud: il secondo paese, dopo gli Stati Uniti, per diffusione e successo della sua opera (in particolare teologica). In Corea la dipendenza dalla tecnologia rappresenta un serio problema per i cittadini: un significativo numero di giovani ha un rapporto patologico con smartphone e videogame e il timore di un conflitto con il Nord sta ulteriormente peggiorando il clima culturale. A favorire questi effetti, alcuni fattori da considerarsi ormai strutturali della situazione coreana: la presenza pervasiva della tecnologia, la diffusione del protestantesimo e in modo capillare della Chiesa riformata (la maggior parte dei cristiani sono praticanti attivi) e l'influenza politica esercitata dagli Stati Uniti, sin dalla sua fondazione nel 1948. Per i molti credenti, il ritmo frenetico della vita causato dallo sviluppo esponenziale delle grandi metropoli è vissuto come una vera provocazione, come un insulto alla fede. Per

---

<sup>68</sup> Cfr. Alexander, J.K. (2008), *The mantra of efficiency: From waterwheel to social control*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

<sup>69</sup> Emblematico del primo, il *Comitato per una sana politica nucleare* (SANE) fondato nel 1957; a consolidare il secondo fu l'istituzione dell' *Environmental Protection Agency* (EPA) del Presidente repubblicano Richard Nixon.

alcuni cristiani critici che si definiscono “progressisti” l’insediamento delle molteplici forme di alienazione causate dalla modernità non può trovare una via d’uscita né in una posizione marxista né in una spiritualità individuale interamente focalizzata sulla questione della salvezza dell’anima, come quella sostenuta dai circoli conservatori e reazionari anglo-americani che incoraggiano il liberalismo economico<sup>70</sup>.

A questo proposito, giova citare il filosofo coreano Byung-Chul-Han, che insegna presso la *Universität der Künste* di Berlino. Da una quindicina d’anni a questa parte Han è autore di una riflessione che si rivela in sintonia con la denuncia elluliana dei rischi per la libertà dell’essere umano in una società tecnicizzata e tecnologica. Nella riflessione di entrambi emerge una forte preoccupazione per i disfunzionamenti e le conseguenze antropologico-sociali dei processi di globalizzazione. L’analisi di entrambi investe tanto le forme dei rapporti interpersonali, quanto quelle di comunicazione, di rappresentanza politica e gestione del potere e costruzione della coscienza culturale. Con la pubblicazione de *L’espulsione dell’Altro*<sup>71</sup> si conferma una ulteriore rilevante analogia tra i due pensatori: si tratta della centralità del tema dell’ascolto, il cui esercizio viene minato dal sistema tecnico insieme alla perdita di distanza che si verifica sistematicamente nelle società digitali globalizzate. Il tempo dell’ascolto dell’Altro ci viene sottratto dalla società tecnica innervata da tecnologie dell’informazione e della comunicazione, che moltiplicano la quantità di informazioni imponendo l’imperativo dell’immediatezza. L’ascolto dell’Altro diviene un gesto etico che può generare una risposta all’affermazione univoca di una società in cui l’Altro è espulso:

«La rumorosa società della stanchezza è sorda. La società a venire potrebbe invece chiamarsi una società dell’ascolto e dell’attenzione. Oggi è necessaria una rivoluzione del tempo che dia inizio a un tipo di tempo completamente diverso. Si tratta di scoprire il nuovo tempo dell’Altro».<sup>72</sup>

Per quanto concerne la ricezione di Ellul in Italia e l’attuale dibattito sulla filosofia della tecnica, va rilevato che nel nostro Paese non sono mancati contributi sul tema della tecnica, in particolare a partire dalla ricezione dell’opera di Heidegger. Tra gli

---

<sup>70</sup> Il primo libro di Jacques Ellul apparso in Corea, *Le fondement théologique du droit* (1946), è stato tradotto a partire dalla sua traduzione in inglese. Questo è avvenuto a molte altre sue opere, il che ha contribuito a diffondere una serie di malintesi sull’autore.

<sup>71</sup> Byung-Chul Han (tr. it. 2021), *L’espulsione dell’altro*, Milano: Edizioni Nottetempo.

<sup>72</sup> Byung-Chul Han, 2021, 100.

studiosi italiani il pensiero di Ellul trova spazio nella riflessione di Emanuele Severino, ad esempio nel volume *Macigni e spirito di gravità. Riflessioni sullo stato attuale del mondo* (2010)<sup>73</sup>. Ma già la filosofia della tecnica europea novecentesca scopriamo che la tecnica è (o è diventata) autonoma dall'uomo; si è verificata un'inversione tra mezzi e fini e la tecnica – che dovrebbe essere mezzo e strumento – impone all'uomo i suoi fini, cioè diventa fine essa stessa. Ne propongo qui di seguito alcuni accenni. Affermando che la tecnica è il nostro destino, Hannah Arendt collega la tecnica con la modernità e con la figura dell'*homo faber*. Per Oswald Spengler, invece, la tecnica è sia il dominio sia l'atteggiamento tipico delle epoche giunte al tramonto che precede la loro morte, dove il meccanico sostituisce l'organico, il sapere l'istinto, i risultati pratici la contemplazione. Per Günther Anders, la tecnica è legata alla costitutiva pulsione prometeica dell'uomo<sup>74</sup>. Ma quali sono state le influenze principali sul pensiero di Ellul? Quali i rimandi, quali i debiti?

#### **4. Debiti e rimandi. Jacques Ellul tra sociologia, fede e filosofia**

Jacques Ellul ha esplicitamente riconosciuto il suo debito intellettuale verso tre autori che frequentò sin dall'adolescenza: Karl Marx per la critica sociale, Karl Barth per la teologia e Søren Kierkegaard, punto di riferimento indiscusso al quale riserva le parole più lusinghiere<sup>75</sup>.

Ripercorrendo l'incontro-confronto con questi autori, si può ricostruire il rapporto di Ellul con la sociologia, con la filosofia e con la teologia, individuando questioni che

---

<sup>73</sup> Di Severino si vedano anche: *Il destino della tecnica*, Milano: Rizzoli, 1998; Id., *Democrazia, tecnica, capitalismo*, Brescia: Morcelliana, 2009; Id., *Téchne. Le radici della violenza*, Milano: Rusconi, 1979. Per un confronto tra la visione del politico in Ellul e in Severino cfr. Id., *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*, Milano: BUR, 2017. Interessante anche il richiamo al concetto di "limite" (molto presente nella riflessione di Ellul) nella riflessione di Severino su eterno e divenire: per il filosofo italiano il limite si costituisce quando si crede esista un eterno, l'audacia scientifica di chi crede esista un eterno non può infatti spingersi oltre quei limiti che vengono costituiti dal riconoscimento dell'esistenza dell'eterno. La distruzione dell'eterno autorizzerebbe la tecnica ad andare oltre ogni limite.

<sup>74</sup> Cfr. Anders, G. (2010), *L'uomo è antiquato vol. 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino: Bollati Boringhieri, p. 251. Sul tema della libertà umana cfr. Id. (2015), *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Salerno: Orthotes.

<sup>75</sup> Cfr. Ellul, J. (1981), *À temps et à contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, Paris: Le Centurion; Chastenet, P. (1994) *À contre-courant. Entretiens avec Jacques Ellul*, Paris: La Table Ronde.

segnano profondamente sia la sua visione etico-politica, sia il suo pensiero sulla civiltà tecnica e il sistema tecnico. Ellul sostiene fermamente che, per quanto la tecnica possa offrire delle opportunità, tendenzialmente riproporrà questioni e problemi che possono essere risolti solo mettendo in campo nuove soluzioni sempre tecniche. Vista la difficoltà dell'uomo nel sistema tecnico di attuare un'etica della non-potenza – che richiede precise condizioni di possibilità e un preciso modo di intendere il rapporto con gli oggetti tecnici – solo grazie a una dimensione altra, a uno spazio che va oltre l'immanenza potremmo fronteggiare la disperazione nella fase di massimo dispiegamento delle contraddizioni e dei limiti del sistema tecnico<sup>76</sup>.

Dunque, invocando l'esperienza del legame con la trascendenza per rispondere a un problema specificamente storico, Ellul costruisce argomenti che per i non credenti assumono il significato di una sfida quasi impossibile da sostenere. Se l'alienazione non deriva dalla tecnica ma dal sacro trasferito ad essa, risulta complicato per atei o agnostici accettare una strada che propone fede e speranza come vie per liberarsi da questa tecnica sacralizzata. Eppure Ellul elabora con spirito laico la propria visione e la propria critica sociale, soprattutto nelle sue opere di taglio sociologico e nei suoi articoli precedenti alla metà degli anni ottanta.

Il suo pensiero muove da una base teorica personalista, attraversa il marxismo e le riflessioni di molti contemporanei riguardo i concetti di tecnica, di progresso e di sistema, si sofferma poi su ambiente ed ecologia politica. Nel proporre la propria visione, Ellul si dimostra consapevole di quelli che, agli occhi di taluni, potevano apparire i suoi punti deboli. Ad esempio in queste righe:

«Lo sviluppo del mio pensiero non poteva che essere dialettico. [...] È diventato possibile essere intellettualmente rigoroso con Marx per quanto riguarda l'interpretazione del mondo, [pur essendo] convinto che la rivelazione porti una verità esistenziale fondamentale. [...] Queste due verità [potrebbero] essere vissute insieme. Direi sperimentate, non intellettualmente riconciliate in un sistema»<sup>77</sup>.

Per cogliere a fondo questo intricato rapporto tra scienza e fede, è opportuno indagare il legame con il pensiero filosofico e teologico, passando per la formazione intellettuale

---

<sup>76</sup> Cfr. Ellul, J. (2014), *Théologie et Technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Gèneve: Labor et Fides, p. 68.

<sup>77</sup> Ellul, J.(1981), *À temps et à contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, Paris: Le Centurion, pp. 20-21.

dell'autore e per la tematizzazione della riflessione sullo spirito del capitalismo, al fine di delineare la sua concezione dell'uomo nella tarda modernità, con i limiti evidenti imposti dalla civiltà tecnica e industriale avanzata (con le opportunità che anche una tecnica autonoma potrebbe offrire, a condizione di ripensare un'etica all'altezza delle sfide del nostro tempo).

#### 4.1. Bergson, Sartre e la filosofia

Fino alla fine della sua vita, Ellul è stato un appassionato lettore ed estimatore di Søren Kierkegaard. Del filosofo danese apprezza il primato dell'esistenza soggettiva sul pensiero speculativo. L'adesione incondizionata a questo pensiero è il motivo per cui avrebbe rifiutato di riconoscere credito intellettuale al movimento esistenzialista, in quanto questo pretenderebbe, cadendo in contraddizione, di collocare l'esistenza all'interno di un sistema.

Ellul si è confrontato più volte con Jean-Paul Sartre<sup>78</sup>, cui imputa, espressamente e senza mezzi termini, di aver tradito Kierkegaard in un doppio senso: con la sua sistematizzazione e con il suo ateismo. Il pensiero non è di alcun interesse se non porta all'azione. E l'azione è interessante solo se si basa su un pensiero rigoroso. Così Ellul rimproverò Sartre non per il suo impegno, ma per un suo monumentale errore di analisi, poiché il filosofo continuò a difendere il comunismo molti anni dopo i Processi di Mosca.

In un'intervista concessa all'allievo Patrick Troude-Chastenet, politologo francese e membro del *Montesquieu Centre for Political Research*<sup>79</sup>, nel rispondere a una domanda su Bergson, Ellul rivela la propria diffidenza verso i filosofi di professione,

---

<sup>78</sup> Numerosi riferimenti a Sartre sono presenti in Ellul J. (1980), *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne*, Paris: PUF e in *Vivre et penser la liberté* (pp. 151-152), raccolta postuma di saggi di Ellul sul tema della libertà, edita nel 2019. Facendo riferimento a *Le mosche*, si mostra d'accordo con l'idea di una libertà che si configura non come potere astratto di prendere le distanze dalla condizione umana, ma come l'impegno più inesorabile. In un altro passaggio (pp. 46-47), Ellul commenta lo slogan sessantottino dell'immaginazione al potere e in una nota cita l'intervista a Sartre da cui esso è tratto. Ques'ultima, comparsa in un numero speciale de *Nouvel Observateur*, si conclude con un invito a non rinunciare a lottare per estendere il campo del possibile.

<sup>79</sup> Cfr. Ellul, J., Chastenet, P.T. (2005), *Jacques Ellul on Politics, Technology, and Christianity: Conversations with Patrick Troude Chastenet*, Eugene-Oregon: Wipf & Stock Publisher, p. 54.

per la loro peculiare tendenza «a vivere quasi esclusivamente nella propria mente»<sup>80</sup>. In quel contesto, gli premeva ribadire l'importanza dell'aderenza al reale e alla possibilità di incidere su di esso, portando nell'azione e nella pratica le convinzioni politiche e con esse la propria visione del mondo. In questo colloquio, svoltosi poco prima della sua morte, afferma:

«Vorrei rispondere con il mio motto di venti anni fa: “pensa a livello globale, agisci localmente”. Sono sempre stato attivamente coinvolto in questioni locali, per esempio riunioni dell'*Esprit Club*, della resistenza francese, ostelli per la prevenzione della criminalità, campagne per salvare la costa atlantica. Non sono un filosofo che si occupa di idee generali ma di questioni reali riguardanti gli altri»<sup>81</sup>.

Il rapporto di Ellul con la tradizione filosofica rimane controverso. Ad esempio, descrivendo l'etica della non-potenza come un'etica che si estende a tutti i livelli dell'azione umana, egli sembra aver ben presente un aspetto della filosofia di Bergson al quale però non riserva particolare riconoscimento. Per entrambi si tratta di ridurre il potere, di scoprire ciò che è essenziale all'uomo per vivere in questo universo tecnico. Ciò che è in questione è una qualità morale che richiede di non sfruttare pienamente tutti i mezzi disponibili per non incorrere nel compimento dell'effetto catastrofico dell'azione totalizzante della tecnica. Entrambi sostengono che l'uomo è chiamato a crescere in senso morale. Più nel dettaglio, prendendo in considerazione *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932)<sup>82</sup> – in particolare con riferimento alla questione del meccanicismo e del misticismo – si può ipotizzare una convergenza e un

---

<sup>80</sup> Ricordiamo la presa di posizione molto critica nei confronti di Sartre (ad esempio in J. Ellul, *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne*), poi ritrattata in questi termini: «Quando rileggo quello che ho scritto su J. P. Sartre quando era al culmine della sua fama, oggi certo non direi le stesse cose. Al contrario, ho riconosciuto il suo valore. Ricordo molto bene, prima della guerra, di avere letto il suo primo libro di cui nessuno aveva sentito parlare in quel momento e ricordo quanto ne fui impressionato. Successivamente sono stato irritato dalla mania che si è scatenata per Sartre, quindi ho reagito in modo contrariato» (ivi, p. 99, trad. mia).

<sup>81</sup> Ivi, p. 30.

<sup>82</sup> Si tratta dell'ultima opera di Bergson nella quale, discutendo alcuni approcci sociologici del suo tempo, egli ragiona sulle questioni centrali del misticismo e della moralità. Ricoeur, autore vicino a Ellul anche per le sue convinzioni protestanti, ne riprende la distinzione tra i concetti di obbligo e di appello. Sia Ellul che Ricoeur muovono dal personalismo. Il personalismo ricoeuriano ha tratti ben riconoscibili e si distingue dalla corrente tradizionale; lo stesso si può dire del personalismo di Ellul, che, sebbene differente, già a partire dagli anni trenta, appare non del tutto riconducibile alla corrente maggioritaria di esso. Su Ellul e Ricoeur cfr. Abel, O. (2012) *Paul Ricoeur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu: Dialogues*, Paris: Labor et Fides, e Daryl, C.J. (2008), *Retrieving the Natural Law: A Return to Moral First Things* Cambridge: Eerdmans, in cui si sostiene come alcune riflessioni di Ellul scaturiscano da suggestioni presentate di Ricoeur in *La Symbolisme du mal* (1960).

richiamo implicito di Ellul al pensiero di Bergson. Seguendo quest'ultimo, si può affermare che la tecnica moderna, estendendo la sfera d'azione dell'uomo sulla natura, ha ingrandito smisuratamente il corpo dell'uomo. Questo corpo attende un «supplemento d'anima» e la meccanica esige una mistica. I problemi sociali e politici che nascono da questa sproporzione potrebbero, per Bergson, essere eliminati da una rinascita del misticismo, di una «religione dinamica». L'uomo si inserisce nello slancio creatore della vita, in quanto quest'ultimo gli consentirebbe una presa di contatto e una coincidenza parziale con lo sforzo creatore che la vita manifesta. Questo sforzo, per Bergson, è di Dio se non Dio stesso<sup>83</sup>. Una tale posizione sembra riecheggiare in questo passo di *Autopsia della rivoluzione* (1974) in cui, accanto alla consapevolezza dell'imprescindibilità dell'azione nel contesto fortemente caotico e accelerato del sistema tecnico, compare una esaltazione del valore della contemplazione:

«Si tratta dunque di prendere coscienza della situazione, di calcolare coscientemente ciò che questo implica come azione rivoluzionaria, di essere coscienti di ciò che questo implica come prezzo da pagare, come conseguenze, di non illudersi sulle possibilità di successo, di utilizzare tutto ciò che il rigore della coscienza può dare e infine di superare tutto ciò [...]. Ora, questa presa di coscienza, nella misura in cui è atto dell'individuo, deve accompagnarsi a un altro atteggiamento: la contemplazione. Infatti il punto estremo di rottura nei confronti della società tecnologica, l'atteggiamento veramente rivoluzionario, sarebbe l'atteggiamento della contemplazione al posto dell'agitazione frenetica. La contemplazione colma il vuoto della nostra società di solitari. «L'arte della contemplazione produce degli oggetti, ma li considera come segni e non come cose»<sup>84</sup>.

Decisamente più esplicita e riconosciuta è invece l'influenza di Max Weber sul pensiero sociale e politico di Jacques Ellul. Alla critica secondo la quale la sua analisi della società tecnologica sarebbe pressoché totalmente determinata dalle sue convinzioni religiose<sup>85</sup>, Ellul replica che:

---

<sup>83</sup> Si può ipotizzare che Ellul, che aveva sottolineato la necessità di un ritorno ai valori evangelici, sia in contiguità anche con un altro aspetto del pensiero di Bergson riconducibile alla nozione di morale aperta e di società aperta (società democratica ispirata ai valori del Vangelo), fondata su una forma di fratellanza umana, duttile e personale.

<sup>84</sup> Ellul, J.(1974), *Autopsia della rivoluzione*, Torino: SEI, pp. 240-244.

<sup>85</sup> Sull'indubbio peso dell'influenza della figura di suo padre sul proprio stile personale quanto allo stile dell'epoca e dell'ambiente sociale da cui proviene, Ellul replica in questo modo a P. Chastenet: «mio padre era uno straniero discendente di una nobile (sebbene spodestata) famiglia serba, che aveva ricevuto un'istruzione accademica molto solida a Vienna e andò da lì a svolgere una serie di lavori molto miseri nel commercio. Era un uomo dal carattere

«è ugualmente valido il contrario. Ho studiato sociologia mentre studiavo storia. Sono stato addestrato in una disciplina rigorosa che ha richiesto molta lettura e un approccio molto critico ai testi. In effetti, studiando la storia del diritto romano, mi sono reso conto che la nostra interpretazione della Bibbia è generalmente molto insufficiente e molto superficiale»<sup>86</sup>.

Partendo dalla classica distinzione di Weber tra valori e giudizi di valore, lo studioso Chastenet domanda a Ellul se sia certo di essere stato al riparo dall'assunzione di giudizi di valore nelle sue opere sociologiche. Questa la risposta:

«sapevo benissimo che è impossibile evitare di farlo. Quando scrivo so che quello che dico è espressione del mio pensiero e non posso parlare a nome di tutti. Non credo affatto all'oggettività delle scienze sociali. In questo campo l'oggettività è un'illusione. L'unica precauzione che prendo è costantemente esaminare attentamente ciò che sto scrivendo per assicurarmi che non mi stia conformando a qualche fattore sociologico o ideologico [...] non credo sia possibile un'analisi di tutti i fattori coinvolti nell'atto creativo»<sup>87</sup>.

## 4.2. Weber e lo spirito del capitalismo

È difficile datare con certezza il momento in cui Ellul scoprì autori come Bakunin, Weber, Sombart, Aron, Dandieu, ma certamente il suo ingresso nella sfera personalista è stato preceduto da una solida base teorica e da una già matura consapevolezza della crisi della civiltà generata dalle rivoluzioni scientifiche e tecnologiche. Sia Jacques Ellul che Max Weber pensano la modernità nel quadro della spiritualità cristiana protestante ma nel primo una più marcata dimensione messianica del messaggio cristiano porta la dimensione etica quasi a sovrapporsi alla dimensione politica. A queste ultime - e in particolare all'etica (pensata come etica della non-potenza) - Ellul ascrive un ruolo decisivo nel possibile contenimento delle derive tecniche e tecnocratiche.

---

immensamente forte, che non si arrendeva mai per nulla. Ha giocato un ruolo importante nella mia vita, in effetti era il mio modello di comportamento, ma non potrei mai dire che egli fosse un tipico esempio della sua famiglia o del suo ambiente sociale» Ellul, J., Chastenet, P.T. (2005), *Jacques Ellul on Politics, Technology, and Christianity*, cit., p. 92.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Ivi*, 90 e sgg.

Ellul ha ben presente la celeberrima analisi weberiana sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo<sup>88</sup>, alla quale fa riferimento espressamente. Un aspetto essenziale che a suo avviso emerge in Weber è l'idea che lo spirito del capitalismo corrisponda a un'etica. Il comportamento economico del maggior profitto non è solo il risultato dell'appetito per denaro o potere, né un atteggiamento utilitaristico, ma rappresenta il bene supremo. Questa trasformazione di un comportamento economico in un valore etico genera uno stile di vita determinato. Un individuo, per raggiungere questo bene, darebbe vita a una sorta di etica sociale. Per mostrare la connessione tra l'etica protestante e lo spirito del capitalismo, Weber elabora alcune osservazioni che Ellul condividerà: l'atteggiamento economico esprime un atteggiamento psicologico (ad es. spirito di lavoro e progresso) che riflette una convinzione morale, essa stessa basata sull'adesione religiosa. Non è quindi il fatto stesso che i protestanti partecipino materialmente alla creazione del capitalismo che conta, ma il loro contributo a un nuovo spirito. Perché, dice Weber, il movimento materiale economico non avrebbe certamente potuto superare da solo gli ostacoli sociologici (tradizione, attitudine alla natura, istituzioni, ecc.). Per rovesciare le strutture morali e sociali precedenti, ci volle un potere maggiore della semplice sete di guadagno. E d'altra parte, l'attività materiale, economica, è sempre un'azione individuale. La sua tesi generale è che il protestantesimo non ha liberato l'uomo: la Riforma istituisce una nuova forma di dominio della Chiesa e non sarebbe dunque una semplice reazione contro l'autoritarismo della Chiesa cattolica. Per Ellul Weber mostra che la semplice liberazione da antiche regole non avrebbe potuto portare alla formazione del capitalismo: è l'ascetismo secolare (intramondano) la base e il motivo dell'attività capitalista.

Detto questo, Ellul riconosce a Weber anche il merito di ricordare che il capitalismo era esistito altrove e altre volte, riconoscendo però che il capitalismo occidentale, nel diciottesimo e diciannovesimo secolo, incarnava un fenomeno radicalmente diverso. Il capitalismo ha avuto molte altre cause oltre all'etica protestante. Anche di questo Weber

---

<sup>88</sup> Per Jacques Ellul, in quegli anni lo spirito capitalista non si basava più su una convinzione etico-religiosa, ma su un adattamento alle condizioni economiche. Weber riconosce pienamente che la situazione era cambiata, che non sono necessariamente i protestanti a essere diventati capitalisti ma che il loro stato d'animo, il loro stile di vita aveva conquistato un'intera società.

era ben consapevole. Tuttavia, tanto per lui quanto per Ellul, quello resta un fattore decisivo e insostituibile<sup>89</sup>.

### 4.3. Ellul e Barth: affinità e differenze

Ellul guarda alla teologia di Karl Barth come punto di partenza, ma si dichiarava insoddisfatto del lavoro non teologico del teologo svizzero. Queste considerazioni sono espresse, ad esempio, nel saggio *Karl Barth and Us*<sup>90</sup>, laddove si afferma:

«Non ero soddisfatto dei suoi volumi di etica e politica, che sembravano basati su una conoscenza insufficiente del mondo e della politica. Tuttavia, c'era tutto il necessario per formulare un'etica senza perdere alcuna verità riscoperta, essendo totalmente fedeli alle Scritture, ma senza legalismo o letteralità. Ma questo lavoro mi è sembrato possibile solo se si è conservato il fondamento posto da Barth e non ricominciando da capo»<sup>91</sup>.

Ellul non era il solo a rinvenire una sorta di lacuna etica nel lavoro di Barth, al quale va tuttavia riconosciuto almeno il merito di aver gettato le basi teologiche per articolare un'etica chiaramente cristiana nella contemporaneità. La centralità di questo aspetto riecheggia nella convizione elluliana della libertà come concetto cardine della sua intera vita e del suo intero lavoro.

«Nulla di ciò che ha fatto, vissuto o pensato ha senso se non viene considerato alla luce del valore che conferisce alla libertà. Per Ellul Dio crea per per la libertà. Quando gli uomini rompono la loro relazione con lui, Dio rispetta questo atto di indipendenza». Riconosce che «l'unico problema non è la libertà metafisica, ma come essere certi che siamo liberati da Dio in Gesù Cristo e come vivere questa libertà. Da qui un'etica della libertà»<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> Per Ellul, Weber potrebbe non aver visto l'importanza di questo perché, scrivendo nella Germania del Novecento, era in una società cristiana.

<sup>90</sup> Ellul ritiene che Barth sia il maggior teologo del secolo, ma anche che si sia irrimediabilmente compromesso con il potere statale. A questo proposito, si vedano Flynn, K.C. (2009), *Ellul on Barth*, 22 giugno (<https://kcflynn.wordpress.com/2009/06/22/ellul-on-barth/>) e Neville, J.D. (2008), *Dialectic as Method*, in «Public Theology: Recalling Jacques Ellul, International Journal of Public Theology», n. 2, 2008, pp. 163-181.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Ibidem*. Cfr. anche Cerasi, E., *La libertà dei cristiani. Sulla teologia politica di Karl Barth*, in «Pólemos. Rivista semestrale di diritto, politica e cultura» 2/2007, pp. 53-72.

Sulla scorta di un'attenta lettura dei lavori del teologo svizzero – al quale dedica, in particolare, il già citato *Aimez-vous Barth? Karl Barth et nous* (1986) – Ellul si mostra persuaso che le conseguenze etiche della sua teologia non fossero mai state elaborate a fondo. A lasciarlo non del tutto soddisfatto erano soprattutto i suoi volumi di etica e politica<sup>93</sup>. Per Ellul il problema centrale non è la libertà metafisica, ma soprattutto come vivere questa libertà.

Un aspetto decisivo che diventa terreno di confronto tra i due autori sono le questioni dell'anarchia<sup>94</sup> nel cristianesimo e dell'anarchismo cristiano. La stessa etica della non-potenza di Ellul si presta ad essere interpretata in termini di etica del non-potere e come un esplicito richiamo e un suggerimento a realizzare una forma politica anarchica. Non è però semplicemente l'anarchia l'obiettivo di Ellul in questi testi ma la formulazione di un'etica del limite o dei limiti.

In *Anarchia e cristianesimo*, il filosofo di Pessac, membro del Consiglio nazionale della Chiesa Riformata francese, ha tentato di conciliare anarchia e cristianesimo, utilizzando come elemento di legame l'atteggiamento di Gesù contro le autorità costituite e l'ostilità al potere insita nei valori evangelici. Cerca di dimostrare – ricorrendo alla storia, alle Scritture e alla teologia – come il pensiero ebraico e cristiano fossero permeate da questo rifiuto *ante litteram* di un potere centrale autoritario.

#### 4.4. Trascendenza e dialettica: la fede e Kierkegaard

Come già accennato, Ellul è stato un fedele estimatore di Kierkegaard, ma anche, paradossalmente, uno dei meno conosciuti in Francia<sup>95</sup>. Dopo aver sostenuto che

---

<sup>93</sup> Cfr. Barth, K. (1996), *Stato*, in R. Esposito, *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Milano: Bruno Mondadori; Cornu D. (1968), *Barth et la politique*, Genève: Labor et Fides, 1968. Si veda anche Ellul, J. (2010), *Anarchia e cristianesimo*, Milano: Elèuthera.

<sup>94</sup> «Ha quindi ragione Ellul a vedere in Barth un nuovo alfiere dello Stato e quindi un dubbio compagno di strada per gli anarchici cristiani? Probabilmente sí; eppure anche in questi anni, e forse proprio in questi, vi è in lui un radicalismo teologico nel quale sembra iscritto un sovvertimento profondo della politica, compresa quella democratica. Tale sovvertimento è implicito nelle pagine di *Christen gemeinde und Bürgergemeinde*, pubblicate nel 1946, ma è avvalorato dall'intera struttura della teologia barthiana». (Cerasi, E. *Anarchismo nel cristianesimo*, 2007, cit., p. 38).

<sup>95</sup> Cfr. Rognon, F. (2009), *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, Genève: Labor et Fides, pp. 169-209. Jacques Ellul fa riferimento spesso a Kierkegaard S. (1972), *Crainte et tremblement*, Paris: Éditions de l'Orante. Vernard Eller ha riunito i due autori nel suo contributo comparso in un lavoro collettivo sull'opera di Ellul. Cfr. Eller, M., *Ellul and Kierkegaard*, in Clifford G.

i pensatori dell'epoca non avevano compreso i pericoli dello sviluppo delle tecniche nel XIX e XX secolo, Ellul ribadisce che la voce profetica del filosofo danese non era stata ascoltata principalmente perché «aveva troppo a che fare con la verità». È indubbiamente *Traité du Désespoir* (1849)<sup>96</sup> l'opera kierkegaardiana che Ellul ha maggiormente presente e sulla quale fonda gran parte della sua tematizzazione del concetto di speranza, al centro dell'opera *La speranza dimenticata* del 1972<sup>97</sup>.

Egli scopre Søren Kierkegaard appena dopo la sua conversione alla fede cristiana e in numerose interviste dichiara di aver letto tutto il suo lavoro. Nel 1980 riconosce come, di tutti gli autori cristiani, Kierkegaard sia colui che più autenticamente e più radicalmente ha dato conto della realtà esistenziale della fede. L'empatia con il filosofo danese è chiara:

«Kierkegaard mi afferrò perché parlava al mio essere. All'improvviso mi resi conto che c'era un mondo di distanza tra la pura attività intellettuale e il pensiero integrato nella vita. Ho un amore per Kierkegaard che ho mantenuto per tutta la vita»<sup>98</sup>.

Tra gli elementi che avvicinano i due autori occorre menzionare la natura radicale della fede e il rifiuto di scendere a compromessi con i conformismi del mondo, la critica alla tendenza diffusa a fare della religione un sucedaneo della divinizzazione dell'uomo, la scelta di un'assenza di garanzie offerte da una fede che è essenzialmente un rapporto ineffabile e privato<sup>99</sup>. Ellul si ispira alla critica pungente e schietta di Kierkegaard verso una Chiesa che aveva tradito il messaggio originale di Cristo. Non a caso, *La subversion du christianisme* (1984) – il più kierkegaardiano dei libri di Jacques Ellul – inizia proprio con una citazione del filosofo di Copenaghen.

Il ruolo riservato alle Sacre Scritture è un altro elemento centrale di accordo tra i due pensatori. Il lavoro teologico di entrambi assume la forma di una meditazione

---

Christians e Jay M. Van Hook (eds), *Jacques Ellul: Interpretive Essays*, Urbana-Chicago-London: University of Illinois Press, 1981, pp. 52-66.

<sup>96</sup> Cfr. Kierkegaard, S. (1888), *Traité du Désespoir*, Paris: Gallimard.

<sup>97</sup> Ellul, J. (1972), *L'espérance oubliée*. Paris: Gallimard.

<sup>98</sup> Chastenet, P.T.(1994), *Entretiens avec Jacques Ellul*, Paris: La Table Ronde, pp. 89-90.

<sup>99</sup> Cfr. Ellul, J. (2006), *La foi au prix du doute*, 1980. Réed: La Table Ronde, p. 21.

biblica<sup>100</sup>. Proprio a partire da questa consapevolezza, Ellul inizia a sviluppare anche la riflessione laica sul ruolo della parola nella società tecnica<sup>101</sup>.

A questo proposito, Frédéric Rognon nota:

«Inoltre, Kierkegaard ed Ellul hanno entrambi strutturato il loro lavoro in modo dialettico. Per Kierkegaard, questa si istituiva tra un polo estetico che cerca di attirare il lettore e un polo religioso che cerca di edificarlo. Per Ellul era tra un polo di critica sociologica e un contrappunto biblico, teologico ed etico, persino confessionale. Ma in entrambi i casi, il polo normativo era il cristianesimo. Non si tratta di riconciliare la fede e la cultura (la cosiddetta cultura cristiana nel caso di Kierkegaard, la cultura tecnica e moderna in quella di Ellul), perché sono contraddittorie. Devono quindi essere affrontate, senza la speranza della sintesi»<sup>102</sup>.

Mentre verso Barth e Marx, Ellul ha sempre tenuto una distanza critica, nei confronti di Kierkegaard non ha mai scritto esplicite critiche. Egli stesso riconosce la singolarità di un tale rapporto:

«Non c'è nulla di comune nel mio rapporto con Kierkegaard. Con lui, ascolto e basta. Non cerco di imitare o di applicare metodi o concetti. Sono riportato a me stesso in uno specchio che illumina pensieri, contraddizioni, esigenze, presenza verso la vita e presenza verso la morte. Non discuto il pensiero di Kierkegaard, ma mi sento obbligato a rispondere»<sup>103</sup>.

Soprattutto sul tema della speranza, la riflessione del filosofo danese apporterebbe un contributo assolutamente determinante, operando una sorta di demifistificazione dell'impostazione hegeliana:

«Se vogliamo trovare la speranza, ha scritto nel 1972, dobbiamo, a livello intellettuale, spirituale e sociale, realizzare un vero disincanto: dobbiamo trovare l'autenticità della virtù, riuscendo a fare la stessa operazione che Kierkegaard compì contro il mito hegeliano. Perché

---

<sup>100</sup> Cfr. Id. (1954), *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris: Armand Colin, p. 51.

<sup>101</sup> Ellul (1988) riprende la nozione di "intrattenimento" sulla situazione dell'uomo moderno distolto dal pensare alla propria condizione umana e al significato della propria vita. Si riferisce direttamente a Kierkegaard ricorrendo alla categoria degli "interessanti". Kierkegaard definì "l'interessante" come ciò che è privo di serietà e di qualsiasi significato esistenziale e qualificò questo concetto di categoria limite, ai confini dell'estetica e dell'etica. Jacques Ellul convoca questa stessa nozione per designare una realtà completamente diversa: la teologia materialista e l'esegesi, di ispirazione marxista, che affermano di essere serie perché scientifiche.

<sup>102</sup> Cfr. <https://ellul.org/ellul-and-kierkegaard/> Si veda anche Rognon, F., *Ellul lecteur de Kierkegaard: La réception de l'œuvre kierkegaardienne dans la pensée de Jacques Ellul*, Revista Portuguesa de Filosofia 64 (2/4), 2008, pp. 1181-1206.

<sup>103</sup> Viallaneix, N., *Écoute, Kierkegaard. Saggio sulla comunicazione del discorso*, Paris: Cerf, 1979, vol.1, pp. II-III.

[...] fu lui, e non Marx, a demistificare Hegel e rimettere in piedi la dialettica [...] Marx ha saputo solo bloccare l'uomo di più nel dominio hegeliano: ha aggiunto il destino economico al destino dello stato, chiamato *libertà*. Ciò che Kierkegaard ha fatto, dovremmo essere in grado di fare di nuovo»<sup>104</sup>.

Va ricordato anche come nel 1987, nel preambolo a *La raison d'être. Méditation sur Ecclesiaste*<sup>105</sup>, compare un riferimento al *Post scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*<sup>106</sup>, nel quale Ellul ribadisce il suo debito intellettuale verso il pensatore danese.

## 5. Eccesso, limite, soglia. Verso un'ecologia del tecnologico?

Sul mito dell'efficienza e della sacralizzazione della tecnica Jacques Ellul fonda i tratti essenziali della critica che rivolge al *sistema tecnico* (Ellul, 1977), di cui descrisse caratteristiche e peculiarità, già a partire dalla metà degli anni settanta del XX secolo. L'ideologia tecnica è una corsa permanente all'innovazione, alimentata dalla propaganda<sup>107</sup>. Non è immediatamente la tecnica, intesa come ricerca della soluzione più efficace ed efficiente in ogni ambito, a minacciare la libertà ma l'affermazione di essa come una vera religione condivisa da tutta la società nel suo complesso<sup>108</sup>.

Negli scritti di Jacques Ellul sono presenti almeno due importanti declinazioni implicite del tema dell'*eccesso* e dei rischi connessi a una sistematica elusione del limite e della responsabilità di auto-limitarsi: uno relativo alla potenziale perdita di capacità di

---

<sup>104</sup> Ellul, J. (1972), *L'espérance oubliée*, Paris: La Table Ronde, p. 59.

<sup>105</sup> Cfr. Id., *La raison d'être: méditation sur l'Ecclesiaste*, Paris: Seuil, 1987. Come indicato da Rognon, Ellul ha ben presente Kierkegaard S. (1970), *L'alternative – première partie, OC III*, Paris: Éditions de l'Orante, pp. 33-34 (in particolare la lunga citazione dalle pagine 152-153 e il famoso discorso dell'estatico, pp. 39-40).

<sup>106</sup> Kierkegaard S. (1977), *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques, OC X-XI*, Paris: Éditions de l'Orante.

<sup>107</sup> Cfr. In relazione alla nozione di *inflation technicienne* si veda di Patrick Chastenet: <https://www.revuefarouest.fr/linflationtechnicienne/?fbclid=IwAR11xEfVUWTHS9WLsVmXEt4p25iFMAaJ6PMndWOnUff25bAPxg6XGWciPE>

<sup>108</sup> Il principio guida, "*agisci localmente e pensa globalmente*", che Jacques Ellul enunciò in una nota intervista all'inizio degli anni ottanta, va letto proprio nei termini di superamento di una logica dell'efficienza e della concorrenza e nel recupero di un progetto comune a partire dalla responsabilizzazione di ciascun essere umano.

simbolizzazione nell'ambiente tecnico e l'altra relativa alle conseguenze della affermazione del paradigma dell'*accelerazione* sulla percezione umana del tempo. Entrambi gli aspetti sono analizzabili alla luce del suo auspicio che si realizzi *un'etica della non-potenza* per la società tecnologica, teorizzata a partire dai primi anni ottanta.

Per quanto Jacques Ellul fosse un pensatore estraneo all'impostazione del postmoderno<sup>109</sup>, la mia tesi è che esistono delle connessioni tra il suo pensiero e la *pars destruens* dello spirito che permea quest'ultimo. Non è certo un rappresentante del cosiddetto pensiero debole ma condivide con i postmoderni l'identificazione di alcune discutibili direttrici della modernità: tra tutte egli discute la propensione a identificare sempre ciò che è nuovo con ciò che è migliore e la tendenza a concepire la storia sempre in termini di emancipazione.

Alcuni elementi presenti in modo distinto nei suoi scritti di etica e politica, in relazione alla questione della tecnica, fanno dell'autore francese un precursore<sup>110</sup> di una prospettiva che propongo di sintetizzare nei termini di *ecologia del tecnologico*<sup>111</sup>, per *abitare tecnologicamente*<sup>112</sup> il mondo. Un'ecologia non più reticolare ma connettiva che preveda di prendere in carico il pensiero della/sulla tecnica e non di rimuoverlo

---

<sup>109</sup> In continuità con l'interpretazione di Ellul è la definizione di postmoderno elaborata dallo studioso Michel Maffessoli: cfr. Maffessoli M. (2020), *Sinergia dell'arcaico e dello sviluppo tecnologico*, in *Il primato delle tecnologie. Guida per una nuova iperumanità*, Milano-Udine: Mimesis, p.151-160. Per un esame dell'immagine che il postmoderno ha della tecnica si veda anche Nacci, M. (2000), *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Roma-Bari: Laterza, p.184 e sgg.

<sup>110</sup> Ellul, con la sua analisi contribuisce a porre le basi per una analisi sintomatologica del sistema tecnico, sebbene non gli appartenga una proposta farmacologico-costruttiva come quella presente nella riflessione di filosofi contemporanei come Bernard Stiegler.

<sup>111</sup> La nozione di "ecologia della tecnologia" di Willem H. Vanderburg, invece, affronta il seguente aspetto: l'economia della tecnologia allontana i contesti della vita umana, della società e della biosfera, lasciando solo gli input e gli output che collegano questi contesti alla tecnologia. L'ecologia della tecnologia include la considerazione di output indesiderati, il significato e il valore di tutti gli input e output per mezzo dei quali la tecnologia è integrata dipende e interagisce con i suoi contesti, nella misura in cui ciò è rilevante per il particolare problema di volta in volta indagato (Vanderburg, Willem H. (2000), *The labyrinth of technology*, Toronto: UTP p.16). Cfr. Wha-Chul, (2004), *Reading Jacques Ellul's The technological bluff* in «Bulletin of Science, Technology & Society», 24(6), 518–533.

<sup>112</sup> È utile richiamare la differenza tra tecnica e tecnologia. La prima non è un discorso ma è una azione nel mondo reale, un gesto. Le filosofie della tecnica, cercando di comprendere altra cosa che la scienza, appartengono alle filosofie dell'azione più che alle filosofie della conoscenza: si interessano di relazioni mezzi-fini, uso degli oggetti, rischi e benefici. Se l'oggetto è tecnico, il gesto è tecnologico (M.Puech, 2018, p.40). Per esemplificare: la scrittura è una tecnica, la stampa è una tecnologia, il linguaggio è una tecnologia. Sulla storia del termine *tecnologia* si vedano Jean-Jacques Salomon (1992, 70) e Carl Mitcham (1994, 128).

assumendo un atteggiamento tecnofobo. Solo passando attraverso ciò che ho definito *una ecologia del (discorso) tecnologico* e un'analisi degli effetti negativi, i sintomi di un sistema tecnico controverso si fanno generazione e creazione e, aggiungerei, la tecnica si può far cura.

Proprio l'aspetto della connettività caratterizza in modo esemplare la definizione elluliana di sistema tecnico. Tra le più illuminanti anticipazioni ad esso collegate vi è la tematizzazione del concetto di ambiente tecnico, inteso in linea di continuità con il concetto di *ambiente associato* elaborato da Gilbert Simondon, inteso come insieme di reti che producono diversità attraverso dinamiche autopoietiche, dunque da intendersi nel senso di un ambiente che si origina contestualmente all'individuo durante la sua individuazione psichica e collettiva e ne garantisce le sue future dinamiche, la "vitalità" e il sorgere di "nuove fasi" all'interno del sistema. Il concetto di vitalità è però estraneo a Ellul che utilizza, in realtà, il concetto di *essenza* dell'uomo e dell'umano, a suo avviso messa in discussione, nel XX secolo, dall'avvento di un *sistema tecnico* fondato su autonomia, propaganda ed efficienza.

Con la critica alla retorica novecentesca dell'*uomo misura di ogni cosa*, egli denuncia il compimento dello spirito dell'umanesimo nel trionfo dell'individualismo tecnico; l'uomo si fa capitale umano, fattore di produzione di una tecnica che non ha sempre necessariamente causato disastri ma ne ha reso possibile l'estensione. Per Jacques Ellul quella che comunemente viene definita "*postmodernità*" ha un limite: sostituisce alle grandi narrazioni tante piccole narrazioni frammentate. La tecnica e l'*ambiente tecnico* possono produrre una varietà di piccoli racconti, piccole narrazioni che si rivelano superficiali. In linea con la filosofia postmoderna, egli rifiuta di identificare la ragione con la ragione tecno-scientifica e di concepire l'uomo come padrone incontrastato di ambiente e natura. A questo proposito, Lyotard ci ricorda che la postmodernità non è un'epoca nuova ma la riscrittura di alcuni dei tratti rivendicati dalla modernità e, innanzitutto, della pretesa di fondare la sua legittimità sul progetto di emancipazione dell'umanità intera grazie alla scienza e alla tecnica; né la modernità, né la postmodernità possono dunque essere in fondo identificate e definite come entità storiche chiaramente circoscritte.

Il nostro autore, sul piano etico, condivide l'esigenza dei postmoderni di una ragione tollerante nemica di forme di dispotismo pratico e, influenzato da Bernard

Charbonneau, una spiccata sensibilità per i temi ecologici. Sulla questione dei media e delle tecnologie tuttavia Jacques Ellul è vicino ai francofortesi e la stessa Scuola di Bordeaux, come nota lo studioso Christian Roy, sviluppa una propria teoria dei media. Tuttavia il concetto filosofico di *postmoderno* non può essere dilatato oltre misura e in modo inappropriato. Va ricordato che negli anni sessanta, la Francia stava passando da un lungo periodo di stabilità istituzionale e culturale a un periodo di crisi e da un'atmosfera intellettuale di umanesimo critico a una di ascesa della popolarità dello strutturalismo. Ellul si confrontò con *Les mots et les choses* di Michel Foucault (1966), offrendo una critica sociologica allo strutturalismo e una proposta che lo studioso J.M. Rollison ha definito *un'etica teologica* dei media e della comunicazione per l'età postmoderna.

Nonostante la forte presenza della fede protestante e il richiamo alla trascendenza, il nostro autore condivide però le preoccupazioni e le matrici dell'atmosfera postmoderna (rimanendo molto distante da coloro che ne hanno contribuito all'elaborazione, Vattimo e Lyotard tra tutti) e l'incredulità nei confronti delle narrazioni mistificatrici a giustificazione dello status quo socio-politico. Tra tutte, in modo particolare, quella sul bluff dell'efficienza della tecnica al quale dedica il volume *Le bluff technologique* (1988). La precisazione sulla distanza e sulla vicinanza di Ellul rispetto all'atmosfera culturale e socio-politica dell'Europa della seconda metà degli anni settanta del Novecento, aiuta a comprendere in che modo, a partire da queste premesse, nei suoi scritti egli abbia, a mio avviso, implicitamente preso in carico il tema dell'*eccesso*, affrontando questione ecologica e questione della tecnica in modo osmotico.

Va premesso che, in tutta la sua produzione, sin dai primi lavori, è presente un'attenzione all'analisi della società tecnicizzata in relazione al bisogno di riflettere sulle modalità di gestione delle problematiche ecologiche, intese nel modo in precedenza descritto. A partire dagli anni trenta del Novecento, nell'ambito della corrente personalista, con l'amico Bernard Charbonneau<sup>113</sup>, pioniere dell'ecologia in Francia<sup>114</sup>, fu «all'origine della fazione più individualista, più anti-autoritaria e regionalista del movimento personalista, ma anche quella con le tendenze più ecologiche.» Lo studioso Christian Roy descrive questo gruppo come la Scuola di

---

<sup>113</sup> Cfr. Morillon-Brière, S. (2014), *L'influence de Bernard Charbonneau sur la pensée de Jacques Ellul* in P.T.Chastenet (a cura di), *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXI<sup>e</sup> siècle?* Paris: La Table Ronde, 286-306.

<sup>114</sup> Cfr. Charbonnier, P. (2015), *Ellul ou l'écologie contre la modernité*, Presses de Sciences Po, «Ecologie & politique», n.50, 127-146.

Bordeaux<sup>115</sup>. Il “personalismo guascone”<sup>116</sup> che aveva le sue radici nelle discussioni condivise tra Bernard Charbonneau e Jacques Ellul, sebbene abbia riguardato solo una prima fase della vita intellettuale di quest’ultimo, ne ha segnato tutte le opere successive e l’attenzione verso l’ecologia politica.

La tecnica sconvolge la relazione tradizionale tra Teoria e Pratica. L’errore dell’interpretazione marxista della relazione tra Teoria e Pratica in relazione alla società tecnica è stato validamente messo in luce da Charbonneau (*Le Système et le chaos*, cit.): «Come passare dalla teoria alla realtà, in un mondo in cui, mentre la teoria diviene monopolio della scienza, la pratica diviene quello dello Stato<sup>117</sup>? All’interno del movimento personalista fondato da Emmanuel Mounier attorno alla rivista *Esprit*, Ellul e Bernard Charbonneau sviluppano una visione significativa e atipica della tecnologia, nel tentativo di definire, secondo le linee cristiane, una terza via tra il marxismo e il liberalismo.

Jacques Ellul affronta indirettamente il tema dell’eccesso valorizzando il concetto di *limite* nell’ambito della questione (in cui è chiara la matrice filo-ecologista) del rapporto tra *non potenza* e tecnica. Ad esso dedica in particolare due articoli<sup>118</sup>. Non solo il tema dell’ambiente si rivela centrale: a partire da questi lavori, è infatti in particolare analizzabile una prospettiva che ridisegna la necessità della costruzione di

---

<sup>115</sup>Roy, C. (1999), *Ecological Personalism: The Bordeaux School of Bernard Charbonneau and Jacques Ellul*, in «Ethical Perspectives», 6 (1), 33-44. La consapevolezza “ecologica” di Jacques Ellul precede il suo impegno militante all’interno del *Comitato di difesa della Costa dell’Aquitania*, presieduto dall’amico Bernard Charbonneau dal 1973 al 1977.

<sup>116</sup> L’impostazione di Ellul e Charbonneau condivide con *Ordre Nouveau* il dibattito sulla decentralizzazione della politica ma presto se ne distanzia e promuove principalmente l’attenzione alla dimensione della comunità. I due aderiscono a una corrente meno nietzscheana di quella legata alla rivista *Ordre Nouveau*. Cfr. Loubet de Bayle, J.L. (2004), *Aux origines de la pensée de Jacques Ellul? Technique et Société in the réflexion des mouvements personalistes des années 30*, in «Cahiers Jacques Ellul» n. 1, Bordeaux: Pixagram, 33-43. Jacques Ellul riconosce il suo debito intellettuale e spirituale verso Bernard Charbonneau in termini inequivocabili: «è stato l’elemento decisivo nello sviluppo della mia personalità come nella mia vita intellettuale, ha avuto un’influenza decisiva su di me, è stato l’innescò di tutta la mia evoluzione».

<sup>117</sup>Ellul, J., *La technique ou l’enjeu du siècle*, Paris: Armand Colin (tr.it 1969), p.64. Si veda anche di Charbonneau: *L’État, Classiques des sciences sociales* (1987), *Je fus, Essai sur la liberté* (2000) e Charbonneau, B. (1983), *La nature et la liberté, fondements du mouvement écologique*, «Combat nature», n.54, 14-15.

<sup>118</sup>Cfr. Ellul, J. (1980c), *The Ethics of Nonpower*, in M. Kranzberg (a cura di), *Ethics in an Age of Pervasive Technology* Boulder, CO: Westview Press, 204-212. Ellul, J. (1980d), *The Power of Technique and The Ethics of Non-Power*, in K. Woodward (a cura di), *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, Madison, WI: Coda Press, 242-247.

un *limite*, di una *soglia* oltre la quale è in questione quello che egli ha definito l'*enjeu du siècle*, cioè la posta in gioco del secolo, ovvero il destino dell'essere umano nel sistema tecnico. Questi rischia di essere espropriato di sé stesso e della capacità di simbolizzare, a causa dell'azione autonoma e automatica della tecnica. I termini *limite* e *soglia* ricorrono in particolare nei passaggi nei quali Jacques Ellul fa riferimento a Ivan Illich<sup>119</sup>, pertanto la sua riflessione viene presa a modello in seguito da alcuni teorizzatori della teoria della decrescita.

Il tema della non-potenza è declinato nei termini di messa in discussione di un tipo di progresso che non si cura di una ragionevole limitazione e apre a un esercizio di una capacità di azione che non si pone il problema di farsi carico della possibilità che esso implichi una messa in questione dell'essenza dell'essere umano. Su quest'ultima Lyotard aveva affermato

«l'adulto può a sua volta aspirare alla piena umanità, alla realizzazione effettiva dello spirito come coscienza, conoscenza e volontà. Il fatto che gli resti sempre da affrancarsi dalla oscura selvatichezza della sua infanzia effettuandone così la promessa, è precisamente la condizione dell'uomo<sup>120</sup>.»

Jacques Ellul intende l'essenza dell'essere umano come intimamente connessa al divino ma riconosce anche la tecnica come un tratto costitutivo imprescindibile dell'umano e non sottovaluta l'aspetto della carne, esaltando unicamente lo spirito. Nei testi in cui l'autore tratta di questioni<sup>121</sup> strettamente connesse all'esigenza di una proposta per un'etica per una società tecnologica, il tema quindi si presenta controverso quanto il concetto di *limite* che esso implica.

---

<sup>119</sup>Cfr. Ellul, J. (1980c), *The Ethics of Nonpower*, in M. Kranzberg (a cura di), *Ethics in an Age of Pervasive Technology* Boulder, CO: WestviewPress, 206. Jacques Ellul immaginava inevitabile la proletarizzazione in una società tecnologica produttivista. Insiste sull'impatto strutturale della tecnica mentre Ivan Illich (che si definì debitore del pensiero di Ellul) insiste sulla sua dimensione politica, in termini di dominio di alcuni gruppi sociali su altri.

<sup>120</sup> Lyotard, 2001, 20.

<sup>121</sup> La tematizzazione del concetto di limite risulta, tra l'altro, quanto mai opportuna anche nella individuazione dello statuto della proposta di Ellul nel panorama dei pensatori della tecnica del Novecento: la sua è una riflessione transdisciplinare. E questo fa di lui un pensatore del limite, dei margini. Difficile definirlo o etichettarlo. La questione della tecnica è ambivalente e in quanto tale va indagata così ed è tra l'altro questa la cifra distintiva della filosofia francese della tecnologia, sebbene l'esistenza di quest'ultima è ancora discutibile, non ha esistenza istituzionale nell'accademia francese come in Germania, Paesi Bassi e Stati Uniti.

Per Jacques Ellul il *limite*<sup>122</sup> si fonda su un atto libero dell'uomo, una decisione che non è imposta né dalla coercizione oggettiva né dai risultati di un'azione. Esso<sup>123</sup> è ciò che l'uomo decide di non oltrepassare. Non è il risultato di un calcolo o di un bilancio, o di una valutazione delle opportunità. È un giudizio etico ed è ciò che rende l'uomo responsabile. L'essere umano si dimostra tale dal momento in cui ha stabilito questa regola, questo principio, questo limite, affermando sia la natura "sacra" della vita che l'auto-limitazione di ciò che normalmente sarebbe possibile per lui. Questa decisione di impostare un limite fa parte di un aspetto artificiale che è specifico dell'uomo. Si tratta di un *artificiale* che tende a misurare, per limitare azioni invasive o pericolose. Jacques Ellul ritiene espressamente che tutta l'etica vada costruita tenendo conto del principio evangelico del "non uccidere" e del non nuocere ad altri o ad altro.

Si può ipotizzare che riecheggi qui una suggestione che anima anche un passaggio di *Anima Minima* del filosofo Lyotard. Qui si sottolinea che affinché ci sia una morale deve sussistere una sorta di *interesse disinteressato*; la legge morale esige il suo proprio interesse e non quello dell'io<sup>124</sup>: il concetto di bene e male non vengono prima di questa legge morale. Data la legge morale che pone cosa è bene e cosa è male, si auspica la rinuncia all'interesse personale, perché l'essere umano ottenga un accreditamento come essere razionale. Sul tema del limite Lyotard richiama il concetto di "reale", in senso psicoanalitico da intendersi come ciò che sfugge alla maglia dei simboli e dell'immaginario: un fondo costituito dall'irrepresentabilità, un residuo, uno scarto del pensiero. La mia ipotesi è che in Ellul sia possibile far coincidere questo concetto con la *parola*, con la Speranza cristiana, da un lato, e con il corpo del vivente (*Leib*), dall'altro lato. Mentre il *reale* in Lyotard è inteso come residuo, come ciò che determina una sorta di godimento, in Ellul invece è dato dalla possibilità di metter fine

---

<sup>122</sup> L'interrogazione sul *limite* attraversa anche l'intera riflessione di Foucault del quale Ellul conosce *Le Parole e le cose* (cfr. Rollison, J.M. (2020), *A New Reading of Jacques Ellul. Presence and Communication in the Postmodern World*, Lanham: Rowman & Littlefield). Per Foucault, le linee che disegnano i tratti dell'identità di una società sono anche i limiti che determinano ciò che è l'Altro rispetto ad essa. È proprio su queste linee che bisogna collocarsi per cercare di comprendere cosa vi accade. È dunque considerando il profilo che assume il rapporto con l'alterità che possono emergere gli aspetti essenziali di una società. In Ellul anche sono centrali i temi della libertà, del limite e della alterità in particolare in riferimento all'elaborazione dell'etica della non-potenza e nella fenomenologia della tecnica.

<sup>123</sup> Su questo tema, la rivista protestante francese *Réforme* ha appena pubblicato un testo inedito tratto da un manoscritto di prossima pubblicazione a cura del figlio di Jacques, Yves Ellul. Qui il nostro autore metteva in luce come il limite non può essere imposto dalla natura, da Dio o da qualsiasi forza esterna, ma unicamente dall'essere umano capace di limitarsi.

<sup>124</sup> Lyotard, 2001, 66.

al senso di abbandono attraverso l'accesso a una dimensione *altra*, come risulta esplicito nella sua opera *La speranza dimenticata* (1975).

Quella del limite resta una nozione quanto mai attuale oggi, in un momento in cui si ripresentano con urgenza i dibattiti sull'accelerazionismo e un rilancio dei temi ecologici. Come sostiene anche la studiosa Isabelle Lamaud nel saggio *Against Environmental Protection? Ecological Modernization as "Technician Ecology"* (2013)<sup>125</sup>, la gestione ambientale vista da una prospettiva elluliana si colloca agli antipodi rispetto alla teoria della modernizzazione ecologica<sup>126</sup>, frutto di un'ideologia che non riesce a mettere in discussione il progresso tecnico. La filosofia di Jacques Ellul<sup>127</sup> preferisce invece fare lo sforzo di comprendere la tecnica e renderne visibili le conseguenze socio-politiche ed esistenziali, in contrasto con la tendenza dominante a omettere la questione dell'autonomia tecnica. Per Jacques Ellul, è solo quando gli esseri umani rinunciano a mettere in discussione lo sviluppo tecnico che allora esso diventa autonomo e ingovernabile.

Il diffuso entusiasmo tecnologico degli ultimi venti anni nasconde la rilevanza di questa visione. Jacques Ellul ha sottolineato la natura ambivalente del fenomeno tecnologico. Trattare di protezione dell'ambiente e di ecologia senza mettere in discussione il progresso tecnico, la società dei tecnici e la preminenza del principio di efficienza si sarebbe, in effetti, storicamente presto rivelato inutile e dannoso. Se l'ecologia riguarda il rapporto degli esseri umani con la natura o il modo in cui gli esseri umani gestiscono i loro mezzi di esistenza e sussistenza (e la tecnica costituisce un medium e un milieu fondamentale tra gli esseri umani e i loro mezzi di esistenza), allora è opportuno leggere con spirito critico il potenziamento della tecnica e soprattutto la sua eventuale esaltazione fino a un eccesso distruttivo.

---

<sup>125</sup>Saggio nel volume: Jerónimo, H.M., Garcia, J.L., Mitcham, C. (2013), *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, Eds Springer.

<sup>126</sup> La modernizzazione ecologica è una corrente di pensiero integrabile nel quadro post-industriale moderno come studiato da Latour (1997), in cui la scienza e la tecnica sono strettamente separate dalle preoccupazioni sociali e politiche, e non più messe in discussione per come si sviluppano e progrediscono. Proponendo che i problemi ambientali vengano trattati come oggetti con soluzioni tecniche, questo paradigma scoraggia l'interrogazione delle convinzioni moderniste che sostengono il mito del progresso tecnico. Come sostiene anche Lamaud, essa può dunque essere analizzata come un'ideologia la cui caratteristica principale è consentire il perseguimento dello sviluppo tecnico e la conservazione della credenza nella gestione tecnica di fronte al movimento ecologico che li ha invece messi in discussione.

<sup>127</sup> Jacques Ellul viene spesso liquidato come tecno-catastrofista.

Mentre la modernizzazione ecologica ha effettivamente permesso - come temeva il nostro autore - di ignorare le principali questioni sollevate dal movimento ecologico, le analisi riguardanti lo sviluppo autonomo della tecnica offrono una prospettiva diversa. Come precisa ne *Il Sistema tecnico*, la tecnica non si sviluppa secondo specifici fini da perseguire ma a partire dalle esistenti possibilità di crescita. Nel sistema tecnico, di fronte allo sviluppo tecnico, l'espansione e l'ascesa della tecnica appare sempre come l'unica possibilità rimasta.

Il paradigma offerto da Jacques Ellul consente di riesaminare le premesse della teoria della modernizzazione ecologica. Il fattore costante dell'approccio della modernizzazione<sup>128</sup> rimane la convinzione nella capacità di una forma di *gestione tecnica* di fronte a problemi ambientali. Questa corrente di pensiero si presenta come un approccio inteso a risolvere un problema tecnico nel modo più efficiente (Blühdorn 2000<sup>129</sup>) ma questo processo di razionalizzazione della gestione ambientale implica che il problema ecologico si riduca a uno di gestione delle sempre scarse risorse naturali, facendo della natura un'entità che potrebbe quindi essere obiettivamente studiata e controllata scientificamente; d'altra parte, l'idea di una razionalità distaccata da fattori socio-ideologici implica un tipo di gestione diversa da quella adottata da esperti che si basano su un criterio di efficienza<sup>130</sup>. Per Ellul, in ogni modo, va evitata una narrazione mitizzante.

---

<sup>128</sup> Secondo Lamaud, le idee di Ellul aprono la possibilità di sviluppare una posizione non necessariamente anti-tecnologica o tecnofobica, ma collocabile in un contesto di riconosciute preoccupazioni sociali e politiche. Lamaud sostiene che la teoria della modernizzazione ecologica su spinta capitalistica è una sorta di "ecologia tecnica", una risposta tecnica a un problema che è stato a sua volta definito tecnico, basato sulla convinzione che la tecnica sia neutra e l'idea che lo sviluppo tecnologico sia l'unico modo di affrontare la crisi ambientale. Ellul sottolinea in particolare, invece, il carattere ambivalente della tecnica e le condizioni legate all'affermazione del suo carattere di autonomia, che renderebbero concrete e giustificabili le previsioni catastrofiste.

<sup>129</sup> Blühdorn, I. (2000), *Ecological modernization and post-ecologist politics* in Environment and global modernity, ed. Gert Spaargaren, Arthur P.J. Mol, and Frederick H. Buttel, London: Sage Publications, 209-228.

<sup>130</sup> Concettualmente la modernizzazione ecologica si basa fortemente su scienza, tecnologia e processi di cambiamento guidati da esperti, ed è caratterizzata da una rinnovata convinzione nella possibilità di padronanza e controllo (Hajer, Marteen A. (1995), *The politics of environmental discourse: Ecological modernization and the policy process*, Oxford: Clarendon Press, 35). Si nega l'idea che la natura possa suscitare in noi sorprese e sfidare la gestione umana (Dryzek, John S. (2005), *The politics of the earth: Environmental discourses*, Oxford: Oxford University Press, 170). Essa lascia comunque il fattore tecnico non esaminato sotto la maschera della sua neutralità. Passa l'idea allo stesso tempo la tecnica possa far parte del problema e della soluzione.

## 5.1. All'origine dell'eccesso

La limitazione della velocità<sup>131</sup> in ogni ambito governato dalla tecnica e la necessità della riappropriazione di un tempo più umano<sup>132</sup>, in senso lato, rappresentano una questione cruciale per Ellul perché siamo creature fisiche, biologiche e psicologiche per le quali l'accelerazione si rivela spesso distruttiva. Gli individui nel sistema tecnico sono stati sempre più costretti ad adattarsi a un ritmo accelerato della vita e alle aspettative sociali; il tempo sembra essere una delle risorse più scarse nelle società postmoderne<sup>133</sup>.

Sul tempo Lyotard ci ricorda che:

«Lo sviluppo impone che si guadagni del tempo. Andare alla svelta significa dimenticare alla svelta, ricordarsi solo dell'informazione utile per proseguire<sup>134</sup>.»

Lo sforzo richiesto dall'adattamento umano per spezzare il cambiamento oggi implica un confronto con il fenomeno dell'obsolescenza programmata, con l'aumento dei

---

<sup>131</sup> Il filosofo francese Bernard Stiegler (1952-2020) per esemplificare l'aspetto di questa corsa veloce all'ottimizzazione parla di *disruption* (perturbazione/disgregazione), facendo riferimento ad una strategia che mira all'accelerazione e genera una automazione diffusa. Si tratta di un movimento fulmineo per accelerare l'innovazione industriale basata sulla tecnologia digitale che accelera una società che arriva sempre troppo tardi per coglierla, creando vuoti giuridici, teorici e politici molto destabilizzanti. Egli evidenzia che questo porta alla distruzione delle strutture sociali e ad accelerare qualsiasi deliberazione attraverso l'ottimizzazione delle tecnologie computazionali in quasi tutti i settori - e senza alcun calcolo sui loro effetti collaterali, che alla fine possono rivelarsi in grado di generare delle calamità: questo stabilisce il dominio di un capitalismo predatorio, che cattura il valore, e che non consente il mantenimento delle condizioni di riproduzione di questo valore. Per Stiegler l'innovazione tecnologica e l'efficienza non devono necessariamente essere respinte (egli stesso lavorò allo sviluppo delle tecnologie digitali) ma ritenne problematico il modello libertario che governa queste tecnologie senza permettere che rimanga virtuoso lo sviluppo sociale di cui hanno bisogno.

<sup>132</sup> La riflessione di Paul Virilio (1932-2018) in particolare contribuisce a definire quella contemporanea come una società dell'accelerazione, caratterizzata cioè dalla predominanza di tutto ciò che risulta rapido. Il filosofo francese, esperto di nuove tecnologie, ha indagato la velocizzazione complessiva dei modi di vivere, con attenzione soprattutto alla nostra sensibilità, alla nostra intelligenza e alla capacità di comprensione della realtà.

<sup>133</sup> *La convivialità* (1974) dello scrittore, pedagogista e filosofo austriaco Ivan Illich (1926-2002) e la velocità di fuga teorizzata da Jean Baudrillard (1929-2007) rappresentano approcci diversi a questo problema. Anche la riflessione di Paul Virilio torna pertinente, a cominciare dal suo concetto di dromologia relativo al rapporto tra velocità e politica (Virilio, P. (1977), *Vitesse et politique*, Paris: Galilée, trad. it. (1981), *Velocità e politica: saggio di dromologia*, Milano: Multhipla.

<sup>134</sup> Lyotard, 2001, 19.

consumi, gli improvvisi cambiamenti ambientali, ecc. Fermarsi un attimo e riflettere è l'antitesi della velocità ed è sullo sfondo di questi sconvolgimenti che acquista pienamente senso l'appello di Jacques Ellul alla coltivazione di una dimensione "contemplativa" che aiuti a distinguere tra informazione e cultura. In *Autopsia della rivoluzione* leggiamo:

«Si tratta dunque di prendere coscienza della situazione, di calcolare coscientemente ciò che questo implica come azione rivoluzionaria, di essere coscienti di ciò che questo implica come prezzo da pagare, come conseguenze, di non illudersi sulle possibilità di successo, di utilizzare tutto ciò che il rigore della coscienza può dare e infine di superare tutto ciò. (...) Ora, questa presa di coscienza, nella misura in cui è atto dell'individuo, deve accompagnarsi a un altro atteggiamento: la contemplazione. Infatti il punto estremo di rottura nei confronti della società tecnologica, l'atteggiamento veramente rivoluzionario, sarebbe l'atteggiamento della contemplazione al posto dell'agitazione frenetica. La contemplazione colma il vuoto della nostra società di solitari. (...) L'arte della contemplazione produce degli oggetti, ma li considera come segni e non come cose...<sup>135</sup>»

Sebbene quella di Ellul sia una filosofia che fa dell'*azione responsabile* di ogni singolo individuo un elemento imprescindibile, il ruolo della dimensione contemplativa si configura nei suoi lavori come essenziale per salvaguardare e coltivare l'essenza dell'umano ma non è mai separata dalla necessità dell'ascolto, del dialogo e dell'azione. La velocità propria della logica del sistema tecnico significa vantaggio e denaro ma significa anche che nessun essere umano può competere con la velocità delle macchine. L'autore sa che questioni come i cambiamenti climatici globali, l'inquinamento ambientale, i crolli finanziari e la diffusione capillare e globale di epidemie in un mondo globalizzato offrono opportunità di riscatto ma spesso minacciano un livello precario di benessere nelle società postindustriali.

Jacques Ellul sottolinea quanto sia difficile mettere in atto la vera libertà in tale contesto ma offre una prospettiva che apre alla speranza: il sistema [tecnologico] esiste in tutto il suo rigore, ma esiste all'interno della società, vive dentro e fuori la società e vi si innesta. C'è una dualità qui esattamente come c'è tra natura e macchina. La macchina funziona a causa di prodotti naturali, ma non si trasforma la natura in una macchina. Anche la società è, per alcuni aspetti, un prodotto naturale: ad un certo livello, cultura e

---

<sup>135</sup> Ellul, 1974, 240-244.

natura si sovrappongono, formando una totalità che diventa una natura per l'uomo. E in questo complesso arriva un corpo estraneo, invadente e insostituibile: il sistema tecnico.

## **5.2. Il bluff dell'efficienza e la precarietà del capitale simbolico**

Con la sua critica al mito dell'efficienza e della sacralizzazione della tecnica Jacques Ellul smaschera una delle tante narrazioni della contemporaneità. Molti dei problemi che considerava cruciali - come utilizzo dell'energia, la propaganda, le questioni legate alla comunicazione informatizzata - continuano ad esserlo su scala globale, producendo nuove forme di rischio. Come hanno notato successivi autori come Bernard Stiegler, con opere tematiche dedicate (es. *De la misère symbolique*) la vita moderna ha assunto una serie di caratteristiche che contribuiscono all'erosione del nostro capitale simbolico (Stiegler, 2013). L'inflazione moderna di segni e immagini, i rapidi cambiamenti in atto nell'infrastruttura tecnica e il ruolo della tecnoscienza come operatore sociale fortemente de-simbolizzante significano che nulla rimane intangibile e tutto è soggetto a cambiamenti attraverso i calcoli delle operazioni tecniche. Lo studioso e allievo di Ellul, Daniel Cérézuelle, ribadisce ancora oggi il bisogno urgente demitologizzare questo spirito o immaginario tecnico produttivista.

Il concetto di tecnologia autonoma, che è spesso considerato il tratto distintivo della filosofia di Jacques Ellul può essere riproposto in termini di principio di efficienza. Come l'autore ha ben chiarito già dal primo volume della trilogia sulla tecnica intorno alla metà degli anni cinquanta, alla base dell'autonomia della tecnica ci sono la completa separazione dell'obiettivo dal meccanismo, la limitazione del problema ai mezzi e il rifiuto di interferire in alcun modo con il principio di efficienza. La riflessione che suggerisce, ricca e variegata nel suo prodursi lungo un trentennio, fonda la possibilità di ridiscutere questo principio.

La questione dell'efficienza nelle società occidentali è centrale: venuti meno i grandi racconti, nasce il problema di un nuovo criterio di legittimità. In questo vuoto è ben messo in luce da Jacques Ellul che, scartato il criterio di performatività, ossia della pura efficienza delle prestazioni, la scienza postmoderna procede nella legittimazione «per paralogia» (ossia tramite una libera o anarchica invenzione di nuove “mosse” del

sapere). Egli dunque giunge a una conclusione, per certi versi opposta, ma non lontana (perchè complementare) da quella di un Lyotard che notava che il sapere postmoderno è un tipo di sapere che, partendo dall'eteromorfia dei giochi linguistici, si concretizza in una razionalità plurale, mirante a legittimazioni parziali e reversibili: legittimazioni che presuppongono un consenso esclusivamente locale e temporaneo e che implicano la massima comunicazione e trasmissione del sapere, ovvero, oggi, ad esempio l'accesso dei cittadini alle memorie e alle banche di dati open access.

Il progresso tecnico fino ad oggi non è più condizionato da nient'altro che dal suo stesso calcolo di efficienza ma oggi ciò che giustifica i mezzi sono i mezzi stessi, poiché ai nostri giorni tutto ciò che “riesce”, tutto ciò che è efficace, è in sé “efficiente” e in quanto tale, giustificato.

Nel suo primo lavoro sulla questione della tecnica, nel 1954, Jacques Ellul sosteneva che se l'efficienza diviene l'unico criterio per la scelta tecnica, il più profondo istinto dell'umanità viene violato. La famosa sezione relativa alla “caratterologia della tecnica” lì presentata non può essere spiegata senza il principio di efficienza. L'efficacia è l'unico criterio per la scelta tecnica definita automatica, eppure la vaghezza del termine *efficienza* è un'arma a doppio taglio: esso è responsabile dell'accettazione cieca e della giustificazione dell'attuale sviluppo tecnologico. Come notano molti studiosi e allievi di Jacques Ellul, il problema non è che egli abbia usato il termine in modo impreciso, ma che fosse stato usato un concetto impreciso per giustificare e perpetuare l'attuale tendenza della società tecnologica. L'autore descrive come un paradosso il problema cardine della moderna società tecnologica: da un lato, la ricerca dell'efficienza caratterizza il successo; d'altra parte, tutto il successo viene reiterato come efficace. Tuttavia, questa cornice di successo o efficienza sembrano non lasciare spazio alla libertà umana. Quest'ultima presenta dei tratti che ne rendono difficile la realizzazione perché l'uomo non è affatto appassionato di libertà, non è in lui un bisogno innato. Molto più costanti e profondi sono i bisogni di sicurezza, conformità, adattamento, felicità, economia dello sforzo:

«il vero pericolo per l'uomo infatti non è quello di essere eliminato dal ‘mostro’ della tecnica, ma quello di accettare sé stesso come secondario, superfluo, votato all'inutile, all'infantile, all'irrazionale, con capricci [...]. Ciò che è in pericolo non è la libertà dell'uomo globalmente

intesa, ma per esempio la sua capacità di simbolizzazione, la sua attitudine a prendere le distanze dai fenomeni, la sua possibilità di una presa di coscienza<sup>136</sup>.»

Jacques Ellul giunge dunque a propugnare la necessità di ricercare in modo sistematico una forma di *non-potenza*, che non va però confusa con un atteggiamento passivo di fronte all'esistente. È in quest'ottica che egli accenna all'importanza del valore del legame tra individui all'interno di una vita associata: se la conquista della macchina statale è un'illusione, bisogna, innanzitutto, pensare a resistere sia individualmente sia attraverso forme di solidarietà libere e costruite dal basso<sup>137</sup>. La sua osservazione dello sviluppo tecnologico giustificata in nome dell'efficienza accoglie giustamente il fatto che è impossibile calcolare l'efficienza di una determinata tecnologia, a causa dell'imprevedibilità dei suoi effetti a lungo termine. Dal momento che l'uomo non può mai prevedere la totalità delle conseguenze di una determinata azione tecnica, è assolutamente impossibile definire quale sia il risultato finale di una determinata tecnologia e quale gli elementi dovrebbero essere inclusi nel suo calcolo. Le conseguenze inaspettate, a lungo termine e non meccaniche della tecnologia moderna vanno oltre l'immaginazione umana.

Jacques Ellul respinge i suggerimenti volti a costruire un nuovo calcolo dell'efficienza, perché presuppongono la possibilità di misurare l'incommensurabile. Essa, nella sua forma tecnica, era uno strumento di controllo e gestione del consenso. La Storia ce la svela come uno strumento progettato per rendere i mondi naturali e umani conformi al modo in cui sono compresi intellettualmente.<sup>138</sup>

In *The mantra of efficiency: From waterwheel to social control* (Alexander 2008), si nota come la nozione di efficienza sia strettamente legata all'idea moderna dell'umanità come autrice del proprio destino, ma esiste il rischio, per ciascun vivente, di diventare oggetto di un'effettiva manipolazione. Questi presupposti di efficienza sono esattamente ciò che l'autore ha discusso e ha trovato abominevole: nascondono la realtà della società tecnologica e conducono a una situazione di non libertà.

---

<sup>136</sup>Ellul, J.(1984), «Tecnica», in Enciclopedia del Novecento, Treccani online [http://www.treccani.it/enciclopedia/tecnica\\_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/tecnica_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/)

<sup>137</sup>Si veda *L'etica della non-potenza e l'amicizia*, in Latouche, S. (2013), *Ellul. Contro il totalitarismo tecnico*, Milano: Jaca Book, 45.

<sup>138</sup> Alexander, J.K.(2008), *The mantra of efficiency: From waterwheel to social control*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 169.

Il principio di efficienza si svela dunque, nella sua essenza, come prototipo di un bluff. Diverse attività sono spiegate come efficienti senza prove o supporto chiari: le persone sono pronte ad aderirvi, senza preoccuparsi di calcolare o misurare, anche quando è possibile, e, a quel punto, l'autonomia della tecnologia diviene completa e compiuta. In *Le bluff technologique* (Ellul, 1988) affermerà che l'accettazione acritica del principio di efficienza indica direttamente il fatto che il moderno sviluppo tecnologico, nelle modalità in cui lo conosciamo, potenzialmente non ha fine (*telos*): si insegue un obiettivo che è diventato ridondante e, in questo modo, l'efficienza stessa, non il suo obiettivo, diviene il motore principale dello sviluppo tecnologico.

### 5.3. La metanarrativa ambientale-umana di Jacques Ellul

Jacques Ellul, come già accennato, riconosce il pericolo del mito e del sacro nell'opera *Les nouveaux possédés*, nel 1973<sup>139</sup>: la postmodernità, con il suo insieme di piccole narrazioni, ha rivelato una nuova tendenza alla sacralizzazione e ha reso possibili il dominio dell'efficienza e l'affermazione dell'autonomia della tecnica. In *Ce que je crois*, nel 1987, egli descrive il sacro come un orientamento allo spazio, al tempo e alla società, come una "vera topografia del mondo"<sup>140</sup>. Il mito<sup>141</sup> viene descritto come categoricamente spiritualmente distruttivo e la postmodernità come un periodo della storia umana che affoga nella sua stessa glorificazione: ogni individuo gode apparentemente di maggiore libertà di scelta ma di fatto il potere resta accuratamente mascherato, la tecnica crea necessariamente una profonda uniformità ambientale e, in questo modo, il sacro e i suoi miti diventano impossibili da resistere e contestare<sup>142</sup>. Sappiamo che il potere distrugge sempre valori e significato, soprattutto se rivestito con gli abiti della legittimazione narrativa: è così apparentemente democratizzato ma, come

---

<sup>139</sup>In *Les nouveaux possédés* (1973), citando Roger Caillois (2001), Jacques Ellul definisce il sacro come condizione della vita e porta di accesso alla morte.

<sup>140</sup>Ellul, J. (1987), *Ce que je crois*, Paris: Grasset.

<sup>141</sup> I miti favoriscono elementi specifici di una narrazione storica che servono uno scopo giustificativo temporaneo. Sarebbe un errore presumere che il mito sia legato solo all'integrazione sociale ai fini della costruzione dell'identità. Quindi, come nel caso del sacro, il dominio del mito è spostato. Non si riferisce più alla natura (cosmogonia) ma ai reali problemi della cultura dei nostri giorni (Ellul, 1973).

<sup>142</sup>Ellul, J. (1962), *Propagandes*, Paris: Armand Colin.

nota Jacques Ellul, ci possono essere pochi atti più pericolosi della giustificazione della necessità<sup>143</sup>.

Il sistema tecnico agisce omogeneizzando, mentre con la postmodernità siamo entrati in un periodo in cui non esistono valori che possono conferire criteri di unitarietà. La tecnica e l'ambiente tecnico possono infatti produrre una varietà di piccoli racconti ma la diversità delle credenze e delle narrazioni non sono, a suo avviso, una caratteristica di una nuova e libera umanità ma ironicamente la prova di un'umanità radicalmente integrata. Tuttavia quella di Jacques Ellul non è una visione semplicisticamente anti-tecnica:

«la ricerca dell'etica contemporanea dovrebbe riguardare la tecnica, senza tuttavia essere anti-tecnica. Dunque non possiamo dichiararci anti-tecnici, siamo profondamente coinvolti dalla tecnica e non potrebbe essere altrimenti<sup>144</sup>.

Nel recente saggio *Postmodernity, the Phenomenal Mistake: Sacred, Myth and Environment*, lo studioso Gregory Wagenfuhr<sup>145</sup> sostiene che alle narrazioni esemplari della postmodernità Jacques Ellul contrappone una *meta narrazione* che troviamo introdotta nel primo volume della trilogia della tecnica, ma anche in *Le bluff technologique* e in *Ce que je crois*.

Le metanarrazioni, spesso pericolose per l'ordine nella misura in cui offrono la capacità di determinare i limiti e quindi perseguire una definizione, sono limitazioni autocoscienti. In particolare, quattro capitoli di *Ce que je crois* sono dedicati alla descrizione di una grande narrazione di tutta la storia umana, che Jacques Ellul chiama "L'avventura umana", caratterizzata da epoche che definisce "preistorica", "storica" e "post-storica". Ognuna di esse si distingue per il dominio di un certo tipo di fattore ambientale: natura, società e tecnica, rispettivamente. La tesi di Wagenfuhr è che la metanarrativa ambientale di Ellul fornisca una critica radicale alla narrativa postmoderna da una prospettiva transtorica: piuttosto che un momento di transizione, la postmodernità sarebbe dunque un periodo di grande integrazione. La critica

---

<sup>143</sup> Lo afferma in modo evidente in *Ethique de la Liberté* (I), sostenendo che spiritualmente l'atto più distruttivo e ingannevole è quello di fare una virtù della necessità.

<sup>144</sup> Ellul, J. (1980d), *The Power of Technique and The Ethics of Non-Power*. In K. Woodward (a cura di), *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, Madison, WI: Coda Press, 245, *traduz.mia*.

<sup>145</sup> Jerónimo, H.M., Garcia, J.L., Mitcham, C. (2013), *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, Eds Springer.

dell'ambiente tecnico in sé è irrilevante: viviamo in quell'ambiente, l'abbiamo sacralizzato. Ci nutre, ci protegge e crea condizioni della vita. Non possiamo criticarlo dall'interno, usando i suoi termini ma Jacques Ellul offre una prospettiva e un quadro meta-narrativo da cui è ancora possibile criticare l'ordine sacrale giustificato dal mito. Da un lato, troviamo nel nostro ambiente tutto ciò di cui abbiamo bisogno per vivere e in relazione ad esso abbiamo occasione di esercitare una delle funzioni più elementari della vita, cioè la possibilità di simbolizzazione. L'ambiente ci dà la possibilità di creare simboli, ma se vogliamo capire l'ambiente nella sua totalità, dobbiamo prendere in considerazione quello che Wagenfuhr chiama “il fattore contraddittorio”, cioè che l'ambiente è anche ciò che ci mette in pericolo. È utile quanto ostile. Tutti i fattori della vita sono mediati dall'ambiente tecnico. Pertanto, l'ambiente tecnico è la condizione della vita, la fonte della morte e ciò che media tutti gli aspetti della vita e fornisce quindi il contenuto ai simboli. La narrazione di Ellul inizia con la preistoria, epoca in cui l'ambiente dell'umanità era la natura. La società e la tecnica esistevano simultaneamente, ma furono sottomesse e mediate attraverso la natura. Con l'insediamento nei centri abitati, l'ascesa dell'agricoltura e l'emergere dal periodo neolitico, l'umanità entra nell'ambiente sociale dove la natura e la tecnica sono mediate dalla società. Infine viene superato lo stato dell'ambiente sociale con l'ingresso nell'ambiente tecnico.

Questo ingresso, quindi, rappresenta l'oggetto della valutazione di Jacques Ellul sulla situazione umana contemporanea. Come nota Wagenfuhr, le tecniche umane non rappresentano nuovi fenomeni: ciò che è radicalmente nuovo e diverso è il loro ruolo nel mediare e infine nel formare la materia prima dell'esperienza umana.

La forza di questa grande narrativa ambientale starebbe nella sua capacità di identificare che i fenomeni di cambiamento sono, in effetti, piuttosto superficiali e apparenti. Lyotard, per esempio, suggerisce come l'informatizzazione potrebbe influenzare ed essere meglio utilizzata per motivi di giustizia<sup>146</sup>. C'è un forte bisogno percepito di giustizia di fronte al possibile terrore suscitato dalla tecnologia. Tuttavia l'umanità non è più principalmente un'entità sociale nella visione di Jacques Ellul. Pertanto, come nota Wagenfuhr, la domanda da porre non è come possiamo usare la tecnologia per la giustizia perché non ci sono più fini possibili in una società dominata dalla tecnica in cui si è affermato un sistema tecnico. La domanda da porsi, in ottica

---

<sup>146</sup> Lyotard, 1984, 67.

elluliana, è quale sia l'ordine sociale e naturale richiesto dalla tecnica; questione alla quale egli dedica volumi di risposte.

L'ambiente tecnico divenne sempre più dominante nel ventesimo secolo. Jacques Ellul lo descrive e, negli anni, sviluppa le sue analisi in modo dinamico. Tuttavia tiene ben distinte la società sotto gli effetti della tecnologia e la tecnica come il fattore di un'epoca storica radicalmente nuova. Questo è il punto cruciale della proposta che stiamo esaminando, poiché tiene conto di questa prospettiva ambientale. *L'ambiente tecnico* è una prospettiva specifica in cui le persone operano e fornisce il contenuto simbolico necessario per una costruzione linguistica del mondo. Quella che offre il nostro pensatore di Bordeaux (Pessac) è una *visione del mondo* nel senso letterale del termine.

#### **5.4. Desimbolizzazione e condizione umana**

Numerosi studiosi concordano nel sostenere che la relazione tra desimbolizzazione e sistema tecnologico rappresenti uno degli aspetti più interessanti ma meno sviluppati della teoria di Jacques Ellul. Si tratta anche di uno dei più innovativi e anticipatori se si pensa ad alcuni lavori più recenti di filosofi della tecnologia, come Bernard Stiegler, che trattano questo aspetto in modo tematico.

Commentando la relazione tra il sistema tecnologico e i rituali, Jacques Ellul ne *Il sistema tecnico* propone che la funzione della simbolizzazione sia subordinata a un ordine diverso, una funzione diversa, entrambi già creati dall'uomo ma sostiene che proprio la nostra capacità di simbolizzare sia messa in pericolo dalla tecnica moderna. I simboli sono innanzitutto un oggetto di scambio, di circolazione, mediano anche tra se stessi e gli esseri umani, i loro impulsi, desideri, azioni e sentimenti e, nel sistema tecnico, essi cessano di essere solo rappresentazioni e contribuiscono invece al controllo funzioni del sistema, in cui l'uomo e le macchine sono circuiti interconnessi. Ciò che accade nel fenomeno della desimbolizzazione - che egli ascrive all'epoca novecentesca con l'affermazione totalizzante del sistema tecnico - non è solo la perdita di significati o riferimenti, ma l'alterazione dei significati, ora prodotti dai nuovi circuiti.

Lo studioso YukHui, nel saggio *Technological System and the Problem of Desymbolization*<sup>147</sup>, riconosce che il merito della teoria di Jacques Ellul sia il suo tentativo di delineare i cicli tecnologici che trasformano la nostra cultura e l'ontogenesi degli esseri umani.

L'essere umano è un animale simbolico, un essere che abita simbolicamente lo spazio e il tempo: ogni mondo simbolico e ogni cultura producono una rete di forze soggettive e intersoggettive, ma i simboli sono anche la condizione della libertà: gli umani possono scegliere solo perché possono simbolicamente considerare le diverse possibilità alle quali sono sottesi significati e valori diversi. La simbolizzazione può quindi essere emancipatoria per gli esseri umani sotto due aspetti: rispetto a se stessi e rispetto agli altri<sup>148</sup>. Numerosi autori riconoscono che il cambiamento tecnologico contribuisce alla devitalizzazione del capitale simbolico ereditato dalle prime fasi dello sviluppo umano, ma sostengono che la tecnologia sia ora dotata di un suo potente valore simbolico.

Jacques Ellul ha denunciato in molti dei suoi libri il potere de-simbolizzante della tecnica<sup>149</sup>. Numerosi sintomi suggeriscono che il mondo simbolico specifico della società tecnologica sia una causa di disorganizzazione: non negativamente a causa di un default di produttività, ma positivamente, a causa dei suoi orientamenti e valori o non-valori impliciti. Si origina un mondo simbolico che dunque differirebbe da quelli storicamente precedenti perché ha una dimensione autodistruttiva.

Qui la chiave di questa riflessione sul tema dell'*eccesso*: respingendo il principio stesso del limite, lo spirito tecnico ostacola il processo di costruzione del sé autonomo, di cui la società tecnologica ha però, in fondo, effettivamente bisogno. Lo sviluppo del mondo simbolico, che corrisponde al processo della tecnologizzazione, potrebbe indebolire le basi antropologiche che rendono possibile la tecnologizzazione medesima<sup>150</sup>. Come sostiene Cornélius Castoriadis, più volte citato da Ellul, il sistema

---

<sup>147</sup> Il saggio fa parte del volume: Jerónimo, H. M., Garcia, J. L., Mitcham, C. (2013), *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, Eds Springer.

<sup>148</sup> Hottois, G. (1996), *Entre symbole et technoscience, un itinéraire philosophique*, Seyssel: ChampVallon.

<sup>149</sup> Anche la tecnoscienza è un potente agente di de-simbolizzazione: sembra che lo sviluppo del potere operativo contribuisca all'indebolimento dei punti di riferimento simbolici.

<sup>150</sup> Questa è la tesi di autori come Jean Brun (1970), Alain Supiot (2005) e Jacques Généreux (2006). Cfr. Brun, J. (1970), *Le retour de Dionysos*, Paris: Desclée; Supiot, A. (2005), *Homo juridicus, essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris: Le Seuil; Généreux, J. (2006), *La dissociété*, Paris: Le Seuil.

può riprodursi solo nella misura in cui può fare affidamento su individui i cui valori non sono i valori del sistema.

Il nostro autore mette in evidenza un paradosso: la tecnica moderna se si costituisce in termini di sistema tecnico, proprio come l'economia moderna, distrugge il mondo dei valori simbolici necessari per la produzione sociale di agenti di cui però non può fare a meno. Indubbiamente in questo tratto di ambivalenza della tecnica, nel suo carattere di autonomia legato all'efficienza, nel valore del concetto di *ambiente tecnico* e di *limite*, nelle sue anticipazioni visionarie sulla *datacrazia* risiedono gli aspetti distintivi più interessanti individuabili negli scritti di Jacques Ellul, i quali ben si prestano a confronti con correnti di pensiero contemporanee. Da queste si tiene a distanza ma con esse inevitabilmente condivide la matrice storico-culturale e, verosimilmente, un presupposto:

La postmodernità non è un'epoca nuova, è la riscrittura di alcuni dei tratti rivendicati dalla modernità e, innanzitutto, della pretesa di fondare la sua legittimità sul progetto di emancipazione dell'umanità intera grazie alla scienza e alla tecnica<sup>151</sup>. Il pensiero di Jacques Ellul è in fondo, suo malgrado, parte dello spirito e dell'atmosfera culturale che permea il postmoderno in quanto partecipa a questa riscrittura. Sembra avere ben chiaro ciò che sostiene Lyotard in questo passaggio:

« (...) bisogna dire che il postmoderno è già implicato nel moderno poiché la modernità, la temporalità moderna, in sé comporta una tensione ad eccedersi in uno stato altro da sé stesso. E non solamente ad eccedersi, ma a decidersi in una sorta di stabilità ultima, quella che tende per esempio al progetto utopico, ma anche al semplice progetto politico implicato nelle grandi narrazioni emancipative. Per costituzione, e senza tregua, la modernità è gravida della sua postmodernità<sup>152</sup>. »

Torna pertinente notare che un autore rappresentativo del postmoderno come Lyotard tematizzava la questione del limite trattando di estetica: la sua è un'estetica del limite, un'estetica che chiama del *presquieren*, del quasi nulla. Estetica del limite, dell'assenza di forma, nell'assenza della natura e dell'impossibile presentazione dell'impresentabile. Quest'impossibile da presentare, è ciò che in Ellul indossa le vesti della trascendenza. Il *Tout AutreAbsent* in Jacques Ellul è il Dio cristiano, conoscibile solo nella forma della

---

<sup>151</sup> Lyotard, 2001, 55.

<sup>152</sup> Lyotard, 2001, 44.

Speranza cristiana. Ciò che è evidente è che il tema dell'*eccesso* - inteso nel senso di "ciò che eccede", ciò che non può essere ricondotto ad una forma – in Jacques Ellul coincide con l'impensato dalla tecnica e anche con un rischio (*enjeu*), connesso alla perdita di vista della capacità di autolimitarsi o di porre limiti, aspetto che si rivela vitale per l'uomo e per la sua sopravvivenza come specie.

## 5.5. Jacques Ellul e il postmoderno: un dialogo possibile

Cosa resta? Jacques Ellul trasformerebbe in questi termini la questione: cosa resta quando non tutto è assorbito dal sistema tecnico? La conversione dell'eccesso in desiderio, in Jacques Ellul, assume la forma della Speranza, tema a cui dedica un'intera opera (1975). Ciò che resta e che va recuperato per Jacques Ellul è l'umano. Certo, a suo avviso, un umano che cerca una relazione con il divino ma costituisce un tutto inscindibile con la propria carne ed è cosciente di doversi incarnare in azione responsabile. In Lyotard, che per "umano" intende quell'alternarsi tra indeterminazione innata e ragione costituita o costituentesi<sup>153</sup>, l'interesse degli umani «è subordinato a quello della sopravvivenza della complessità<sup>154</sup>», per quanto l'uomo conservi un debito verso la propria infanzia<sup>155</sup>.

Nonostante i due pensatori viaggino su binari inconciliabili, il ruolo della *testimonianza* è in entrambi centrale: contiene una contraddizione ugualmente insolubile. Per Lyotard:

«la (...) sofferenza di dover inscrivere ciò che non può iscriversi senza resto è la sola pesante testimonianza. (...) Attestati, la sofferenza, l'indomabile sono già come distrutti. Voglio dire: testimoniando, si stermina. Il testimone è un traditore<sup>156</sup>.»

Ma allo stesso tempo il presente non può fare a meno del testimone:

---

<sup>153</sup> Lyotard, 2001, 21.

<sup>154</sup> Lyotard, 2001, 24.

<sup>155</sup> «Senza parola, incapace di posizione eretta, esitante sugli oggetti di suo interesse, inadatto al calcolo del proprio vantaggio, insensibile alla ragione comune, il bambino è in modo eminente l'umano poiché la sua destrezza annuncia e promette i possibili» (Lyotard, 2001, 20).

<sup>156</sup> Lyotard, 2001, 253.

«Il testimone del torto e della sofferenza, generate dal dissidio del pensiero con ciò che non arriva a pensare, questo testimone, lo scrittore, la megalopoli lo vuole: la sua testimonianza potrà servire<sup>157</sup>.»

Entrambi gli autori riservano un ruolo dirimente all'arte e all'esperienza che l'incontro con essa genera. Per Lyotard non a caso

«Il sublime richiede piuttosto un'ontologia negativa. Il che non impedisce che dalle arti ci si aspetti quest'assurdità: che esse testimonino nel sensibile (nel visibile, nel letterario, nel musicale...) che al sensibile manca qualcosa o che qualcosa lo eccede—e il nome non ha importanza, perché si tratta dell'innominabile<sup>158</sup>.»

Sia in Lyotard che in Jacques Ellul il tema della testimonianza è tematizzato in occasione della riflessione sull'arte, seppure declinato, nel primo caso, in senso laico e, nell'altro, segnato da una visione fortemente permeata dalla fede protestante. Indubbiamente in Ellul la critica all'arte moderna e contemporanea, che egli definisce *arte dell'assurdo* è più netta e, a tratti, quasi reazionaria. In *L'empire du non sens. L'art et la société technicienne* (1980) egli critica l'instabilità di gran parte della pratica artistica novecentesca. Pubblica con esso uno tra i primi lavori in Francia dedicato alle derive delle avanguardie nel campo della letteratura, delle arti visive e della musica. La presenza pervasiva della tecnica, insieme al suo carattere totalizzante e inglobante, nel Novecento, avrebbe, a suo avviso, cancellato la profondità simbolica dell'arte, destinandola a una sorta di vuoto metafisico: quella del XX secolo si rivela un'arte incoerente e, in quanto tale, un epifenomeno del sistema tecnico. Nella sua essenza, non è altro che un insieme disparato di maschere sovrapposte a una realtà – quella tecnica – più originaria. L'unica testimonianza possibile e in quanto tale rivoluzionaria è quella che istituisce una distanza, portando così a considerare il mondo dal punto di vista dell'altro, che va inteso proprio come un "Interamente Altro" (*Tout Autre*). Un altro la cui essenza, precisa Ellul, non dev'essere necessariamente di natura divina ma deve essere ciò che sfugge alla logica dell'ideologia della tecnica, ciò che la mette in discussione. L'autore s'interroga sulla centralità dell'*eventus* e del ruolo del testimone come condizioni imprescindibili affinché si dia testimonianza.

---

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> Lyotard, 1995, 121.

La riflessione del filosofo francese fa luce sul concetto di incontro, sottolinea l'importanza dell'ascolto e di quell'atto oramai residuale che è *la parola* (a discapito delle immagini tecniche di cui denuncia l'invasività) e si serve, in modo esemplificativo, dell'episodio della resurrezione di Cristo e del suo significato per la fede cristiana. Testimoniare è sempre un atto individuale: la testimonianza dipende dall'ambiente d'origine e introduce nel sistema un turbamento, in quanto il testimone rinvia a ciò che è necessariamente "altro" dal sistema. Per Jacques Ellul si tratta di un atto che non può essere un semplice mito, né un mezzo per spiegare ciò che hanno provato i discepoli di fronte a un fatto inspiegabile. La resurrezione di Cristo, che possiamo conoscere solo attraverso le testimonianze dei discepoli, non è riducibile a mera prova del fatto, né si risolve nel suo racconto. La "ri-creazione corporea" non è la totalità e neanche la cosa più importante della resurrezione. Il centro è l'*evento*, la sola esperienza di cui i discepoli possono testimoniare. Se vi è testimonianza è dunque perché c'è stato l'*incontro* con questo evento concreto ma nella società tecnica le condizioni (che garantiscono gli eventi e gli incontri) mutano.

Essa infatti tollera meno di tutto i margini, le lacune, le incoerenze, benché per progredire abbia bisogno di introdurre una dimensione differenziale. Ciò implica un possibile riferimento all'"Interamente Altro" dalla tecnicità, a una dimensione non assorbibile dalla tecnica. Un eccesso che sfugge a ogni tentativo di essere contenuto in una forma. L'ideologia della tecnica spoglia la testimonianza del suo significato ed essa si vede costretta, se vuole avere una realtà, a passare tramite i nuovi media di massa e dunque a perdere autenticità. La crescita dei mezzi tecnici dell'informazione e la costituzione di un sistema tecnico non garantiscono che il prossimo possa essere riconosciuto come tale. L'ideologia tecnica mette a rischio la presa di distanza e si presenta come immediata all'uomo: non c'è testimonianza possibile senza considerazione delle cose da un punto di vista altro, senza possibilità di interpretazione garantita da una distanza.

Mentre negli scritti maturi di Jacques Ellul l'*evento* è principalmente l'evento cristiano che ci rivela la nostra natura di esseri spirituali e incarnati, la nozione di *evento* in Lyotard assume le vesti dell'*aistheton*

«L'aistheton è un evento; l'anima esiste soltanto se ne è stimolata; quando manca, essa si dissipa nel nulla dell'inanimato. Le opere hanno il compito di onorare questa condizione miracolosa e precaria<sup>159</sup>.»

Questo perché l'anima non esiste se non in quanto affetta dal sensibile:

«Non si affetta da sola, solo l'altro la affetta, "dal di fuori". (...) Esistere significa essere risvegliati dal nulla della disaffezione attraverso un là sensibile<sup>160</sup>.»

In questa riscoperta centralità del sensibile, riecheggia il tema della centralità del *corpo* e della dimensione della corporeità in Ellul, ben sviluppato da uno dei suoi allievi, Daniel Cérézuelle, nel saggio *La technique et la chair* (2005).

Stando alle premesse antropologiche della riflessione di Jacques Ellul, il rifiuto della tecnica equivarrebbe al rifiuto dell'uomo. Egli inviterebbe infatti a non sottoporsi docilmente all'imperativo dell'ideologia della tecnica e pone una condizione imprescindibile per una crescita costruttiva anche in senso tecnico-scientifico.

Ellul ritiene necessario sapere ripensare l'essenza dell'uomo interminabilmente individuando ogni volta quei canali privilegiati (arte, etica della non potenza, speranza cristiana) che consentono lo sviluppo di un essere che ha il dovere-diritto di non venire assorbito da una realtà che sembra volerlo ridurre a quella che definisce *un'apparenza integrata in una realtà cifrata*.

È questa una lettura che sembra in sintonia con l'auspicio del filosofo Bernard Stiegler di tener presente le importanti opportunità ma anche i limiti dell'intelligenza artificiale, dei big data e del deep learning. Come ci ricorda il filosofo francese recentemente scomparso in un'intervista a *Le temps*:

«Emmanuel Kant, nella *Critica della Ragione Pura*, ha mostrato alla fine del XVIII secolo che il pensiero è costituito da facoltà che sono intuizione, comprensione, immaginazione e ragione. La comprensione è facoltà analitica. Può essere automatizzato. Questo è ciò che fanno i Big Data. Ma la comprensione da sola, secondo Kant, non è in grado di prendere alcuna decisione, se non ripetere e rafforzare ciò che c'è già. È incapace di creatività. È una condizione d'intelligenza, ma non è sufficiente. L'intelligenza è analitica e sintetica. Una sintesi è una decisione in una situazione reale in cui è necessario decidere al di là del reale. Tale decisione

---

<sup>159</sup> Lyotard, 1995, 125.

<sup>160</sup> *Ivi*, 123.

presuppone ciò che Kant chiama le idee della ragione. Oggi, l'intelligenza artificiale, i big data, il deeplearning sono puramente analitici e computazionali<sup>161</sup>».

---

<sup>161</sup>Cfr. <https://www.letemps.ch/opinions/bernard-stiegler-toute-technologie-porteuse-pire-autant-meilleur>

## **SEZIONE II**

### **ASPETTI INEDITI DELLA RIFLESSIONE ETICO-POLITICA**

## 1. Il fenomeno tecnico<sup>162</sup> tra alienazione e rivoluzione: Jacques Ellul lettore di Karl Marx

Recenti fenomeni - come la rivoluzione digitale o le innovazioni della rete con la sua logica multimediale e interattiva o l'influenza dell'utilizzo dell'intelligenza artificiale e della digitalizzazione sul mondo del lavoro - sono esplorabili alla luce di una riflessione sul progresso e sulla tecnica che già aveva segnato profondamente il XIX e il XX secolo. A partire dalla riflessione su tecnica e progresso di Karl Marx e Jacques Ellul, attraverso una disamina delle origini del fenomeno dell'alienazione nei due pensatori, si possono mettere in luce le implicazioni etico-politiche di un confronto ancora poco indagato sui temi di "alienazione" e "rivoluzione".

Ellul matura una posizione sulle possibilità del 'politico' in un serrato confronto con il pensiero di Marx del quale si riconosce esplicitamente debitore, giungendo, negli anni della maturità, alla critica alla ideologia marxista cristiana. Pur conservando una forte sfiducia nella potenzialità emancipatrici dell'azione politica, riscrive la propria visione che dal personalismo passa per l'ecologia politica, alimentandosi di uno stretto confronto accademico con il pensiero filosofico e economico e politico (*La Pensée marxiste: Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux de 1947 à 1979*) di Karl Marx, dal quale finirà con il prendere le distanze e al quale riserverà nette critiche ma anche significativi riconoscimenti.

Il pensiero politico-economico di Marx rappresenta la prima fonte di interpretazione globale del reale da cui Jacques Ellul rimane affascinato<sup>163</sup>. Nei lavori sociologici, infatti, trova in Marx un valido ispiratore, soprattutto in relazione al metodo di analisi di una realtà sociale contemporanea europea, a suo avviso, oscurata da un'ideologia che non consente di cogliere come tutti regimi politici perseguano sempre, essenzialmente

---

<sup>162</sup> Cfr. Diesel, E. (1939), *Das Phänomen der Technik*, Berlin: VDI-Verlag.

<sup>163</sup> Cfr. Ellul, J. (1981), *À temps et à contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, Paris: Le Centurion (coll. Les interviews) e Chastenet, P.T. (1994), *Entretiens avec Jacques Ellul*, Paris: La Table Ronde. Tale fascinazione si deve certamente anche a un decisivo episodio biografico: il dramma economico che in quegli anni investì la famiglia di Jacques Ellul, colpita dalle conseguenze della disoccupazione forzata, durante la più grande crisi finanziaria di inizio secolo.

in modo acritico, unicamente obiettivi di efficienza e di conservazione o di espansione del potere. Negli anni, Jacques Ellul matura una forte sfiducia nell'azione della politica. Diviene un forte sostenitore delle virtù di resistenza agite individualmente dai singoli<sup>164</sup> cittadini o da gruppi minoritari e marginali nella società. Scoraggia espressamente dall'assumere una visione in cui *tutto è politico*<sup>165</sup> e denuncia ciò che definisce «una deprecabile confusione tra politica e società». I suoi sforzi, a partire dalla metà degli anni sessanta, saranno quindi principalmente indirizzati a smascherare l'«illusione politica» e il mito di una sovranità popolare che non è in grado di selezionare giusti governanti e di porre le basi per un processo di rifondazione di una democrazia in crisi.

A Bordeaux, da studente, si confronta per la prima volta con la critica del capitalismo di Marx, in un corso di *Economia politica*. Nel 1936 ottiene il dottorato e inizia la carriera accademica nelle Università di Montpellier e di Strasburgo e successivamente, nel 1947, fu tra i primi a introdurre l'insegnamento del pensiero di Marx, che considera il più decisivo filosofo dei suoi tempi<sup>166</sup>. Negli anni trenta fu vicino alla scuola del personalismo di Bordeaux, da cui si costituisce una delle prime teorie critiche che contestano la neutralità della tecnica e che ne sottolineano il carattere sistematico, strutturando ogni aspetto della vita attorno alla propria espansione. Nell'ambito della corrente personalista, con l'amico Bernard Charbonneau, pioniere dell'ecologia in Francia<sup>167</sup>, fu «all'origine della fazione più individualista, più anti-autoritaria e regionalista del movimento personalista, ma anche quella con le tendenze più

---

<sup>164</sup> Tra i principali studi sull'influenza di Karl Barth sull'opera di Jacques Ellul è utile menzionare: Bromiley, G.W. (1981), *Barth's influence on Jacques Ellul*, in Christians C.G. and Van Hook J.M. ed., *Jacques Ellul: interpretive essays*, Chicago-London : University of Illinois Press, pp. 32-51; Clendenin D.B (1987), *Theological method in Jacques Ellul*, Lanham: University Press of America, pp. 10-13; Rognon, F.(2007), *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, Genève: Labor et Fides (coll. Le Champ éthique, n°48), pp. 235-271.

Ellul descrive Karl Barth come il più grande teologo di quel tempo ma adotterà gradualmente una posizione critica nei confronti del teologo di Basilea. Nel 1930 vive inoltre l'esperienza della rivelazione cristiana scoprendo il lavoro del filosofo Sören Kierkegaard di cui scrive: «(grazie a lui), mi sono reso conto che c'era un mondo di distanza tra il funzionamento puramente intellettuale e una riflessione integrata nella vita». Le convinzioni libertarie di Jacques Ellul lo renderanno molto più vicino a Kierkegaard che a Barth, cui Ellul rimprovererà la sua illusione politica. Di K. Barth tra i testi più importanti Ellul annovera: *Dogmatique* (1932-1967), 26t, Genève: Labor et Fides; *L'Église* (1964), Genève: Labor et Fides; *Éthique* (1978), t.2, Paris: PUF e *L'Humanité de Dieu* (1956), Genève: Labor et Fides.

<sup>165</sup> Ellul J.(1965), *Illusion politique*, Paris: Table Ronde, 2004.

<sup>166</sup> Ellul non mancò di mostrarsi critico verso molti militanti comunisti cui rimproverò una colpevole cecità nei confronti della politica sovietica di quegli anni.

<sup>167</sup> Cfr. Charbonnier, P. (2015), *Ellul ou l'écologie contre la modernité*, Bordeaux: Presses de Sciences Po, «Ecologie & politique», 1 n.50, pp.127-146.

ecologiche”. Christian Roy descrive questo gruppo come la “Scuola di Bordeaux”<sup>168</sup>, un tipo di “personalismo guascone”<sup>169</sup> che aveva le sue radici nelle discussioni condivise tra Charbonneau ed Ellul e, sebbene abbia riguardato solo una fase della vita di quest’ultimo, ne ha segnato tutte le opere successive e l’attenzione verso l’ecologia politica.

Nei corsi presso l’IEP (Institut d’Études Politiques) di Bordeaux dal 1947 al 1979, come scrisse in *Anarchia e Cristianesimo*, Ellul riconobbe che il suo obiettivo di insegnante era che chi fosse ateo o agnostico si professasse tale «per buone ragioni»<sup>170</sup> e quindi parteggiasse a favore o a sfavore della filosofia di Marx, conoscendola in profondità. Non manca infine di riconoscere che la propria fede di cristiano avrebbe potuto influenzarlo nella lettura e nelle interpretazioni che proponeva. Imputa i principali limiti del marxismo a quella corrente ideologica e dottrinale che sovvertì l’autentico pensiero di Marx e rimprovera a molti interpreti e seguaci di Marx di considerare il *fatto storico* come criterio di verità, come se non ci fosse altro aldilà di esso. Gli eredi di Marx, per Ellul, non si avvidero della necessità di applicare alla società tecnica di fine novecento l’impostazione metodologica di Marx ma anche e soprattutto dell’utilità di andare *oltre* Marx.

«(...) la tecnica sconvolge la relazione tradizionale tra Teoria e Pratica. L’errore dell’interpretazione marxista della relazione tra Teoria e Pratica in relazione alla società tecnica è stato validamente messo in luce da Charbonneau (*Le Système et le chaos*, cit.): «Come passare

---

<sup>168</sup> Roy, C. (1999), *Ecological Personalism: The Bordeaux School of Bernard Charbonneau and Jacques Ellul*, «Ethical Perspectives» 6 (1), 33-44; Morillon – Brière S. (2014), *L’influence de Bernard Charbonneau sur la pensée de Jacques Ellul*, in AAVV, *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXI siècle?*, Paris: La Table Ronde, p.286 e sgg.. La consapevolezza “ecologica” di Jacques Ellul precede il suo impegno militante all’interno del *Comitato di difesa della Costa dell’Aquitania*, presieduto dall’amico Bernard Charbonneau dal 1973 al 1977.

<sup>169</sup> L’impostazione di Ellul e Charbonneau ha condiviso con *Ordre Nouveau* il dibattito sulla decentralizzazione della politica ma presto se ne distanzia e promuove principalmente l’attenzione alla dimensione della comunità. Cfr. Loubet del Bayle (2004), J.L., *Aux origines de la pensée de Jacques Ellul? Technique et Société in the réflexion des mouvements personalistes des années 30*, in «Cahiers Jacques Ellul» n. 1, Bordeaux: Pixagram, pp. 33-43. Jacques Ellul riconosce il suo debito intellettuale e spirituale verso Bernard Charbonneau in termini inequivocabili: «è stato l’elemento decisivo nello sviluppo della mia personalità come nella mia vita intellettuale, ha avuto un’influenza decisiva su di me, è stato l’innescò di tutta la mia evoluzione». Di C. Roy si veda anche *Incarner l’esprit ou spiritualiser la matière?*, *PhaenEx* 9, n 1 (printemps/été 2014), pp. 180-197.

<sup>170</sup> Ellul, J. (2003), *La pensée marxiste. Cours professé à l’Institut d’études politiques de Bordeaux de 1947 à 1979*, Paris: La Table Ronde.

dalla teoria alla realtà, in un mondo in cui, mentre la teoria diviene monopolio della scienza, la pratica diviene quello dello Stato<sup>171?</sup>»

Tra i testi maggiormente citati, nei suoi corsi sul pensiero marxista a Bordeaux, troviamo *Il Capitale* - che iniziò a leggere nel 1929 - *L'ideologia tedesca*, i *Manoscritti economico-filosofici* del 1944, *Miseria della filosofia*, oltre alle *Tesi su Feuerbach* e al *Manifesto*. Nelle sue lezioni descrisse l'ampia parabola della riflessione marxista, attraverso il confronto con Hegel e Feuerbach, passando dalle diverse interpretazioni del materialismo alla concezione della storia, fino ai fondamentali del pensiero economico, riflettendo sulla teoria del plus-valore, sul ruolo del proletariato, sulle nozioni di Stato borghese e di alienazione. Tra le principali interpretazioni moderne cita in particolare la lettura di Louis Althusser e di Antonio Gramsci<sup>172</sup>.

Anche il filosofo di Bordeaux si oppose a coloro che vennero considerati marxisti ortodossi ma – come Marx - sostenne che la società futura avrebbe preso forma solo attraverso una crisi che avrebbe messo fine alla società attuale. Lascia trapelare nei suoi scritti una drammatizzazione che gradualmente si affievolirà negli ultimi anni della sua vita, quando la fede e la prospettiva di rivalutazione del concetto di speranza<sup>173</sup> troveranno una forte centralità nella sua visione del mondo. La più forte presa di posizione di Ellul è la seguente: dal momento che le macchine funzionano anche senza l'intervento umano, la teoria di Marx va ripensata alla luce di un nuovo modo di intendere il processo tecnico<sup>174</sup>: ciò che crea davvero valore sarebbe dunque la tecnica (le macchine in auto-funzionamento) e non il lavoro umano.

Bisogna ricordare che alla fine degli anni settanta – periodo in cui terminano i suoi corsi sul pensiero di Marx – in Europa molti filosofi e intellettuali divennero quasi tutti heideggeriani e si cominciò a parlare di *tecnica* come volontà di manipolazione e di

---

<sup>171</sup> Ellul, J. (1954) *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris: Armand Colin, (tr.it 1969), p.64. Di Charbonneau, B. (1987), *L'État, Classiques des sciences sociales*; Id.(2000), *Je fus, Essai sur la liberté*; Id.(1983), *La nature et la liberté, fondements du mouvement écologique*, «Combat nature», n.54, pp.14-15; Id.(1994), *Unis par une pensée commune*, «Foi & Vie», vol.93, n.5-6, décembre.

<sup>172</sup> Ellul cita Gramsci, A., *Ecrits politiques*, Paris: Gallimard, Paris 1974-1980 e Id.(1978), *Cahiers de prison* (Quaderni del carcere, 1975), Paris: Gallimard. Numerosi i riferimenti ai testi critici di Henri Lefebvre che, durante gli anni cinquanta, si concentrò sulla teoria sociale marxista il relativo rifiuto dello stalinismo costerà al filosofo l'espulsione dal Partito Comunista francese nel 1958 per la pubblicazione di *Les problèmes actuelles du marxisme*.

<sup>173</sup> Ellul, J.(1972), *L'Espérance oubliée*, Paris:Gallimard, tr. it. *La speranza dimenticata*, Queriniana, Brescia 1975.

<sup>174</sup> Ellul, J.(1982), *Changer de revolution. L'inéluctable prolétariat*, Paris: Le Seuil (coll. Empreintes), p. 42.

potenza, come realizzazione nell'età moderna di una metafisica cominciata nell'età classica, quale conseguenza di una rimozione dell'originario senso dell'essere<sup>175</sup>. Jacques Ellul sicuramente, pur avendo ben chiaro Marx, rappresenta un esempio di convivenza di due visioni, l'una (il marxismo) sulla quale si è formato e al cui metodo riconosce un valore indiscutibile, l'altra (appena descritta) perché rappresenta in nuce lo spirito prevalente del tempo: nonostante non citi mai espressamente Heidegger si può rilevare spesso una flessione del suo pensiero che ne ricalca lo spirito. Va precisato però che Ellul non sottovaluta il sapere storico, l'importanza di studiare i diversi significati di tecnica e tecnologia secondo i contesti storici e non si limita neppure a fondare nella tecnica una sorta di errore, di colpa antropologica. È questo continuo scivolamento tra le due prospettive non abbracciate mai in modo netto che rende interessante, oltre che ambivalente e in continuo divenire<sup>176</sup>, il pensiero di Ellul<sup>177</sup> e lo rende un ottimo esempio di autore che aiuta a introdurre opportunità e limiti di un discorso contemporaneo sulla tecnica.

Nella storia non ci sono state solo trasformazioni marginali e, pertanto, non siamo autorizzati a pensare che l'essenza della tecnica sia rimasta sempre la stessa. Jacques Ellul stabilisce una distinzione tra modernità e tarda modernità e elabora il concetto di fenomeno tecnico moderno in relazione a quello di *sistema tecnico* cui attribuisce delle caratteristiche dettagliate sin dal primo lavoro della trilogia sulla tecnica. Indica i secoli XV-XVIII come momento a partire dal quale si sarebbe verificato un rovesciamento di molte tendenze della vecchia era industriale e invita a riflettere sull'avvio di un diverso processo di parcellizzazione e divisione dei compiti e del lavoro. Per Jacques Ellul, solamente nel sistema tecnico l'uomo diventa realmente servitore della tecnica e veramente atto a servirsene, ma per uno scopo che non è altro che *la tecnica*.

La crescita del sistema tecnico si manifesta attraverso un lento succedersi di innovazioni e si realizza compiutamente in termini di auto-accrescimento tecnico:

---

<sup>175</sup>Cfr. Finelli, R. (2019), *Paradigma della Tecnica e paradigma del Capitale* in *Téchne, Tecnica, Tecnologia*, «Consecutio Rerum», n.6, anno III, pp. 7-16.

<sup>176</sup> Se si nota l'attenzione di Ellul alla dimensione della immaterialità può tornare interessante un parallelo, non privo di elementi di distanza, con l'impostazione della Scuola di Budapest e degli allievi di Lukacs. Il riferimento, in particolare, è alla revisione del marxismo avviato da Ágnes Heller che però riteneva che la tecnica non assicurasse il progresso né necessariamente rappresentasse un bene e soprattutto che i rapporti di produzione non sono una categoria centrale perché le dinamiche della società hanno qualcosa di immateriale, non quantificabile, non aderente all'idea di lotta di classe.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

nonostante l'impressione che l'accumulazione e il perfezionamento dei mezzi avvenga in vista del conseguimento di un fine, la tecnica non ha realmente una finalità esterna e il processo innovativo è sempre di ordine combinatorio e frutto del potenziale preesistente. Tutto è perfettamente calcolato, il metodo è pianificato, un mezzo o una combinazione è efficiente più di tutti gli altri mezzi o combinazioni fino ad allora impiegati: Ellul ne deduce che la direzione tecnica "si fa da sé". Essa si genera per minimi perfezionamenti che si sommano indefinitamente fino a creare delle condizioni che consentono un decisivo progresso. Ciascuno, ricercando il perfezionamento tecnico nel proprio mestiere, partecipa allo sforzo comune di orientamento del progresso tecnico.

Di fatto, la tecnica per Ellul è oramai giunta a un livello di evoluzione tale che progredisce con un impercettibile intervento dell'uomo<sup>178</sup>. Egli considera dunque il marxismo vittima di quell'illusione tecnologica che evoca il progresso tecnico<sup>179</sup> come vettore di liberazione e di emancipazione. In particolare, l'*alienazione* per Ellul deriva meno dalla espropriazione di se stessi attraverso il lavoro salariato e più dalla conformità alla società tecnica dettata dalla propaganda<sup>180</sup>.

Chiaramente rimane difficile per i marxisti ammettere che la tecnica sia divenuta un fattore autonomo che domina la struttura economica e che comporta effetti identici in un regime capitalista come in uno comunista. L'argomento frequentemente sviluppato, nota Ellul, è che, con ogni evidenza, la tecnica è semplicemente al servizio del capitale, e che comporta i ben noti effetti solo perchè integrata nel capitalismo<sup>181</sup>.

## 1.2. Tecnica, progresso e alienazione

Abbiamo a disposizione due raccolte di lezioni che sono la prova dell'attenzione di Ellul per Marx: si tratta di *La pensée marxiste*, edito solo nel 2003 e di *Les successeurs de Marx: Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux*

---

<sup>178</sup> Infatti tra due procedimenti tecnici ha sempre la meglio quello che si rivela più efficiente. L'efficienza rappresenta dunque il vero discrimine e spesso non è neanche più una valutazione umana a determinarne portata e misura.

<sup>179</sup> Steindl, J. (1983), *Accumulazione e tecnologia* in «Marx e il mondo contemporaneo», (a cura di C. Mancina), Roma: Editori riuniti.

<sup>180</sup> Ellul, J. (1962), *Propagandes*, Paris: Armand Colin.

<sup>181</sup> Ellul, J. (1977), *Le système technician*, Paris: Calmann-Lévy (2009 tr. it, p.59).

(2007). Il primo offre una descrizione del pensiero di Marx su materialismo, storia, economia e politica e in particolare sui concetti di ideologia, Stato, democrazia, alienazione, proletariato e lotta di classe. Il secondo contiene appunti su due diversi corsi. Il primo di questi segue il destino del pensiero di Marx in Francia (Jean Jaurès, Georges Sorel), in Germania (Eduard Bernstein, Karl Kautsky, Rosa Luxemburg) e in Russia (Lenin e Plekhanov). Il secondo traccia, invece, contraddizioni e paradossi del marxismo in Cecoslovacchia, nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale e relativamente all'antistalinismo negli anni sessanta, con riguardo per gli effetti di scienza e tecnica sull'economia socialista.

Ellul era molto attento al movimento marxista ben oltre la prima generazione di eredi di Marx. Il tema del marxismo acquisisce importanza con il suo *La métamorphose du bourgeois* (1967) e sarà al centro della trilogia sulla rivoluzione (1969; 1972; 1982). Ne *Il sistema tecnico* riserva notevole attenzione alle tesi del filosofo ceco Richta. Ellul sostiene che Marx oggi, per caratterizzare la nostra società, non si fermerebbe al capitale o al capitalismo ma si concentrerebbe di più sulla tecnica e sul fenomeno della sua crescita<sup>182</sup>. Decisamente però, per il filosofo di Bordeaux, Marx rappresenta un autore difficilmente compatibile con la rivelazione cristiana che lo sconvolse. Insiste su quanto la dialettica tra fede e critica sociologica, non solo come operazione intellettuale ma nella totalità della sua esperienza vissuta, costituisca per lui un calvario. Ammette:

« [...] È diventato possibile essere intellettualmente rigoroso con Marx per quanto riguarda l'interpretazione del mondo [pur essendo] convinto che la rivelazione porti una verità esistenziale fondamentale. [...] Queste due verità [potrebbero] essere vissute insieme. Dico sperimentate, non intellettualmente riconciliati in un sistema<sup>183</sup>.»

In ogni modo il motivo di attenzione di Ellul per Marx deriva innanzitutto dal suo tenere insieme pratica e teoria. Definisce quello marxiano un pensiero che non evita l'incontro con i fatti ma, allo stesso tempo, anche ricco di discrepanze e oggettivamente

---

<sup>182</sup> Cfr. Guillebaud, J.C.(1982), *J. Ellul ou la passion d'un sceptique. Entretien avec Jean Claude Guillebaud* in *Le Nouvel Observateur*, 17 Juillet, pp. 12-16.

<sup>183</sup> Ellul, J. (1981), *À temps et à contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, (coll. Les interviews), Paris: Le Centurion, p.20-21

incompleto<sup>184</sup>. A questo proposito è interessante la sua personale riflessione sulle forze produttive

«Credo che nella società tecnica le forze produttive non siano più infrastruttura, ma sovrastruttura. Vale a dire che non possono svilupparsi, fare nuovi progressi a meno che ci sia un'infrastruttura sociale organizzativa in grado di effettuare le ricerche indispensabili a tale progresso e di accogliere tale progresso nel corpo sociale. Il meccanismo di produzione è ormai condizionato dai servizi. Non sono più il cuore dell'universo tecnico, il fattore determinante<sup>185</sup>.»

Va ricordato che la concezione marxiana del progresso si iscrive in una visione materialistica della storia, ricostruita come storia della tecnologia. In altri termini, l'idea che Marx ebbe dello sviluppo storico è quella di un imprevedibile successione di fratture e discontinuità che possono essere colte solo attraverso l'analisi della produzione materiale della vita, che si fonda su un certo sviluppo delle forze produttive, una certa organizzazione del lavoro e una certa tecnologia. Forze produttive e rapporti di produzione sono chiave di lettura statica della società e strumento interpretativo della sua dinamica: per Marx infatti a un determinato grado di sviluppo delle forze produttive corrispondono determinati rapporti di produzione e di proprietà, che si mantengono finché favoriscono le forze produttive. La *tecnica* dunque ha un ruolo preciso: le forze produttive, connesse al progresso tecnico, si modificano più velocemente dei rapporti di produzione che, esprimendo delle relazioni di proprietà, tendono a rimanere statici. Il progresso tecnico sembra dunque intrinsecamente connesso all'incremento del capitale in rapporto al lavoro: ciò è essenziale per il funzionamento della legge di accumulazione. Affinché il capitale si valorizzi e si crei accumulazione è necessario un aumento continuo della produttività del lavoro, che conduce a investimenti tecnologici sempre più massicci e a un aumento del capitale. Nel libro III del Capitale emerge però chiaramente che l'innovazione tecnica, abbassando il prezzo delle merci prodotte, entra in contrasto con le forze di produzione (di qui la polemica di Marx nei confronti del socialismo che si oppone al progresso perché colpito nei suoi interessi). Il

---

<sup>184</sup> Sul concetto di merce e sull'idea di alienazione sostiene che «l'uomo non può più essere soggetto, perché il sistema implica che, almeno in rapporto a esso, l'uomo sia sempre trattato in qualità di oggetto. Questo fenomeno è oggi molto più importante della famosa interpretazione marxista della «merce», definita dal sistema capitalista. Quest'ultimo è oggi inglobato nel sistema tecnico, e la categoria di merce (sempre parzialmente esatta e utilizzabile con precauzione) non spiega più granchè. La categoria di oggetto tecnicizzato è molto più decisiva e rigorosa oggi» (*La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris: Armand Colin, tr.it 1969, p.11).

<sup>185</sup> Ellul, J. (1977), *Le système technicien*, Paris: Calmann-Lévy, p.30.

rivoluzionamento continuo della tecnica porta al deprezzamento del lavoro e Marx era perfettamente consapevole che il progresso tecnico avrebbe deprezzato non solo il prodotto ma anche la macchina<sup>186</sup>.

Per Marx, che vi sia una ripercussione dei fatti tecnici sui fatti economici risulta evidente se si coglie la relazione che sussiste tra la tecnica della produzione e la durata del lavoro: il progresso tecnico non solo permette di ridurre il numero delle ore di lavoro all'anno ma anche gli anni di lavoro in una vita. Questo beneficio si consegue a danno della produzione. Riflettendo sui rapporti di produzione, Ellul elabora un pensiero sulla neutralità della tecnica che lo differenzia dalla linea di molti pensatori sedicenti marxisti. La tecnica procede autonomamente in una certa direzione. Non dico che sia totalmente irrimediabile, ma per cambiare tale struttura o orientare diversamente il movimento è necessario un immenso sforzo per controllare ciò che si ritiene mobile e orientabile; è necessaria la presa di coscienza dell'indipendenza del sistema tecnico, alla quale si oppone la rassicurante convinzione della neutralità della tecnica<sup>187</sup>.

### 1.3. Lavoro e innovazione tecnica

Jacques Ellul è d'accordo con Marx quando sostiene che è il lavoro a definire la "natura" umana e che essa è quindi sempre in evoluzione e trasformazione e lo definisce come strumento per la «produzione di cose (valori) nuove che partecipano dell'avvenire<sup>188</sup>».

Per il filosofo di Bordeaux però Marx si lascia intrappolare dall'ideologia del lavoro, nonostante ne sia stato un lucido critico. Uno dei più spietati attacchi di Marx contro il capitalismo si concentrerà proprio su questo punto: il capitalismo ha svilito il lavoro umano, facendone qualcosa di deteriorato e alienante. Il lavoro nel sistema capitalista non è più un lavoro - anche se Marx ha dimenticato che è stato proprio questo sistema a produrre un'immagine nobilitante del lavoro, nota Ellul.<sup>189</sup> Quest'ultimo individua una

---

<sup>186</sup> Axelos, K. (1963), *Marx pensatore della tecnica*, Milano: Sugar ed.

<sup>187</sup> *Ivi*, p.64.

<sup>188</sup> Ellul, J. (2015), *Lavoro e religione. Per chi e perché lavoriamo*, Verona: Fondazione Campostrini, pp.139-140.

<sup>189</sup> *Ivi*, p. 48.

serie di trasformazioni<sup>190</sup> che provocano una massiccia riduzione del tempo di lavoro. Dal secondo dopoguerra, in particolare, riscontra e rileva una serie di eventi e fenomeni significativi: la trasformazione dei modi di produzione, l'informatizzazione, l'automatizzazione per eseguire lavori e comandare operazioni a distanza, la progressiva miniaturizzazione di alcuni macchinari. L'informatica inizia a fare da modello a tutto il resto e uno degli scopi maggiormente perseguiti è fare economia di energia. Dall'altra parte, si verifica una inedita capacità di produrre milioni di prodotti dello stesso tipo senza alcuna interruzione del processo lavorativo. L'innovazione tecnica va sempre più comportando risparmio di tempo e lavoro. Nel XIX secolo per Ellul la macchina, che doveva essere un mezzo per alleviare la fatica umana, si è trasformata, con il capitalismo, in uno strumento più dispendioso, un mezzo che, invece di ridurre, consuma la forma lavoro. Su questo punto, l'analisi di Karl Marx era completamente corretta per Jacques Ellul.

È sulla funzione dei macchinari che Ellul matura però una visione del tutto personale. Questi infatti erano considerati, anche da Marx, come un concentrato di lavoro umano. Attualmente però quella definizione non ha più alcuno valore per Ellul. La crescita della produzione non poggia più sul lavoro ma sul progresso scientifico e tecnico. Ad essere decisivi ora sono la ricerca scientifica e tecnologica. Il valore prodotto è il risultato di un processo tecnico.

Né in ambito capitalista né socialista sembrava ci si volesse incamminare per la via aperta dall'automatizzazione:

«A limite si introducono nel processo di produzione, in modo incoerente e a dosi omeopatiche, solo singole innovazioni: si automatizza una catena di montaggio, si avvia una banca dati, si introduce un computer, etc. Ma in realtà si è reticenti a cambiare strutturalmente il sistema<sup>191</sup>.»

Ellul denuncia una sorta di angoscia che attanaglia l'uomo moderno davanti all'idea di poter usufruire di maggior tempo libero e, nel mondo socialista, l'ideologia marxista gli sembrava rappresentare un limite. Tutta la teoria economica di Marx crollerebbe perché totalmente basata sull'idea che a produrre valore sia totalmente il lavoro<sup>192</sup> (attraverso il meccanismo del plusvalore, del profitto, del lavoro merce). Questo non lo

---

<sup>190</sup> *Ivi*, e cfr. il paragrafo su *Le possibilità tecniche del lavoro*, pp.53 e sgg.

<sup>191</sup> *Ivi*, p.57.

<sup>192</sup> Cfr. Paul, G. (2014), *Le travail ou l'enjeu des siècles*, in AAVV, *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXI siècle?*, Paris: La Table ronde, p.133.

condividono neppure molti marxisti eterodossi ma Ellul ribadisce che oramai il valore era prodotto dalla Scienza-Tecnica, dunque che fosse «necessario abbandonare la teoria del lavoro-valore»<sup>193</sup>. Il progresso tecnico e la meccanizzazione inevitabilmente portano a una riduzione del lavoro e evoca la «soppressione dell'idea stessa di salario»<sup>194</sup> ma non l'abolizione del lavoro. In ogni modo non sarebbe pensabile una de-tecnicizzazione.

Ellul condanna la tecnica prima ancora dello Stato e questo lo rende distante molto dai pensatori e dagli ideologi della decrescita. In alcune occasioni percepisce lo Stato come una minaccia: in *La Technique ou l'enjeu du siècle* lo definisce come una mera organizzazione di una complessità crescente che mette in opera unicamente la somma dei tecnici di cui il mondo moderno può disporre. Lo Stato sembrava essersi impadronito della tecnica e la tecnica dello Stato: si rafforzavano a vicenda.

Nonostante ciò, l'uomo avrebbe avuto la possibilità di “diventare promotore, creatore e padrone del sistema di produzione tecnico”. Per Ellul andrebbe sfruttata la legge del risparmio di tempo, «una forma originale di razionalità economica, che si distingue da tutto quanto ha preceduto la nostra epoca tecnica». Si verificherà «uno spostamento dalle attività lavorative verso quelle creative. (...) Apparirà una nuova professionalità non più dipendente dall'abilità di lavoro, ma dalla partecipazione alla crescita tecnica<sup>195</sup>». Bisogna considerare che Ellul ha la necessità di tener fede alla propria propensione per una centralità della dimensione spirituale incarnata nel reale. Senza un progresso morale e spirituale generale egli non crede infatti si possa padroneggiare la crescita incoerente della tecnica. La cultura deve essere centro di sviluppo della rivoluzione scientifica e industriale.

« (...) può esserci progresso tecnico solo in presenza di uno sviluppo umano, sviluppo che non può essere unicamente legato alla formazione professionale o a una vaga e generica cultura scientifica o istruzione tecnica<sup>196</sup>.»

---

<sup>193</sup> *Ivi*, p.59.

<sup>194</sup> Ellul, J. (1982), *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat*, Paris: Le Seuil (coll. Empreintes), p.253

<sup>195</sup> Cfr. anche Frankel, H.(1961), *Alcuni modi di intendere l'evoluzione tecnica*, in «Tecnica, educazione e vita moderna», Roma: Armando.

<sup>196</sup> Ellul, J. (2015), *Lavoro e religione. Per chi e perché lavoriamo*, Verona:Fondazione Campostrini, p.65.

Qui si stanno probabilmente già anticipando le tracce degli albori di quella economia della conoscenza che conosciamo oggi e del capitalismo cognitivo descritto da filosofi e pensatori contemporanei come Bernard Stiegler. Ciò che Ellul vuole rimarcare è che la tecnica, se non padroneggiata, può diventare distruttiva e più alienante di quando è usata come semplice strumento di crescita quantitativa. Nel suo pensiero si fa strada l'esigenza di un cambiamento che non corrisponde a un totale rifiuto della tecnica, come spesso si è sostenuto. Denuncia che se continuiamo a vivere all'interno delle strutture economiche e sociali provenienti dal sistema industriale attuale (capitalista o socialista), la tecnica finirà con il rappresentare un reale fattore di disastro. Per Ellul resta un'utopia pensare che l'attuale sistema del lavoro possa sussistere ancora a lungo, che il capitalismo possa sopravvivere ma anche che il comunismo sia la soluzione. Denuncia un rischio: il sistema industriale potrebbe fare proprie le innovazioni per usarle, anche in modo discutibile, unicamente per aumentare produttività, oppressione, controllo, persuasione etc...

#### **1.4. Lo spettacolo dell'illusione politica e la critica all'ideologia marxista cristiana**

Ellul considerò negativa anche l'inflazione del discorso politico nella società tecnica. Denuncia che l'efficienza è l'unica legge di una politica che sempre inevitabilmente dipende dalla tecnica. «Perché ci sia politica, ci deve essere una scelta efficace tra una pluralità di soluzioni e un impegno nel tempo» ma la politica «è soggetta a necessità tecniche e interviene solo su notizie effimere» (1965, 57 - 61). L'informazione impone falsi problemi e ne fa «spettacolo politico»<sup>197</sup>.

La funzione della politica sarebbe definire gli scopi della convivenza, ma nel sistema tecnico sono i mezzi tecnici a definirne i confini. L'opinione pubblica si nutre di un universo psicologico e verbale d'immagini senza legame con il mondo materiale, pura creazione dei media<sup>198</sup>. Questo universo di immagini è il palcoscenico sul quale si sviluppa l'illusione politica in un doppio modo: i politici credono di poter modificare la

---

<sup>197</sup> Ellul, J. (1965), *L'illusion politique*, Paris:Robert Laffont, p.97. Jacques Ellul usò la metafora della "politica dello spettacolo" nel 1962 (cfr. JE, 1962, p. 276), molto prima che l'espressione diventasse di uso comune, anche prima di Guy Debord, frequentato nell'ambito dell'Internazionale Situazionista.

<sup>198</sup> *Ivi*, p.143-170.

realtà, da un lato, dall'altro i cittadini credono di poter partecipare al gioco politico eleggendo funzionari che di fatto approvano decisioni prese<sup>199</sup> dagli esperti che incarnano la complessità dell'apparato burocratico. Lo stesso suffragio universale sarebbe illusorio perché coinvolge in un meccanismo che non implica un reale esercizio di volontà e di scelta.

Gruppi locali se rappresentano un polo di tensione e resistenza di fronte allo Stato possono creare contestazioni costruttive. Ellul è consapevole dell'utopia di questa posizione di proposte immaginate e difficili da realizzare. Per questo precisa «non ho mai detto che questo è possibile. Indico solo ciò che credo sia la condizione della vita sociale e politica, l'unica via per sfuggire all'illusione politica<sup>200</sup>.»

« [...] che la Tecnica sia un effetto della libertà è cosa evidente: ma essa si è rivelata al tempo stesso come la grande negatrice e distruttrice di questa libertà. La si è voluta realizzare nella politica: questa è stata l'opera del liberalismo occidentale. Ma il liberalismo politico, economico, giuridico è stato una delle cause più sicure della distruzione della libertà, come Marx ha perfettamente posto in luce<sup>201</sup>.»

Anche sull'alienazione Ellul è perentorio<sup>202</sup>. Nel XIX secolo l'alienazione politica continua a sussistere, ma è conglobata, dominata, ristrutturata dal meccanismo dell'alienazione economica. Lo Stato sussiste come fattore di alienazione ma in quanto Stato capitalista borghese. La tecnica ha completamente permeato la struttura dello Stato e quella dell'economia, i quali sussistono entrambi come *fattori* di alienazione in quanto Stato tecnologico e economia tecnologica. La tecnica dunque è il fattore di asservimento dell'uomo ma potrebbe essere anche fattore di liberazione.

In altre parole per Ellul la società economica descritta da Marx era più complessa della società politica descritta da Montesquieu. La società tecnologica è più complessa di quella economica descritta nel XIX secolo: i fattori di alienazione sono divenuti totalmente astratti. L'uomo che prova alienazione è incapace di indicarne le cause perché i suoi fattori sono innumerevoli e le devastazioni che essa provoca sono sottili.

L'alienazione prodotta dai meccanismi economici era più profonda di quella derivante dal potere del tiranno. Ed è perciò che Marx aveva dovuto costruire una filosofia

---

<sup>199</sup> *Ivi*, pp.187-194, 1965.

<sup>200</sup> *Ivi*, p.29.

<sup>201</sup> Ellul, J. (1977), *Il tradimento dell'Occidente*, Milano: Giuffè, p.25

<sup>202</sup> *Ivi*, p.140.

generale della Storia, del mondo, dell'uomo. Oggi questo processo di approfondimento prosegue. L'alienazione non deriva più dalla sottrazione del valore prodotto, ma consiste in una spaccatura della personalità, in una dispersione dei bisogni e delle capacità, in una distruzione (in senso sociologico) della persona, in una schizofrenia, una dipendenza dai bisogni, una scomparsa del centro autonomo della decisione. L'alienazione, e quindi la rivoluzione, si trova ora al livello più profondo dell'uomo. Una rivoluzione che cambi le strutture economiche e politiche, che distrugga un gruppo di persone, di nemici, di oppressori, non è più assolutamente adeguata<sup>203</sup>.

Nonostante la radicale confutazione di Hegel, largamente ispirata a Feuerbach, Marx non aveva rinunciato alla categoria di alienazione e il nucleo della sua teoria è individuabile già dagli scritti giovanili (*Manoscritti economico filosofici*, 1844) anche se più compiutamente sviluppata nel *Capitale* e nei *Grundrisse*. In Marx l'alienazione soggettiva (autoalienazione) è comprensibile come fenomeno secondario alla luce dell'alienazione oggettiva. L'alienazione politica, invece, è un prodotto e una articolazione della società civile (un suo strumento necessario e funzionale che deve garantirne il meccanismo di esistenza e sviluppo, cioè lo sfruttamento di una classe da parte di un'altra).

Il lavoratore per Marx è alienato rispetto al prodotto del proprio lavoro (che gli viene sottratto), alla propria attività (che diventa strumento per fini estranei: il profitto del capitalista), alla propria essenza (quella del lavoro libero, creativo e non ripetitivo e unilaterale) e rispetto al prossimo; egli sostenne che se la rivoluzione comunista deve essere permanente. La prospettiva nella quale si colloca è di tipo escatologico: la divisione del lavoro costituisce inevitabilmente una parcellizzazione e quindi una negazione dell'universalità dell'uomo, perciò deve essere abolita. È espressione dell'economia politica che, a sua volta, è espressione di una società fondata sullo scambio generalizzato di merci.

La divisione del lavoro nega di esso il carattere vivente e universale e lo riduce a un'attività unilaterale e parziale. A questa impostazione fortemente idealistico-romantica della divisione del lavoro, Marx tenne fede nell'*Ideologia tedesca* in cui

---

<sup>203</sup>*Ivi*, p.142. Secondo Jacques Ellul «occorre un rovesciamento ideologico», come è stato «più felicemente espresso da G. Friedmann, quando fa appello alla Saggiezza, da Jouvenel quando propone l'Amenità, da Illich con la Convivialità, da Richta, con la “capacità creatrice”, o da me con l'Individualità». Non bisogna rifiutare la tecnica in sé ma l'ideologia della tecnica e per Ellul la sinistra francese e europea non stava seguendo questa strada.

afferma che la divisione sociale del lavoro diventa reale solo quando si manifesta una divisione tra lavoro manuale e intellettuale, quando attività spirituale e materiale, godimento e lavoro, produzione e consumo, spettano a individui diversi. Proprietà privata e divisione del lavoro sono espressione entrambe dell'alienazione: della contraddizione tra l'interesse del singolo e collettivo, della dissociazione tra individuo e società. In realtà Marx manifesta una certa fiducia nella tecnica: per Marx l'avvenire sarà sotto il segno del comunismo e congiuntamente al ritmo della tecnica, poiché esso si fonda sull'attività pratica e sulla prassi trasformatrice. Essa sarà integralmente liberata attraverso l'azione di un proletariato che lotterà per l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione. Marx dunque critica la forma socio-politica che nella modernità ha assunto il progresso tecnico: la società capitalistica con le sue contraddizioni e la sua capacità di generare miseria e sfruttamento. Che la società capitalistica, caratterizzata dalla grande industria, ponga tutte le premesse per il superamento della divisione del lavoro emerge già in *Miseria della filosofia*<sup>204</sup>. La conseguenza fondamentale della rivoluzione tecnica fondata sulle macchine è nel fatto che non solo lo strumento del lavoro, ma anche la virtuosità nell'usarlo passa dall'operaio alla macchina. Questa cancella mestieri, peculiarità e abilità individuali. La pianificazione del sistema di produzione, la ricerca e la costruzione di nuove macchine e l'applicazione di scoperte ai processi di produzione significa per Marx riunificazione tra lavoro intellettuale e manuale, tra scienza e produzione, nel cuore della grande industria. E poiché la tendenza di quest'ultima è di impossessarsi dei processi produttivi, si capisce perché pensasse che l'industrialismo aveva posto le premesse per il superamento della divisione del lavoro<sup>205</sup>.

Un elemento che resta decisivo per comprendere Ellul è la dialettica fede-ragione. Per Ellul, è complicato essere al tempo stesso un cristiano e un marxista<sup>206</sup>: avere fede in una filosofia materialista e una fede nella trascendenza. Se s'interpreta il cristianesimo attraverso il filtro del marxismo, si aderisce all'ideologia marxista. Ne è consapevole

---

<sup>204</sup> Marx, K. (1949), *Miseria della filosofia* (a cura di F. Rodano), Roma:Ed Rinascita.

<sup>205</sup> Ellul sembra voler indicare la strada che appare più tardi in questo invito di Volpi: «Se la tecnica è la magica danza che l'epoca contemporanea danza, allora forse l'undicesima tesi su Feuerbach di Marx, pur nella sua genialità, non basta più. Se ciò che vogliamo è la realizzazione più libera e più grande possibile dell'individuo, dobbiamo innanzitutto interpretare questo cambiamento, perché esso non porti a un mondo senza di noi». (Volpi, F. (2003), *Nichilismo della tecnica e responsabilità etico-politica*, in «Micromega» n. 5).

<sup>206</sup> Ellul, J. (1981), *À temps et à contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, Paris: Le Centurion (coll. Les interviews), p. 58.

eppure non riesce a denunciare una profonda contraddizione tra il pensiero di Marx e il proprio modo personale di intendere e vivere la fede cristiana. Ciò che rimprovera al marxismo ne *L'ideologia marxista cristiana* è di essere diventato

«una religione secolare, un sorta di teologia che sostituì il Giardino dell'Eden con il primitivo comunismo, il peccato con l'alienazione economica, il Messia con il proletariato, la redenzione con la rivoluzione, la Parousia con la futura società comunista<sup>207</sup>.»

Per Ellul il cristianesimo afferma la povertà ma non la segue come principio nella realtà, i cristiani mancano di coerenza parole-azioni, non sono sempre interessati alla vita concreta: il cristianesimo, tradendo sé stesso, è diventato disincarnato, disimpegnato e individualista. Ha dunque tradito la rivelazione trasformandola in spiritualità religiosa. E per Ellul, Marx, non volendo, ci rivela questo tradimento rivalutando l'importanza della vita concreta.

Il cristianesimo si fonda sull'evento rivoluzionario della parola rivelata e dell'azione di ogni singolo ma uno degli aspetti più rilevanti del modo in cui Ellul riflette sul sistema tecnico si trova nella denuncia di una società non ancora pronta ad assumere su di sé quei rischi di regresso e di disordine che sono, a suo avviso, sempre necessariamente legati allo scoppio di un evento rivoluzionario irrinunciabile.

## **1.5. L'avventura della rivoluzione e la speranza della microinformatica**

La rivoluzione costituisce sempre un'avventura aperta e, come tale, porta con sé una certa dose d'incertezza. Ellul intravede il principale ostacolo sulla strada della rivoluzione negli appagamenti da consumo tipici di una società tecnologica. In *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat* (1982), probabilmente il più pessimista dei suoi libri, definisce la rivoluzione come un evento impossibile ma necessario. Essa è molto spesso banalizzata. Si assiste a un utilizzo distorto e ridondante del termine rivoluzione. Ellul termina la parte della sua trilogia su questo tema chiedendosi se esista, ancora oggi, una possibilità di realizzare la "rivoluzione necessaria"<sup>208</sup>. Fa riferimento a quel

---

<sup>207</sup> Ellul, J. (1979), *L'idéologie marxiste chrétienne. Que fait-on de l'Évangile ?*, Paris: La Table Ronde (coll. La petite Vermillon), 2006, pp.57 e sgg.

<sup>208</sup> Cfr. Ellul J. (1974), *Autopsia della rivoluzione*, Torino:SEI.

tipo di rivoluzione che si oppone alla necessità, che quindi consente all'uomo di accedere alla libertà, e che dunque dovrebbe opporsi alla società tecnica. Conseguenza di questa rivoluzione liberatrice sarebbe, verosimilmente, la caduta della produttività. In *Autopsia della rivoluzione* (1974) Ellul ribadisce come l'atteggiamento veramente rivoluzionario sarebbe l'atteggiamento della contemplazione al posto dell'agitazione frenetica. In realtà, come sottolinea lo studioso Cérézuelle<sup>209</sup>, una forte preoccupazione per l'unità tra pensiero e azione motiva la riflessione sociopolitica di Jacques Ellul: è attraverso l'azione di ogni persona che la parola di Dio si incarna nel mondo. Da qui l'importanza nel pensiero politico di Ellul della nozione di ciascuno, di "ognuno": ogni uomo è chiamato ad agire, a decidere. Di fronte a una civiltà che istituzionalizza e porta all'estremo la divisione del materiale e dello spirituale, Ellul si preoccupa di creare condizioni di vita concretamente compatibili con il valore della responsabilità personale dell'individuo, in tutte le aree della vita. Gli orientamenti spirituali e morali è necessario che dunque prima si riflettano in una preoccupazione per lo stile di vita.

Se analizziamo le rivoluzioni avvenute, vi troviamo una coerenza con un punto di forza: ogni movimento ha legato un valore a un gruppo sociale che esercitava una funzione indispensabile nella società. La rivoluzione consisteva nella volontà di questo gruppo di organizzare la società in funzione di tale valore. Per Jacques Ellul però non esisteva più alcun valore che venisse assunto specificamente da un gruppo coerentemente organizzato e con una identità riconoscibile. I gruppi sociali si disfacevano perché non in grado di esercitare più alcuna funzione sociale indispensabile e perché essenzialmente privi di coerenza interna. In quegli anni, la sinistra avrebbe dovuto «abbandonare il Marx-Ismo, del tutto fuorviato e degenerato dopo la morte di Marx (fino ad Althusser e Mao compresi)»<sup>210</sup>.

Il confronto con Marx è ripreso in modo tematico<sup>211</sup> e più specifico nella terza opera che compone la trilogia sulla rivoluzione: *Changer de Révolution* (1982). Qui Jacques Ellul denuncia le contraddizioni del capitalismo già, a suo avviso, ben messe in luce da Marx (la concentrazione del capitale nelle mani di pochi, l'aumento di proletari

---

<sup>209</sup> Cérézuelle D. (2011), *La Technique et la chair: Essais de philosophie de la technique*, Paris:Parangon; Id. (2006), *Écologie et liberté*, Lyon:Parangon.

<sup>210</sup> Ellul sostiene che sulla fine del mondo moderno ha inciso non tanto il pensiero di Marx, quanto «la manipolazione della sua opera, la facile persuasione che la sua parola fosse definitiva» Ellul, J. (1977), *Il tradimento dell'Occidente*, Milano: Giuffè, p.149.

<sup>211</sup> Cfr. Rognon, F. (2007), *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, Genève:Labor et Fides.

sradicati, sfruttati, ridotti a appendici delle macchine, la riduzione del numero dei potenziali consumatori). Due però sono i fatti che Marx non avrebbe previsto: la rivoluzione del 1917 in un Paese con un proletariato quasi inesistente e l'affermazione del sistema tecnico sulla società industriale. In URSS la condizione proletaria dunque non fu abolita e nei paesi capitalisti la tecnica si sostituì al lavoro umano nella creazione di valore. Per Ellul, il proletariato era frutto dell'industrializzazione e non del capitalismo. Il proletariato delle società avanzate avrebbe dunque due volti: disoccupati e operai immigrati e proletari benestanti ma alienati.

Dunque avanza delle previsioni: controllo sociale e divertimento produrranno alienazione a livello spesso inconscio. Quasi tutta la popolazione andrà incontro a un processo di proletarizzazione senza saperlo<sup>212</sup>. Nell'era del sistema tecnico, la nuova disoccupazione, piaga del sistema industriale informatizzato, non sarà legata a crisi economiche quanto «al passaggio a un nuovo tipo di società, con nuovi modelli di produzione<sup>213</sup>». Ciò che rappresenta evidentemente un elemento inatteso nella riflessione di Ellul è la presenza, nell'ultimo lavoro della trilogia sulla rivoluzione (1982), di una apertura possibile e di una speranza per la società tecnica rappresentata dall'introduzione e dall'utilizzo di quelli che definì "microcomputer"<sup>214</sup>. Contro ogni previsione egli dichiara dunque possibile, previa la scelta di un socialismo non statale e di un'etica della non-potenza (e relativa rinuncia allo stato centralizzato e ai mezzi militari, riduzione orario di lavoro, abolizione lavoro salariato e distribuzione equa della ricchezza) una "rivoluzione che consiste nel prendere non il potere ma le potenzialità positive delle tecniche moderne e dirigerle nella direzione unica della liberazione dell'uomo"<sup>215</sup>.

Perché ciò avvenga però, Ellul sostiene l'assoluta necessità che si avvii un processo di desacralizzazione della tecnica. Il recupero della prospettiva della *non potenza* inevitabilmente richiederebbe una sorta di riconversione spirituale che a suo avviso poi non si realizzerà perché in *Le Bluff technologique* (1988) dichiarerà vana la speranza - auspicata e appena descritta - presente in *Changer de revolution*. Il sistema gli sembrò

---

<sup>212</sup> Qui Ellul sembra preannunciare la riflessione stiegleriana sulla proletarizzazione della sensibilità (cfr. Stiegler, B.(2013), *De la misère symboliques*).

<sup>213</sup> Ellul, J.(1982), *Changer de revolution. L'inevitabile proletariato*, Paris: Le Seuil (coll. Empreintes), p.200.

<sup>214</sup> *Ivi*, pp.221-291.

<sup>215</sup> *Ivi*, p.256.

di nuovo sfuggito alla volontà direzionale di un uomo stava perdendo un'occasione sfruttabile per la quale aveva individuato delle precise condizioni storiche di possibilità.

## 2. L'etica della non-potenza

Vale per il concetto di tecnica ciò che Deleuze e Guattari<sup>216</sup> scrissero a proposito dei concetti in genere, sempre equiparabili a delle macchine che migliorano il proprio funzionamento solo rompendosi, e hanno bisogno di una continua manutenzione, proprio e soprattutto a partire dai sintomi di malfunzionamento o di affaticamento che fanno registrare. La riflessione di Jacques Ellul sul concetto di tecnica si presta molto bene per questo tipo di operazione di messa in questione del significato del termine: aiuta a sondarne limiti e opportunità<sup>217</sup>. L'autore scivola spesso in una ambivalenza ricca di implicazioni, che a loro volta sono fondamentali per comprendere l'importanza che andrebbe attribuita alla riflessione di Ellul nel Novecento.

È opportuna una ripresa di alcune questioni cui si è già fatto cenno nella prima sezione di questo lavoro di tesi, al fine di mettere a fuoco al meglio il rapporto tra tecnica e società, con l'obiettivo di arrivare a far luce sui fondamenti di quella che Ellul chiama *etica della non-potenza*<sup>218</sup>, analizzata, in questo lavoro, da una prospettiva non esclusivamente teologica<sup>219</sup>. Questo contribuirà a illuminare la natura del rapporto tra

---

<sup>216</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit.

<sup>217</sup> Sulla distinzione tra tecnica e tecnologia cfr. Ellul, J. (1983), *Recherche pour une Ethique dans une société technicienne*, in «Morale et Enseignement», pp. 7-20.

<sup>218</sup> Tra i principali lavori di Jacques Ellul qui utilizzati sul tema della non-potenza: Ellul, J. (1983), *Recherche pour une Ethique dans une société technicienne*, «Morale et Enseignement», pp. 7-20 (e in Ellul, J. (2014), *Théologie et Technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Genève: Labor et Fides, pp. 53-69); Ellul J., *The Ethics of Nonpower* (1980c), in *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder-Colo: Westview press, pp. 204-212; Ellul, J. (1980d), *The Power of Technique and The Ethics of Non-Power in The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, Madison, WI: Coda Press, pp. 242-247..

<sup>219</sup> Le opere che Jacques Ellul ha dedicato a questioni di fede ed etica sono in contrappunto a quelle dedicate alla tecnologia: offrono un'apertura alla speranza e alla libertà. In *La foi au prix du doute: «ancore quarante jours»* (Paris: Hachette, 1980), come nota Rognon F. (2008), l'autore prima distingue chiaramente la “credenza”, che è collettiva e consente la vita nella società, dalla “fede”, che è individuale e indirizzata a un Dio inaccessibile, fondamentalmente Altro, che non può essere assimilato alle sue rappresentazioni. Jacques Ellul riprende anche la famosa opposizione barthiana tra “religione” e “rivelazione”, che si sovrappone all'opposizione tra “credenza” e “fede”: la religione è uno sforzo umano per cogliere la verità, mentre la rivelazione è un'iniziativa di Dio che si fa conoscere agli uomini e che può essere ricevuta solo con fede.

etica e politica nella società tecnica e la necessità, evidenziata da Jacques Ellul, di distinguere sempre tra istituzioni e politica.

## 2.1. La posta in gioco tra destino e dominio

La tecnica moderna, intesa come milieu e come universo tecnico, ha una influenza decisiva sulle condizioni minime di libertà<sup>220</sup> nella società e governa il legame che l'uomo stabilisce con il prossimo e con la realtà circostante. Nel XX secolo, in particolare, essa costituisce un vero e proprio *sistema*. Si tratta di una tesi argomentata, sotto profili complementari, nella trilogia di Jacques Ellul composta da *La Technique ou l'enjeu du siècle* (1954), *Le Système technicien* (1977) e *Le bluff technologique* (1988)<sup>221</sup>. Qui si denunciano aspettative, opportunità e pericoli per una società dominata da ciò che in *Trahison de l'Occident*<sup>222</sup> (1975) Ellul definisce ideologia della tecnica.

La tecnica è innanzitutto *sistema*. E ogni sistema obbedisce a processi tecnici<sup>223</sup>. Esiste un corollario a questa tesi che rende il pensiero di Jacques Ellul assolutamente attuale, anche un secolo dopo la pubblicazione delle sue opere maggiori; mi riferisco alla tesi secondo la quale la modernità ha prodotto e continua a produrre una crescita ipertrofica delle prestazioni tecnico-sistemiche dell'uomo. Partendo da questa premessa, si può dimostrare che, nel rapporto tra etica e politica e nella concezione che Ellul matura del politico e della politica, si trova uno degli aspetti più attuali e anticipatori di uno scenario molto vicino a quello attuale, di inizio XXI secolo, segnato dalla diffusione di correnti populiste in Europa e da spinte ecologiste da un lato, e sovraniste dall'altro. La visione che Ellul sviluppa non è, in modo univoco e semplicistico, quella di un oscurantista o di un tecnofobo. La descrizione del reale è precisa e la descrizione dei

---

<sup>220</sup> Ellul, J.(1973-1984), *Étique de la liberté*, Paris: Centurion/Labor et Fides.

<sup>221</sup> Ellul, J.(1954), *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris: Armand Colin; Ellul, J.(1977), *Le Système technicien*, Paris: Calmann-Lévy; Ellul, J.(1988), *Le Bluff technologique*, Paris: Hachette.

<sup>222</sup> Ellul, J.(1975), *Trahison de l'Occident*, Paris: Calmann-Lévy in *Il tradimento dell'Occidente*, allude alla tradizione della filosofia della tecnica che fa capo all'opera *Il Tramonto dell'Occidente* (1918-22) di Oswald Spengler.

<sup>223</sup> Ellul, J.(1977), *Le Système technicien*, Paris: Calmann-Lévy.

limiti e delle opportunità della tecnica si rivela ricca di sfumature e tutt'altro che univoca.

Come già specificato nei primi capitoli, la tecnica è riconosciuta come un tratto antropologico<sup>224</sup>: la prima manifestazione tecnica è legata alla comparsa e all'utilizzo di utensili da parte degli uomini<sup>225</sup>. Tuttavia per Ellul il sistema tecnico, con le sue specifiche caratteristiche, sembra non preesistere all'era industriale. Mentre è chiara l'affermazione della connessione e correlazione tra gli oggetti tecnici, è più sfumata e meno laica la posizione di Ellul sulle possibilità di emancipazione dell'essere umano all'interno del sistema tecnico nei testi di impostazione teologica<sup>226</sup>. Nella formulazione dell'etica della *non potenza* si trovano elementi rilevanti anche da un punto di vista antropologico e filosofico. L'essenza dell'uomo sembra essere ben rappresentata da un *quid* di spirituale che va preservato dalla frenesia e dal caos della nuova modernità tecnica organizzata come sistema totalitario. L'essere umano è tale anche perché si serve di mezzi artificiali per la propria sussistenza e permanenza nel cosmo, ma è tale anche e soprattutto perché fa propria la legge morale del non nuocere al prossimo:

---

<sup>224</sup> Dalla scuola del personalismo di Bordeaux nasce la prima teoria critica che contesta l'assunzione della neutralità della tecnica e ne sottolinea l'aspetto sistematico. Nell'ambito di essa, negli anni 30, Jacques Ellul e Bernard Charbonneau furono all'origine della fazione più individualista, più anti-autoritaria e regionalista, ma anche quella con le tendenze più ecologiste. Lo studioso Christian Roy descrive questo gruppo come la "Scuola di Bordeaux", da cui originò un tipo di personalismo che aveva le sue radici nelle discussioni condivise tra Charbonneau ed Ellul, e, sebbene abbia riguardato solo una fase della vita di quest'ultimo, ne ha segnato le opere successive e l'interesse per l'ecologia. Questa corrente ha condiviso con la rivista *Ordre Nouveau* il dibattito sulla decentralizzazione della politica e con *Esprit* l'attenzione alla dimensione della comunità, ma era meno nietzscheana di *Ordre Nouveau* e aveva radici protestanti (diversamente dal cattolicesimo di *Esprit*). Cfr. Jean-Louis Loubet del Bayle (2004), *Aux origines de la pensée de Jacques Ellul? Technique et Société in the réflexion des mouvements personalistes des années 30*, in *Cahiers Jacques Ellul* n. 1: *Les années personalistes*, Bordeaux: Pixagram, pp. 33-43. Cfr. Anche Morillon – Brière, S. (2014), *L'influence de Bernard Charbonneau sur la pensée de Jacques Ellul*, in A.A.V.V., *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXI siècle?* Paris:La Table ronde, p.286.

<sup>225</sup> Il primate diventa homo in quanto *faber*. Per Ellul è l'invenzione del mezzo artificiale, per ottenere un risultato, che circonda l'uomo e ne assicura la permanenza. In questo orizzonte di pensiero risulta arduo separare la nozione di uomo da quella di artificialità.

<sup>226</sup> In Ellul la tecnica è totalizzante; grazie una dimensione di trascendenza (ma non solo) riusciamo a non cedere alla disperazione. In questo molti rilevano la contraddizione più grande: invocando l'esperienza della trascendenza per rispondere a un problema specificamente storico, egli propone argomenti che per un non credente assumono una torsione difficilmente sostenibile ma egli ne è consapevole: «Lo sviluppo del mio pensiero non poteva che essere dialettico. [...] È diventato possibile essere intellettualmente rigoroso con Marx per quanto riguarda l'interpretazione del mondo [pur essendo] convinto che la rivelazione porti una verità esistenziale fondamentale. [...] Queste due verità [potrebbero] essere vissute insieme. Direi *sperimentate*, non *intellettualmente riconciliate* in un sistema», cfr. Ellul, J.(1981), *À temps et à contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, Paris:Le Centurion (coll. Les interviews).

l'imperativo morale è decisivo. Ellul non immagina una soluzione anti-tecnica per la società contemporanea e non si limita a propugnare una prospettiva che contempli l'imperativo della non-violenza: la ricerca dell'etica contemporanea dovrebbe riguardare la tecnica, senza tuttavia essere anti-tecnica. Dunque non possiamo dichiararci anti-tecnici, siamo profondamente coinvolti dalla tecnica e non potrebbe essere altrimenti<sup>227</sup>.

Quanto premesso è essenziale per chiarire il significato di una prospettiva etica che contempli la non-potenza. In *Le Système technique* si evince che ciò che sembra caratterizzare più profondamente l'uomo che vive nell'ambiente tecnico è la crescita della volontà di potenza. La tecnica è una realizzazione, e quindi un compimento, un accrescimento dello spirito di potenza. Nel XX secolo si verifica una straordinaria mutazione dell'essere umano nell'ambiente tecnico, che si ripercuote, ad esempio, su una cultura che subisce una trasformazione dall'impatto della tecnica. La più grande menzogna sociale consisterebbe nel credere che si possa essere contemporaneamente potenti e liberi. Il potere come la violenza sono nell'ordine della necessità, mai in quello della libertà. Per Jacques Ellul, il desiderio di soddisfare la volontà di potenza ci domina e perciò non esistono una violenza che libera e una violenza che schiavizza. A questa sua diagnosi sulla realtà contemporanea bisogna aggiungere la constatazione di una vera e propria sacralizzazione<sup>228</sup> della tecnica, vissuta come potenza misteriosa e forza ineluttabile. L'essere umano contemporaneo si trova ad obbedire a nuovi imperativi e nello stadio dell'eliminazione di tutto ciò che può entrare in competizione con il mezzo tecnico. Verosimilmente, di questo passo, per Ellul, dunque, la tecnica eliminerà ogni forza minore, rivelandosi creatrice e distruttrice allo stesso tempo. Il carattere di auto-accrescimento<sup>229</sup> che egli le attribuisce rende ancor più chiaro che l'uomo non ha un reale potere di decisione, né facilmente un ruolo creatore: è integrato nel sistema e ne dipende più di quanto esso non dipenda da lui. In realtà al sistema

---

<sup>227</sup> Ellul J., *The Ethics of Nonpower* (1980c), in *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder-Colo: Westview press, pp. 204-212.

<sup>228</sup> Ellul, a questo proposito, sottolinea l'aura che circonda l'atto tecnico: «ciascuna operazione elementare suppone una tale distanza tra l'atto tecnico e l'istinto, che resta per noi un'aura mistica intorno a ciò da cui questo è scaturito», Ellul, J.(1969), *La tecnica rischio del secolo*. Milano: Giuffrè, p.25.

<sup>229</sup> La crescita del sistema tecnico si manifesta attraverso un lento succedersi di innovazioni e si realizza compiutamente in termini di auto-accrescimento tecnico: nonostante l'impressione che l'accumulazione e il perfezionamento dei mezzi avvenga in vista del conseguimento di un fine, la tecnica non ha realmente una finalità esterna e il processo innovativo è sempre di ordine combinatorio e frutto del potenziale preesistente.

occorre sempre l'elemento umano, ma all'essere umano saranno richieste solo qualità acquisibili, di ordine tecnico, quindi non dipendenti da un'intelligenza singolare. La tecnica in Ellul viene prima dello Stato e dell'economia. Una distinzione tra tecnica e tecnologia è riproposta nel 1983 nel saggio *Recherche pour une Ethique dans une société technicienne*. L'autore qui conferisce alla parola "tecnica" un significato molto più ampio della meccanizzazione e ciò emerge chiaramente nelle lezioni di Ellul. In molte opere di Ellul ricorrono riferimenti al pensiero di K. Marx, già dagli anni trenta. Esistono due raccolte di lezioni, tenute da Jacques Ellul presso l'Università di Bordeaux. Si tratta di *La pensée marxiste*, edito solo nel 2003 e di *Les successeurs de Marx: Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux* (2007). Risulta chiaro da questi corsi che la tecnica include tutti i mezzi materiali soggetti all'imperativo dell'efficienza, a partire dalle infrastrutture economiche e in questo l'autore sostiene direttamente le analisi di Karl Marx. Ellul riconosce però che essa non si esaurisce in esse. Nella misura in cui questi mezzi hanno continuato a svilupparsi senza freni, la tecnica si è trovata integrata nelle menti al punto da diventare un riferimento per tutto e un modo di concepire il mondo e gli oggetti che ci circondano. Egli nota che esistono, ad esempio, una tecnica intellettuale (ovvero la fissazione di un'intelligenza ufficiale secondo principi immutabili), una tecnica economica (una tecnica finanziaria che è diventata una scienza autonoma tirannica, al di fuori della volontà umana), una tecnica politica e una tecnica legale. La tecnica è l'ambiente complesso e completo in cui gli esseri umani devono vivere e in relazione al quale devono definirsi.

Il sacro trasferito alla tecnica si rivela il maggiore fattore modellante rispetto alla civiltà occidentale, caratterizzata dalla massificazione e dalla concentrazione di mezzi. Ogni tecnica presa separatamente, nota Ellul in *Trahison de l'Occident* (1977), ha il proprio campo circoscritto. Deve essere specializzata, se vuole essere scientifica ed efficace: non si applica all'uomo tout court, ma risponde a singoli bisogni particolari della natura umana. In questo carattere essa trova un valido alibi per discolarsi dall'accusa di svuotamento dell'essenza dell'uomo.

A partire dagli anni cinquanta del Novecento, in modo più definito, Ellul matura una differente concezione di operazione tecnica, fenomeno tecnico e fenomeno tecnico moderno. Per operazione tecnica egli intende un'operazione svolta in vista di un certo risultato servendosi di un metodo. Per fenomeno tecnico intende un'operazione tecnica svolta cercando il metodo più efficace in assoluto in vista di specifici risultati. Ancora

diverso è il senso che si attribuisce al concetto di *fenomeno tecnico moderno*: per Ellul si può usare questa dizione quando da fenomeno straordinario il *fenomeno tecnico* diventa tipico. Perché questo accada considera decisivi i secoli XV-XVIII in Occidente, quando da ordinari i fenomeni tecnici diventano evidenti e invadenti. A partire da quella fase storica<sup>230</sup>, furono precisamente un certo esercizio della ragione (che consentì di misurare i risultati e di valutare l'efficacia delle azioni e delle operazioni tecniche) e, allo stesso tempo, la presa di coscienza del cambiamento in corso che produssero un'estensione rapida e generalizzata della tecnica, facendo intravedere svantaggi e vantaggi che essa offriva.

Un insieme di elementi e fattori tecnici e di metodi in relazione gli uni con gli altri darebbero piena realizzazione a ciò che invece egli propriamente definisce sistema tecnico. Spiegandone il funzionamento, allude a un insieme di elementi che sviluppano e conservano un'attitudine preferenziale a combinarsi al proprio interno e con una certa resistenza alle influenze esterne; un insieme di fattori in relazione, il cui collante è dato dall'esplosione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Per la definizione di sistema tecnico, l'esplosione informativa è dunque un elemento imprescindibile: esiste *un sistema* proprio a partire dal momento in cui un oggetto o un metodo tecnico non ottemperano semplicemente alla funzione per cui sono creati, ma sono anche trasmettitori di informazioni. Ogni oggetto tecnico non funziona solo in quanto tale, ma nella misura in cui registra le informazioni emesse da tutto l'ambiente tecnico e dall'ambiente naturale.

Il fenomeno tecnico moderno, considerato anche nelle sue derive moderne più inquietanti, non è mai il risultato di un andamento lineare, risponde invece sempre a linee di sviluppo complesse e non esenti da possibili contro-movimenti interni che Ellul definisce *feed-back*. A questo proposito, nel 1983 Ellul, in *Recherche pour une Ethique dans une société technicienne*, ribadisce che caratteristiche del progresso tecnico sono

---

<sup>230</sup>«Simbolicamente si potrebbe caratterizzare questo come il momento in cui ha luogo il divorzio tra la tecnica e la mano (lo strumento archetipico), in cui si attua il passaggio definitivo da una paleo-strumentalità (quella corporea, immediata, manuale-artigianale, appunto) ad una neostrumentalità (quella scorporata, esonerata, macchinale-industriale)» Cera, E. (2007), *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in *L'uomo e le macchine. Per una antropologia della tecnica* (a cura di N. Russo), p.43.

l'auto-aumento, l'automazione<sup>231</sup>, l'assenza di limiti, la progressione casuale, una tendenza verso l'accelerazione, la disparità e l'ambivalenza.

L'apparato tecnico e istituzionale della società moderna tende a diventare autonomo e nel sistema tecnico la crescita dei mezzi economici, scientifici e tecnici si basa su un'astrazione che sacrificerebbe l'uomo concreto all'uomo ideale. L'attenzione alla condizione incarnata dell'uomo porta Ellul a rifiutare qualsiasi dissociazione tra mezzi e fini e dunque a definire il sistema tecnico<sup>232</sup> in termini totalitari. L'azione degli uomini dovrebbe cercare di unire il materiale e lo spirituale. Le nostre azioni, tutti i nostri atti in tutti i loro effetti dovrebbero incarnare dei valori specifici. Come ricorda Cérézuelle, per Ellul ciò che conta non sono solo i nostri strumenti e le nostre istituzioni ma noi stessi<sup>233</sup>.

In *Présence au monde moderne* (1948)<sup>234</sup> Ellul delinea la sua concezione di un'etica cristiana per un mondo moderno dominato dal potere della tecnologia e dello Stato. La fede imporrebbe la responsabilità di incarnare i valori spirituali nel dominio materiale e più in generale nel mondo. Questa centralità dell'incarnazione spinge Ellul a cercare di costruire una civiltà a misura di uomo e di immaginare una forma di etica che sia, oggi diremmo, più sostenibile. Riscontra che invece la nostra civiltà tecnica non dipende da questo uomo di carne<sup>235</sup>. In questa società tecnicizzata si sviluppa il sistema tecnico con

---

<sup>231</sup> «L'automatismo, in sostanza, consiste nel fatto che l'orientamento e le scelte tecniche si effettuano da sole» (Ellul, 1969, p. 84). Sull'illusorietà della libertà umana: «la grande regola attuale non è più quella della ricerca del profitto ma, in ogni campo, quella della ricerca di una maggiore efficienza [...]. Per un verso, tra due procedimenti tecnici ha sempre la meglio quello che si rivela più efficiente, senza che praticamente ci sia in ciò l'intervento dell'uomo; (...) egli può certamente continuare ad operare con il procedimento meno efficiente, ma in questo caso sarà sconfitto o eliminato», Ellul, J.(1984), a cura di, voce "Tecnica" in Enciclopedia del Novecento, Treccani.

<sup>232</sup> Sul sistema tecnico Jacques Ellul, nel saggio *Recherche pour une Ethique dans une société technicienne* (1983), cita Von Bertalanffy, L.(1968), *General system theory*, New York: G.Braziller e Gille, B. (1978), *Histoire des techniques*, Paris: Gallimard; Cotta, S., (1968), *La sfida tecnologica*, Bologna: Il Mulino.

<sup>233</sup> Cérézuelle, D.(2014), *L'esprit du technicisme et la question de l'autonomie de la technique*, in *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXI siècle?*, Paris: La Table Ronde, pp.176-190.

Alcuni studiosi fanno risalire al volume *System der Technik* (1822) di August Koelle la perimetrazione semantica definitiva da cui prenderebbe le mosse l'ambito della filosofia della tecnica.

<sup>234</sup> Ellul, J.(1948), *Présence au monde moderne*, Genève: Roulet.

<sup>235</sup> Cérézuelle, D.(2011), *La Technique et la chair : Essais de philosophie de la technique*, Paris: Parangon, p.31 «Questo requisito non è affatto originale, ma l'originalità di Ellul è prenderlo sul serio in tutta la sua radicalità per renderlo il criterio di una valutazione senza compromessi della depersonalizzazione della vita quotidiana moderna, che lo porta alla critica dello Stato e della tecnologia moderni». Come nota Cérézuelle, gli orientamenti spirituali e morali per Ellul

la sua logica e la sua cecità. Essa serve da supporto e da materiale inevitabile al sistema ma non è tutto assorbito dal sistema. In altre parole, vi è una contraddizione e allo stesso tempo una simbiosi tra il sistema tecnico e la società tecnicizzata<sup>236</sup>. Il carattere di un sistema totalizzante e totalitario, per Ellul, riposa sulla convergenza di due fattori rilevanti che egli definisce come una convincente dichiarazione, da parte della tecnica, dell'innocuità della propria azione e la capacità di dar vita a una deificazione dell'uomo che contribuisce ad alimentarne il mito, avallando l'idea che sia sempre sottomessa alle esigenze umane.

Ellul richiama l'attenzione sui valori che il sistema tecnico sembra incorporare<sup>237</sup>, valori che diventano nostri criteri per la decisione e per l'azione. Sembra dire: poiché la tecnologia è precisa ed efficiente, esige che le persone siano efficienti e preparate. La moralità di un sistema tecnico si baserebbe dunque sul successo che consegue alla capacità di adattarsi, di raggiungere dei risultati e fondare su questi l'esempio morale del comportamento virtuoso. Sono lodati autocontrollo, lealtà e sacrificio, nei riguardi della propria occupazione, in funzione di una espansione continua e quantificabile della tecnica. Il primato dell'artificialità è continuamente riaffermato e la natura ha solo valore strumentale, in quanto oggetto manipolabile. L'inefficace e l'inefficiente vengono marginalizzati e disprezzati. Il sistema richiede potenza e velocità per adattarsi a una società frenetica. Dunque è la tecnica che si costituisce gradualmente in sistema indipendente, autonomo, auto-riproduttore; ma questo sistema non esiste "di per sé" nell'empireo delle idee. Si colloca *in e rispetto a* un certo modo economico, politico, culturale, vale a dire dentro e in rapporto alla società. Il rapporto tra tecnica e società delineato da Ellul è dunque fondamentale per cogliere la centralità dell'etica e una concezione del *politico*, che - nei suoi scritti post-secondo conflitto mondiale - sembra totalmente svuotato di forza propulsiva.

---

dovrebbero prima riflettersi in una preoccupazione per lo stile di vita. L'obiettivo di cambiare la vita deve essere tradotto in tutte le azioni della vita quotidiana. La privacy è importante quanto l'azione politica. Soffrire di non avere il controllo delle proprie azioni e di essere soggetti a relazioni spersonalizzanti nella propria vita quotidiana è una forma di diminuzione della persona che è altrettanto grave, se non di più, del non godere dei diritti politici.

<sup>236</sup> Ellul, J.(1980), *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne*, Paris: PUF, p.50 (*trad. mia*).

<sup>237</sup> Ellul J. (1980c), *The Ethics of Nonpower*, in *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder-Colo: Westview press, pp. 204-212.

## 2.2. Non potere e non potenza: sotto il segno di una nuova etica

Il sistema tecnico richiede che le persone si adattino all'ambiente tecnico: esalta il valore della standardizzazione e della riproducibilità delle azioni. Questi aspetti sembrano effettivamente diventati virtuosi con l'affermazione del fenomeno tecnico moderno. La moralità tecnologica ha due caratteristiche: « è comportamentale (conta solo una pratica corretta e non le intenzioni o le motivazioni)» e «esclude le problematiche della moralità tradizionale (la moralità dell'ambiguità è inaccettabile nel mondo tecnologico)». Tutto è subordinato all'efficienza e orientato all'adattamento. Per mettere a fuoco l'idea di etica che Ellul immagina per una società tecnica sono decisivi gli scritti sull'etica nel corso degli anni settanta<sup>238</sup>.

Negli scritti sull'etica della non potenza (1980)<sup>239</sup> Jacques Ellul sostiene innanzitutto che l'essere umano nel sistema tecnico ha un potere che in realtà gli resta estraneo. Tutta la tecnica è una funzione del potere. Riguarda esclusivamente i mezzi ed è l'eccesso di questi mezzi che è in definitiva la causa della crisi nella nostra civiltà e del nostro sistema etico. A livello di potere, il primo fattore essenziale, in quanto certo, è l'esistenza di una contraddizione tra potere e valori. Ellul rileva, in modo consapevolmente pragmatico, che ogni aumento di potere finisce con una sfida o con una caduta dei valori. Il potere implica sempre un orizzonte ulteriore di riferimento, un "in aggiunta a"; per poter porre, accettare e rispettare i limiti, sono necessari alcuni valori comunemente tollerati, ma per Ellul l'aumento di potenza tende a eliminare valori costruttivi. L'uomo diventa incapace di giudicare e valutare efficacemente le sue azioni e la regola che si impone diventa: tutto ciò che può essere fatto deve essere fatto. Si

---

<sup>238</sup> Oltre ai saggi sulla non-potenza citati nella nota n.5, si veda: Ellul, J.(2014), *Théologie et Technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Genève: Labor et Fides; Ellul, J. (1973-74), *Étique de la Liberté I-II*, Genève: Labor et Fides; Ellul, J.(1984), *Les combats de la liberté*, Paris/Genève:Le Centurion/Labor et Fides. Cfr. vol 1 (1973), pp. 273-277.

<sup>239</sup> Cfr. nota n.5. Il termine "non potenza" può effettivamente funzionare in una duplice accezione: come *non potere* e come *non-potenza*. Il secondo in opposizione alla volontà di potenza autonoma della tecnica, mentre con non-potere può tornare utile far riferimento alla concezione da molti considerata "anarchica" di Ellul. In realtà egli non auspicava una società anarchica, senza stato, senza poteri, senza organizzazioni, o senza gerarchia. Non è l'anarchia l'obiettivo ma la formulazione di una sorta di un'etica del limite o dei limiti. Su questo aspetto si veda anche G.S. Butler *The Political Moralism of Jacques Ellul*, «Humanitas», pp.42-55.

nota, a questo proposito, come sia facile arrivare a giustificare il brutale ricorso alla tortura o al campo di concentramento, se non esiste alcun limite.

Sul potere dunque Ellul ha le idee chiare: non è semplicemente il risultato di una certa volontà di potenza. Il potere non è autonomo. Esiste oggi solo come risultato di mezzi, è iscritto in un mondo di mezzi. Non esistono più buoni fini che possono essere raggiunti con qualsiasi mezzo. Il fine è già contenuto nei mezzi che la tecnica mette a nostra disposizione, il potere e la portata dei mezzi tecnici attuali dominano completamente la sfera del pensiero e della nostra vita e non lasciano spazio a mezzi extra-tecnici.

Quest'etica della non potenza si inscriverebbe esattamente a tutti i livelli: in politica applicando equità e sanzioni anche a chi ha il potere; a livello dell'uso dei mezzi tecnici; nelle istituzioni che fanno della concorrenza la base dell'organizzazione e infine anche nella ricerca scientifica, per esempio, quella che Illich chiama la ricerca radicale che dovrebbe fornire i criteri che permettono di determinare la soglia di nocività di uno strumento e di inventare soluzioni che ottimizzino l'equilibrio vitale<sup>240</sup>. Ellul nel descrivere l'etica che ha in mente per la società contemporanea cita Ivan Illich, che a sua volta poi lo definirà un suo maestro:

«dovremmo fare riferimento all'analisi di Illich che distingue tra soglie (imposte dalla necessità per continuare a sopravvivere) e limiti (i confini che un gruppo umano stabilisce, distinguendo tra ciò che deve essere fatto e non deve essere fatto)<sup>241</sup>. »

Quando Ellul annuncia un'etica della non-potenza, non intende dunque l'impotenza: non-potere non significa rinunciare a qualcosa, ma scegliere di non fare qualcosa, essere in grado di farla: decidere di non farla<sup>242</sup>. Non auspica una prospettiva fatalista.

---

<sup>240</sup> Ellul, J.(1983), *Recherche pour une Ethique dans une société technicienne* in Ellul, J.(2014), *Théologie et Technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Genève: Labor et Fides, p.66.

<sup>241</sup> J. Ellul cita l'austriaco Ivan Illich (1926-2002) richiamando questa differenza tra soglie e limiti in *Recherche pour une Ethique dans une société technicienne* (1983), «Morale et Enseignement», pp. 7-20 e in *The Ethics of Nonpower* (1980c), in *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder-Colo: Westview press, pp. 204-212.

<sup>242</sup> J. Ellul, in *The Ethics of Nonpower* « In ogni caso si tratta di ridurre il potere, di scoprire ciò che è essenziale all'uomo per vivere in questo universo; e in ogni caso, ciò che è coinvolto è una qualità morale che richiede di non sfruttare pienamente tutti i mezzi della propria persona. L'Uomo è chiamato a crescere in senso morale mentre valuta i suoi mezzi. Dopo tante critiche a Bergson e all'"anima aggiuntiva", molti ci ritornano, a condizione, tuttavia, di capirlo bene. In questa etica della non-potenza il cuore della questione è ovviamente che l'uomo accetterà di non fare tutto ciò di cui è capace» (1980c, pp. 204-212). La tecnica moderna, estendendo la sfera d'azione dell'uomo

È un'etica che opera a tutti i livelli, compreso il livello del comportamento personale nella vita di tutti i giorni e

«Implica una decisione permanente che non è solo personale ma anche istituzionale, perché sfida la manipolazione e la crescita automatica; è sia un rifiuto della concorrenza sia l'istituzione di una nuova pedagogia non competitiva<sup>243</sup>.»

Ciò che è in gioco è

«un principio vitale (semplifico qui per fare il punto) di fissare dei limiti: dato che i mezzi a nostra disposizione, quasi illimitati, consentono un'azione quasi illimitata, dobbiamo scegliere, a priori, di non intervenire ogni volta che si presenta un'incertezza sugli effetti globali e a lungo termine di qualunque azione debba essere intrapresa<sup>244</sup>.»

L'incertezza sul fatto che la vita significhi qualcosa è la malattia dell'uomo moderno. La riscoperta del senso è subordinata alla scelta della non-potenza. Dunque, per Ellul, questa scelta di non-potenza è fondamentale ed è possibile (sarebbe inutile formulare un'etica ideale che nessuno potrebbe praticare) perché è collegata al significato, al senso. È un'etica che implica un ragionamento in termini di significato e di scelta, di responsabilità. La tecnica è arrivata a rappresentare sia la necessità sia il destino per l'uomo moderno, e quindi, lo sforzo per recuperare la nostra identità etica è l'equivalente di riprendere la lotta per la libertà. Ecco perché auspica una rifondazione dell'etica e immagina per una società tecnica «un'etica della libertà autentica», che per lui è ben differente da quella che chiama libertà-pretesto:

«Il pretesto di libertà è il fondamento di tutta la nostra società, è quello del liberalismo economico, che autorizza i più forti a schiacciare gli altri, e quello del liberalismo politico, che consente alla classe borghese di giustificare il suo dominio sul classe operaia<sup>245</sup>[...]»

---

sulla natura, ha esteso smisuratamente il corpo dell'essere umano. Questo corpo attende un "supplemento d'anima" e i problemi sociali e politici che nascono da questa sproporzione potrebbero, per Bergson, essere eliminati da una rinascita del misticismo, definito in termini di religione dinamica. Attraverso il mondo l'uomo si inserisce nello slancio creatore della vita. Ellul sembra vicino a Bergson anche sul concetto di morale aperta e di società aperta in quanto società democratica ispirata ai valori del Vangelo di fratellanza umana e personale.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> Cfr. Ellul, J.(1980d), *The Power of Technique and The Ethics of Non-Power* in Translated by Mary Lydon. In *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, pp. 242-247. MadisonWI: Coda Press.

<sup>245</sup> Cfr. Ellul, J. (1973/74), *Étique de la Liberté* I-II, Genève: Labor et Fides-vol 1 (1973), pp. 273-277.

Evidentemente Ellul ha in mente spesso la libertà rappresentata dai valori evangelici <sup>246</sup>che si devono incarnare in una azione individuale specifica.

«l'uomo non è affatto appassionato di libertà (...) La libertà non è in lui un bisogno innato. Molto più costanti e profondi sono i bisogni di sicurezza, conformità, adattamento, felicità, economia dello sforzo ... ed è pronto a sacrificare la sua libertà per soddisfare questi bisogni. Non sopporta l'oppressione diretta (...), essere governato in modo autoritario gli è intollerabile non perché sia libero ma perché desidera esercitare la sua autorità sugli altri <sup>247</sup>.»

Anche se Ellul fa prevalere l'attenzione alla dimensione della trascendenza, in molti dei suoi testi teologici, nei lavori filosofico-sociologici riconosce l'importanza della politica e dell'azione concreta. Esorta l'uomo ad agire e ad essere coinvolto, ma spesso come in conseguenza della relazione con l'assoluto e non come obiettivo in sé. La politica rimane un mezzo. Suggerisce piuttosto la necessità di operare un processo di demitizzazione sistematica del politico: solo così si potrà tentare di migliorare un pensiero e un'azione altrimenti compromessi. Denunciando la confusione tra politica e società, ribadisce come la politica si sia storicamente rivelata una realtà alle dipendenze della tecnica: per questo l'etica della non potenza andrebbe praticata anche in politica, operando una penalizzazione dei potenti, e un'azione capillare di protezione dei deboli e degli sfruttati.

Profondamente influenzata da una lettura attenta di Marx si rivela la visione che Ellul ha dell'uomo in quanto questi, in seguito alla perdita della libertà, inizia la rivolta contro il sistema. Tale rivolta può iniziare solo se l'uomo è in grado di prendere coscienza del fatto che non ha più mezzi adeguati per lottare. Per Ellul è irrealistico pensare di mettere la potenza della tecnica al servizio di valori umanistici, se non proprio umani. Non crede, di conseguenza, a una visione "riformista". Si tratta naturalmente di una prospettiva eccentrica rispetto al dibattito interno alla sinistra, avanzata da un pensatore che, sebbene sia un lettore attento di Marx, non si considera né è stato considerato un marxista in senso proprio. Ellul giunge dunque a propugnare la necessità di ricercare in modo sistematico una forma di "non-potenza", che non va però confusa con un atteggiamento passivo di fronte all'esistente. È in quest'ottica che

---

<sup>246</sup> In *Sovversione del Cristianesimo* Jacques Ellul sottolinea come la millenaria storia della Chiesa e delle società cristiane sia costellata da continui tradimenti che hanno sovvertito totalmente il contenuto dell'originario messaggio biblico ed evangelico.

<sup>247</sup> Ellul, J. (1973/74), *Etique de la Liberté I-II*, Genève: Labor et Fides, p.36.

egli accenna all'importanza del valore del legame tra individui<sup>248</sup> all'interno di una vita associata: se la conquista della macchina statale è un'illusione, bisogna, innanzitutto, pensare a resistere sia individualmente sia attraverso forme di solidarietà tra individui, libere e costruite dal basso<sup>249</sup>. In questo pensiero, è evidente l'influenza del personalismo di Bernard Charbonneau, della riflessione del teologo K. Barth<sup>250</sup> e di K.Marx, verso in quali si pone però spesso anche in modo critico.

«il vero pericolo per l'uomo è quello di accettare sé stesso come secondario, superfluo, votato all'inutile [...]»<sup>251</sup>

Quella che Ellul auspica e descrive è anche quella che egli stesso definisce un'etica del confronto<sup>252</sup> e della trasgressione, in opposizione all'azione di una tecnica che tende a promuovere conformità e unità. Poiché i principi di non-potenza e libertà creano necessariamente conflitti e tensioni, l'etica che propone includerebbe anche il principio di conflitto. Ciò a cui sembra far riferimento qui è verosimilmente una forma di conflitto negoziata e controllata, non quella che mira alla distruzione del gruppo; piuttosto è il risultato di tensioni calcolate all'interno dei gruppi umani in modo che non possano chiudersi e che invece riguadagnino l'attitudine ad evolvere da soli, senza dipendere dalla tecnica. La definisce una etica della trasgressione (nonostante sembri contraddittorio rispetto all'auspicio di un'etica dei limiti), poiché contrasta la tendenza a sopravvalutare l'utilizzo di ciò che spesso si rivela superfluo per l'essere umano. Concepisce la trasgressione in rapporto alla realtà tecnica, intende auspicare una messa in discussione della sacralizzazione della tecnica che la contraddistingue.

---

<sup>248</sup> Carl Mitcham analizza l'etica della non-potenza di Ellul come alternativa all'impero della tecnica. Secondo gli studiosi Hourcade, Jézéquel e Gérard Paul, il valore e la pratica dell'amicizia in Ellul rappresentano una vera e propria arma di resistenza in questo sistema tecnico. Cfr. Rognon, F. (2012), *Génération Ellul: soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, Genève: Labor et fides, cit., p. 243). È interessante notare come la riflessione di Ellul anticipi le considerazioni recenti di Giorgio Agamben sul tema della *dynamis* in Aristotele o quelle di Arendt sull'amicizia come sentimento politico.

<sup>249</sup> Si veda *L'etica della non-potenza e l'amicizia*, in Latouche, S. (2013) *Ellul contro il totalitarismo tecnico*, Milano: Jaca Book, p. 45.

<sup>250</sup> Nel saggio *Aimez-vous Barth? Karl Barth et nous* Ellul spiega come vede la sua "missione" dopo Barth. Ebbe l'impressione che le conseguenze etiche della teologia di Barth non si fossero mai interrogate a sufficienza. Riteneva che il Dio rivelato nella Bibbia fosse soprattutto il liberatore, che crea per la libertà ma il problema è come vivere questa libertà.

<sup>251</sup> J. Ellul (1984), «Tecnica», in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani.

<sup>252</sup> «L'étique de la non-puissance et de la liberté est créatrice de tensions et de conflits (...)» Ellul, J. (2014), *Théologie et Technique, Pour une étique de la non-puissance*, Genève: Labor et Fides, p.68.

Ellul invita a saper distinguere tra progresso umano e progresso tecnologico: «in particolare, credo, dobbiamo distruggere l'illusione del progresso<sup>253</sup>. Tendiamo a pensare che la tecnica ci liberi dal banale, dai bisogni materiali, in modo da diventare puri spiriti fluttuanti<sup>254</sup>». Ma la tecnica, mentre ci libera da qualcosa, allo stesso tempo ci priva di qualcos'altro e, a suo avviso, quel qualcos'altro di solito è di ordine spirituale<sup>255</sup>.

### 2.3. Esperienza del limite ed etica dei limiti

A proposito di *etica della non potenza* come etica dei limiti, indubbiamente è opportuno sottolineare la convergenza e l'influenza che Ivan Illich e Jacques Ellul sviluppano ciascuno sul pensiero dell'altro. Tra i due intercorrono una stima reciproca e una vicendevole conoscenza per quanto riguarda sia la produzione sia i riferimenti teorici (A. Koyré e B.Gille, tra tutti). Lo stesso «gusto per la storia, la stessa passione per l'analisi critica della storia della Chiesa e della teologia cristiana, la stessa decisione nella radicalità delle posizioni», «considerazioni affini sul divenire della società tecnica, un modo profondo di vivere la fede, la stessa cultura della amicizia, (...) dell'umorismo e della condivisione»<sup>256</sup>. Giungeranno a una visione – su molti punti convergente – a proposito della situazione della civiltà tecnica e industriale. Illich si esprimeva così, in presenza del suo maestro<sup>257</sup>, in *Omaggio a Jacques Ellul* nel suo intervento orale del 13 novembre 1993 a Bordeaux, un anno prima della morte di Jacques Ellul:

«Ho cercato di seguirti in uno spirito di filiazione, con tutti i passi falsi che questo implica. Accetta il raccolto e riconosci i fiori in quelle che potresti considerare erbacce. Così posso

---

<sup>253</sup> Cfr. Ellul, J.(1962), *Ambivalence du progrès technique*, in «Revue administrative», n. 3, p. 110 e sgg.

<sup>254</sup> Ellul, J.(1980d), *The Power of Technique and The Ethics of Non-Power* in Translated by Mary Lydon. in *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, pp. 242-247. Madison, WI: Coda Press.

<sup>255</sup> In relazione al valore della corporeità e della materialità, Ellul sostiene che per creare bisogna incontrare una sorta di resistenza di cui la tecnica non dovrebbe privarci.

<sup>256</sup> È ciò che rileva Thierry Paquot in *Illich lecteur d'Ellul*, saggio che figura nel volume del 2004: *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXI siècle?*, Paris: La Table Ronde, pp.249-260.

<sup>257</sup> Illich, I. (2004) *La Perte des sens*, Paris: Fayard, pp. 153 e sgg; cfr anche Illich, I. (2004) *Oeuvres complete*, Paris: Fayard.

esprimere la mia gratitudine a un maestro a cui devo un orientamento che ha decisamente cambiato il mio percorso per quarant'anni<sup>258</sup>.»

Ivan Illich invitato da Daniel Cerézuelle, studioso e allievo di Ellul, omaggiava con questa parole il maestro Jacques Ellul. Lo aveva personalmente incontrato, anni prima, molto prima di iniziare a sviluppare il suo pensiero sulla tecnica. Nella tesi secondo la quale quest'ultima occupa il posto della religione, secondo una mutazione che ha avuto luogo all'interno del cristianesimo, vi erano due implicazioni che molto avevano in comune con le tesi di Ellul: in primo luogo, l'impossibilità di confrontare la tecnica moderna e le sue conseguenze terrificanti con la cultura materiale di un'altra qualunque società e, in secondo luogo, la necessità di vedere in questa peculiare stravaganza storica il risultato di una sovversione del Vangelo attraverso la sua trasformazione in ideologia cristiana. Illich nota:

«La tecnica entrò nella mia esistenza nel 1965 a Santa Barbara, il giorno in cui, a Robert Hutchins, John Wilkinson mi diede una copia di *The Technological Society*, che aveva appena tradotto sull'urgente raccomandazione di Aldous Huxley. Da allora, le domande sollevate dal tuo concetto di tecnica hanno costantemente reindirizzato l'esame del mio rapporto con oggetti ed esseri.»<sup>259</sup>

Riferendosi ai tesi di Ellul – i cui testi Illich sostenne di aver con piacere, di nuovo, riletto per l'occasione del già citato convegno del 1993 – l'austriaco riconosce di essere confuso e sorpreso dalla novità e dalla vivacità con cui, nel corso degli anni, il suo maestro avesse continuato a ripetere le sue intuizioni fondamentali chiarendole sempre di più «con una tenacia e una umiltà» rare di fronte alle critiche. Dopo due giorni di confronto in un convegno alla presenza di molti allievi e conoscitori di Ellul, Illich aggiunge:

«quando hai pubblicato le tue analisi profetiche mezzo secolo fa, era abbastanza ovvio che l'integrazione razionale di Ellul il calvinista e Ellul il sociologo era al di là della comprensione della maggior parte dei tuoi colleghi. Ma almeno molti ora capiscono che le tue profonde radici nella fede ti permettono di affrontare l'oscurità su cui molti (...) preferiscono scivolare. Già nel tuo studio sulla propaganda, ci hai mostrato che gli uomini moderni sono così terrorizzati dalla realtà che si impegnano in un lancinante dissolutezza di immagini e rappresentazioni per non

---

<sup>258</sup> *Ivi*, (trad. mia)

<sup>259</sup> *Ivi*, p.158

vederlo. Usano i media per simulare uno pseudo-mondo ancora più oscuro, al fine di renderlo un velo protettivo contro l'oscurità in cui devono vivere. Da allora, questa mancanza di realtà è diventata ancora più confusa. L'oscurità generata dai media è stata ben studiata da Didier Piveteau, il mio amico che si è proclamato tuo allievo. Sempre più persone vivono la loro vita come un incubo: si sentono bloccati in un indicibile orrore senza essere in grado di svegliarsi con la realtà. Come in un incubo, l'orrore trascende il detto. Il tuo riconoscimento dello stato ontologico della tecnica globale ti ha fatto prevedere negli anni Cinquanta ciò che oggi è palpabile e irrimediabile. Tutto ciò è implicito nell'analisi della tecnica<sup>260</sup>».

Ivan Illich è noto per le sue severe critiche nei confronti di scuola, sanità e trasporti che sono solo aspetti di una critica più ampia all'istituzione di procedure tecniche per rispondere ai problemi posti dal progresso. Denunciò che la proliferazione di specialisti e professionisti nella civiltà tecnica e industriale aveva tolto alle persone e i gruppi la capacità di esercitare libertà nella vita quotidiana e inoltre privato gli uomini della capacità di dirigere l'azione sul mondo, secondo un'autentica esperienza che è sempre inizialmente sensibile e carnale.

La ragione tecnica potrebbe essere giustificata solo ignorando l'unità carnale della vita e negando l'importanza del simbolico: in Jacques Ellul troviamo già queste riserve e gli stessi dubbi di Illich a questo proposito. In particolare tra le opere di Ellul in cui è possibile individuare molte considerazioni affini a quanto appena ribadito, oltre ai tre lavori della trilogia, è opportuno menzionare *La Parole humiliée* (1981), *Propagandes* (1962) e il breve saggio *L'image et la parole*<sup>261</sup> (1981). In vari scritti e in particolare espressamente in relazione all'etica dei limiti<sup>262</sup> Ellul cita l'opera *Convivialità* (1973) di Ivan Illich.

Il pensatore austriaco, da parte sua, è consapevole del suo debito intellettuale nei confronti del maestro e lo sottolinea in questi termini:

«Nella ricerca della funzione simbolica della tecnica ai nostri tempi, l'analisi di Ellul, ancora una volta, nascondeva osservazioni illuminanti. Sto pensando qui in particolare alle sue riflessioni su magia e religione. Tra i pensatori moderni, Jacques Ellul fa ancora parte di questa

---

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> Di Ellul, J. (1981), *La Parole humiliée*, Paris:Seuil; ID. (1962), *Propagandes*, Paris:Armand Colin e il breve saggio *L'image et la parole* (1981b), Pour (Toulouse, Privat), sept.-oct., n 79 « Éducation et communication, au temps des machines », pp. 14-18, 1981.

<sup>262</sup> Ellul, J.(1980d), *The Power of Technique and The Ethics of Non-Power* in Translated by Mary Lydon, in *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, pp. 242-247. Madison, WI: Coda Press.

sottile avanguardia che comprende che la vecchia categoria della religione non coincide con il dominio del sacro. Storicamente, il posto del sacro nella società moderna è occupato da un'entità stranamente eccezionale: le opere delle mani umane sono diventate i mezzi che forniscono effettivamente il suo cibo, la sua mobilità, i suoi ricordi e persino le sue sensazioni. Per comprendere la società, gli effetti della tecnologia sulla mia carne e sui miei sensi mi sembravano più importanti da studiare rispetto ai suoi fatti e ai suoi misfatti attuali e futuri. Così sono venuto a esplorare il potere della seduzione che l'impregnazione dell'ambiente attraverso la tecnica esercita sul mio modo di percepire<sup>263</sup>».

Illich si sforza di dimostrare che il tipo di razionalità che si diffonde con la civiltà tecnica e industriale indebolisce l'esperienza del vissuto reale e la centralità della vita sensibile. Rileva quindi la frequente contro-produttività delle conoscenze e tecniche quando il loro potere e la loro diffusione superano una certa *soglia* oltre la quale si perdono di vista libertà personali e centralità dell'elemento carnale e sensibile.

Illich denuncia da un lato, una disincarnazione senza precedenti del linguaggio e del pensiero, liberati dall'ancoraggio carnale, frutto di un tradimento specificamente cristiano e occidentale del requisito dell'incarnazione; d'altra parte, nota anche una parabola che rafforza le operazioni di "incarnazione rafforzata" che ci portano a voler dare uno status di realtà concreta e autonoma a concetti che sono responsabili dell'organizzazione del nostro rapporto con la realtà, anticipando quello che in parte possiamo descrivere sia avvenuto, in modo più chiaro e constatabile, poco più di mezzo dopo, con la diffusione delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione.

Per il filosofo austriaco se si supera una certa «soglia» nell'utilizzo di tecnologie e di beni materiali si ottiene una degenerazione della qualità della vita e della convivenza tra gli uomini. Tuttavia, come già chiarito in precedenza, si tratta di una prospettiva che non ricade in una deriva apocalittica e tecnofobica: riuscendo a individuare dove si trova il limite critico per ogni aspetto e elemento dell'equilibrio globale (del sistema tecnico profondamente interconnessi, aggiungerebbe Ellul), resta la fede nella possibilità di articolare nuovamente e diversamente quella sintesi precaria tra uomo e società mediata dagli strumenti tecnici. Illich chiama «società conviviale» questa forma nuova di organizzazione sociale. In essa lo strumento tecnico moderno sarebbe

---

<sup>263</sup> Paquot, T., 2004, *ibidem*.

utilizzabile dalla persona integrata con la collettività per le proprie intenzioni, e non sarebbe più fonte di esclusivo controllo di un gruppo di specialisti. Illich sembra accogliere una preoccupazione che si svela in molti scritti di Ellul: il dubbio che veramente certe istituzioni, ispirate da una mera razionalità calcolante e da un assetto tecnocratico possano, alla lunga, assumere finalità contrarie a quelle che ne hanno ispirato gli obiettivi e la fondazione, generando più rischi.

Dunque l'obiettivo di Illich è la restituzione di una prospettiva inconsueta su ciò che è diventato così ovvio e accettato da averne smarrito la problematicità. In questo senso sembra essere totalmente in linea con lo spirito che permea gran parte delle opere di Ellul.

Altro lavoro in cui si trovano importanti riferimenti all'etica della non-potenza e al discorso sui limiti e sulla libertà è *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance* (2014). Globalmente datato 1975, questo libro di Jacques Ellul è un manoscritto non completamente sviluppato, che non è stato pubblicato durante la vita dell'autore ad eccezione di alcune pagine in articoli pubblicati da lui. I redattori, Yves Ellul (figlio di Jacques, architetto diventato pastore) e Frédéric Rognon (professore di Filosofia alla Facoltà di Teologia protestante dell'Università di Strasburgo), hanno scelto di pubblicare alcuni documenti preparatori e poi il corpo del libro con i suoi sei capitoli, in cui una sezione interamente dedicata a *Les limites*. Secondo lo studioso Frédéric Rognon, il lavoro riporta alcune novità rispetto all'intera opera elluliana: la critica delle correnti teologiche dominanti nella società tecnica, l'alternativa teologica a cui si oppone, il dialogo con René Girard e Gabriel Vahanian, il contributo al dibattito sulle radici giudaico-cristiane della crisi ecologica, e infine la dimensione proposizionale dell'etica della non potenza.

Ellul inoltre offre una chiave per capire perché la teologia cristiana non ha più giocato il suo ruolo nel distanziamento critico dalla società tecnica e ci ricorda come fornire una giustificazione teologica per la Tecnica equivalga a provocare un'ultima eliminazione dell'uomo<sup>264</sup>.

Come già accennato, una sezione interessante sulla questione dell'etica dei limiti è rappresentata dal capitolo *Les limites*<sup>265</sup>. «Gli esseri umani possono fare tutto o hanno

---

<sup>264</sup> Cfr. Ellul, J.(2014), *Théologie et Technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Gèneve: Labor et Fides, pp.53-69 e p. 269.

<sup>265</sup> Ellul, J., 2014, cap III, pp.179-201.

dei limiti prestabiliti?»: con questo semplice quesito si avvia la riflessione di Ellul. Cosa sia il limite, cosa significhi *potere* (cosa è possibile, cosa è permesso), chi fissa i limiti (la natura, Dio, l'uomo ...): sono queste le questioni fondamentali sviluppate. Vengono trattate la natura e la creazione, e l'ebraismo e il cristianesimo come negazione dei limiti: «è quando l'uomo ha imparato a essere libero che può essere limitato<sup>266</sup>».

### 3. Speranza e libertà. Uno sguardo antropologico e teologico

La libertà è l'espressione etica dell'uomo che spera e la speranza è l'atto stesso della libertà. Jacques Ellul guadagna questo convincimento attraverso la fede ma anche, inizialmente, attraverso una diagnosi sociologica che si nutre dell'influenza del materialismo storico, sul quale poi fonda i presupposti del discorso sulla *speranza* cristiana. Solo questa sarebbe potenziale creatrice di storia e «in grado di aprire situazioni chiuse, indurite, ferme»<sup>267</sup>. «Dipende da noi che il regime capitalista, come anche un movimento rivoluzionario, sia trasformato dalla presenza di questa speranza»,<sup>268</sup> nota l'autore. C'è dunque contrasto tra speranza cristiana e dominazione tecnica ma sarebbe opportuno far nascere la speranza in una società tecnica, quale che sia il turbamento che ne deriverà. Senza speranza, il reale diventa un'intollerabile macchina. Karl Marx, secondo Jacques Ellul, a questo proposito aveva perfettamente colto nel segno con la sua teoria della falsa coscienza e dell'ideologia. Il presente deve essere definito e analizzato nella dimensione sociologica e antropologica, e non si può prescindere da una severa critica dei rischi della società tecnicizzata e del fenomeno tecnico.

La speranza cristiana però non è l'unico strumento per ovviare ai pericoli corsi dall'uomo nella società tecnica e l'autore riconosce l'importanza della condivisione di una visione comune, che rafforzi i legami di solidarietà sociale e di amicizia e che, sebbene trovi una tematizzazione sempre esplicita nei testi di Ivan Illich (1926-2002)<sup>269</sup> – che definì Ellul suo *maestro* – più che in quelli di Ellul, resta per molti interpreti

---

<sup>266</sup> Ellul, J., 2014, p.67.

<sup>267</sup> Ellul, J. (1972), *La speranza dimenticata*, Brescia: Queriniana, p.247.

<sup>268</sup> *Ivi*, p.246. Cfr anche Terlizzese, L.J.(2005), *Hope in the Thought of Jacques Ellul*, Eugene-Oregon:Cascade Book.

<sup>269</sup> Cfr. Illich I. (1994), « Préface », Chastenot, P. T.(dir.), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux:L'esprit du Temps, pp. 11-17.

un elemento caratterizzante anche della forma mentis del pensatore di Pessac. Come rileva Serge Latouche, si coglie infatti un filo conduttore tra i temi dell'amicizia e della convivialità sviluppati da Ivan Illich e quello della presa di coscienza consapevole di cui Ellul si augura si possano rendere protagonisti singoli cittadini che condividono una consapevolezza profonda della natura del fenomeno tecnico. L'amicizia nel mondo classico veniva generalmente dipinta come il vettore autentico della relazione comunitaria, tale però da escludere l'apporto personale e affettivo della soggettività individuale, propria del mondo moderno; dall'avvento della rivoluzione industriale e con l'età moderna, essa inizia a rappresentare in maniera più definita il dispiegarsi del principio della libertà individuale. Se in Montaigne, per esempio, l'*amitié* si trovava strettamente legata<sup>270</sup> allo spirito solidale e si elevava a modello esemplare cui ispirare la sociabilità delle relazioni umane, in Rousseau, coincideva con un sentimento civile di appartenenza al corpo sociale e alla sua organizzazione politica. Indubbiamente per Ellul c'è un forte legame tra le forme dell'amicizia inter-soggettiva e la realizzazione della concordia politica. Il suo modo di concepirla lo avvicina presumibilmente alla concezione di Leibniz che la pensa come attinente alla sfera personale e, allo stesso tempo, in una continuità (spesso asimmetrica) con i rapporti comunitari.

Sebbene Jacques Ellul non tematizzi in maniera esclusiva questa questione, lo sviluppo e la coniugazione dei legami sociali fondati sull'importanza del riconoscimento dell'altro si configura come un paradigma di relazionalità che ritiene praticabile a fondamento di un'auspicabile 'azione' di dissidenza nella società tecnica. Interpretazione, questa, che va ad arricchire, in tale intreccio, la centralità dell'importanza del legame sociale in una società nella quale, per Ellul, l'incontro con l'altro è continuamente ostacolato dall'azione pervasiva della tecnica. Per cogliere quale sia effettivamente la concezione dell'uomo nella società tecnica che l'autore sviluppa è opportuno fare un passo indietro per mettere a fuoco la concezione della speranza in relazione alla concezione dell'uomo e dell'umano.

---

<sup>270</sup> Montaigne, M.(2008), *Sull'amicizia*, Milano: La Vita Felice Ed.

### 3.1. Qu'est-ce que l'homme?

Jacques Ellul analizza la propria concezione dell'essere umano in maniera più esplicita e principalmente in rapporto al concetto di speranza, nel saggio *L'étrange subversion du Christianisme* (1982).

Si chiede come sia possibile che lo sviluppo della società cristiana e della Chiesa abbiano dato vita a una cultura, a un insieme istituzionale e a una mentalità, esattamente opposte a tutto ciò che la Bibbia e il Vangelo proclamano. Presenta in sintesi la sua analisi della *sovversione del Cristianesimo* operata dalla Chiesa nel corso dei secoli. Denuncia una Chiesa che eserciterà una sorta di inquisizione morale su tutti i comportamenti individuali e collettivi e un atteggiamento che è l'opposto dell'apertura gioiosa della salvezza per grazia. Indica con chiarezza che la scelta della non-potenza è indicata da Dio, ed «è più della non violenza», aggiunge<sup>271</sup>. Di conseguenza la critica del pensatore calvinista è estrema ed è rivolta a una Chiesa che si fa autorità e che si allea e si scontra con altri poteri, «fino all'alleanza con la borghesia capitalista trionfante nel XIX secolo».

«Ora, al contrario di questa opzione di vita, cosa vediamo svilupparsi nella Chiesa? La ricerca del potere a tutti i costi e in tutte le sue forme. Diventa un potere, esercita un magistero senza limiti, acquisisce un'enorme ricchezza, supera tutte le autorità del mondo facendo riconoscere la propria autorità (liti degli imperatori e dei papi), formula ovunque il giudizio in ultima istanza; (...) se è vero che la Chiesa incarna esattamente Gesù Cristo, se è vero che esprime lo Spirito Santo, se è così, è Dio sulla terra, ed è ovvio che tutte le autorità del mondo devono essere soggette a lei. Essa è l'autorità suprema. Ma non solo autorità: anche potere!<sup>272</sup> »

Ellul imputa alla Chiesa la grave colpa di rinnegare la propria ispirazione di uguaglianza e anche di aver sminuito il valore delle donne e la loro importanza nella Chiesa:

«la donna sarà esclusa da qualsiasi ruolo nella Chiesa, sarà giudicata l'origine del peccato, sarà oppressa, retrocessa, dominata».

E aggiunge:

---

<sup>271</sup> *Ibidem*. «Ma ovviamente l'esempio principale è quello di Gesù, che proprio fu in grado di dimostrare che, se lo avesse voluto, avrebbe potuto usare la stessa potenza di Dio, ma che scelse espressamente la via del non-potere...» (*trad mia*, Ellul, 1982, 275-293).

<sup>272</sup> *Ibidem*.

« Il povero diventa una specie di maledetto, al quale è buono e generoso “fare la carità”; si acquisisce per sé i meriti prendendosi cura dei poveri, e si manifesta la propria pietà, la propria autenticità cristiana (...) Una sovversione incredibile»<sup>273</sup>. Aspre le critiche anche riguardo la sacralizzazione del lavoro e l’inversione dei valori dell’origine che hanno condotto alla mancata centralità di una natura che ormai «non è altro che un oggetto a nostra disposizione, non c’è nulla di sacro, niente di misterioso in natura, quindi possiamo sfruttarla, usarla e degradarla...<sup>274</sup>»)

Si chiede dunque perchè l'uomo abbia prodotto questa società occidentale allo stesso tempo fondata sul cristianesimo, nei suoi risultati, manifestando esattamente il contrario. Si domanda come sia potuta accadere una simile perversione e dopo aver elaborato un tentativo di breve ricostruzione storica, in ultima analisi, alla domanda *Cos'è l'uomo?*, Ellul risponde aprendo un'altra questione complessa sintetizzabile in questi termini: chi e cosa avrebbe potuto nell'uomo produrre questa sovversione, questo fallimento? Chi è *quest'uomo* allora?

### **3.2. La speranza come passione dell'impossibile**

Per affrontare questo aspetto può esser opportuno servirsi di un altro testo in cui Jacques Ellul tematizza la questione della speranza. Qui la concezione dell'essere umano nella società tecnica si fa più distinta: «All'uomo della mia società non c'era niente da dire; se non esortarlo stoicamente a continuare nell'abbandono<sup>275</sup> di Dio». Jacques Ellul è consapevole di come la sua fede si intrecci indistricabilmente con la propria visione e nota:

«sapevo bene che non è ortodosso e assai riprovevole cercare, nella rivelazione biblica, una risposta ai problemi che poniamo o che si pongono ma in realtà la questione della speranza si impose non come la logica conseguenza dell'interpretazione del testo biblico o di premesse

---

<sup>273</sup> *Ibidem.*

<sup>274</sup> *Ibidem.*

<sup>275</sup> Cfr. Gill, D. W (2012), « *Introduction* », *Jacques Ellul, Hope in times of Abandonment*, Eugene-Oregon: Wipf &Stock – web [www.davidwjill.org](http://www.davidwjill.org).

precedentemente formulata ma (...) in funzione del punto in cui ero arrivato, del limite che toccavo per me e, nel contempo, rilevavo per l'uomo nella mia società<sup>276</sup>».

Bisogna saper cogliere qual è il problema posto all'uomo in questo tempo:

«La parola è il solo atto decisivo, efficace, «il solo radicale e che possa, per grazia, essere puro. Per l'uomo disperato c'era una parola di speranza – il che non cambia nulla dal punto di vista materiale».<sup>277</sup>

Per Ellul la parola è dono. E richiamando Enrico Castelli<sup>278</sup> (1900-1977), studioso e filosofo, con il quale aveva stabilito contatti e che raggiunse in Italia in occasione di incontri e convegni, aggiunge:

«Dopo una lunga meditazione sul tempo invertebrato<sup>279</sup>, che rischia di esser il nostro, Castelli ci dice: si è scritto molto sulla speranza, quasi sempre in maniera disperante. Ingenuamente io tento di farlo, per uscire da questo vicolo cieco, sapendo che c'è veramente stato fatto questo dono<sup>280</sup>».

Citando Teilhard de Chardin e Bernard Charbonneau, egli riconosce e rileva un difetto di speranza nell'umanità del suo tempo. E «quando rileviamo la morte della speranza, è la morte pura e semplice che è presente<sup>281</sup>». È dunque chiara l'identificazione tra via salvifica e speranza e l'interpretazione della speranza in termini di principio vitale.

Come si manifesta l'esigenza di speranza? Ellul è perentorio:

« essa non si esprime, non si racconta, non si fa pubblicità. Lascia soltanto un vuoto. Ed è grazie a questo vuoto che sappiamo della sua esistenza. E questo vuoto è nel cuore di tutto ciò che siamo e che vogliamo intraprendere<sup>282</sup>»

---

<sup>276</sup> Ellul, 1972, 10 e sgg.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> Di Enrico Castelli, filosofo e storico della filosofia italiano, si veda Castelli, E.(1969), *Il tempo invertebrato*, Padova: CEDAM. Cfr. anche Semplici, S. (2011), «Cinquant'anni di Colloqui Castelli», *Archivio di Filosofia*, Vol. 79, n 2, pp. 23-31.

<sup>279</sup> Cfr. anche Pazzelli, F. (2018), *La genesi dei Colloqui. Una prospettiva su Enrico Castelli*, Pisa-Roma : F. Serra Ed.

<sup>280</sup> Il riferimento è al dono della Parola.

<sup>281</sup> Ellul, 1972, 73.

<sup>282</sup> Ellul, 1972, 74.

Dunque la speranza nasce da un precedente vuoto agonizzante, in un tempo che Ellul definisce tempo della derelizione, dell'abbandono, il tempo in cui Dio tace e la sua parola non è più pronunciata, proprio perché nella società tecnica la sovversione del cristianesimo ha preso il posto della valorizzazione dei valori evangelici. Egli insiste però nel sottolineare la non parzialità del suo punto di vista di credente:

«l'uomo occidentale del 1970 è effettivamente, concretamente un uomo senza speranza e che si vede senza avvenire, questo non dipende da un presupposto teologico. Io lo rilevo, posso descriverlo<sup>283</sup> (...)».

Come studioso e credente, ammette di lavorare su due differenti piani e su due diversi registri. L'uno è influenzato da un tentativo di spiegazione possibilmente razionale del reale, l'altro è l'ambito della fede.

«In quanto sociologo e in quanto cristiano posso effettuare questa doppia ricerca. (...) Non pretendo di apportare una relazione logica tra lo stato dell'uomo senza speranza e la rottura con Dio. Si tratta di una relazione che mi sembra certa ma che è ad un tempo indimostrabile (...). Non può dunque trattarsi qui che di una testimonianza<sup>284</sup>».

Insomma non ci può essere alcuna apologetica, perché non ci può essere, “per natura”<sup>285</sup>, alcuna dimostrazione intellettualmente convincente.

Il nostro autore prende distintamente le distanze da Emmanuel Mounier (1905-1950) cui imputa di non aver distinto tra speranza<sup>286</sup>, fiducia o fede: «la fiducia ha senso solo quando c'è ancora una possibile via d'uscita»<sup>287</sup> e si riferisce poi esplicitamente anche alla “deplorable”<sup>288</sup> fiducia, filtrata dal marxismo, che la storia abbia un corso che sbocca necessariamente in una società socialista.

Non sembra dunque che egli possa aderire a una concezione della speranza come *passione dei possibili* sulla scia di Kierkegaard: la speranza è uscire dall'ambito del possibile. E aggiunge «L'interpretazione che do qui (di Kierkegaard) è interamente

---

<sup>283</sup> Ellul, 1972, 156.

<sup>284</sup> Ellul, 1972, 157.

<sup>285</sup> Ellul, 1972, 159.

<sup>286</sup> Queste considerazioni portano all'inevitabile confronto con le riflessioni sulla Speranza dello scrittore e filosofo tedesco Ernst Bloch (1885-1997). Cfr. Bloch, E.(2019), *Il principio speranza*, Milano: Udine: Mimesis.

<sup>287</sup> Ellul, 1972, 189.

<sup>288</sup> Ellul, 1972,190.

confermata da Kierkegaard stesso (...) in *Timore e tremore*. Qui emerge però l'aggancio con la riflessione sociologica perché Ellul specifica che la sua posizione<sup>289</sup> è tale poiché se si riconducesse la speranza al possibile, allora sarebbe il software, il pc «che diventerebbe l'immagine stessa della speranza, perché contiene in ogni settore la totalità dei possibili»<sup>290</sup>: nulla infatti sfugge alla macchina, al software, «a partire da una data situazione che gli è stata programmata»<sup>291</sup>.

Dunque la speranza deve configurarsi come *passione dell'impossibile*. L'uomo è innanzitutto questo *incalcolabile*, questa passione dell'impossibile che lo abita. Sganciare il concetto di speranza da quello di possibilità per Jacques Ellul è essenziale, anche in rapporto alla sua visione del mondo che si alimenta di un'etica che contempla la non-potenza.

La speranza non c'entra «con lo spirito di potenza, l'interesse, la volontà di dominio, la passione di esperimenti, l'esaltazione di un ideale, l'entusiasmo di un mito (...)»; di fronte alla violenza dell'oppressione o della repressione, la speranza è la *non-violenza*: non è affatto rassegnazione, debolezza ma affermazione di una più alta esigenza e dimensione dell'uomo. È un «lavoro di decondizionamento»<sup>292</sup>: è l'inverso di ogni propaganda e porta a ricusare la propaganda.

Citando Ricoeur, egli sostiene che la speranza<sup>293</sup> è dello stesso genere del conoscere e dell'agire, si colloca sullo stesso piano, appartiene allo stesso registro, «induce a un ethos, (...) è sufficiente per se stessa e demolitrice di altre opere»<sup>294</sup>. E quando non c'è senso, quando tutto sembra assurdo e senza valore, entra in gioco la speranza. Ellul definisce quest'ultima «l'atto di mediazione tra il delirio e il senso»<sup>295</sup>, essa si colloca al limite ed è la forza che provoca il passaggio dall'uno all'altro. È la «contestazione di una situazione concreta ritenuta evidente e certa, ed afferma una via d'uscita ad onta di tutte le sue chiusure»<sup>296</sup>. A qualsiasi livello si trovi è sempre «questa smentita di

---

<sup>289</sup> Cfr. Kierkegaard, S.(2008), *La reprise*, Paris:Flammarion e Kierkegaard, S.(1972), *Timore e Tremore*, Milano: Rizzoli.

<sup>290</sup> Ellul, 1972, 192.

<sup>291</sup> Ellul, 1972, 193.

<sup>292</sup> Ellul, 1972,195.

<sup>293</sup> Ricoeur (1932-2005) e Moltmann (1926-) sono i principali punti di riferimento di Ellul in questo volume. Si veda Ricoeur, P. (1969), *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Paris: Seuil. Cfr. anche Moltmann, J.(1973), *Théologie de l'espérance II. Débats*, Paris: Cerf.

<sup>294</sup> *Ibidem*.

<sup>295</sup> Ellul, 1972, 98.

<sup>296</sup> Ellul, 1972, 200.

un'evidenza che l'uomo ritiene irrecusabile, a una fatalità di fronte alla quale egli si piega, e la speranza spinge ad oltrepassarla<sup>297</sup>».

### 3.3. Il pessimismo della speranza

Dunque Ellul definisce il proprio un *pessimismo della speranza* ma precisa che la speranza non è per nulla una sorta di «compensazione, di contrappeso del pessimismo». Questo è determinato da un tempo dell'abbandono in cui si avverte quello che egli definisce «il silenzio di Dio<sup>298</sup>». Il pessimismo della speranza è per Ellul «la via per vedere il reale senza chiudere gli occhi<sup>299</sup>». E aggiunge che non la ritiene una risposta teologica: «morale e teologia costruiscono segni<sup>300</sup>» mentre la speranza avanza fermamente verso un avvenire nascosto, lo costringe a svelarsi, «lo obbliga ad essere avvenire e storia, ma non può sapere cosa è<sup>301</sup>.»

Per Ellul è proprio questo rapporto tra pessimismo e speranza che ci porta innanzitutto a collocarci nel tempo presente<sup>302</sup>. La speranza dunque «porta con sé un'etica e provoca in noi l'apparizione di una potenza<sup>303</sup>». Essa è ordinatrice del tempo. Nella società della tecnica «tutto è scorrimento fluido e insipido»,<sup>304</sup> il tempo è, come nota Castelli, invertebrato. La speranza non consiste semplicemente nel contare nel futuro o presentare una via d'uscita. Ellul nota come la speranza «implica già un rapporto extratemporale, perché è giunzione del futuro e dell'eternità (evidentemente intesa come tempo indefinito o infinito). La speranza esige una sorta di diritto di prelazione dell'eternità nel futuro, e di assunzione del futuro da parte dell'eternità<sup>305</sup>».

Nel trattare della questione della libertà, nell'opera *La speranza dimenticata*, Ellul riporta un riferimento esplicito a Paul Ricoeur (1913-2005). In particolare cita *Conflicts*

---

<sup>297</sup> In nota Ellul scrive di essersi ispirato alla riflessione di Enrico Castelli. Si veda in particolare Castelli, E. (1969), *Il tempo invertebrato*, Padova: CEDAM.

<sup>298</sup> Ellul, 1972, 223.

<sup>299</sup> *Ibidem*.

<sup>300</sup> Ellul, 1972, 224.

<sup>301</sup> Ellul, 1972, 224.

<sup>302</sup> A questo proposito, introduce a quello che Castelli chiama «tempo vertebrato».

<sup>303</sup> Ellul, 1972, 225.

<sup>304</sup> Jacques Ellul sembra anticipare alcuni aspetti della riflessione del sociologo Zygmunt Bauman (1925-2017) sulla percezione del tempo nella modernità liquida. Cfr. anche Bauman Z.(2013), *Lo spirito e il clic. La società contemporanea tra frenesia e bisogno di speranza*, Milano: San Paolo e Bordonni C.(2019), *L'eredità di Bauman. Dal postmoderno al pensiero liquido*, Roma: Armando.

<sup>305</sup> Ellul, 1972, 225.

*des interprétations* (1969) nei quali intravede una formulazione di un'etica in cui si rivela forte il legame con la speranza. Fa inoltre riferimento a *attesa*, *preghiera* e *realismo* come espressioni possibili della speranza, ripudiando una visione fatalista e sottolineando il potere di esercitare delle scelte: fare scelte significa «vivere la speranza in atto<sup>306</sup>».

Per acquisire consapevolezza di fronte al doppio gioco di potere e comunicazione che ha investito il politico, per Ellul l'essere umano deve coltivare la convinzione di poter dissentire. Contro calcolo e volontà chiara della tecnica si possono opporre soltanto lucidità, presa di coscienza e consapevolezza. L'unico obiettivo possibile di una rivoluzione sembrerebbe dunque lo sviluppo della coscienza.

### **3.4. Una soluzione fuori dalla tecnica e il senso della libertà autentica**

La presa di coscienza è indispensabile e senza di essa non può esser fatto nulla ma questa rappresenta un punto di partenza. Deve infatti condurre ad un'azione volontaria compiuta nella coscienza dell'azione.

La costruzione sociale e culturale alla base delle relazioni e dei legami sociali, insieme a una certa riflessione sul rapporto arte/tecnica/umano<sup>307</sup> e sull'atto della testimonianza, rappresentano in Ellul un forte elemento di consapevolezza in grado di contrastare l'onnipervasività della tecnica e la sua aspirazione totalitaria.

Perché per Ellul la rivoluzione è un obiettivo astratto ma allo stesso tempo necessario? La premessa a una possibile risposta è nella sua definizione di alienazione. Questa, nella veste di alienazione politica ed economica continua a sussistere nel XX secolo, ma è conglobata, rimodellata, reiterata dall'alienazione tecnologica. La tecnica ha

---

<sup>306</sup> Ellul, 1972, 272.

<sup>307</sup> Per Ellul l'arte può farsi carico di un compito epocale allo scopo di rendere l'universo tecnico intelligibile e praticabile, incoraggiando l'uomo a reagire all'asservimento e al consumismo, provocando il desiderio del vissuto come assenza. Solo un'arte investita del compito di riappropriarsi del valore della testimonianza può mettere in discussione il sistema, fornendo una parziale risposta al bisogno dell'umanità di auto-comprendersi in quel territorio che si dischiude tra *physis* e *techne*. Sulla concezione elluliana dell'arte si veda anche: Ellul, J. (1979), *Remark on Technology and Art*, «Social research», 4/ 46, pp. 805-833.

completamente permeato la struttura dello Stato e quella dell'economia, i quali sussistono entrambi come fattori di alienazione in quanto Stato tecnologico e Economia tecnologica. Ellul lo ribadisce sostenendo che la società tecnologica è incomparabilmente «più complessa di quella economica del XIX secolo, e i fattori di alienazione, e i suoi meccanismi sono divenuti totalmente astratti<sup>308</sup>».

L'alienazione non deriva più dalla privazione del valore prodotto<sup>309</sup>, ma consiste in una spaccatura della personalità, in una dispersione dei bisogni, una scomparsa del centro autonomo di decisione. La liberazione può avvenire solo nella misura in cui si punta sugli attuali fattori di alienazione, da un lato, e si è in grado, dall'altro, di respingerli, di usarli o di dirottarli. Cercare sistematicamente e volontariamente la *non potenza* significa scegliere, resistere alla propaganda, prendere coscienza delle nostre contraddizioni. La fissazione dei limiti è sempre costitutiva di cultura e società, mentre l'illimitato rappresenta la negazione dell'umano come della cultura. È opportuno, a questo proposito, rilevare che Ellul elabora una distinzione precisa tra libertà autentica e libertà-pretesto.

In *Éthique de la liberté*, Ellul sostiene che l'uomo non sia affatto appassionato di libertà. Essa non è in lui un bisogno innato<sup>310</sup>. Molto più costanti e profondi sono i bisogni di sicurezza, conformità, adattamento, felicità, economia dello sforzo ed egli è pronto a sacrificare la sua libertà per soddisfare questi bisogni. Per quanto non sopporti l'oppressione diretta ed essere governato in modo autoritario, gli è intollerabile non perché sia naturalmente libero ma perché egli desidera esercitare la sua autorità sugli altri. Il pretesto di libertà è «il fondamento di tutta la nostra società, è quello del liberalismo economico, che autorizza i più forti a schiacciare gli altri, è quello del liberalismo politico, che consente alla classe borghese di giustificare il suo dominio sulla classe operaia [...]»<sup>311</sup>.

«il vero pericolo per l'uomo infatti non è quello di essere eliminato dal 'mostro' della tecnica, ma quello di accettare sé stesso come secondario, superfluo, votato all'inutile, all'infantile, all'irrazionale, con capricci [...]. Ciò che è in pericolo non è la libertà dell'uomo globalmente

---

<sup>308</sup> Ellul, J. (1977), *Il tradimento dell'Occidente*, Milano: Giuffrè, p.141

<sup>309</sup> Marx, secondo Ellul, ha erroneamente creduto che i valori costituissero un punto di forza se assimilati da un gruppo che si identifica in essi. Ellul denuncia la difficoltà a individuare, nel XX secolo, un gruppo sociale coerente in grado di assumere e rappresentare valori specifici.

<sup>310</sup> Cfr. Ellul, J (2019), *Éthique de la liberté*, Genève, Labor et Fides, 2019 [1973-1975].

<sup>311</sup> *Ivi*, pp.273-277.

intesa, ma per esempio la sua capacità di simbolizzazione, la sua attitudine a prendere le distanze dai fenomeni, la sua possibilità di una presa di coscienza<sup>312</sup>.»

Uno degli aspetti più rilevanti nel modo in cui Jacques Ellul riflette sul sistema tecnico si trova nella sua denuncia di una società non ancora pronta ad assumere quei rischi di regresso e di disordine che sono, a suo avviso, sempre necessariamente legati allo scoppio di un evento rivoluzionario.

La rivoluzione dovrebbe essere un evento capace di mettere in discussione quella normalizzazione della cultura alla tecnica definibile nei termini di un'adattamento'. Essa costituisce però sempre un'avventura con una certa dose d'incertezza. L'autore intravede il principale ostacolo sulla strada della rivoluzione negli appagamenti da consumo tipici di una società tecnologica. Non è un caso se, in *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat* (1982) definisce la rivoluzione un evento impossibile ma necessario. La rivoluzione per Ellul è molto spesso banalizzata: si tende a confonderla con lo schema globale della nostra società; si assiste a un utilizzo distorto e ridondante del termine: nella società tecnica viviamo il grigiore, la noia, la mancanza di significato, la ripetizione. E il concetto di rivoluzione si svuota completamente a causa di questo uso superficiale. Non a caso, termina la parte della sua trilogia sulla rivoluzione chiedendosi se esista, ancora oggi, una possibilità di realizzare quella che lui chiama la "rivoluzione necessaria"<sup>313</sup>. L'unica necessaria, ai suoi occhi, è proprio quella che si oppone alla necessità, che quindi consente all'uomo di accedere alla libertà, e che deve opporsi alla società tecnica. Conseguenza di questa unica rivoluzione liberatrice sarebbe ovviamente la caduta della produttività.

Quando si parla di rivoluzione va ricordato che per Ellul il 1900 è il secolo di quell' 'illusione politica' – come recita uno dei suoi più importanti lavori, *Illusion politique* del 1965 – che deriva dalla confusione tra politica e società. Perché ci sia la politica, ci deve essere una scelta efficace tra una pluralità di soluzioni e un impegno a lungo termine, sostiene. Questa riflessione sulla tecnica si iscrive all'interno di un contesto storico che è quello del capitalismo avanzato, del consumismo e dell'emergere della classe media, della crisi del 1929 e del periodo successivo alle due guerre mondiali. Sono fenomeni di cui il pensatore francese coglie tutte le contraddizioni, prendendo,

---

<sup>312</sup> Ellul, J. (1984) «Tecnica», in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani.

<sup>313</sup> Cfr. Ellul, J. (1974), *Autopsia della rivoluzione*, Torino:SEI.

proprio quale punto di vista privilegiato, l'affermarsi della tecnica come ambiente e come sistema. Non si può tuttavia sottovalutare l'influenza che le diverse critiche all'economia capitalista hanno avuto sulla formazione del suo pensiero, in particolare quella marxiana.

In *Illusion politique* (1965) Jacques Ellul, tirando le somme sulla propria esperienza di impegno nel comune di Bordeaux, mostra come la politica si sia svelata per lui, in quegli anni, come una realtà sempre alle dipendenze della tecnica. C'è un filo rosso che tiene insieme le riflessioni del pensatore e il suo impegno civico. In quest'opera denuncia infatti l'illusione in merito all'eventualità che il cittadino possa, attraverso l'azione politica, controllare o addirittura cambiare lo Stato: non è, in ogni caso, a partire dal sistema politico che risulta possibile cambiare l'orientamento delle industrie, e quindi l'influenza della tecnica sulla società. Assumendo posizioni radicali, Ellul suggerisce piuttosto la necessità di operare un processo di demitizzazione sistematica del politico: solo così si potrà tentare di migliorare un pensiero e un'azione altrimenti compromessi. Egli sostiene sia necessario che il singolo ritorni al suo ruolo di cittadino e alla *virtus* repubblicana, e ribadisce l'imprescindibilità di un percorso di formazione per l'uomo democratico: solo attraverso questo ritorno a una visione civile della vita comune sarebbe possibile esercitare un'azione politica autenticamente svincolata dal sistema tecnico e restituita alla pratica di valori umanistici (e umani). È sullo sfondo di questi sconvolgimenti che il suo appello alla coltivazione della dimensione "contemplativa" dell'esistenza umana (mai separata dall'azione) – capace di correggere i danni del progresso tecnologico – acquista pienamente senso.

Seguendo Ellul in *Autopsia della rivoluzione* (1974):

«Si tratta dunque di prendere coscienza della situazione, di calcolare coscientemente ciò che questo implica come azione rivoluzionaria, di essere coscienti di ciò che questo implica come prezzo da pagare, come conseguenze, di non illudersi sulle possibilità di successo, di utilizzare tutto ciò che il rigore della coscienza può dare e infine di superare tutto ciò. (...) Ora, questa presa di coscienza, nella misura in cui è atto dell'individuo, deve accompagnarsi a un altro atteggiamento: la contemplazione. Infatti il punto estremo di rottura nei confronti della società tecnologica, l'atteggiamento veramente rivoluzionario, sarebbe l'atteggiamento della contemplazione al posto dell'agitazione frenetica. La contemplazione colma il vuoto della

nostra società di solitari. «L'arte della contemplazione produce degli oggetti, ma li considera come segni e non come cose ...<sup>314</sup>»

---

<sup>314</sup> Ellul, J. (1974), *Autopsia della rivoluzione*, Torino: SEI, pp. 240-244

### **SEZIONE III**

#### **ESTETICA. ARTE E TECNICA, PAROLA E IMMAGINE**

*L'art est devenu l'une des fonctions majeures  
intégratrices de l'homme dans le complexe technicien*<sup>315</sup>

Si può discutere sull'esistenza di una vera e propria estetica individuabile nella produzione di Jacques Ellul. Si tratta di un'estetica nel senso moderno del termine, se non la intendiamo come mero discorso sull'arte, ma come discorso sulle condizioni che riguardano l'*aisthesis* e la sensibilità nella società contemporanea occidentale del XX secolo e i cambiamenti che riguardano il *sentire* nella società post-industriale tecnocratica.

Non a caso la trattazione del rapporto tra arte e tecnica, cronologicamente successivo a una produzione scientifica sulla questione della tecnica, si dispiega in modo articolato ed è sempre percorsa da suggestioni sociologiche e teologiche. Nella riflessione sull'arte si svelano anche numerosi elementi che rafforzano la tesi di un Jacques Ellul non semplicisticamente inquadrabile come pensatore tecnofobo. La rivalutazione dell'elemento sensibile, incarnato, la centralità di un dialogo ancora possibile e di una parola che può ancora essere eco di un'alterità ne sono la prova.

*La Parole Humiliée* (1981) e il volume *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne* (1980) si configurano più come una critica dell'arte del XX secolo che come una critica d'arte<sup>316</sup> e presentano le caratteristiche di una vera e propria estetica. Il rapporto arte-tecnica si configura in maniera peculiare, grazie al legame che la prima intrattiene con il sistema tecnico nel quale è situata. Non potendo più rappresentare la natura essa è portatrice, in alcuni casi, di un messaggio compensatorio dell'insopportabile tecnicità e alimenta un'ideologia (impedisce di prendere coscienza

---

<sup>315</sup> Ellul, J. (1980), *L'empire du non sens. L'art et la société technicienne*, Paris: PUF, pp. 277.

<sup>316</sup> Su questa tesi concordano gli studiosi P. Garcia e F. Rognon. Cfr. Rognon, F. (2007) *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, Genève: Labor et Fides, p.63-69; P. Garcia, L'art dans la société technicienne et l'empire du non-sens, in P. T. Chastenet (2005), *Jacques Ellul, Penseur sans frontières*, Le Bouscat: L'esprit du temps.

dell'inumanità del sistema) che si configura non solo come giustificazione della realtà tecnica ma anche come via per uno sfogo compensatorio di fronte all'ambiente tecnico.

Come nota lo studioso Frédéric Rognon, l'arte nel sistema tecnico per Jacques Ellul è un'arte che non è in grado di esprimere bellezza, armonia, elevazione, senso o contenuto e che si pone in discontinuità con l'arte del passato che è stata sempre per lo più una trasposizione del reale. Essa rappresenta tutta l'impotenza a dominare il reale, l'universo artificiale creato dalla tecnica, e riduce il criterio del bello a criterio dell'efficienza. Dunque, se anche portatrice di un messaggio contestatario, si focalizza su falsi problemi perché la contestazione è rivolta verso uno *status quo* politico e non verso la crescita tecnica. In altri casi, invece si diffonde un'arte che tende a replicare esattamente la tecnica sfociando in un formalismo senza messaggio, quello tipico dell'astrattismo cubista o di quella produzione artistica realizzata con il supporto dei programmi dei calcolatori. Questa finisce con il sancire la subordinazione inconscia al processo tecnico e la riduzione dell'artista a mero programmatore. Il criterio del bello è ridotto a quello dell'efficacia e genera uno svuotamento di senso. Il gusto del consumatore viene intanto educato attraverso la propaganda. Ad esempio, la musica, nota Jacques Ellul, nel XX secolo si riduce gradualmente a rumore senza armonia né significato<sup>317</sup>.

Cosa è avvenuto realmente? Cosa ha determinato questa cesura rispetto al passato? La risposta è da individuarsi nel trionfo di un universo radicalmente nuovo prodotto dal sistema tecnico. Questo evento per l'autore coincide con la fine del logocentrismo. L'arte, in ultima analisi, ha una mera funzione di integrazione nel complesso tecnico e si riduce a arte meccanica, in risposta alle ragioni imperiose del sistema tecnico. Dunque c'è una sorta di inconciliabilità dell'arte tradizionalmente e storicamente intesa con la realtà del sistema tecnico. Unica via percorribile perché essa ritrovi forza critica è rappresentata da una rottura con il complesso tecnico e da un ritorno all'etica e al senso. Nel rapporto tra parola e immagine, per Jacques Ellul si gioca il terreno più fertile per una riflessione sul binomio arte-tecnica e per un ripensamento di un nuovo

---

<sup>317</sup> Cfr. Silviu Rogobete, E. (2015), *The Self, Technology and the Order of Things: In Dialogue with Heidegger, Ellul, Foucault and Taylor*, Procedia - Social and Behavioral Sciences 183, pp.122-128.

statuto dell'arte. Non si tratta di un determinismo costante e universale tra tecnica e arte, ma di una realtà inedita: una dipendenza<sup>318</sup> nuova, legata al sistema tecnico.

## 1. Osservazioni su tecnica e arte

Nel saggio *Remarks on Technology and art*<sup>319</sup>, apparso per la prima volta nella rivista *Social Research* e ripubblicato nel *Bulletin of science, technology & society* nel febbraio 2001, Jacques Ellul tratteggia un interessante quadro sintetico sulla concezione dell'arte, in relazione alla scienza e alla tecnica. L'autore condensa le sue riflessioni in questo breve lavoro che si compone di sei parti: I. *Art and science*; II. *Art and technology*; III. *Art separate from technology*; IV. *In the technological Universe*; V. *Unfinished Art*; VI. *Three Environments*. Egli dichiara, sin dalle prime battute, di non volere proporre un approccio filosofico sulla questione del rapporto tra arte e tecnica. L'obiettivo, per sua stessa ammissione, è dichiaratamente più modesto e si fonda sull'idea che, dal 1945 in particolare, abbia avuto luogo una totale trasformazione della tecnica e che la nostra società sia passata da una fase industriale non tanto a una fase post-industriale, ma ad una fase tecno-critica in cui la tecnica influenza tutto e non solo diventa il fattore determinante dell'habitat umano, ma anche della sua storia. Questa trasformazione avrebbe inevitabilmente cambiato anche l'arte. Quella contemporanea non è niente di più che un gioco e tutti sono d'accordo a definirla tale: questo nuovo concetto di arte è il prodotto della tecnica<sup>320</sup>.

L'arte contemporanea avrebbe, a suo avviso, due principali orientamenti: 1) è una diretta riflessione sul crescente ruolo della tecnica 2) è una sorta di reazione esclusiva contro il rigore del pensiero tecnico. La scienza ci abilita a ristrutturare il mondo esterno, l'arte ad interpretarne le esperienze. Entrambe sono sorgente di evoluzione e

---

<sup>318</sup> Proprio alla dipendenza fanno riferimento alcuni filosofi per esemplificare quella condizione contemporanea caratteristica di un'unità processuale costituita dal vivente umano e dalle sue protesi inorganiche. Seguendo la proposta del filosofo Pietro Montani in *Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica* (Montani, P. (2017), Napoli:Cronopio, pp.38-50) è possibile individuare tre paradigmi esemplificativi del rapporto tra arte e tecnica e in particolare dell'unità del corpo umano e delle sue protesi tecniche: uno correttivo-integrativo, uno di delega-esonero e uno di empowerment tecnico.

<sup>319</sup> Sono a mia cura le traduzioni in italiano, qui di seguito riportate e tratte dal seguente saggio in lingua inglese: Ellul, J. (1979), *Remarks on Technology and art*<sup>319</sup>, *Social Research*, n. 46, pp. 805-33.

<sup>320</sup> *Ivi*, p.805.

producono una sorta di rivoluzione. Chiaramente Ellul giudica questo parallelo arte-scienza piuttosto opinabile ma gli interessa principalmente sottolineare che la questione relativa alla corrispondenza tra le due è, in quel momento, oggetto di moltissime ricerche.

L'impatto della scienza sull'arte (certamente in riferimento solo al periodo moderno e non all'intera storia umana) è influenzato da un modello secondo il quale l'uomo occidentale ha acquisito un atteggiamento globale che gli artisti condividono e mettono in pratica. L'artista tende a *sentire* prima di altri: nel sistema tecnico riceve involontariamente «un'immagine di un ordine fondato su esatti calcoli e misurazioni ed è costretto a fare un'arte basata su idee razionali<sup>321</sup>».

«La scienza può rimodellare tutto; anche l'artista vuole rimodellare il suo universo. La scienza gli offre una sorta di modello di potere; dotato dei più potenti mezzi intellettuali, l'artista comincia a sentirsi un Demiurgo. (...) La scienza prende la natura come il suo punto di partenza nelle sue analisi e ricerche, non come l'inalterabile prodotto dell'azione divina: non cataloga la natura ma la scompone, la rimette insieme. L'artista segue la stessa procedura; il motivo non è più qualcosa di dato per essere imitato, ma un punto di partenza per successive trasformazioni, per un processo di analisi mirato a decomposizione e ricomposizione<sup>322</sup>».

Dunque la scienza scompone la natura e l'artista segue lo stesso metodo. Questa affermazione di Ellul sembra richiamare una intuizione che fu già kantiana. Mi riferisco alla prima Introduzione (non pubblicata) alla *Critica della facoltà di giudizio*. Qui Kant descrive uno “schematismo tecnico” riferito all'idea, successivamente abbandonata, di una “tecnica della natura”: un presupposto squisitamente ipotetico, secondo il quale la natura si presterebbe ad essere indagata e conosciuta come se fosse un artefatto costruito secondo un progetto. Kant avrebbe abbandonato in seguito la definizione di «tecnica della natura» e la avrebbe sostituita con la «conformità a scopi della natura» (che non rappresenta un finalismo oggettivo ma una ‘simulazione’ euristica)<sup>323</sup>.

Questo è quindi il primo tipo di legame che Jacques Ellul rileva tra scienza e arte: non una diretta influenza o una miracolosa coincidenza ma piuttosto una lenta penetrazione

---

<sup>321</sup> *Ibidem*.

<sup>322</sup> *Ivi*, p. 806 e sgg.

<sup>323</sup> L'istanza di uno schematismo tecnico tuttavia non scompare affatto dalla *Critica della facoltà di giudizio*: la troviamo nel § 21. Si veda Montani, P. (2016), «Schematismo tecnico e immaginazione interattiva», *Aut Aut*, 2016, 371, pp. 90-104.

dell'intelligenza e della sensibilità dell'artista attraverso ciò che di collettivo abbia prodotto lo spirito scientifico. C'è un'altra connessione forte e ancora più importante: la tecnica, nel sistema tecnico, distruggendo la tradizione, porta gli artisti ad inventare una nuova estetica.

«Ma la tecnica esercita anche una più diretta influenza sull'attività artistica. Ci sono nuovi strumenti, mezzi, processi: l'arte in sé fornisce una verifica delle leggi di base della società tecnica e la trasformazione dei mezzi di produzione comporta una trasformazione di tutto il resto: gli artisti non usano certi mezzi semplicemente perché in qualche modo astratto hanno derivato dalla scienza un nuovo modo di vedere il mondo. Il messaggio dell'arte moderna è che i mezzi sono tutto: è precisamente la trasformazione dei mezzi che ha prodotto differenti scuole di arte moderna<sup>324</sup>».

La tecnica, nelle sue varie manifestazioni, ha influenzato enormemente gli artisti. Le grandi scoperte scientifiche vengono conosciute attraverso le varie applicazioni pratiche ma, solo quando le nuove idee scientifiche trovano applicazione, gli artisti sono in grado di sentire a cosa si riferiscono.

«La grande "rottura" in musica, architettura, letteratura e pittura, sarebbe avvenuta tra il 1845 e il 1885 e fu precisamente allora che la tecnologia fu rapidamente trasformata. Fu allora che gli artisti incontrarono per la prima volta la "macchina" su larga scala. Baudelaire condannò, per esempio, la fotografia, la bruttezza della macchina fatta oggetto, la follia dell'industrializzazione, etc.<sup>325</sup> Francastel aveva offerto quella che io trovo sia la più soddisfacente periodizzazione di questo fenomeno. Dal 1850 al 1990, l'incontro tra l'industria e le arti è iniziato prima con l'unione evolvendosi poi in opposizione, proseguendo con un tentativo di riunione – per esempio con il primo funzionalismo – e poi finalmente con la dissociazione<sup>326</sup> e

---

<sup>324</sup> Ellul, J. (1979), *Remarks on Technology and art*<sup>324</sup>, Social Research., n. 46, p.808 e sgg.

<sup>325</sup> «Quale uomo degno del nome di artista, ha scritto Baudelaire, ha mai confuso l'arte con l'industria» (*Ivi*, nota n.2, *trad. mia*).

<sup>326</sup> Scrive Jacques Ellul: «L'Art Nouveau (...) Sarebbe facile definirlo un fenomeno periferico di carattere borghese e reazionario: esprimeva il fatto che l'arte si è sentita svuotata, svuotata dalla tecnologia e ha cercato di riprendersi la sua legittimità aggrappandosi alla tecnologia nello stesso tempo in cui ha tentato, aggiungendo l'elemento estetico, di cancellare la disumanità della tecnica e quindi di santificarla. È stato affermato che lì c'è una contraddizione tra l'impulso industrializzante e la sensibilità dell'arte; eppure, sin dall'inizio, per alcuni una sorta di congiunzione delle due sembrava inevitabile. Abbiamo assistito alla nascita di un'arte che non è più una semplice decorazione applicata (...) ma il prodotto della profonda fusione tra immaginazione estetica e tecnologia. I giorni di nostalgia per la decorazione naturalistica fatta a mano sono per lo più alle spalle; tuttavia, troviamo ancora una tendenza in quella direzione nella proliferazione di laboratori di design commerciale; e in effetti si potrebbe affermare addirittura che il design è esattamente l'opposto dell'arte, dal momento che semplicemente dà forma agli oggetti industriali in modo più o meno attraente. (...)» (*Ivi*, nota n.3, *trad. mia*).

con l'arte considerata come una nobile attività integrata, in opposizione alla macchina e al deformante carattere del lavoro industriale. Nella seconda fase, dal 1890-1910, l'arte fu coinvolta in nozioni razionalistiche di bellezza organica ma anche in un rianimato impulso lontano dalla meccanica e verso l'irrazionale. In entrambi i casi l'impatto della tecnologia fu percepito come una definitiva rottura col passato. (...) Gli architetti non possono più costruire case come nel XVIII sec; gli scultori non possono più modellare forme come lo facevano nel XIII. Loro si devono liberare da schemi passati che inibiscono il pensiero e la visione. Devono vedere un nuovo mondo con un nuovo sguardo, e riconoscere il bisogno di creare senza ricorrere a vecchie certezze o tecniche immutabili. In questo senso, la tecnica distruggendo la tradizione, spinge gli artisti ad inventare una nuova estetica<sup>327</sup>».

L'autore ritiene lo studio di Bernard Rordorf, *La Transformation de l'espace habité*,<sup>328</sup> uno dei lavori maggiormente in grado di rivelare significato e impatto della meccanizzazione. In questo testo sull'architetto e urbanista Le Corbousier (1887-1965), Rordorf dimostra che il desiderio di razionalizzare le costruzioni secondo dei modelli di produzione di massa, in realtà, viene proprio da quel desiderio di precisione che ben rappresenterebbe la vera anima della tecnocrazia. Come la tecnica, questo tipo di architettura vuole solamente assemblare elementi omogenei ognuno con la sua chiara funzione. L'architetto diviene l'amministratore di una sintassi esatta in uno spazio delimitato: questa definizione è una descrizione valida di tutta l'arte del XX secolo. Il tipo di architettura e la pianificazione della città proposte da Le Corbousier hanno comportato una negazione di tutte le eterogeneità e questo è il motivo per cui l'uomo avrebbe perso profondità e spontaneità. Rordorf accenna a un'arte che ha smentito se stessa: nel cercare un posto per l'uomo lo ha annientato. Questo per Ellul rappresenta precisamente il fallimento e la contraddizione interna di tutta l'arte del XX secolo. Come Benjamin, Ellul colse che, tra le varie forme d'arte, fu principalmente la fotografia<sup>329</sup> che cambiò la percezione della realtà nell'essere umano.

---

<sup>327</sup> *Ivi*, pp. 810-812.

<sup>328</sup> Rordorf, B (1975), *La Transformation de l'espace habité*, Genève: Bulletin du Centre Protestant d'Études.

<sup>329</sup> Molti teorici della prima metà del novecento cercarono di includere la fotografia e il cinema nell'ambito delle arti, nonostante la loro origine tecnica. La tesi di Benjamin ad esempio era del tutto opposta: non si tratta di far rientrare in qualche modo la fotografia e il cinema nell'alveo circoscritto dell'arte, ma di pensare in un modo nuovo l'opera d'arte e le condizioni dell'esperienza estetica, tenendo conto della diffusione dei nuovi mezzi tecnici di riproduzione e diffusione delle immagini e delle implicazioni sul configurarsi della fruizione artistica. Cfr. Benjamin W. (2014), *Breve storia della fotografia*, Firenze: Passigli Editori.

Ci si ritrovò obbligati a acquisire un'altra visione rispetto a quella conosciuta: nuove forme di illuminazione, prima il gas e poi l'elettricità, avevano trasformato il regno della luce e questo aveva offerto ai pittori una nuova e insperata gamma di colori. L'uso del colore acrilico aumentò il campo dei colori nella pittura e, nella musica come nelle arti visive, nuove soluzioni aprirono a nuove forme d'arte. Già da decenni, la velocità delle locomotive aveva introdotto una nuova concezione del tempo nella visione della città e, con la camera stroboscopica<sup>330</sup>, ad esempio, si potevano mostrare momenti successivi di un continuo movimento in una sola striscia di pellicola, dando l'illusione di un ritmo organico.

Tuttavia, solo dopo il 1950, l'esplosione delle possibilità tecniche arrivò realmente a cambiare le condizioni della creazione artistica. Le invenzioni artistiche divennero meno dirette e più spesso mediate da prodigiosi apparati e da calcoli tecnici.

«Gli artisti non sono più soddisfatti nel creare “ambienti”; creano interamente nuovi paesaggi, di cui nessun altro essere umano ha mai sognato: forme più alte degli esseri umani nelle quali lo spettatore può entrare soltanto arrampicandosi. E questo fa perdere lo spettatore e lo fa diventare un partecipante dell'opera<sup>331</sup>».

Ciò che conta è quindi il metodo, il processo e non più l'intenzione soggettiva dell'artista e nemmeno l'effetto che produrrà nel fruitore. L'artista, ispirato da nuove possibilità, in effetti ispira la tecnologia stessa e la riempie del suo spirito. Qui l'essere umano non ha più molta importanza: l'arte non celebra l'uomo ma forze astratte. Questo comporta una visione dell'arte totalmente e radicalmente legata alla libertà, che Jacques Ellul esemplifica con lo spirito artistico affermato in particolare da Jackson Pollock. Tuttavia l'artista è arrivato anche a saper usare appropriatamente i mezzi tecnologici a sua disposizione ed è diventato l'agente del sistema tecnico.

Cosa è accaduto realmente? Secondo Ellul, certe caratteristiche della tecnica hanno cominciato ad essere riprodotte nell'arte: la standardizzazione è una di queste. La

---

<sup>330</sup> La “camera stroboscopica multidimensionale”, un ambiente di forma cubica in cui specchi e proiettori stroboscopici pongono lo spettatore in una particolare condizione prospettica, fu realizzata intorno alla metà degli anni sessanta nell'ambito del movimento internazionale *Nuove Tendenze*.

<sup>331</sup> Sulla condizione dell'arte nella tarda modernità e sul nuovo ruolo del fruitore d'arte, si veda Montani, P. (2004) *L'estetica contemporanea. Il destino delle arti nella tarda modernità*, Roma:Carocci, e Montani, P. (2002), *Arte e verità dall'antichità alla filosofia contemporanea*, Roma:Laterza.

divisione del lavoro è stata introdotta nelle produzioni estetiche. L'esempio che propone è il seguente:

«La Meyer dipinge con millimetrica precisione come fosse una visione di pazzia in un mondo fatto di robot che in un futuro domineranno l'essere umano: guardando il suo lavoro siamo in presenza di uno di quei casi in cui la contraddizione è rappresentata nell'arte dei nostri tempi. (...) Ma la contraddizione centrale è quella della libertà: sembrerebbe che la tecnica abbia aperto nuovi campi e nuovi punti di vista in modo che l'artista possa risolvere qualsiasi problema immaginabile con nuovi mezzi e strumenti<sup>332</sup>».

L'arte è subordinata alla proliferazione dei mezzi; è un logico imperativo della tecnica che comincia a determinarne lo stile. Indubbiamente l'uomo ha acquisito, attraverso queste nuove tecniche, una nuova conoscenza di sé stesso e della tecnica:

«riesce a vedere quello che nessun altro è riuscito a vedere prima: la luna vista da vicino, l'evoluzione di un feto ingrandita a tal punto da essere visibile, il comportamento di rare specie di uccelli esotici ... etc. Tutto è visto e conosciuto. J.J. Trillat<sup>333</sup> ha dimostrato come i raggi X e il microscopio elettronico permettano all'occhio di esplorare un mondo che prima era invisibile. Pittori e architetti anche esprimono questa nuova visione. Trillat fa notare che alcune creazioni degli artisti sono venute prima delle immagini rivelate dalla fotografia da vicino e dai microscopi elettronici. Come se gli artisti avessero scoperto attraverso l'intuizione quello che la tecnologia avrebbe rivelato dopo<sup>334</sup>».

Per Jacques Ellul uno degli effetti principali della tecnologia è che chiama tutte le tradizioni a farsi le domande, le mette in dubbio. Mette sottosopra il nostro universo di immagini<sup>335</sup> di costruzioni tradizionali e di dottrine trasmesse. Ciò che è successo finora è che questa libertà prodigiosa sembra diventata parte di un nuovo determinismo. Non è che non si possa fare arte in una società tecnologica ma cambiano i processi nei quali sono impegnati i fruitori. L'esperienza dell'arte, ad esempio, viene acquisita troppo rapidamente: il pubblico non ha tempo di familiarizzare con un lavoro artistico e cerca l'immediato fenomeno. Nel teatro, la reale partecipazione è diventata impossibile, così le compagnie teatrali provano a rimpiazzarla con dei dispositivi mettendo in atto una

---

<sup>332</sup> *Ivi*, pp.812 e sgg. (1979).

<sup>333</sup> J.J. Trillat (1889-1987) è un fisico francese specialista in cristallografia e nello studio dei Raggi-X.

<sup>334</sup> *Ivi*, 818-820, (1979).

<sup>335</sup> Cfr. <https://sensibiliacolloquium.com/calendar/2007-il-potere-delle-immagini-the-power-of-images/>

sorta di aggressione simbolica. Le reazioni sociali hanno perso tutta la densità ed è diventato vano provare a rappresentarle, sia simbolicamente che non. Ad esempio, l'autore nota come il teatro dell'assurdo o della derisione non sono prodotti artistici ma riflessioni della condizione degli spettatori.

Jacques Ellul riconosce inoltre come McLuhan abbia dimostrato che la fotografia non cambia solo il nostro atteggiamento ma anche il nostro dialogo interno. Così, in una nota (n.11) presente nel brano che stiamo esaminando, sottolinea:

«(...) il caso più chiaro è quello di Marshall MacLuhan, che insiste sul fatto che l'arte fornisce informazioni esatte su come modificare la psiche per portarla in pieno accordo con la tecnologia, e anche per predisporla a ricevere la nuova corrente tecnologica».

Questa è la classica espressione della convinzione che l'artista è un fattore nel rendere il mondo conforme al progresso tecnico.

Nell'ultimo paragrafo<sup>336</sup> del breve saggio che stiamo analizzando, Ellul riconosce però che la trasformazione dell'arte contemporanea non è stata prodotta dall'influenza diretta dei sistemi tecnici, della scienza o della filosofia, non della politica o dell'economia e nemmeno della creatività dell'artista. Quest'arte sarebbe il riflesso trasfigurato del suo ambiente. Ellul fa riferimento alla teoria dei tre ambienti. Durante il periodo preistorico, per l'uomo l'ambiente era la natura. L'arte è stata concepita in funzione di questo ambiente, ne è stata direttamente alle prese. Gli studiosi parlano spesso di arte magica o religiosa. In realtà l'arte aveva la funzione di esorcismo, di dominio dell'ambiente, e questo è avvenuto attraverso il canale simbolico. Quando gli insediamenti sono diventati più significativi e più numerosi, e l'organizzazione sociale è nata, l'uomo iniziò a considerare la società come il suo vero ambiente. La natura era ancora lì, naturalmente, ma relegata a un livello di importanza inferiore. Qui entriamo nella storia umana; la grande preoccupazione dell'uomo non era più quella di sopravvivere, ma quella di organizzare la sua società e di governarla. Il grande problema è diventato quello della politica. Progressivamente l'arte è diventata il riflesso delle varie società dell'uomo.

---

<sup>336</sup> Cfr. §. *Three environments* (Ellul, 1979, p.831 e sgg).

«Naturalmente l'arte è rimasta magica<sup>337</sup> o religiosa, ma in relazione alla società; è rimasto il simbolico<sup>338</sup>, ma un simbolico legato a funzioni sociali e atti politici. L'arte aveva una funzione essenzialmente politica nel senso più ampio. Ancora una volta l'ambiente umano è cambiato: esso è diventato l'universo tecnico. Chiaramente i nostri ambienti precedenti, natura e società, non sono stati totalmente distrutti: la natura è stata conquistata ed è una forza minore, ma la società rimane ideologicamente dominante. L'uomo non si è reso conto che i suoi problemi politico-sociali si riferiscono essenzialmente all'ambiente di ieri, che è già svalutato e superato. È vero, la società sussiste come fonte di guai e pericoli. Ma l'artista con la sua sensibilità sente le trasmutazioni più rapidamente di altri e li esprime non direttamente ma per metafora. L'arte non è più magica o religiosa, simbolica o politica. L'ambiente tecnologico, diventato l'ambiente regnante, ha portato a nuove forme d'arte essenzialmente funzionali. (...) L'arte riceve il suo carattere dall'ambiente tecnologico, dove ogni forza agisce su ogni altra. E quindi l'arte assume una funzione ludica, e questo aspetto è allo stesso tempo il riflesso positivo della libertà conferita dalla tecnologia e un compenso per la fatalità della crescita tecnologica<sup>339</sup>».

## 1.1 Arte e sistema tecnico

Attraverso l'esposizione della funzione dell'arte contemporanea Jacques Ellul delinea, in modo distinto, una interpretazione, spesso ambivalente, degli stravolgimenti dovuti alla tecnica nel suo secolo e configura una interessante lettura dei limiti e delle opportunità per l'uomo nella società tecnicizzata. In che modo la concezione della *tecnica* intesa come *sistema* e come *ambiente* influenza dunque la riflessione di Jacques

---

<sup>337</sup> Jacques Ellul è indubbiamente consapevole che dai potenziamenti reali derivati dall'attività tecnica sono indissociabili quelli simbolici o immaginari («la magia degli sciamani che provocano la pioggia è una *techne* proprio come la magia dell'agricoltore che fa sputare le piante dal suolo» (Latouche, S. (2014), *Ellul. Contro il totalitarismo tecnico*, Milano: Jaca Book, p.52). Nonostante non abbia la stessa curva di evoluzione della tecnica materiale (spesso infatti sparisce insieme a una data forma di civiltà e un dato gruppo etnico) per Ellul la magia presenta tutte le caratteristiche di una tecnica a tutti gli effetti e molti dei suoi caratteri corrispondono a quelli della tecnica primitiva in quanto mezzo di potenza e di difesa. Anch'essa infatti tende, nel suo campo, all'efficacia: arriva a utilizzare a proprio vantaggio presunte potenze ostili per influenzare l'ambiente e renderlo un fattore di equilibrio per se stessi.

<sup>338</sup> Cfr. Hui, Y. (2013), *Technological System and the Problem of Desymbolization*, in H. M. Jerónimo, J. L. Garcia, C. Mitcham, *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, NY: Eds Springer.

<sup>339</sup> Ellul, J. (1979), *Remarks on Technology and art*, Social Research, n. 46, p.832-833.

Ellul sull'arte e ne connota i tratti specifici? Farò riferimento in particolare alla già menzionata opera *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne* (1980)<sup>340</sup>.

Per Jacques Ellul la tecnica mette in questione il linguaggio e quasi esaurisce la natura di quel legame che gli uomini stabiliscono tra di loro e con la realtà, dando vita a una sorta di linguaggio universale, che supplisce a tutte le insufficienze e a tutte le separazioni che essa stessa ha introdotto attraverso un'estrema specializzazione in tutti i campi, rendendo difficile per l'uomo il dialogo e il confronto con i suoi simili<sup>341</sup>. Gli aspetti distintivi del pensiero di Jacques Ellul, funzionali a una preliminare analisi della relazione tra arte e tecnica, sono strettamente connessi al carattere di sistema<sup>342</sup> assunto dalla tecnica, almeno a partire dal XVIII secolo<sup>343</sup> e alla centralità della questione etica relativamente alle conseguenze della tecnicizzazione.

Va premessa la rilevanza della formazione poliedrica dell'autore. Egli con i suoi molteplici interessi mantiene uno sguardo ampio sulla realtà, e sviluppa riflessioni trasversali a più ambiti, le quali confluiscono poi in opere dedicate alla teologia, alla filosofia del diritto, alla sociologia e alla storia delle istituzioni. Non si può dunque prescindere da una preliminare conoscenza delle sue riflessioni etico-politiche e della sua concezione della tecnica, per intendere al meglio la questione dell'arte.

Nel sistema tecnico, si può parlare di *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne* (1980), vale a dire di impero dell'assurdo, oppure si è giunti da parte della tecnica a una sorta di de-colonizzazione del terreno – sempre meno esclusivo e determinato – dell'arte? Come già accennato nel paragrafo precedente, l'arte del

---

<sup>340</sup> Ellul, J. (1980) *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne*, Paris: PUF.

<sup>341</sup> La visione della modernità e del fenomeno tecnico che Jacques Ellul elabora ha recentemente trovato un'eco in *Adieu au langage* (2014), film di Jean-Luc Godard.

<sup>342</sup> Lo studioso Dominique Bourg vede in Ellul, sotto questo profilo, la figura di un pioniere (cfr. Bourg, D. (1996), *L'Homme-artifice. Le sens de la technique*, Paris: Gallimard). A suo avviso, egli è stato il primo ad affermare l'idea di autonomia della tecnica nel senso sistemico del termine. Gli rimprovera tuttavia il fatto di vedere nell'elemento tecnico della società moderna l'aspetto che ha condotto al parossismo "l'arte" di distrarre l'uomo dalle questioni spirituali. Obietta a Ellul che la logica della tecnica moderna, così come egli stesso la concepisce, non è totalmente autonoma perché non è mai totalmente emancipata dall'economia: ad esempio, le tecniche più sofisticate vengono abbandonate se non sono redditizie.

<sup>343</sup> Per Jacques Ellul il XVIII secolo segna il passaggio dalla centralità dell'operazione tecnica al fenomeno tecnico. Fu proprio in questo momento storico, infatti, che un determinato esercizio della ragione consentì di misurare i risultati e di valutare l'efficacia delle operazioni tecniche. La presa di coscienza del cambiamento in corso produsse un'estensione rapida e capillare della tecnica, dal momento che, grazie a tali misurazioni e valutazioni, era diventato possibile intravedere il tipo e il numero di possibilità che essa offriva.

Novecento è un'arte incoerente e, in quanto tale, un epifenomeno del sistema tecnico: essa, nella sua essenza, non è altro che un insieme disparato di maschere sovrapposte a una realtà – quella tecnica – più originaria. L'arte contemporanea<sup>344</sup>, nel suo legame con l'universo tecnico, si rivela dunque un fenomeno determinante per comprendere l'emergere e l'affermarsi dei tratti peculiari dell'esistente e delle sue conseguenze sul sentire degli esseri umani.

A soli 23 anni, Jacques Ellul scrisse:

«La tecnica domina l'uomo e tutte le reazioni dell'uomo. Contro di essa, la politica è impotente: l'uomo non può governare perché è soggetto a forze irreali, sebbene materiali, in tutte le attuali società politiche<sup>345</sup>.»

Molti critici hanno frainteso la diagnosi dei mali sociali proposta da Jacques Ellul e hanno erroneamente percepito che stesse attaccando semplicemente la tecnologia. Ciò è comprensibile tra lettori e critici di lingua inglese a causa di traduzioni non sempre precise dei concetti di tecnica e tecnologia nei suoi lavori. I due termini non si equivalgono, la tecnica non è la stessa cosa della tecnologia<sup>346</sup>, non in francese, né in inglese. Ellul conferisce alla parola “tecnica” un significato molto più ampio della meccanizzazione. Essa include per lui tutti i mezzi materiali soggetti all'imperativo dell'efficienza, a partire dalle infrastrutture economiche (e in questo sostiene direttamente le analisi di Karl Marx), ma non si esaurisce in questo. Nella misura in cui questi mezzi hanno continuato a svilupparsi senza freni, la tecnica si è trovata integrata nelle menti al punto da diventare un riferimento per tutto: un modo di concepire il mondo e gli oggetti che ci circondano, tutti più o meno assimilati alle merci.

Non è la tecnica che ci rende schiavi ma il sacro trasferito alla tecnica. Essa è il maggiore fattore modellante la civiltà occidentale caratterizzato dalla massificazione e dalla concentrazione di mezzi: l'autore ricorda che esistono una tecnica intellettuale (fissazione di un'intelligenza ufficiale secondo principi immutabili), una tecnica economica (una tecnica finanziaria che è diventata tirannica, scienza autonoma, al di fuori della volontà umana), una tecnica politica, una tecnica legale...

---

<sup>344</sup> Si legga: l'arte del XX secolo.

<sup>345</sup> Ellul, J. e Charbonneau, B. (1935), *Linee guida per un manifesto personalista*, in «Cahiers Jacques-Ellul» n. 1, p. 68.

<sup>346</sup> Per la distinzione tra tecnica e tecnologia in Jacques Ellul si veda la seconda sezione di questa tesi di dottorato.

«è la tecnica che si costituisce gradualmente veramente in sistema indipendente, autonomo, autoriproduttore; ma questo sistema non esiste “di per sé”, non esiste nell’empireo delle idee. Si colloca in e rispetto a un certo modo economico, politico, culturale, vale a dire dentro e in rapporto alla società. Questa può essere straordinariamente influenzata dalla tecnica, ma non per questo, essa diventa macchina o l’equivalente di una macchina. (...) questa società umana è tecnica e tecnicizzata. In essa si sviluppa il sistema tecnico con la sua logica e la sua cecità. Essa serve da supporto e da materiale inevitabile al sistema. (...) Ma non tutto è assorbito dal sistema (...) In altre parole, vi è una contraddizione e allo stesso tempo una simbiosi tra il sistema tecnico e la società tecnicizzata<sup>347</sup>».

Ciò premesso, in questo scenario si innestano quelle che Ellul definisce le due espressioni «drammatiche, ma non dialettiche» dell’arte moderna:

«Da un lato, un’arte totalmente integrata al sistema tecnico – riflesso esatto di questa tecnica, della sua perfezione gelida, della sua irrilevanza, della sua efficienza assente, della sua indifferenza al piacere, alla bellezza, alla sofferenza, all’intollerabile – dall’altro, un’arte che grida esprimendo il disordine della società in preda alla tecnica, che si dibatte in una rivolta non sapendo più contro chi, rimettendo tutto in questione, non esprimendo altro che caos perché la società stessa si riduce al caos sotto l’impatto delle tecniche, che disgregano, dilatano tutto ciò che fu fin qui l’uomo ed il suo significato<sup>348</sup>.»

## 1.2. L’impero dell’assurdo<sup>349</sup>

La produzione dell’autore, nella sua interezza, non costituisce alcun sistema chiuso e dogmatico. Jacques Ellul non si può semplicisticamente definire un pericoloso oscurantista, sebbene questa sia proprio l’immagine di lui che una parte della letteratura critica non specialistica sembra voler suggerire: in nessun caso egli infatti mette in discussione il valore della conoscenza, e dunque del pensiero critico che è alla sua base. Il suo obiettivo dichiarato è piuttosto quello di sottolineare come la società tecnicizzata

---

<sup>347</sup> Ellul, J. (1980), *L’empire du non-sens. L’art et la société technicienne.*, Paris: PUF, p.50 (trad. mia).

<sup>348</sup> *Ibidem.*

<sup>349</sup> Con *filosofia dell’assurdo* Jacques Ellul, soprattutto in *L’empire du non-sens. L’art et la société technicienne* (1980), intende fare riferimento a una concezione del mondo che si trova a suo avviso in Jean-Paul Sartre e in Albert Camus (così come afferma in *Vivre et penser la liberté* (2019) in occasione di una riflessione sulla libertà). Il mondo non avrebbe alcun significato e si esprime in un teatro di incomunicabilità che si configura come un sostituto moderno del tragico classico.

porti a una *confusione tra cultura e informazione*. La vera cultura, sostiene, esiste solo se solleva la questione del senso della vita e la ricerca di valori: troviamo qui un primo criterio discriminante per distinguere tra cultura e mera informazione. La creatività popolare, afferma, riposa su un sentimento tragico della vita fortemente dominato: questo dominio è costituito dalla cultura. Per darsi, dunque, la cultura ha bisogno di tempo: esige una lentezza che la tecnicizzazione ostacola. E l'informazione è dell'ordine della tecnica, non dell'ordine della cultura. Nonostante ciò, il sistema tecnico desidera creare una propria cultura, la quale consiste nell'adattare l'uomo alla tecnica in genere – come sistema – e alle singole tecniche.

Jacques Ellul denuncia una società non ancora pronta ad assumere su di sé quei rischi di regresso e di disordine che sono, a suo avviso, sempre necessariamente legati allo scoppio di un evento rivoluzionario. La rivoluzione dovrebbe essere un evento capace di mettere in discussione quella normalizzazione della cultura alla tecnica che ho appena definito nei termini di un adattamento. Essa costituisce però sempre un'avventura aperta e, come tale, porta con sé una certa dose d'incertezza. Ellul intravede il principale ostacolo sulla strada della rivoluzione negli appagamenti da consumo tipici di una società tecnologica. Non è un caso se, in *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat* (1982), probabilmente il più pessimista dei suoi libri, definisce la rivoluzione un evento impossibile ma necessario<sup>350</sup>. L'autore termina la parte della sua trilogia sulla rivoluzione chiedendosi se esista, ancora oggi, una possibilità di realizzare quella che lui chiama la "rivoluzione necessaria".<sup>351</sup> L'unica, ai suoi occhi, è proprio quella che si oppone alla necessità, che quindi consente all'uomo di accedere alla libertà, e che deve opporsi alla società tecnica. Conseguenza di questa unica rivoluzione liberatrice sarebbe ovviamente la caduta della produttività.

Trattando di rivoluzione, va ricordato che per Ellul il 1900 è il secolo di quell'illusione politica (come recita uno dei suoi più importanti lavori, *Illusion politique* del 1965) che deriva dalla confusione tra politica e società. Perché ci sia la politica, ci deve essere una scelta efficace tra una pluralità di soluzioni e un impegno a lungo termine. Questa

---

<sup>350</sup> La *rivoluzione* per Jacques Ellul è molto spesso banalizzata perché abbiamo finito per confonderla con lo schema globale della nostra società. Si assiste a un utilizzo distorto e ridondante del termine: nella società tecnica viviamo il grigiore, la noia, la mancanza di significato, la ripetizione. Il concetto di rivoluzione si svuota completamente a causa di questo uso superficiale.

<sup>351</sup> Cfr. Ellul, J. (1974), *Autopsia della rivoluzione*, Torino: SEI.

riflessione sulla tecnica si iscrive all'interno di un contesto storico che è quello del capitalismo avanzato, del consumismo e dell'emergere della classe media. Sono fenomeni di cui il pensatore francese coglie tutte le contraddizioni, prendendo, proprio quale punto di vista privilegiato, l'affermarsi della tecnica come sistema. Non si può tuttavia sottovalutare l'influenza che le diverse critiche all'economia capitalista hanno avuto sulla formazione del suo pensiero, in particolare quella marxiana. Profondamente influenzata da una lettura attenta di Marx si rivela dunque la sua concezione dell'essere umano quando questi, in seguito alla perdita della libertà, inizia una rivolta: contro il sistema essa si può avviare solo se l'uomo è in grado di prendere coscienza del fatto che non ha più mezzi adeguati per lottare. Per Jacques Ellul è irrealistico pensare di mettere la potenza della tecnica al servizio di valori umanistici, se non proprio umani. Non crede, di conseguenza, a una visione "riformista". Si può anzi dire che, nella sua prospettiva, si deve intendere per "riformismo" proprio un'ideologia che propaga la realizzabilità del progresso sotto il controllo e la guida dell'uomo<sup>352</sup>. Ellul giunge, al contrario, perfino a propugnare la necessità di ricercare in modo sistematico una forma di *non-potenza*, che non va però confusa con un atteggiamento passivo di fronte all'esistente. È in quest'ottica che egli accenna all'importanza del valore del legame sociale amicale tra individui all'interno di una vita associata (fortemente influenzata da una visione sensibile alla prospettiva ecologica): se la conquista della macchina statale è un'illusione, bisogna, innanzitutto, pensare a resistere sia individualmente sia attraverso forme di solidarietà tra individui, libere e costruite dal basso<sup>353</sup>.

In *Illusion politique* (1965) Jacques Ellul mostra come la politica si sia svelata per lui, in quegli anni, come una realtà sempre alle dipendenze della tecnica. Come si vede, c'è un filo rosso che tiene insieme le riflessioni del pensatore e il suo impegno civico. In questo saggio egli denuncia infatti l'illusione in merito all'eventualità che il cittadino possa, attraverso l'azione politica, controllare o addirittura cambiare lo Stato: non è a partire dal sistema politico che risulta possibile cambiare l'orientamento delle industrie, e quindi l'influenza della tecnica sulla società. Assumendo posizioni radicali, Ellul suggerisce piuttosto la necessità di operare un processo di demitizzazione sistematica

---

<sup>352</sup> Si tratta naturalmente di una prospettiva eccentrica rispetto al dibattito interno alla sinistra, avanzata dal nostro autore il quale, sebbene sia un lettore attento di Marx, non si considera né è stato considerato un marxista in senso proprio.

<sup>353</sup> Si veda *L'etica della non-potenza e l'amicizia*, in Latouche, S. (2014). *Ellul. contro il totalitarismo tecnico*, Milano: Jaca Book, p. 45.

del politico: solo così si potrà tentare di migliorare un pensiero e un'azione altrimenti compromessi. Egli sostiene così l'importanza del fatto che il singolo ritorni al suo ruolo di cittadino, alla virtù – intesa proprio come una *virtus* repubblicana – e all'imprescindibilità di un processo di formazione per l'uomo democratico: solo attraverso questo ritorno a una visione civile della vita comune sarà possibile esercitare un'azione politica autenticamente svincolata dal sistema tecnico e restituita alla pratica di valori umanistici (e umani).

In *Autopsie de la révolution* (1974), in modo più chiaro e perentorio, Jacques Ellul afferma che l'unico obiettivo possibile della rivoluzione va cercato nello sviluppo di una coscienza, la quale si deve però accompagnare a una forma di contemplazione in grado di sostituire la diffusa agitazione frenetica in cui è immersa la società tecnicizzata<sup>354</sup>. Nell'etica della *non-potenza* troviamo un'anticipazione di una forma di digiuno tecnico, la cui importanza è riaffermata sia dal filosofo Ivan Illich sia dai teorici della decrescita<sup>355</sup>. Escludendo le opere di stampo teologico, in cui la prospettiva della salvezza assume un significato preciso legato a una dimensione trascendente, è fuori di dubbio il prevalere in Ellul di un sentimento di solidarietà in grado di rinsaldare i legami tra gli uomini: questo, insieme a una critica presa di distanza dai fenomeni, si rivela così un'efficace arma di resistenza contro l'impero della tecnica.

Non è però questo l'unico strumento di riscatto disponibile nell'epoca del sistema tecnico. Nella riflessione sull'arte che si cela infatti un altro aspetto trascurato, ma meritevole di attenzione. Essa è rilevante almeno sotto due profili: da una parte, perché rafforza il carattere propositivo in direzione di una possibile apertura costruttiva verso un orizzonte di progresso per un'umanità in crisi; dall'altra, perché indica un orizzonte di applicazione di categorie apparentemente elaborate in prima istanza in campo teologico e bisognose quindi di essere trasposte in un ambito profano e per così dire

---

<sup>354</sup> L'analisi della tecnica proposta è profondamente segnata e influenzata dall'immaginario generato dal periodo che va dagli anni trenta alla Guerra fredda. Si tratta di un periodo di straordinarie invenzioni tecniche ma anche di un periodo tragico se pensiamo al susseguirsi di guerre, genocidi e regressioni totalitarie della politica. È sullo sfondo di questi sconvolgimenti che il suo appello alla coltivazione della dimensione "contemplativa" dell'esistenza umana, capace di correggere i danni del progresso tecnologico, acquista pienamente senso.

<sup>355</sup> Serge Latouche fa notare come Ellul evochi la prospettiva di una situazione di *non crescita* e consideri negativamente sia il ruolo dello Stato che quello della tecnica rispetto alla possibilità di una decrescita. In Jacques Ellul mancano alcuni aspetti che saranno invece messi in luce dai fautori della decrescita: egli non sviluppa elementi costruttivi nella sua critica alla crescita economica e al progresso tecnico, né elabora realmente un progetto di società alternativa a quella consumista.

laicizzate. Ellul prova, in larga parte della sua produzione, a indagare la realtà, a fronte di un mondo che cambia sotto i suoi occhi e a partire da un contesto antropologico e sociale pervaso da quei sostanziali elementi di novità che ritroviamo oggi in altre e più evolute forme nelle società occidentali del XXI secolo, oltre che naturalmente nei dispositivi e nelle tecnologie oggi disponibili. L'interesse per la dimensione estetica della vita umana può così essere sintetizzato, ma non certo esaurito, nella seguente domanda: che ne è dell'arte nel sistema tecnico e in relazione con l'ambiente artificiale generato da tale sistema?

## 2. Il destino dell'arte

Con *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne*, nel 1980, esce uno tra i primi lavori in Francia dedicato alle derive delle avanguardie nel campo della letteratura, delle arti visive e della musica. La presenza pervasiva della tecnica nell'epoca moderna, insieme al suo carattere totalizzante e inglobante, ha cancellato la profondità simbolica dell'arte, destinandola a una sorta di vuoto metafisico. Se, come sostiene Ellul, su un piano metafisico non c'è più spazio per una ricerca di significato, cosa resta da dire all'arte? La ricerca di significato e perfino la sua esperibilità sono state mortificate dall'imporsi del sistema tecnico. Essa ha storicamente esercitato il potere e la funzione di esonerare la natura, sostituendosi a essa: l'opera d'arte sovrappone all'esperienza del mondo naturale un'esperienza mediata da elementi artificiali, fittizi. Non va dimenticato infatti che l'estetica fa riferimento, fin nel suo nome, alla dimensione della *aisthesis*, vale a dire del sentire, del percepire. Ed è attorno a questo "rimaneggiamento estetico" dell'esperienza che si creano nuove forme di condivisione e di convivenza tra gli uomini. L'arte si trova improvvisamente a fare i conti con un universo tecnologico che le contende questo suo primato estetico: nella società tecnicizzata essa si rivela non più mezzo in grado di creare comunità<sup>356</sup>.

Quello di Jacques Ellul è quindi un invito perentorio a resistere alla tentazione di ridurre l'arte alla tecnica. L'arte di cui egli è un testimone critico sembra accordare l'illusione della ribellione, dell'iniziativa e della libertà. Si tratta però di una forma

---

<sup>356</sup> Una comunità implica infatti la presenza di simboli condivisi.

d'arte che conferma l'uomo nella sua convinzione di non poter dissentire dall'essenza di ciò in cui è immerso, dunque, in sostanza, dal sistema tecnico.

Per ritrovare una forza propulsiva e soprattutto una capacità critica e costruttiva, essa dovrebbe tornare a essere il luogo in cui attuare una ripresa di senso dell'esperienza attraverso la rottura, la riconsuetudine e la messa sotto accusa dell'*ensemble technique* che caratterizza le nostre esistenze. Ma ciò non sarebbe ancora sufficiente per Ellul: l'arte dovrebbe infatti farsi carico del compito di metterci in guardia dal *doppio gioco* – così lo definisce – che il potere e la comunicazione hanno stabilito reciprocamente nel contesto della politica contemporanea. In questo volume del 1980, Ellul considera come arte autentica solo quella che si rivela per il fatto di essere “testimone” di un desiderio-assenza, della necessità di ancorare la realtà a un *Tout Autre Absent*, che sia per noi esperienza di una libertà possibile e consapevole. Sostiene ad esempio che

«L'arte ora sarebbe incaricata di rendere il nostro universo tecnico intelligibile e praticabile, di animare il nostro coraggio, affinché l'uomo si eserciti – di fronte all'asservimento a questo progresso e a questa Felicità consumista – a provocare il desiderio ardente, implacabile del *Tout Autre Absent*, del desiderio vissuto come *assenza* e non secondo i canoni e le necessità dell'adattamento, come anticipazione nel mondo della felicità realizzata. L'arte, dunque, come testimone di questo desiderio assente. Ma chi avrebbe la forza oggi di annunciare tutto questo non come presa d'atto morbosa dell'assenza, bensì come movimento verso la creazione di qualcosa di nuovo? È tutto da cominciare<sup>357</sup>».

In sintesi, l'arte dovrebbe provocare il desiderio di qualcosa di diverso dalla tecnica. In primo luogo testimoniando il desiderio come *assenza*, perché nessuna manifestazione artistica avrebbe la forza o il coraggio di addentrarsi nel processo di creazione di qualcosa di nuovo. Si tratta, appunto, di un percorso che deve ancora iniziare. Per questa ragione è possibile indicare nella questione dell'arte una prospettiva propositiva feconda nella riflessione di Ellul, senza che con ciò venga meno la radicalità della sua critica al sistema della tecnica: in essa, infatti, la diagnosi dei problemi connessi al “sistema tecnico” si accompagna all'indicazione di un luogo dove in futuro potranno essere sperimentate forme alternative d'esperienza e che già oggi – l'oggi di quando scrive Ellul naturalmente – offre lo spazio per indicare un'assenza, un vuoto.

---

<sup>357</sup> Ellul, J. (1980), *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne*, Paris: PUF, p. 285 (trad. mia).

Il passaggio dall'indicazione di un vuoto a una vera e propria proposta concreta sarebbe un impegno epocale da realizzare nientemeno che avendo per finalità quella di rendere l'universo tecnico intelligibile e praticabile. Ciò è possibile solo in un modo per Ellul, tentando cioè di reagire all'asservimento sociale provocato dal consumismo e alla tendenza totalizzante dell'azione della tecnica. Questo può avvenire esclusivamente nella misura in cui l'arte riesce a oltrepassare la condizione negativa del vuoto metafisico e a suscitare il desiderio di un *Totalmente Altro*. Il concetto di *Tout Autre Absent*, proposto dal pensatore francese, può essere compreso, anche in senso laico, come qualcosa che si riveli capace di alimentare le nostre fonti di creatività o di individuarne di nuove: in questo senso, come egli scrive, si tratta di un desiderio "vissuto".

La riflessione sull'arte ancor più che la sola arte dunque rappresentano una strada significativa per acquisire consapevolezza dello status quo. Capiamo allora anche in che senso l'arte possa assumere su di sé una funzione testimoniale: a fronte di una realtà sempre più avvolta dal sistema tecnico, essa conserva il senso di trascendenza proprio nell'atto del suo aprirsi a un orizzonte di anticipazione di significato. Restituirebbe un'esperienza che va oltre il sistema tecnico e le esperienze pre-programmate che esso ci fornisce. In questa prospettiva, almeno parzialmente, risponderebbe al bisogno che l'umanità ha di auto-comprendersi e potrebbe farlo proprio in quel territorio che si dischiude tra *physis* e *techne*, tra "natura" e "arte-tecnica"<sup>358</sup>.

Come già sottolineato, l'arte del XX secolo sarebbe dunque sempre metafora di una struttura tecnica. Il filosofo non ha difficoltà ad argomentare questo assunto: non a caso, nota, le relazioni svelate da questo tipo di arte sono sempre più importanti di ciò che essa mette in relazione. Ciò che caratterizza il sistema tecnico è il suo carattere peculiarmente autoreferenziale: è esattamente una fitta messa in relazione inter-tecnica a contraddistinguere infatti il sistema tecnico come tale. Ellul lo spiega bene, descrivendo il dispiegarsi di tale sistema, ne *La Technique ou l'enjeu du siècle* (1954), dove sostiene che – in modo più evidente a partire dal XX, ma già a partire dal XVIII secolo – ci troviamo in presenza di una rete di interrelazioni tra fattori diversificati e

---

<sup>358</sup> Per Jacques Ellul ciò che va considerato come maggiormente rilevante nell'arte moderna è proprio il fatto che essa non "esprime" più la natura. Quest'ultima si svela come un'entità dominata, secondaria e irrilevante.

non semplicemente giustapposti che costituiscono lo scheletro di un sistema tecnico. Combinandosi tra loro tramite connessioni solidali<sup>359</sup> governate da una logica precisa, tali fattori fanno sì che un sistema tecnico entri in rapporto con la realtà e ne elabori l'esperienza secondo i propri programmi. È questo il significato dell'espressione "insieme tecnico" (*ensemble technique*) in Ellul: non un puro e semplice sovrapporsi di strumenti, congegni e tecniche, ma il costituirsi di una vera e propria rete di connessioni tra tecnologie e metodi diversi, volta a una sempre più ottimizzata risoluzione dei problemi. Il computer (si pensi a quelli degli anni settanta e ottanta del Novecento e si consideri quanto oggi possa essere ancor più valida questa considerazione) promette per Ellul il compimento del processo di costituzione di questo insieme tecnico. La funzione della rete informatica è di permettere, senza ulteriori mediazioni<sup>360</sup>, l'unione puramente tecnica tra sub-sistemi tecnici. Messi in relazione, essi non sono privi di significato, arrivano anzi a qualificare integralmente anche le dinamiche che riguardano l'ambiente in cui si colloca l'arte. Il *reale* cui si riferisce l'arte non è, infatti, né l'insieme dei fenomeni che si manifesta nell'universo, né ciò che noi costruiamo ricorrendo a schemi astratti: reale è proprio l'ambiente artificiale prodotto dalla e attraverso la tecnica, l'ambiente che costituisce la nostra forma di vita in quanto forma di vita umana e non meramente biologica.

Un'altra prova del fatto che siamo completamente immersi e inglobati in un sistema tecnico, per Ellul, si trova nella constatazione di quanto sia difficile immaginare forme di comunicazione umana al di fuori di un ambiente concepito come "naturale": a questo fattore può essere ricondotta anche l'incapacità di simbolizzare<sup>361</sup> che Ellul riscontra nell'uomo moderno. Nonostante ciò, l'arte moderna sembra affermare la possibilità di

---

<sup>359</sup> A questa visione fa eco quella di economisti contemporanei come William Brian Arthur (*La natura della tecnologia. Che cos'è e come evolve*, Codice Ed., Torino 2011), p.X: «L'origine delle innovazioni può essere compresa solo quando si apprezza completamente la complessità della tecnologia. La tecnologia è complessa in due modi. Primo, è il risultato di ricombinazioni di tecnologie esistenti ed è quindi un sistema, costituito da una varietà di parti e componenti, essi stessi a loro volta tecnologie. Secondo, è articolata in domini o famiglie di tecnologie affini. Ogni tecnologia non può essere compresa se isolata dal resto: appartiene a uno specifico dominio ed è il risultato di una ricombinazione sistemica».

<sup>360</sup> Sul concetto di mediazione tecnica cfr. Grusin, R. (2017), *Radical Mediation. Cinema,estetica e tecnologie digitali*, (a cura di A. Maiello), Cosenza: Luigi Pellegrini Editore.

<sup>361</sup> La simbolizzazione, nota Ellul, è adeguata e coerente all'ambiente nelle società tradizionali e svolgeva un compito di primaria importanza: essa era la modalità che l'uomo aveva a disposizione per comprendere l'ambiente e affermare un'altra superiorità, diversa da quella semplicemente materiale. Era una delle vie principali per l'azione e per l'arte: ne costituiva una delle forme essenziali di espressione, insieme alla religione.

un altro ambiente e perfino tentare di costruire un contro-ambiente. Ciò provoca disorientamento e mistificazione nell'uomo che fa esperienza di questa arte. L'illusione terribile consiste nel pensare che quest'arte possa essere la controcultura del mondo tecnico e produrre un contro-ambiente. Sappiamo che questa è la posizione di McLuhan. Ma ciò ha due facce:

«si tratterebbe di un contro-ambiente antidoto, che forma la percezione e il giudizio e si pratica in opposizione critica all'ambiente tecnico; questo però mi sembra impossibile, nella misura in cui proprio questo contro-ambiente – che McLuhan stima costituito dalla televisione – è prodotto dalla tecnica, trasmette in realtà la forza stessa delle tecniche e conferma l'inserimento dell'uomo nel processo di tecnicizzazione<sup>362</sup>.»

L'arte del Novecento è una allegoria della società tecnica. Di quest'ultima l'arte adotta in maniera perfetta i caratteri e gli orientamenti. A un certo livello di produzione, il sistema tecnico, creando prodotti sempre nuovi, finisce con il produrre qualcosa di perfettamente superfluo, inutile; allo stesso modo, anche l'opera d'arte totalmente funzionale – l'opera d'arte, cioè, che pretende di esibire la pura “costruibilità” del mondo – arriva a essere completamente sprovvista di funzione. L'invasione del nostro pensiero e della nostra sensibilità da parte di processi meramente meccanici conduce dunque, da un lato, a un tipo di arte che definisce *meccanica* e, dall'altro, individua un'arte che esprime il malessere dell'uomo ipnotizzato, asservito a quelle tecniche che crede di dominare. Influenzata dalla tecnica, l'arte vuole diventare un ambiente completo – così come lo è la tecnica – un ambiente sostitutivo della natura. In ciò risiede il paradosso del rapporto tra arte e tecnica, che rinvia all'origine comune, al loro essere entrambe *techne*: la tecnica non fa altro che realizzare uno scopo che l'arte si era data in principio, sostituire la natura con la sua simbolizzazione. Solo che, così facendo, la tecnica esaurisce il potenziale di trascendimento proprio dell'arte. Non solo: l'arte medesima sembra lasciarsi attrarre nel vortice di questa “chiusura del significato” per adeguarsi ai programmi e agli obiettivi della tecnica. In questo modo essa non esercita più alcuna istanza critica e conferma l'inserimento dell'uomo nel processo di tecnicizzazione. E, in conseguenza di ciò, la non padronanza di cui soffre l'uomo nei confronti dei processi esterni resi disponibili dalla tecnica fa sì che egli si ritrovi a produrre solo dell'incomunicabile, del non senso: è tipicamente il caso di quell'arte che

---

<sup>362</sup> Ellul, J. (1980) *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne*, Paris: PUF, p.39 (trad.mia).

– sotto l'apparenza di una critica dell'esistente, ma nei fatti già adeguata al progresso tecnologico – manifesta in realtà l'assenza di significato propria all'esperienza dell'uomo contemporaneo. Quella descritta da Ellul è un'arte che non fa altro che esprimere e tradurre l'ambiente tecnico: le sue contraddizioni rivelano l'estrema difficoltà dell'uomo di fronte al mutamento e l'impossibilità di seguire le rapide variazioni del sistema. In questo mondo altamente ottimizzato ed esposto a tutti i mutamenti imposti dai programmi previsti dal sistema tecnico, non ci sono più opere d'arte ma solo prodotti.

Perfino la valutazione, anche critica, di un determinato oggetto – che nasce, poniamo, da una reazione di disgusto di fronte al carattere “invasivo” di questo oggetto – e il conseguente rifiuto di produrre oggetti di tal fatta coincidono, in realtà, con una integrale subordinazione dell'arte moderna alla mentalità tecnica. Ciò che solitamente segue a quello scatto di disgusto capace di generare una critica è, infatti, spesso seguito da un'accoglienza entusiastica della produzione tecnica: i due universi, oggetto d'arte e oggetto prodotto dalla tecnica, inevitabilmente entrano in relazione per reintegrarsi. Il disgusto estetico riafferma l'ottimizzazione offerta dai prodotti tecnici. Quest'arte, per Ellul esprime perciò il primato dei mezzi sugli scopi: essa non cerca il prodotto finito – ciò non conta perché la tecnica, dal canto suo, può fare tutto – ma rimette al centro il mezzo o la tecnica di produzione dell'oggetto. Una prima conseguenza di tutto ciò si verifica in un fenomeno che Ellul definisce “la rivincita delle cose”. L'oggetto in quanto tale si pone come artistico, imposto nella sua presenza grezza. Tutto ciò che fa parte della mitologia quotidiana è trasposto nell'arte: è il caso della Pop Art. Ciò non vuol dire banalmente che questi oggetti entrano nel mondo dell'arte: si tratta piuttosto dell'attestazione di quanto l'arte sia diventata incapace di operare una ripresa simbolica del mondo. In altre parole, l'opera d'arte diventa a sua volta un oggetto classificato tra gli altri: dove non c'è senso, messaggio, soggetto, storia, tema, non ci sono nemmeno significazione e significato. C'è unicamente “l'oggetto che è qui”, la mera datità della cosa.

La ricerca di un senso, di una bellezza, di un'impressione, di una comunicazione, così come i valori, le “idee morali” o l'interrogazione metafisica sono impossibili nell'arte moderna e, in conseguenza di ciò, paradossalmente impediscono per Ellul un'autentica fruizione dell'opera d'arte. Le singole arti non sono più uno scorcio verso un altrove, un' al-di-là: tutto nell'arte moderna è riportato al supporto – ad esempio alla tela del

dipinto – poiché a essere in questione è un oggetto, non più un punto di partenza di pensiero o un simbolo di infinito<sup>363</sup>.

Le opere d'arte, in altre parole, non esibiscono più esemplarmente il senso o il non-senso dell'esperienza, ma si limitano a sancire l'*everything goes* tipico delle società consumiste contemporanee (e dell'*artworld* a esse collegato)<sup>364</sup>. Siamo di fronte a un prodotto diretto della tecnica. Che ne è dell'artista in questo universo tecnico? Se l'opera esula ormai da ogni significato – nel senso in cui, secondo Ellul, il significato di un'esperienza è sempre apertura a una trascendenza del mero dato fattuale, a cui invece un sistema tecnico rimanda sempre in maniera autoreferenziale – gli artisti<sup>365</sup> perdono il loro interesse per ciò che le cose rappresentano. Ancora più stupefacente è il fatto che l'artista, completamente vinto da questa pulsione profonda della società, rinunci spesso a pretendere di dire qualcosa. Fabbricato da un processo industriale seriale, come potrebbe l'oggetto essere considerato altrimenti che nella sua mera dattità? Si pensi, ad esempio, alle produzioni in serie. Qui incontriamo uno dei più grandi paradossi della società tecnologica: da un lato, la proliferazione di oggetti implica il trionfo dell'oggetto, dall'altro questa smisurata proliferazione significa anche l'obsolescenza dell'oggetto: una condizione senza senso. Quale genialità, per non dire quale abilità artistica o semplicemente manuale, hanno richiesto questi oggetti – che valgono cifre da capogiro – all'artista che ha apposto la sua firma su semplici prodotti in serie? Quale longevità, quale aspettativa di vita culturale possiamo assegnare a questi oggetti?

L'autore usa una metafora rilevante quando afferma che questa arte è il riflesso della realtà tecnica, alla maniera però di uno specchio che riflette l'immagine: essa la riflette,

---

<sup>363</sup> Un'altra conseguenza di tutto ciò si ritrova nel verificarsi della scomparsa di quello che potremmo definire il “segno personale” e soprattutto della scomparsa del senso. Ellul intende riferirsi alla dimensione della *autenticità* dell'opera d'arte. È un concetto che va inteso in questa sede almeno in due dei suoi significati principali: da una parte, l'artista perde la sua individualità e la sua autonomia. Dall'altro, non è più possibile collegare l'esperienza estetica a una ricerca di senso quale che sia, fosse anche la scoperta di una insensatezza di fondo – nell'accezione di un senso assoluto delle cose – dell'esperienza in genere

<sup>364</sup> Sul concetto di *artworld* cfr. Danto, A.C. (2008), *La trasfigurazione del banale*, (a cura di S. Velotti), Roma-Bari:Laterza.

<sup>365</sup> Gli artisti non sarebbero più creatori di significato. Implicitamente, il destinatario di un'opera è indotto ad accettare la vita che gli “viene prodotta” proprio tramite il contrasto con l'immagine che rigetta. L'arte porta così un messaggio di compensazione alla insopportabile tecnicità del mondo contemporaneo, oppure la replica in modo esatto: in ogni caso, essa è sempre collocata in rapporto a questo mondo e svolge un ruolo “conformizzante”. Ciò vale, per Ellul, per tutte le correnti e gli stili moderni. Cfr. anche De Carolis, M. (2004), *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino: Bollati Boringhieri.

ma non la riconosce, limitandosi a esserne l'indicatore. L'opera d'arte, si potrebbe dire, è ridotta a *segnale* e non più a *segno*. L'arte – che aveva puntato, dalle sue origini, a una forma di eternità, a un carattere perenne – ora lascia la sfera del senso, dell'eterno e dell'*essere*.

## 2.1. La contraddizione

La prospettiva proposta da Jacques Ellul richiama con forza una ben nota tesi adorniana: se vuole continuare a esistere e ad avere legittimità nel mondo contemporaneo, l'arte deve porsi come “contraddizione” dell'esistente.

Tratto qui due tipologie di contraddizione: la prima riguarda il rapporto dell'arte con la tecnica; la seconda è interna all'arte stessa, percorsa da due tendenze apparentemente incompatibili, che ne svelano l'intima incoerenza. Entrambi questi tipi di contraddizione, individuati dall'autore, determinano una contraddizione più profonda: quella tra sistema tecnico e società tecnicizzata. Nel capitolo *La «contradiction»* in *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne*, Ellul nota come, nella sua contrapposizione verso la società tecnicizzata, nel suo rifiuto del carattere tecnico di tale società, nell'aspirazione al grezzo, al materiale, l'arte del suo tempo appaia come un'arte “della ricasazione”, che non sfugge però a un processo di reificazione: per difendere la sua integrità, essa riproduce i caratteri della società alla quale pretende di opporsi. Rivelando questa contraddizione, l'arte la cristallizza e la rinforza. Ellul spiega questo tipo di contraddizione, notando come si tratti di un'arte dell'autonegazione, che sconta quindi l'impotenza, vale a dire l'incapacità di dominare la situazione e che si integra così nella stessa necessità che tenta di negare. L'ordine che si proclama da sé non è niente altro che la “maschera del caos”. Questa è esattamente la situazione:

« Debord va ancora più a fondo con l'analisi. L'arte nel suo periodo di dissoluzione, come movimento negativo che insegue il superamento dell'arte, in una società storica in cui la storia non è ancora vissuta, è allo stesso tempo arte di cambiamento ed espressione pura di un cambiamento *impossibile*. Più la sua esigenza è grandiosa, più la sua effettiva realizzazione è al di fuori della sua portata. Questa arte è per forza *d'avanguardia*, e non lo è. La sua avanguardia è la sua scomparsa» (Debord, 1965)<sup>366</sup>».

---

<sup>366</sup> Ellul J. (1980), p. 27 (*trad. mia*).

Tale negazione e rottura esprimono una società che è in se stessa disunita e, a un certo livello di manifestazione fenomenica, perfino smembrata. Tutto ciò avviene tuttavia perché il sistema che ingabbia la società è rigido, unitario, centralizzatore, funzionale e razionale. Si svela così l'elemento di crisi più profondo in questa società: la sua impotenza, la sua incapacità di fornire una forma di vita. La lacerazione dell'arte moderna è testimone di una simbiosi e, allo stesso tempo, di una contraddizione tra la società tecnicizzata e il sistema tecnico che la ingloba e le dà forma. Ecco dunque la prima contraddizione rilevata da Ellul. Arte e tecnica si congiungono; sussiste però una contraddizione decisiva tra le due, dal momento che, nel caso del sistema tecnico, non si tratta più della tecnica in genere – quella che i greci avrebbero chiamato *techne* e che comprendeva anche il fare artistico – ma proprio della tecnologia del nostro tempo. La tecnica qui è il contrario dell'arte, la quale appartiene piuttosto alla sfera di ciò che Habermas<sup>367</sup> chiama “interazione”, indicando con ciò una vera pratica opposta alla tecnica. Scrive Ellul, ricordando proprio le posizioni di Habermas:

«non si deve dimenticare la dimostrazione probante di Habermas per quanto riguarda la contraddizione decisiva tra le due; e questo vale principalmente nel momento in cui non si tratta più di tecnica in generale, ma di quella del nostro tempo. Che la tecnica sia strumentale e razionale in rapporto a un obiettivo immediato, che essa implichi delle previsioni condizionali, che essa si appoggi su degli apprendimenti di *know-how*, che essa funzioni mediante soluzioni trovate a problemi, infine che essa si traduca nella crescita di forze produttive, tutto questo è esattamente il contrario dell'arte, che si può classificare insieme alle “interazioni mediatizzate tramite simboli”, rapportandosi a un mondo vissuto<sup>368</sup>.»

Vi è contraddizione totale tra l'arte e la tecnica moderna nel contesto della subordinazione dell'arte al sistema tecnico: tale subordinazione si traduce, dunque, nella lacerazione dell'arte, dato che la funzione eminente dell'attività artistica –

---

<sup>367</sup> Cfr. Habermas, J. (2009), *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica*, Roma-Bari: Laterza. Jürgen Habermas sembrerebbe perfino rivendicare un'estetica della sperimentazione sistematica, prendendo le distanze dal suo maestro Adorno. Nota lo studioso S. Lash, a questo proposito: «Innanzitutto l'importanza delle opere d'arte per Habermas risiede principalmente nell'influenza che queste esercitano sul mondo della vita e nel fatto che favoriscono un' “azione razionale in senso comunicativo”. Da questo punto di vista, il formalismo propugnato da Adorno condurrebbe, nei criteri del giudizio estetico, a un'enfaticizzazione eccessiva dell'opera d'arte stessa. Habermas [...] ha invece invocato una “semanticizzazione” dell'arte», Lash, S. (2000), *Modernismo e post-modernismo. I mutamenti culturali delle società complesse*, Roma: Armando Ed, p. 161.

<sup>368</sup> Ellul J. (1980), p. 4 (*trad. mia*).

l'interazione simbolica – è riusata e negata dallo sviluppo tecnico. La tecnica afferma se stessa con il suo funzionare per soluzioni trovate dei problemi e nel suo tradursi nella crescita delle forze produttive, con il suo essere strumentale e razionale in rapporto a un obiettivo immediato. La seconda contraddizione, questa volta interna all'arte, emerge nei seguenti termini: l'arte moderna è contestataria, rivoluzionaria, riusa la società tecnicizzata, ma resta subordinata alla tecnica. L'arte è presa tra il bisogno di una protesta rivoluzionaria e la tecnicità di tutte le operazioni sociali. Di conseguenza questa contraddizione diventa intrinseca alla produzione artistica: l'arte è in cerca di un senso per una società che non ha più significato; rifiuta di raccontare, ma in fondo pretende di trasmettere un messaggio, rifiuta la società dello spettacolo ma è più spettacolare che mai, nota Ellul. L'arte rivoluzionaria potrebbe rappresentare il disordine, ma essendo il sistema tecnico totale e totalizzante, anche la perturbazione prodotta dall'arte dovrebbe essere totale. Così l'arte moderna è in maniera permanente complice di questa società, raggiungendo l'apice del tragico dal momento che viene per così dire disinnescata dalla forma stessa che adotta. Resta quindi divisa in due grandi correnti: arte a messaggio e arte della formalizzazione astratta. Si verificano in questo modo le condizioni per una continua esplosione in cui tutto è possibile e tutto può risolversi in un'assoluta assenza di valore:

«Che si tratti del Messaggio (il rifiuto di questo mondo e la pretesa di cambiarlo tramite la via estetico-politica) oppure della Formalizzazione astratta (che pretende di non avere nulla a che fare con il Senso, perché il senso rinvia a questa società!), oppure della grande invocazione dell'Essere [...]. In tutti i casi è l'arte della fuga fuori da questo tempo, e poiché lo si rifugge così bene, in definitiva facciamo solo una cosa: ripetere servilmente questo tempo<sup>369</sup>!»

I due estremi individuati anche da Adorno sono da un lato, un'arte per così dire inesorabile; dall'altro, un'arte conciliante, di cui ci si chiede se ciò che ci presenta non vada piuttosto definito nei termini di una fine dell'arte.

Jacques Ellul si riconosce debitore nei confronti del pensiero di Adorno, citandolo e riconoscendogli in particolare di aver saputo sintetizzare la situazione dell'arte. Più volte si riferisce in particolare all'*opus magnum postumum* di Adorno, *Teoria Estetica*, in cui il francofortese dimostra che l'Arte moderna è collocata tra due orientamenti contrari dei quali nessuno può essere scelto. Ogni opera che vuole cambiare lo status

---

<sup>369</sup> *Ivi*, p. 37 (*trad. mia*).

quo è rivoluzionaria, ma, in quanto tale, è subito recuperata e limitata nell'intenzione. Se si rifiuta la complicità con il sistema, ci si riduce al silenzio. Che è un'altra complicità.

«Così l'arte moderna che raggiunge l'apice del tragico è disinnescata dalla forma stessa che adotta. Ed è qui che si raggiungono i due estremi individuati da Adorno, di un'arte "inesorabile" e di un'arte "conciliante". "La musica inesorabile rappresenta la verità sociale contro la società. La musica conciliante riconosce che, nonostante tutto, la società ha diritto alla musica, e anche come falsa società, poiché anche la società si riproduce come falsa, e così, per la sua sopravvivenza fornisce oggettivamente degli elementi della sua propria verità". Tale è il vero dilemma, l'insolubile contraddizione che Adorno ha perfettamente messo in luce e che si risolve solo nell'assenza di serietà dell'arte spinta fino all'estremo limite della serietà<sup>370</sup>».

L'autore si pone una domanda ineludibile, quella sulla fine dell'arte, precisando che a suo avviso su di essa regna un grave malinteso: se si vuole dire che si tratta della fine di quella attività che ha dominato nel XIX secolo staccata dalla realtà profonda dell'uomo, produttrice di illusioni e complemento di una classe dominante, a suo avviso, potremmo anche esserne sollevati. Ma aggiunge:

«Per contro, questa può essere anche la fine di una certa relazione a ciò che si potrebbe chiamare un eterno, un trascendente, l'espressione di una certa simbolizzazione di un assoluto risentire, presentire, intravisto [...] E se fosse così, se la fine dell'arte si realizza, indicherà anche la fine dell'uomo. Su questo punto noi non possiamo rispondere con certezza<sup>371</sup>».

Come in Ellul, la negazione in Adorno si esercita sulla società storica reale e sulla sua ideologia dominante, legata in epoca moderna all'affermazione di quella che Adorno chiama "industria culturale". Rispetto a questa, l'opera autentica si pone in termini di rifiuto e di non integrazione. Per questo, in *Teoria Estetica*, l'opera è definita nei termini di una monade leibniziana chiusa, che rappresenta tuttavia quell'altro da sé che è la società: l'opera si chiude alla società ma, allo stesso tempo, la presuppone, pur potendosi dire autentica solo se si rifiuta alla conciliazione e all'assimilazione. L'aspetto del rifiuto, sia in Adorno che in Ellul, porta a respingere la fisionomia di ciò che è in Adorno l'industria culturale e in Ellul il sistema tecnico. Il ripensamento del

---

<sup>370</sup> Ivi, pp. 56-58 (*trad. mia*).

<sup>371</sup> Ivi, pp. 32-33 (*trad. mia*).

carattere di verità dell'arte in Adorno ha tuttavia un carattere integralmente e distintamente politico<sup>372</sup>, mentre Ellul mantiene un forte ancoraggio a una dimensione etica, dettata dal suo retroterra teologico.

In ultima analisi, Ellul approda alla denuncia di una contraddizione che abita l'arte e, sebbene inizialmente non risulti sempre chiaro se a suo avviso l'arte possa essere depositaria di un elemento critico e di distacco rispetto all'esistente, egli giunge infine a una conclusione rilevando come l'arte con cui abbiamo oggi a che fare – e qui Ellul si rivela un critico feroce di Adorno – sembra sfuggire totalmente al proprio compito di emancipazione e custodia del particolare e della differenza. Per Adorno, è solamente in virtù di una sorta di anticipazione estetica della *praxis* politica che l'arte può in qualche modo contribuire a ricostruire una forma di “razionalità”. Ellul approverebbe l'idea che l'arte autentica non può essere solo una buona imitazione mimetica dell'esistente: se è “mimesi”, essa lo è sempre di qualcosa che non è immediatamente evidente (cioè la struttura del sistema tecnico).

Quella auspicata da Adorno e da Ellul è un'arte che possa essere testimone dell'evento presente. Per Adorno lo sviluppo della dialettica va portato dentro l'arte e la sua storia, perché l'arte è autentica solo se testimonia la caducità dell'apparenza che le è propria. In questo senso le opere rappresentano la storiografia, a se stessa inconscia, della loro epoca e l'anamnesi di ciò che è stato sconfitto, rimosso, e che forse è (ancora) possibile. L'idea adorniana di un'opera d'arte autentica, in quanto forma di testimonianza negativa dell'oppressione umana, ricorda le riflessioni di Ellul. Adorno guarda, sia pure criticamente, a Marx. Nella teoria critica della società proposta da Adorno, il metodo prescelto è infatti quello di una “dialettica negativa”, la quale, a differenza tanto della dialettica idealista di Hegel quanto di quella materialista di Marx<sup>373</sup>, rifiuta il momento della sintesi, introducendo nell'esperienza umana uno scarto definito come il «non-

---

<sup>372</sup> Qui con ‘politico’ si intenda ciò che riguarda la contestazione dell'esistente.

<sup>373</sup> Ellul ha insegnato per un trentennio il pensiero marxista ai suoi studenti dell'IEP di Bordeaux. Un'eco della denuncia dell'accumulazione del capitale si trova in diverse sue opere: *Autopsia della rivoluzione*, Torino, SEI, 1974; *De la révolution aux révoltes*, Calmann-Lévy, Paris 1972; *Changer de révolution*, Seuil, Paris 1982; *Metamorfosi del borghese*, Roma, Giuffrè 1972; *L'idéologie marxiste chrétienne*, Le Centurion, Paris 1979. Egli denuncia tuttavia i limiti del marxismo, pur sostenendo l'assoluta importanza del metodo d'interpretazione che offre. A questo proposito, si veda la conversazione con Madeleine Garrigou-Lagrange – *À temps et à contretemps* del 1981. Per Ellul, se Marx avesse condotto la sua analisi nel 1940, l'elemento fondamentale della società sul quale avrebbe concentrato l'attenzione sarebbe stato senz'altro lo sviluppo tecnico.

identico». Su questa linea, solo l'opera può testimoniare (negativamente) l'oppressione umana e, direbbe Ellul, l'oppressione che il sistema tecnico esercita sull'essere umano. Su questo aspetto dialettico Ellul mostra delle riserve. Ci sono una contraddizione tra arte e tecnica, una interna all'arte e infine una tra sistema tecnico e società tecnicizzata. Ellul precisa però come in nessun modo si tratti di contraddizioni dialettiche:

«C'è dialettica quando due contraddizioni si rispondono (come un'affermazione e una negazione), e quando il risultato della contraddizione è incluso nella storia: vale a dire quando la tensione tra le due si può risolvere solo tramite la trasformazione *del passaggio* (*écoulement*) *del tempo* in Storia<sup>374</sup>».

Per Ellul non c'è alcuna dialettica che possa giocare in queste contraddizioni, poiché esse sono semplicemente il frutto d'incoerenza: le definisce così come un insieme disparato di maschere per così dire placcate su una realtà molto più fondamentale: la realtà tecnica. Oltre l'importante valore del sentimento di solidarietà tra cittadini come espressione di una non-potenza capace di contrastare il potere assoluto della tecnica, Ellul chiama in causa l'arte effettuando un ripensamento del carattere di verità in un senso che si rivela, infine, potentemente politico, sebbene obbedisca a una logica del politico assai diversa da quella da cui prende le mosse Adorno. Va inoltre ricordato come Jacques Ellul distingua chiaramente due elementi caratteristici del suo tempo rispetto alla situazione dell'arte: la confusione tra le arti e la globalizzazione. Entrambi sono solo un caso particolare dell'applicazione cieca e inevitabile della tecnica. Il pensatore francese si esprime infatti nei seguenti termini:

«Il processo di accumulazione o di interpretazione delle arti non è l'invenzione di una generazione di genii, ma il fatto meccanico delle tecniche, trasposto nella sfera estetica da buoni meccanici. Il resto è giustificazione ideologica<sup>375</sup>».

Non c'è, dunque, alcuna possibilità di riscatto per l'uomo espropriato della sua essenza in un universo permeato da questa forza autonoma, impersonale e ordinatrice rappresentata dalla tecnica?

---

<sup>374</sup> Ellul, J. (1980), *L'empire du non.sens. L'art et la société technicienne*, p. 59 (trad. mia).

<sup>375</sup> *Ivi*, p. 40 (trad. mia).

In Jacques Ellul il richiamo a una presa di coscienza proviene da un'analisi critica e radicale dell'azione della tecnica ed è indirizzato alla natura del sistema tecnico che informa il nostro ambiente di vita. Nell'universo tecnico solo una crescente consapevolezza della presenza costante di un pericolo può restituire all'uomo la possibilità di pensare un'alternativa all'accettazione della propria condizione come ineluttabile fatalità. La riflessione sull'arte ritrova qui, paradossalmente, al di fuori di ogni logica dialettica – per negativa che si voglia – le condizioni di possibilità per tornare a esercitare una funzione di testimonianza e di critica ragionata del presente.

## 2.2 Il trionfo dell'oggetto

È possibile individuare alcune interessanti riflessioni dell'autore sull'*oggetto d'arte*. La questione, come nota Ellul, è rilevante per due ragioni almeno: il nostro è un universo di oggetti, tutti prodotto della tecnica, non ci sono esclusivamente prodotti dell'arte: è impossibile che un oggetto sia solo espressione estetica, l'oggetto è il prodotto dell'*uomo totale*. La sua critica dell'oggetto coincide con l'intera subordinazione dell'arte contemporanea alla mentalità tecnica e nasce da uno scatto di disgusto davanti all'invasione degli oggetti. Uno scatto al quale segue, nell'opinione comune, un'accoglienza entusiastica della produzione tecnica.

I due universi (oggetti d'arte e oggetti prodotti dalla tecnica) non potevano far altro che entrare in relazione e reintegrarsi. L'arte contemporanea esprime il primato dei mezzi: non cerca il prodotto finito ma di valorizzare il modo di produzione dell'oggetto. Essa cancella l'oggetto a vantaggio dei metodi. L'opera d'arte diventa a sua volta un oggetto classificato tra gli altri.

Non è esatto affermare che in questa nuova arte non c'è alcun significato: manca un significato «indipendente dal messaggio esplicito, da ciò che si voleva dire, dal fondo».

«Ora l'oggetto è qui. Non c'è più aneddoto, né senso. Bisogna darsi ad esso. (...) E ciò che è stupefacente è che l'artista, perfettamente vinto da questa pulsione profonda della nostra società, rinuncia a pretendere di dire qualcosa<sup>376</sup>».

---

<sup>376</sup> *Ibidem*.

In altri termini, l'oggetto fabbricato da un processo industriale perde unicità e segno distintivo dell'artista. Scompaiono origine, intenzione, senso; tutto è riducibile alla produzione di un oggetto tecnico. Può dunque esistere solo un'arte della derisione (a messaggio, arte che Ellul definisce "aristocratica") o un'arte del rifiuto puro e semplice di continuare a produrre degli oggetti (anche il testo è diventato oggetto). Si può ipotizzare che alcuni motivi di fondo che attraversano *La società dei consumi* di Baudrillard riecheggino in questi passaggi di riflessione sugli oggetti. Queste righe del 1973 ad esempio

«È questo e null'altro ciò che definisce ogni significato, qualunque esso sia, come consumabile. È questa generalizzazione della sostituzione del codice al referenziale che definisce il consumo dei mass media. (...). È nella forma che è cambiato tutto: vi è dunque sostituzione, in luogo e al posto del reale, di un neoreale completamente prodotto a partire dalla combinazione degli elementi in codice<sup>377</sup>».

La società contemporanea si caratterizza per un passaggio epocale: la disponibilità immediata degli oggetti. Si è passati da una società in cui le risorse utilizzabili erano poche ad una in cui le risorse chiedono di essere consumate, e spesso sprecate. Baudrillard ne era del resto consapevole, sostenendo ad esempio che come la società del Medioevo si reggeva in equilibrio su Dio e sul diavolo, così la nostra si regge sul consumo e sulla sua denuncia<sup>378</sup>. Alcuni elementi di sintonia tra la riflessione dei due autori si possono individuare in due aspetti in particolare. Innanzitutto, rispetto al concetto di tempo libero c'è una chiara convergenza. Baudrillard sostiene:

«Il tempo libero è coatto nella misura in cui dietro la sua apparente gratuità riproduce fedelmente tutte le costrizioni mentali e pratiche proprie del tempo produttivo e della quotidianità asservita. (...). Il tempo libero non è dunque tanto una funzione di godimento del tempo extralavorativo, di soddisfazione, di riposo funzionale. La sua definizione è quella del consumo del tempo improduttivo<sup>379</sup>».

Nel volume *Le bluff technologique* Ellul riconosce espressamente che per l'essere umano il fatto di non potersi concedere di essere improduttivo comporta la negazione della propria essenza più autentica. In secondo luogo, per entrambi, dietro questa trasformazione che ha determinato la costituzione di un sistema tecnico, c'è un vero e

---

<sup>377</sup> Cfr. Baudrillard, J. (2010), *La società dei consumi*, Bologna: Il Mulino, pp. 141-142.

<sup>378</sup> *Ivi*, p.240.

<sup>379</sup> *Ivi*, 184-187.

proprio mutamento antropologico strettamente connesso al fenomeno del consumo fuori controllo:

«Ciò (la difficoltà di vivere nell'abbondanza) dovrebbe far presentire che vi è nel consumo qualcosa di completamente differente, forse qualcosa di addirittura opposto – qualcosa a cui bisogna educare, addestrare, addomesticare gli uomini – di fatto un nuovo sistema di costrizioni morali e psicologiche che non ha nulla a che vedere col regno della libertà. (...). La rivoluzione dell'abbondanza non inaugura la società ideale, semplicemente introduce a un altro tipo di società<sup>380</sup>».

La società che descrive Baudrillard è appunto una società basata sul consumo sia reale sia simbolico. Nel primo volume della trilogia sulla tecnica, già nel 1954, Ellul sosteneva che attraverso l'intermediario della tecnica l'uomo arriva a utilizzare a suo profitto delle potenze che gli erano estranee e ostili: arrivava dunque a influenzare l'ambiente, in modo che questo non fosse più solo un ambiente ma un fattore di equilibrio e di profitto. In un passaggio significativo della stessa opera, sostiene che per creare si deve incontrare una resistenza della materialità di cui la tecnica non dovrebbe privarci. Dunque, come nota lo studioso Bourg, per Ellul, da un lato la tecnica porta all'estremo la distrazione dalle questioni spirituali, dall'altro dovrebbe essere in grado di mantenere vivo e conflittuale il rapporto con la materialità.

### **3. Tecnologie del controllo vs tecnologie dello spirito**

#### **3.1 L'arte tra *décroissance* e *mécroissance*<sup>381</sup>**

Si rivela opportuno approfondire il rapporto sopra accennato tra materialità e spiritualità nel sistema tecnico, e si può ipotizzare una via proficua provando a rileggere Ellul, a partire da alcune recenti suggestioni che provengono della filosofia di Bernard Stiegler. In secondo luogo, sottolineerò le implicazioni sottese alla visione e al concetto di decrescita che, implicitamente, rappresenta una delle implicazioni più suggestive e meno esplicite presenti negli scritti di Ellul sull'arte.

---

<sup>380</sup> Baudrillard, J. (2010), *La società dei consumi*, Bologna: Il Mulino, p. 213.

<sup>1</sup> Sul concetto di *mécroissance* cfr. Stiegler, B., Giffard A., Fauré C.(2009), *Pour en finir avec la mécroissance: quelques réflexions d'ars industrialis*, Paris: Flammarion.

Nel 1919 Paul Valéry denunciava i pericoli della riduzione del valore spirituale<sup>382</sup>, in un tempo in cui il topos filosofico della perdita del valore “spirito” - meglio intesa con il termine *disincanto* come Max Weber la definisce nei suoi scritti - si animava sotto l’influenza dell’anomalia di un capitalismo europeo che appariva gradualmente svuotato anche della sua peculiare originaria etica calvinista e luterana. Bernard Stiegler, cogliendo l’impatto delle nuove tecnologie di controllo culturale e cognitivo, un secolo dopo, propone l’ipotesi-rimedio di un *reincanto* del mondo, in grado di porre il valore dello spirito come antidoto contro l’incalzante populismo industriale. Con la sua associazione *Ars Industrialis* - in un clima politico occidentale segnato, ora dall’esaltazione di teorie della decrescita, ora dall’inflessibilità delle ricette dei sostenitori del neoliberismo per la prosecuzione di una globalizzazione accelerata incontrollata - denuncia la necessità di una presa in carico di un fenomeno che definisce: *mécroissance*. Il filosofo francese sostiene che il capitalismo è una forma storica dell’economia libidinale che gradualmente si svela come un’anti-economia. Questa distrugge i propri oggetti rendendoli semplici oggetti di pulsioni sganciati da ogni orizzonte di desiderio, causando appunto sviluppo senza progresso. Non è dunque la messa in discussione totale del modello capitalistico che il filosofo propone ma un suo ripensamento.

Proverò a considerare la pertinenza del concetto di *sostenibilità* in questo processo di messa in discussione e re-invenzione di un mondo-ambiente in cui, per dirla con Stiegler, è auspicabile porre le condizioni per tornare ad avere cura dell’altro e del sapere. Bernard Stiegler<sup>383</sup>, sulla scia di Gilbert Simondon, ricorda come lo spirito suppone sempre l’individuazione psichica e collettiva<sup>384</sup>, cioè quel processo con il quale si costituiscono e non cessano di trasformarsi gli individui e la società che essi formano. Il processo d’individuazione è il modo in cui la società si fa corpo, si unisce ed eredita l’esperienza del passato e i saperi, dunque quel tesoro tramandato attraverso il quale il corpo sociale può rendersi tale e può progettare e desiderare un avvenire. Ciò premesso, in questo scenario assumono un ruolo sintomatico e rivelatore la funzione e lo statuto dell’arte.

---

<sup>382</sup> Valéry, P. (1994), *La crisi del pensiero e altri saggi quasi politici*, Bologna: Il Mulino.

<sup>383</sup> Stiegler, B. (2014), *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, Napoli-Salerno: Orthotes e Id. (2012), *Reincantare il mondo*, Napoli-Salerno: Orthotes.

<sup>384</sup> Simondon, G. (2011), *L’individuazione. Alla luce delle nozioni di forma e d’informazione*, Milano: Mimesis e Carrozzini, G. (2006), *Gilbert Simondon: per un’assiomatica dei saperi. Dall’«ontologia dell’individuo» alla filosofia della tecnologia*, Lecce: Manni.

### 3.2 Sostenibilità: una fantasia ideologica?

Il concetto di sostenibilità in relazione al discorso sull'arte si può declinare in una duplice accezione: si può parlare di i) *arte sostenibile*, con riferimento al concetto di decrescita, immaginando di tematizzare il legame inscindibile tra arte, politica e dimensione socio-economico e di ii) *sostenibilità*, nel senso più ampio di individuazione di "condizioni di possibilità" di esistenza dell'arte oggi e di una riproposizione della epocale domanda sulla morte dell'arte cui si legano questioni legate al tema della sua autenticità, della sua capacità di occasionare pensiero e di svolgere una funzione testimoniale.

Considerando la prima accezione è pertinente il tema della *decrescita*, inteso in termini non ideologici ma come complesso di idee e come auspicio di rivoluzione culturale. Questa si fonda sul pensiero produttivista e anticapitalista in opposizione al consumismo, recuperando la critica ecologista e culturalista all'economia (Charbonneau, Meadows, Illich, Castoriadis, Latouche). La produzione artistica che si alimenta di questa matrice culturale (Pistoletto, Gilardi, Calibé, Consani) si è impegnata a decolonizzare l'immaginario dominato dalla sola logica economica cercando di perseguire un ritrovato equilibrio con la natura.

Volendo invece cogliere alcuni aspetti di entrambe le accezioni prima menzionate, può risultare utile richiamare il concetto di *creatività*, per individuare le caratteristiche e gli aspetti salienti che ne fanno un tratto specifico del linguaggio della contemporaneità, ricordando che essa rappresenta il motore di ogni attività umana *tout court*. Non si tratta unicamente di una questione teoretica ma anche sociale e politica (il discorso creativo cosa offre alla collettività e al singolo?) e in questo senso risulta pertinente associarla al discorso sulla sostenibilità. Una critica filosofica della creatività è funzionale a una critica del concetto di sostenibilità nel mondo contemporaneo.

*Creatività* e *sostenibilità* sono soggette oggi a un processo di degradazione semantica dovuto innanzitutto ad un diffuso utilizzo del termine in contesti e ambiti eterogenei. L'aggettivo 'creativo' associato a vari oggetti del mercato, dispositivi tecnologici e prodotti industriali si è reso innanzitutto protagonista di una sorta di degradazione in termini commerciali<sup>385</sup>, probabilmente dello stesso segno di quella segnalata, decenni

---

<sup>385</sup> Vignola, P., *Il consumo della creatività. Spunti per una sintomatologia*, in Millepiani n.40, pp.1-18.

fa, da Deleuze e Guattari che avevano individuato nel marketing il nemico più subdolo del pensiero, poiché si stava impadronendo dei concetti e della creatività<sup>386</sup>.

Oggi creatività, attenzione, desiderio e facoltà cognitive in generale, nello sviluppare le singolarità originali dei soggetti, rischiano di esaurire la propria funzione nella prosperità dei colossi della New Economy<sup>387</sup>. Non è semplice dunque individuare quali siano gli aspetti strutturali della creatività genericamente umana che diventano dirimenti oggi, quando il mondo capitalistico di produzione conosce il suo apice. Per svincolare il concetto di creatività da ipoteche tradizionali che non consentono un'interpretazione autentica, è opportuno collegarla in modo costitutivo alla capacità di adattamento specifica della specie umana.

In *Ricognizione della semiotica* (1977) e *Creatività* (1978), il filosofo Emilio Garroni definisce la creatività come qualcosa di indistricabilmente connesso al concetto di “metaoperatività”, ovvero a quell'aspetto che ci caratterizza in quanto umani nel nostro continuo operare con le cose del mondo. Ciò che caratterizza l'umano è l'apertura al sensibile che determina la possibilità di distanziarsi dall'assillo di uno scopo contingente. La componente metaoperativa della nostra attività percettiva si configura come la capacità di organizzare sempre di nuovo l'esperienza secondo scopi possibili. Garroni, proponendo una sorta di epistemologia del comportamento creativo, vede nelle capacità creative umane una garanzia di adattamento e riconosce all'essere umano la possibilità di definirsi tale proprio a partire dalla sua capacità riflessiva di abitare la distanza che lo separa da bisogni e da scopi immediati. Da almeno due decenni però, sappiamo che animali non umani hanno a disposizione comportamenti creativi. Garroni pensava che i grandi primati non sapessero progettare un'operazione in assenza di scopi per fare uno strumento più raffinato; oggi sappiamo che lo scimpanzè non affida alla creatività la sua sopravvivenza, homo sapiens sì: la creatività è un elemento del nostro adattamento, è presente nei primati ma essi non delegano a quei comportamenti creativi la loro sopravvivenza.

Posta la questione in questi termini, parlare di creatività equivale, in un certo senso, a parlare di natura. La creatività non va opposta alla conoscenza discorsiva, alla scienza e

---

<sup>386</sup> «Il fondo della vergogna fu raggiunto quando l'informatica, il marketing, il design, la pubblicità, tutte le discipline della comunicazione si impadronirono della parole stessa “concetto” e dissero: è affar nostro, siamo noi i creativi, noi siamo i “concettualizzatori”» Deleuze, G. Guattari, F. (2002), *Che cos'è la filosofia?* trad it. di De Lorenzis A., Torino: Einaudi, pp. XVI-XIX.

<sup>387</sup> Tapscott, D. e Williams, A.D. (2010), *Macrowikinomics*, Milano: Etas.

non è riducibile a un'attività spirituale o a una facoltà che resta appannaggio di artisti, di geni talentuosi o di creativi; possiamo intenderla adeguatamente solo considerandola come un tratto determinante della nostra capacità operativa e cognitiva di rapportarci al mondo.

«La nozione di creatività ha guadagnato una rilevanza inedita allorché la prassi ha dovuto rinunciare in misura considerevole a un insieme di automatismi rassicuranti, e nulla è diventato più familiare che attendere l'imprevisto<sup>388</sup>».

La creatività, intesa come adattamento all'ambiente infatti

«è racchiusa per intero nel modo in cui applichiamo una regola in un caso particolare, o specificiamo una legge naturale in riferimento a certi fenomeni contingenti, o usiamo un principio intellettuale di portata universale in un'occasione irripetibile<sup>389</sup>».

Dunque essa non è esente da un interfacciarsi con regole ma la caratteristica della nostra specie è che non sappiamo quale applicare al caso contingente. La nostra capacità innovativa fa parte del nostro corredo genetico, adattarla ai casi concreti si presuppone sia parte integrante delle dotazioni dell'uomo.

La creatività è legata a condizioni intellettuali date ma poiché i principi generali umani non sono immediatamente applicabili al determinato, dobbiamo presupporre un sentire umano che consente di inventare e riorganizzare. In altre parole, vi è una componente estetica (legata all'ambito del sentire) che è in ogni comportamento e che è responsabile della creatività. Senza una precondizione estetica indeterminata non sarebbe possibile nessun incontro determinato con la contingenza.

Chiamando in causa il concetto di *sostenibilità*, ciò che risulta inevitabile è notare come la realtà del web sia composta da una rete di consumatori-utenti-produttori in grado di produrre valore economico, distribuendo autonomamente i propri contenuti<sup>390</sup>. Ecco quindi che la domanda su creatività e sostenibilità si può riproporre, quasi in termini kantiani, in questo modo: quali sono le condizioni di possibilità del fenomeno della creatività all'interno dell'economia politica vigente? Ciò equivale ad affrontare un tema importante come: che ne è dell'arte oggi, ai tempi del digitale?

---

<sup>388</sup> Garroni E. (2010), *Creatività*, Milano: Quodlibet, pp.10 (introduzione a cura di P.Virno).

<sup>389</sup> *Ivi*, p.15.

<sup>390</sup> Vignola, P. (2014), Per una sintomatologia sociale della creatività in «Critica della ragione creativa», *La Deleuziana-Rivista online di Filosofia* n.0, p.6.

L'ingerenza del marketing all'interno dei processi di individuazione incide sulla personalità dei soggetti, sulle loro attitudini, sulle scelte e sugli investimenti libidinali. Nel pensiero di Jacques Ellul emerge consapevolezza di ciò: egli coglie un punto decisivo della questione nell'evidente connessione tra arte e politica (cui si connette questo discorso su creatività e sostenibilità) e tra arte e società tecnicizzata. L'autore riserva alla tecnica, intesa come sistema ma anche e soprattutto come neo-ambiente, un ruolo imprescindibile per una tematizzazione attenta del problema.

### **3.3 Proletarizzazione della sensibilità?**

Se grazie a Ellul si coglie bene il nesso tra arte-società tecnica e politica, grazie alla riflessione di pensatori come Deleuze, Guattari e Stiegler diviene anche lecito porsi dubbi non solo sulla salute della creatività, ma sulle potenzialità dell'intelligenza collettiva e delle soggettività nascenti nella società digitale. Bernard Stiegler, ampliando l'analisi del *Poscritto sulle società di controllo* (1990) di Deleuze, mostra come attraverso le ICT il controllo miri a raggiungere la profondità della psiche umana fino ad interessare la creazione concettuale e le esistenze dei soggetti. Secondo la sua prospettiva, la realizzazione del capitalismo cognitivo consiste infatti nella proletarizzazione generalizzata di utenti e consumatori mediante il controllo e l'integrazione dei saperi per mezzo delle tecnologie della comunicazione, il design e il marketing. Per il filosofo francese da poco scomparso, l'ipertrofia discorsiva della creatività è proprio un sintomo dell'economia della conoscenza dominata nel suo valore sociale dal capitalismo cognitivo. Viviamo in una società fondata sulla distruzione di tutte le tecniche del sé all'origine della cura. Viene meno la capacità di partecipare alla creazione e alla fruizione di simboli che informano la realtà sociale, ma è anche vero che probabilmente le innovazioni tecniche che non sono sopravvissute sono quelle che non hanno saputo garantire un'interazione soddisfacente, cioè un sufficiente empowerment e sono quelle che non hanno saputo corrispondere in modo creativo o inventivo alla condizione della dipendenza tecnica<sup>391</sup>. Abbiamo un modello economico che spesso induce alla pazzia, dobbiamo reinventare la cura, suggerisce Stiegler. Il

---

<sup>391</sup> La proposta di Bernard Stiegler è riassumibile in alcuni punti: 1.ripensare la tecnica (senza perdere quello che Winnicott (2002) definisce il sentimento di esistere e il valore delle relazioni interpersonali) per ricostruire un'economia libidinale e il desiderio; 2.ripensare lo stato del pensiero; 3. disciplinare il web; 4. riscoprire il concetto d'invenzione insieme a quello di creatività. Reinventare il sapere è la terapeutica.

sapere nasce per prendersi cura del *pharmakon* e la rete va considerata come *pharmakon*<sup>392</sup>, cioè anche come veleno se guidata dal marketing. Se il veleno è il controllo dissociante depotenziante, il rimedio è rappresentato da nuove forme di relazione e soggettivazione in un piano di composizione dove si incontrano le singolarità: bisogna imparare a usare il *pharmakon* come rimedio. Questo apprendimento è un sapere, non solo un sapere accademico, ma anche un saper vivere, un accogliere. E l'arte? Per Stiegler la questione non è sapere che cosa sia l'arte, bensì sapere a cosa si crede nell'arte, o a cosa si tiene (che è un modo di credere<sup>393</sup>) nell'arte, prestando attenzione a ciò che si definisce arte. L'arte presuppone delle pratiche, delle attenzioni, delle cure.

«La questione si pone in altri termini dal momento che, come la religione, l'arte contemporanea ha i suoi superstiziosi, i suoi bigotti, i suoi fanatici, i suoi gnostici (coloro che conoscono i misteri, i quali restano per loro dei misteri anche quando sono da loro stessi conosciuti, come gli stessi artisti) e i suoi agnostici (ma un buon gnostico, in arte, in altre parole un buon artista, sarebbe forse anche colui che passa sempre per un agnosticismo (...)). I misteri dell'arte passano sempre attraverso i suoi strumenti – allo stesso modo in cui esistono gli strumenti del culto. A tal proposito, un problema specifico dell'arte moderna e di quella contemporanea è l'obsolescenza sempre più grande di tali strumenti – nel cui insieme non considero solo le tecniche, e in particolare le tecniche praticate dall'artista, ma anche le organizzazioni (come vengono intese da quella che definisco l'organologia generale), ossia le istituzioni<sup>394</sup>».

Dunque come già accennato, il cuore della tematizzazione della questione creatività-arte-sostenibilità in Stiegler si può plausibilmente individuare a partire dal concetto di *proletarizzazione della sensibilità*. L'accelerazione delle tecnologie su spinta neoliberale, cioè l'incremento della delega per il semplice scopo di soddisfare la necessità produttive del mercato, attiva processi riduttivi/sostitutivi della sensibilità. La conseguenza è anche l'impoverimento delle relazioni tra individui e su questo aspetto Jacques Ellul sarebbe senz'altro d'accordo. Stiegler considera proletarizzato chiunque perda una forma di sapere (pratico, corporeo o teorico): il lavoratore dell'industria sostituito dalla macchina, il consumatore assorbito dal marketing, il lavoratore

---

<sup>392</sup> Cfr. <http://arsindustrialis.org/pharmakon>.

<sup>393</sup> Cfr. Crépon, M. e B. Stiegler (2007), *De la démocratie participative. Fondements et limites*, Paris: Mille et une nuits, e Stiegler, B. (2006), *La télécratie contre la démocratie. Lettre ouverte aux représentants politiques*, Paris: Flammarion.

<sup>394</sup> Stiegler, B. (2014), *L'extra-ordinario*, in «La Deleuziana», Critica della ragion creativa, n. 0, pp. 217-218.

cognitivo. La proletarizzazione generalizzata raggiungerebbe il proprio culmine nella società digitalizzata. In questa diagnosi riecheggia la riflessione di Ellul sugli effetti dell'azione e delle conseguenze della tecnicizzazione sugli individui, elaborata ben prima della diffusione della rete e del digitale. In continuità con questi due pensatori, è opportuno riconoscere dunque una relazione di dipendenza originaria e costante d'immaginazione e sensibilità umane dalla "tecnica" per provare a decifrarne le implicazioni.

#### 4. Realtà del discorso e discorso di verità<sup>395</sup>

La dimensione linguistica per Jacques Ellul è dirimente. La *parola* è metafora dialogica che illumina l'intenzionalità intersoggettiva nella relazione umana e sancisce il valore dell'autentico incontro<sup>396</sup>. La sua è un'ermeneutica dialogica costruita come risposta al potere pervasivo e automatizzato della tecnica.

L'auspicabile primato ideale della parola sull'immagine si fonda sul seguente assunto: ciò che è visivo non può essere dialettico, la conoscenza basata sulla vista è necessariamente per lo più lineare e logica. Solo il pensiero basato sulla lingua può essere dialettico e accettare aspetti contraddittori della realtà che sono possibili perché si trovano nel tempo. La parola inoltre riporta inevitabilmente a un mistero che ha a che fare con un'alterità (un Assoluto o un altro, il prossimo) della quale mi fornisce un'eco:

---

<sup>395</sup> Costituiamo il nostro universo attraverso la vista e attraverso immagini mentali («riproduzioni immaginarie di ciò che ci ha fornito la vista», «quando dico realtà significa sempre ciò che vedo e secondariamente ciò che tocco» (*Jacques Ellul. Sistema, testimonianza, immagine*, a cura di C. Coccimiglio, 2017, 77). La parola non mi dà la conoscenza di un ambiente, ma stabilisce una relazione con questo ambiente, può distaccarsi totalmente dal reale, permette il malinteso, evoca ricordi, invita a interpretare. Essa implica necessariamente il tempo, conduce inevitabilmente al discorso, cioè a una deviazione, a un corso divergente (*ivi*, p.79). Il linguaggio non mi trasmette mai «un universo completo, solo un frammento che si completa con lo scorrere del tempo attraverso le frasi» (*ibidem*). La parola si riferisce sempre a un senso, è veicolo del pensiero ed è dunque relativa alla verità (questo non significa che essa sia o significhi la Verità). «Si fa un gran danno a confondere realtà e verità, (...) la realtà, anche scientifica, non ci dà mai il senso» (*ivi*, p.79). Per Ellul nel momento in cui c'è linguaggio, c'è pensiero coerente e consecutivo («leggere un articolo non è dello stesso ordine di pensiero che seguire delle strisce a fumetti», *ivi*, p.80). Il pensiero parlato «è per forza di cose analitico» (*ivi*, p.80); il pensiero evocato dalla vista è per forza di cose sintetico perché «la vista mi dà una percezione globale del luogo» (*ibidem*).

<sup>396</sup> Cfr. Bogaczyk, J.S. (2018), *The Word: Jacques Ellul's Dialogic Response To La Technique*, Doctoral Dissertation, Duquesne University. Retrieved from <https://dsc.duq.edu/etd/1420>.

questa eco abbiamo ragione di pensarla e immaginarla proprio perché avvertiamo che c'è qualcosa in più, che va oltre, che eccede la parola. La parola autentica infatti è incarnata. Nel sistema tecnico però la parola è collassata nell'immagine, e tutto questo in un processo razionale incardinato e alimentato dal principio di efficienza tecnica. Il significato e il simbolo richiedono quell'alterità che appare nella storia di una parola, nelle sue circostanze, nelle sue condizioni di possibilità e nella sua finitezza.

Gran parte della comprensione del mondo sarebbe dunque mediata dalla parola, e meno dall'immagine: Jacques Ellul era piuttosto allarmato dalla proliferazione invasiva di immagini nella società tecnicizzata. Non si tratta però di un'idiosincrasia indiscriminata per la *visual culture*. Il bersaglio critico dell'autore è rappresentato da un tipo particolare di immagine trionfalista il cui impero umiliava la parola: le immagini che agiscono sulle menti dei cittadini nella società dei consumi. Si delinea una visione che sembra molto distante da una concezione benjaminiana nella quale il visuale è un'apertura (una frattura dell'immagine). L'apertura propria del tempo, l'imprevedibilità del contingente è ciò che Walter Benjamin chiamava *immagine dialettica* capace di tenere insieme il passato, il presente, il futuro. Da Gombrich e Jacques Aumont, gli studi sull'immagine hanno sottolineato le modalità attraverso le quali l'immagine stessa entra a far parte di un immaginario. È infatti nel passaggio tra visuale e immaginario che il rapporto tra il soggetto e l'immagine cessa di essere prevalentemente percettivo e si configura come un rapporto di pensiero e di conoscenza, di riconfigurazione del mondo come immagine. In questa riflessione non è in gioco principalmente il rapporto tra visibile-visuale-immaginario che si basa sulla presenza inalienabile di un soggetto che guarda e che determina l'orizzonte del visibile; il punto di vista di Ellul sembra vicino a un presupposto dei *Visual Studies*, secondo il quale l'attuale sviluppo tecnologico dei dispositivi di creazione e diffusione delle immagini ha profondamente cambiato il rapporto di fruizione delle immagini stesse. Le pratiche relative all'immagine, come il vedere, l'osservare, l'interpretare sono sempre pratiche culturali, soggette a continue trasformazioni e cambiamenti. Esse possono assumere ruoli e significati diversi se inseriti in determinati contesti culturali o se interpretati alla luce di nuove connessioni e la società consumistica occidentale del Novecento è, per Ellul, l'oggetto di interesse principale in questa analisi.

Egli non a caso riserva in più occasioni delle perplessità all'utilizzo dell'audiovisivo. Contemporaneamente sottolinea l'imponente trionfo dello spazio sul tempo («è la

situazione nello spazio e la divisione di esso che sono valide, esattamente come per il tecnica stessa!<sup>397</sup>») nelle arti contemporanee («il linguaggio visivo che si dispiega nello spazio sostituisce il linguaggio verbale che si dispiega nel tempo»)<sup>398</sup>.

Nel Novecento cambia la concezione dello spazio: lo spazio vince sul tempo, e il visivo vince sull'udito. Ellul, a questo proposito, fa riferimento alla tendenza, in quegli anni, di convertire i romanzi in film ma rivolge una critica all'audiovisivo in prima istanza in relazione alla sua funzione pedagogico-didattica<sup>399</sup>. Sul trionfo del visivo e del visuale è interessante questa considerazione dell'autore che fa pensare a Dziga Vertov: «Sarei tentato di restituire la proposta di McLuhan e di dire che per esempio nella musica moderna la globalizzazione di suoni, la creazione artificiale di una “bolla acustica” ... fa funzionare l'orecchio come un occhio!!».<sup>400</sup>

Citando Delevooy, Jacques Ellul nota che il tempo è stato assorbito dallo spazio e niente nel Novecento sembra esistere più tranne lo spazio. Si forma un'estetica che incorpora i valori contraddittori della durata, del cambiamento simultaneo e allo spettatore viene attribuito il potere di partecipare al processo di lavoro, di divorare la sostanza ottica di uno spettacolo destinato a una nascita permanente<sup>401</sup>, ma aggiunge che questo è possibile solo nell'esatta misura in cui tutto l'io temporale è diventato spazio. Due passaggi di *La parole humilèe*, a questo proposito, sono chiarificatori:

«Il tempo, per tutte le arti contemporanee, è un tempo congelato. Solo lo spazio è pieno, lì è il dominio della nostra vera attività. Tuttavia, l'aspetto visivo e lo spazio sono i luoghi caratteristici della tecnica. Ciò che catturiamo con le tecniche sono dimensioni, sono strutture spaziali. (...) Questa predominanza dello spazio deriva dal fatto che la tecnica non fa riferimento che al reale<sup>402</sup>, e questo reale è solo lo spazio. Per la tecnica il tempo è irreale, è solo vissuto. Ovviamente ci sono tecniche del tempo (...). Ma appunto le tecniche del tempo

---

<sup>397</sup> *Ivi*, 257.

<sup>398</sup> *Ivi*, 246-247.

<sup>399</sup> «L'audiovisivo è senza dubbio un eccellente mezzo per trasmettere conoscenze concrete. Permette di far apprendere rapidamente a parlare una lingua straniera, e tutto ciò che è necessario per vivere in una società tecnica. Ma è a rigore distruttore di ogni progresso intellettuale al di fuori dell'ordine tecnico. Il logos umano della parola si trova rovinato da una pedagogia incentrata sull'immagine». (*Jacques Ellul. Sistema, testimonianza, immagine*, a cura di C.Coccimiglio, 2017, p.82).

<sup>400</sup> *La parole Humiliée*, 1981, p.134.

<sup>401</sup> *Ivi*, 247

<sup>402</sup> Per *reale* si intenda qui l'universo creato dalla tecnica.

consistono sempre in una divisione di questa, in un sezionare che in realtà significa negazione del tempo. Questo non esiste come tale ma solo nella sua riduzione spaziale<sup>403</sup>».

E aggiunge:

«L'esperienza non viene più interpretata attraverso il flusso di un tempo (memoria, parola, ecc. e l'influenza della tecnica gioca anche nella diffidenza generale della memoria !!)<sup>404</sup>».

All'inizio dell'opera egli si dichiarerà immediatamente a sostegno del primato della parola in potenziale opposizione alla iper-invasività delle immagini, riconoscendo tuttavia che anche il susseguirsi di immagini può costituire un discorso. L'autore è consapevole della portata rivoluzionaria del cinema. Di quest'ultimo sottolinea effetti e conseguenze sui sensi (in esso lo shock prodotto dalle immagini continuerebbe ben oltre le pochi ore di proiezione e «l'emozione provocata possiede un potere finora ottenuto da nessun altro strumento»<sup>405</sup>). Continuando la lettura di questi passaggi, si scopre ben presto che il vero obiettivo polemico è quindi il surplus di immagini da cui l'essere umano è bersagliato nella società tecnica. Le immagini cinematografiche sono solo una parte delle migliaia con le quali quotidianamente ciascuno si confronta e saranno raddoppiate, rinforzate, amplificate dai quotidiani, dalla TV. Arriverà a definire la TV una *drogue souveraine*<sup>406</sup>. La posizione di Ellul è chiara:

«l'immagine trasmessa dal cinema o dalla televisione non spinge l'uomo fuori dalla sua poltrona. Al contrario, lo affonda nella sua lentezza. L'uomo vede ma resta passivo, perché sulla rappresentazione che gli è offerta, sa di non avere presa<sup>407</sup>».

Il discorso, sebbene abbondante, ha progressivamente perso nella società tecnicizzata il suo valore autentico per guadagnare solo un valore fittizio. A sua volta, infatti, evoca immagini. Ma Ellul è perentorio nel chiarire l'oggetto della sua critica: le immagini ma «non quelle che sono oggetto della mia esperienza personale, ma quelle del giornale o della TV<sup>408</sup>. Per quanto possa sembrare anacronistica e reazionaria una tale presa di posizione, non possiamo non notare come in questo si possano ritrovare alcuni elementi

---

<sup>403</sup> *Ivi*, p.249.

<sup>404</sup> *Ivi*, p.251

<sup>405</sup> *Ivi*, p.133.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

<sup>407</sup> *Ivi*, p.161.

<sup>408</sup> *Ivi*, p.232. Quella di Jacques Ellul è una critica all'immediatezza e all'istantaneità dell'arte contemporanea.

e argomenti che oggi utilizziamo per contestare i rischi connessi all'automatizzazione legata alla diffusione delle immagini generata da algoritmi automatizzati che governano anche, ad esempio, il funzionamento dei social network.

#### 4.1 Adieu au langage

L'incontro tra il pensiero di Jacques Ellul e l'arte cinematografica è stato particolarmente fecondo in occasione di un lavoro cinematografico uscito nel 2014, con la regia di Godard. Si tratta di *Adieu au langage*, lavoro che omaggia espressamente il pensiero del filosofo di Pessac. Si tratta di una criptica meditazione sul mondo e sulle immagini.

Il cineasta francese presenta una narrazione non lineare della storia di una coppia in crisi in un triangolo amoroso su cui veglia un cane che parla e sogna *a là* Jack London. Un *Adieu* in sovrimpressioni si accende ad intermittenza e scorrono poco più di sessanta minuti in cui si susseguono una serie di sequenze: un bambino, il crollo del dollaro americano, la morte di un merlo, la pittura di Claude Monet e, appunto, un manoscritto di Jacques Ellul. Una didascalia chiarisce in apertura le intenzioni del regista: «Chi manca d'immaginazione si rifugia nella realtà. Resta da vedere se il non-pensiero contamina il pensiero». Se per Claude Monet, dice Godard - si trattava di dipingere il non-vedere, nel film l'intenzione sembra quella di raccontare ciò che non è raccontabile e lasciare che sia questo ad agire sulla mente del fruitore dell'opera.

Per Jacques Ellul è la parola l'unica possibile autrice di questa azione di messa in opera del non raccontabile, del non dicibile. Contemporaneamente egli riconosce alle immagini l'indubbio statuto di condizione di possibilità della parola<sup>409</sup> ed elenca tutti i fattori che, nel sistema tecnico, riducono lo spazio della parola (immagini, foto, video ...) o ne deviano l'uso (gerghi tecnici, slogan pubblicitari): gli stimoli visivi o sonori portano a reagire più che a pensare. In questo universo tecnico, la parola è sempre presente ma per ascoltarla è necessario sapersi districare nel mezzo di un caos che distoglie la reale attenzione. Attenzione, linguaggio e memoria sembrano dunque messe in discussione dalla tecnica.

---

<sup>409</sup> *La Parole Humiliée*, pp.77-78.

In *La Parole Humiliée*, e in particolare già dalla fine degli anni settanta, pur riconoscendo che anche le immagini in successione possano costituire una forma di linguaggio, Ellul avverte l'urgenza di centrare la sua riflessione sulla parola, sull'ascolto e sul discorso in presenza. Egli mette dunque volontariamente in secondo piano il linguaggio dei gesti o il cinema<sup>410</sup> : nell'arte cinematografica c'è «astrazione attraverso la fissazione e l'oggettivazione, l'immagine fissa non è reale»<sup>411</sup>, è dunque in gioco una verità che è diventata astratta, oggettiva, ridotta a segno visivo e «la successione di immagini non è la stessa cosa dell'ordinamento di frasi»<sup>412</sup>. Concorda però con Paul Ricoeur<sup>413</sup> del quale conosce gli scritti («il sacro si esprime in un simbolismo della Natura attaccato anche al visivo»): il sacro, il visivo, il cosmico sono una condizione di possibilità della parola.

La tesi di Jacques Ellul è la seguente: l'ambito di pertinenza delle immagini – e nel XX secolo in particolare delle immagini tecniche – è la realtà, non la verità. Queste restano inchiodate alla realtà artificiale della società tecnica e non sono portatrici di quella fruttuosa ambivalenza che caratterizza la parola. Il principale aspetto dell'iconoclastia elluliana è dunque intrinsecamente legato al carattere tecnico delle immagini che fa di esse un prodotto di una industria culturale che le fabbrica in serie e in grandi quantità, replicandole. Nonostante la reticenza dell'autore a prendere in carico una riflessione tematica e esclusiva sul cinema, la sua posizione sull'arte del Novecento non si può definire reazionaria ma coscientemente provocatoria. Il paradosso che egli intende smascherare è il seguente: una volta che il significato è stato eliminato, ciò che resta non sono altro che i mezzi che sono stati inventati per trasmetterlo. L'arte non è più dunque un mezzo per creare comunità umana, poiché quest'ultima implica simboli comunemente condivisi che sono ormai scomparsi. Il rifiuto del significato che permea l'arte contemporanea riflette i principi organizzativi della società tecnicizzata in generale. Tuttavia anche questo *gesto* di rifiuto è un significato in sé. Si tratta di una traiettoria che conduce a una situazione in cui l'arte diventa non-arte, distruzione del segno artistico stesso, ricerca della pura assenza. Si deve dire *niente* perché (metafisicamente) non esiste alcun significato. Non è più possibile alcuna

---

<sup>410</sup> *Ivi*, p.5.

<sup>411</sup> *Ivi*, p.52.

<sup>412</sup> *Ivi*, p.5.

<sup>413</sup> Ellul cita Ricoeur, P. (1974), *Manifestation et Proclamation* in E. Castelli, «Le sacré», Milano:Archivio di Filosofia.

intenzionalità. Il rapporto tra l'oggetto e l'artista non è più il principale luogo di interesse: gli oggetti non sono importanti come simboli che indicano qualcosa o qualcun altro; ciò che sembra diventato imprescindibile è l'immagine nella sua autonomia e autosufficienza<sup>414</sup>.

In un'intervista rilasciata al *Cahiers du cinema* nel 1976, Gilles Deleuze fece un'osservazione sullo stile di Godard in cui entra in gioco il linguaggio: « In un certo senso, si tratta sempre di un balbettio. Non balbettare nel discorso, ma balbettare nel linguaggio stesso<sup>415</sup>». Questo balbettio Jacques Ellul lo imputerebbe ad una crisi che investe il senso e il destino della parola. Il pensiero del filosofo francese entra in scena nel prologo del film *Adieu au langage*: foto e titolo di una sua opera sul display di uno smartphone sono seguiti dal commento: «Aveva previsto tutto, o quasi: il nucleare, gli OGM, la pubblicità, le nanotecnologie, il terrorismo, la disoccupazione»<sup>416</sup>. Riscaldamento climatico, scorie nucleari, pesticidi, amianto, virus: egli ha pensato e analizzato questi fenomeni considerandoli reali e possibili conseguenze del prologato dominio totalitario e totalizzante della tecnica. Chi conosce la sua produzione scientifica inevitabilmente può immaginare di rivedere - nelle interruzioni, nei tagli, nei salti e le varie cesure che caratterizzano gran parte di *Adieu au langage* - il giustapporsi delle riflessioni che costellano la miriade di saggi e opere che Ellul ha prodotto: più di quaranta volumi e centinaia di articoli. Al centro di questo film sembra tornare il tema della crisi del pensiero e del discorso, entrambi surclassati dal trionfo invadente delle immagini nei media, fenomeno che produce (e allo stesso tempo origina da) un deprecabile divorzio tra verità e realtà.

---

<sup>414</sup> Sebbene molti artisti e teorici d'arte abbiano considerato questa astrazione radicale come liberazione artistica, anche tenendo conto della dimensione spirituale (come con Kandinsky, Malevich o Mondrian), l'arte contemporanea dovrebbe essere considerata come la capitolazione dell'arte sotto l'azione dell'impero pervasivo della tecnica costituitasi sistema. Ellul mette in discussione l'affermazione di Saussure secondo la quale il segno linguistico non unisce una cosa e un nome, ma un concetto e un'immagine acustica. La dimensione simbolica dell'arte è stata annullata dall'abbandono del desiderio di comunicare. Nel campo della letteratura, questo si può ritrovare nei dibattiti strutturalisti e post-strutturalisti francesi degli anni '50 e '60 ( in particolare il *New Novel* e Alain Robbe-Grillet e Roland Barthes).

<sup>415</sup> Deleuze ha sviluppato le sue riflessioni sulla balbuzie nell'intervista rilasciata a *Cahiers du cinema* nel 1976, in *Mille Piani* (1980) e nel saggio "Bégaya-t-il".

<sup>416</sup> Si allude al volume del giornalista francese Porquet, J.L. (2008), *Jacques Ellul. L'uomo che aveva previsto (quasi) tutto*, Milano: Jaca Book.

Nella riflessione di Jacques Ellul trova una giustificazione la riproposizione della domanda di verità e di autenticità che ci si aspetta che l'opera incarni e rappresenti<sup>417</sup>. Il fuoco dell'analisi è sulla *Parole* (non su "le Mot") e, quindi, sul dialogo. Questo è svalutato dalle condizioni in cui si trova per il solo fatto di dover passare per il tramite di una parola viva sempre più difficilmente scambiata e condivisa nel sistema tecnico. In questo ambiente niente è più vero o falso, tutto è uniformato, indistinto, travolto dalla propaganda e dall'eccesso di informazioni. È un tempo di abbandono<sup>418</sup> e di irresponsabilità quello in cui si parla per non dire nulla. Già dal XVI secolo<sup>419</sup> una involuzione avrebbe colpito la possibilità di comunicare: il discorso della borghesia si è ridotto a «schematismo degli affari»<sup>420</sup>, parole e informazioni in eccesso rendono impossibile individuare chi e cosa meriti di essere ascoltato.

È opportuno domandarsi perché nel sistema tecnico la parola perderebbe significato e tutto tenda all'uniformazione sotto l'azione di un invadente trionfo delle immagini. Jacques Ellul, citando la posizione entusiastica verso la tecnica dello storico dell'arte Pierre Francastel - sottolineando la fallacia della sua convinzione politica sul trionfo di un socialismo che risolverebbe tutti i problemi e della sua fede mitica nella potenza dell'arte - rimarca la grande differenza tra le crisi precedenti e quella del XX secolo. Il sistema tecnico ci introduce in un universo completamente nuovo, le conoscenze precedenti sembrano non servire più a niente: «si è potuto chiamare ciò a giusto titolo: fine del logocentrismo»<sup>421</sup>. Pittura e musica innanzitutto manifestano la fine di questo primato e la rottura con la cultura nata dal logocentrismo.

Il *logos*, la parola sono finiti. «Adesso c'è l'Atto (ma non l'atto personale o eroico), l'Atto meccanico»<sup>422</sup>, è solo a partire da questo che vengono costruiti «una idea di Bene, di Bello e di Umano che si immagina giusto vengano difese». Torna pertinente notare come l'attenzione all'umano renda il nostro autore distante da posizioni strutturaliste come quelle che mettono in discussione la centralità dell'umanismo e delle

---

<sup>417</sup> Sul tema arte e verità si veda Montani P.(con D. Guastini, A. Ardovini), *Arte e verità dall'antichità alla filosofia contemporanea: Un'introduzione all'estetica*, Roma-Bari:Laterza.

<sup>418</sup> Costruisce la sua proposta di emancipazione sulla base del binomio abbandono/speranza: l'azione della speranza inizia con uno svelamento di illusioni e di idolatrie postmoderne imprescindibile per affrontare la condizione di abbandono nella quale versa l'uomo del XX secolo. Cfr. Ellul, J.(1972) *La speranza dimenticata*, Brescia: Queriniana.

<sup>419</sup> Cfr. il paragrafo *La dévaluation de fait* (pp. 172-180) in *La Parole Humiliée* (1981).

<sup>420</sup> *Ibidem*.

<sup>421</sup> Ellul, J. (1980), *L'empire du non sens. L'art et la société technicienne*, Paris: PUF, pp.269-286.

<sup>422</sup> *Ibidem*.

individualità alla base dei processi sociali<sup>423</sup>. Per lo stesso motivo, possiamo supporre che Ellul oggi riserverebbe una certa diffidenza a un movimento culturale come quello del transumanesimo che sostiene l'uso delle scoperte scientifiche e tecnologiche per aumentare le capacità fisiche e cognitive, in vista anche di una possibile trasformazione post umana. Ciò è ipotizzabile laddove ritiene che eliminare il senso dell'arte andrebbe equiparato a eliminare l'essere umano e ciò viene definito inconcepibile.

L'arte del novecento ha ucciso il soggetto, nel duplice senso di "tema" scelto per l'opera e del soggetto attivo realizzatore. Si cerca di far vivere l'uomo in un universo di purezza totale, ma per Jacques Ellul solo un segno algebrico potrebbe pervenirvi. Il solo criterio per l'arte non sembra essere l'adesione conformista a un regime politico o economico ma quella più profonda a una struttura tecnica: essa esce «dal limbo e dai drammi del senso» per entrare nella ricerca dell'efficacia dell'impatto. Senso e verità sembrano dunque inscindibili dallo statuto dell'arte in questa visione. Non è esattamente possibile «riconduurre l'arte ad un gioco», a meno di considerare gioco l'attività scientifica che ha prodotto la bomba atomica, egli nota. L'arte è diventata una funzione di integrazione dell'essere umano nel complesso tecnico e la vetta di questa integrazione al sistema è infine proprio l'attacco rivolto al linguaggio<sup>424</sup>.

«La menzogna del messaggio rivoluzionario dell'arte consiste in questo, che essa si limita a consacrare la babelizzazione, mentre dall'altro lato esercizi lacaniani forniscono la constatazione della situazione. Il linguaggio è esploso. Non c'è più trasmissione di niente. Perché c'è da trasmettere solo la parola divisa, rovesciata, torturata, disintegrata. Ci sono solo "strutture" che si possono invertire o assemblare come nel Meccano. Il linguaggio è diventato un Meccano. (...) E se il costruttore svela qualcosa attraverso la scelta delle strutture è un al di là che può svelare solo il tecnico (lo psicoanalista, ad esempio, che dice di poter vedere ciò che

---

<sup>423</sup> Sembra essere distante anche dal post-strutturalismo che alla nozione cartesiana, idealistica e fenomenologica di soggettività (e alla sua esteriorizzazione nella struttura) contrappone l'idea di un universo desoggettivato, attivato da differenze non vincolate a forme o immagini del pensiero (es. Deleuze) o a una idea del soggetto come evento linguistico escogitato in una determinata epoca (età cartesiana) per escludere la non-ragione (es. Foucault) o che condanna la nozione di dialettica o la nozione di economia negativa del desiderio. Ellul non difende il primato della struttura (inteso come ordine interno dei sistemi) sull'uomo: l'individuo deve restare autore di sé e delle proprie azioni. Indubbiamente il concetto di "sistema" in Ellul risente dell'idea di struttura di Lévi-Strauss (o di Piaget) che la interpreta come insieme delle regole di relazione e combinazione che connettono i membri di un insieme.

<sup>424</sup> *Ibidem*.

nessun altro sa) ma se l'uomo mette in discussione il linguaggio è perché egli stesso è messo in discussione dalla tecnica<sup>425</sup>».

Quest'arte è testimone e complice di un meccanismo perverso: non c'è più niente da dire perché non c'è più niente da vivere. La tecnica produce un tutto ideologico nei confronti del quale l'uomo non può prendere alcuna distanza.

La mentalità tecnica implica un gioco, una scommessa: la nozione di *enjeu*, che Ellul utilizza nel titolo del suo primo volume sulla tecnica, richiama quella utilizzata da Pascal permeata dalla consapevolezza che l'individuo, anche se non può provare razionalmente l'esistenza di Dio, deve tuttavia scegliere tra l'infinità di un mondo naturale o l'infinito di Dio, tra un falso e un vero infinito. Jacques Ellul sembra riproporre la stessa ottica dicotomica: da un lato i falsi infiniti della tecnica e dall'altro la vera infinità di Dio. La razionalità che caratterizza la tecnica è esemplificata al meglio nella sistematizzazione, nella divisione di lavoro, nella produzione in serie e si estrinseca nella tendenza alla riduzione di fatti, forze e fenomeni a mezzi e strumenti al servizio dello schema logico efficientista della tecnica. L'infinitezza è nella produzione in serie e nella ripetizione automatizzata incarnata dall'esercizio capillare della logica tecnica in molti campi. Il mondo simbolico di cui l'arte fa parte richiede immaginazione e alterità; la stessa vita esige ciò, se non vuole ridursi a mera sopravvivenza. La simbolizzazione implica un processo di distanziamento ma l'intero processo tecnico è un meccanismo che vive di immediatezza e produce un meccanismo di integrazione dell'essere umano. L'oggetto da consumare viene scambiato per simbolo e dove non c'è una forma praticabile di coscienza, non c'è senso. Appare così dunque più chiaro quanto si riveli essenziale la parola per l'uomo affinché egli possa avvicinarsi alla verità.

## 4.2 Parole et image

Nel saggio su *L'immagine e la parola*<sup>426</sup> emerge come ogni *parola* per Ellul in fondo sia polivalente e ambivalente e come ogni costruzione di frase rinvii a una

---

<sup>425</sup> *Ibidem*. Jacques Ellul conclude questo passaggio sostenendo che nello stato attuale non vi sarebbe via d'uscita né per l'arte né per l'uomo.

<sup>426</sup> Ellul, J. (1981), *L' image et la parole*, «Pour», 79, pp.14-18, *tr. it.* (2017) Coccimiglio, C. (a cura di) (2017), *Jacques Ellul. Sistema, testimonianza, immagine. Saggi sulla tecnica*, Milano-Udine: Mimesis, p.77-82.

memoria. La parola può riferirsi e riferirmi a oggetti di cui non ho alcuna esperienza e che io non posso vedere, essa può distaccarsi totalmente dal reale. Esprime sia l'immaginario dell'altro, sia la sua esperienza che io non posso controllare. Strumento sorprendente ma anche incredibilmente debole e fragile, la definisce così Ellul.

La riflessione su senso e parola conduce l'autore a far luce anche sul rapporto tra realtà e verità:

«(...) la parola si riferisce sempre a un senso. Essa è per forza di cose collocata nell'universo del senso. Esprime, cioè, a tutti i livelli il senso che l'uomo prova a scoprire o trasmettere a un altro: tanto il senso della sua azione (che non è evidente) quanto il senso delle sue intenzioni e, al limite, il senso della vita. La parola è il solo veicolo del pensiero, della ricerca o della trasmissione del senso ultimo che un uomo o un gruppo attribuisce alla sua esistenza, alla sua persistenza. In altri termini, direi che essa è allora relativa alla verità. Questo non significa che essa sia o dica la verità. Perché può dire la menzogna. Essa è soltanto collocata in questo campo. Così come mi sembra che la vista sia il campo della realtà: essa ne dà un'apprensione esatta o inesatta.(...) si fa un grande danno a confondere "realtà" e "verità", la realtà (anche scientifica) non ci dà mai il senso<sup>427</sup>».

Ancora sul senso

«(...) la parola implica la critica, attraverso il suo stesso percorso, mentre la vista esclude la critica a causa dell'evidenza<sup>428</sup>. Questi due modi sono complementari ma non identici, né sovrapponibili né mescolabili. Così come sono complementari ma non identificabili la parola e la vista, il reale e il vero. (...) il senso di ciò che vedo, che non è mai evidente<sup>429</sup>».

Come intendere il senso di *Adieu au langage* alla luce di queste considerazioni? Il linguaggio serve come appendice, l'immagine ha il primato. Ad esempio, l'uso dell'immagine, di uno schizzo

«era la formula dell'uomo di azione, dell'uomo di guerra. Allora, è del tutto giusto che per indicare le manovre da fare su un campo di battaglia è meglio lo schema. Ma, per esempio, la volontà di ricondurre anche il linguaggio allo schema (la linguistica generale) non significherà forse che, ai nostri occhi, tutto ciò che conta è, in definitiva, l'azione, la strategia, la tattica e non più la verità? Il pensiero politico, che è dell'ordine della verità, si esprimeva attraverso una

---

<sup>427</sup> *Ivi*, p.79.

<sup>428</sup> Per Jacques Ellul il pensiero evocato dalla vista è sintetico perché la vista fornisce una percezione globale del luogo, del fatto.

<sup>429</sup> *Ivi*, p.80.

ricerca sempre espressa dalla parola, lunga, lenta, sempre da riprendere. Ora essa è dell'ordine del "programma" e si esprime in schemi o in statistiche. Essa, cioè, non è più un pensiero politico, ma una guida all'azione<sup>430</sup>.»

L'incontro tra il visivo e la tecnica si effettua in due direzioni. All'inizio la tecnica esige e implica una sorta di inflazione dell'utilizzo del visivo (es. il bisogno di schemi, di progetti, di fotografie) che diventa necessario: nessun discorso, ad esempio, può comunicare meglio come funziona un motore se non si ha la sezione che lo raffigura davanti agli occhi, nota Ellul. Il linguaggio è troppo prolisso, troppo incerto, c'è bisogno delle immagini per esprimere la tecnica. Allo stesso modo però è la tecnica che avrebbe permesso l'invasione delle immagini e creato un universo di immagini artificiali.

«Si potrà dire ovviamente che i dispositivi permettono *anche* la diffusione della parola, di cui non ci priviamo (radio, etc.). Ma precisamente questo contribuisce alla svalutazione della parola: essa diventa insignificante perché troppo abbondante e soprattutto perché separata dalla presenza di colui che la dice. Essa non si riferisce più alla verità di colui che parla, non induce più un dialogo: la parola registrata, macchinizzata, non ha più alcun peso vivente, essa è un suono vuoto e senza necessità. Così, ai nostri tempi la parola avanza in due modi: tramite la sua sostituzione da parte dell'immagine, che provoca un modo di pensare sempre più inaccessibile al ragionamento richiesto dal linguaggio; e tramite la sua abbondanza che la rende vana, rumore di fondo che non ha più importanza di qualsiasi altro rumore e di cui è inutile cercare il senso<sup>431</sup>.»

Dunque Jacques Ellul riflette sull'incontro tra l'elemento visivo e la tecnica, sottolineando come sia la tecnica ad aver permesso l'invasione delle immagini e ad aver trasformato il nostro mondo in un universo di immagini artificiali. Denunciando la confusione tra immagine e parola nella società contemporanea, articola una riflessione sul ruolo e l'essenza della parola, relativa alla verità, e dell'immagine alla realtà. La prima rende più consapevoli del proprio vuoto, della propria impotenza e insignificanza. Cancellata e sormontata oggi dal fascino delle immagini, essa provoca tuttavia un processo totalmente differente a livello mentale. La seconda stabilisce con l'ambiente una relazione particolare, propria del gruppo sociale che la produce. Può

---

<sup>430</sup> *Ivi*, p.81.

<sup>431</sup> *Ibidem*.

essere informatrice e performativa. Il pensiero evocato dalla vista, e dunque collegato all'immagine<sup>432</sup>, lavora in modo sintetico, mentre la parola ha un uso multiplo, è strumento flessibile e adattabile ed è inseparabile dall'interpretazione e dal senso.

Nello stesso anno in cui viene pubblicato il saggio appena analizzato, vede la luce *La parole humiliée*, feroce atto d'accusa contro le menzogne del secolo e allo stesso tempo un libro di speranza<sup>433</sup>. Come già accennato, la questione è qui posta in questi termini: come trovare il modo per preservare uno spazio che tuteli la capacità di esercitare un pensiero critico nei confronti della realtà, sia in modalità linguistiche che non linguistiche – a fronte dell'immediata efficacia dell'immagine? Si presenta la necessità di difendersi contro l'invasione delle immagini, del non elaborato, dell'informazione acritica, di fronte alle quali la mente dell'uomo chiude la possibilità alla ragione che soccombe a una razionalità puramente calcolante.

Esiste un rinnovato flusso di immagini della società, o meglio, delle sempre nuove società della spettacolo, che il sistema tecnico rende disponibili. Esso assicura la dose necessaria di emozioni indispensabili per integrarsi nel sistema tecnico, ma in questo modo ci porta a entrare a far parte in modo stabile e permanente di una forma di vita autoreferenziale, di cui l'immagine è il necessario arredo e la società tecnica e tecnologica l'unico referente. Il riferimento al mondo, con tutta l'imprevedibilità di eventi ed esperienze che esso offre, resta precluso. Per Jacques Ellul, se l'uomo fosse rimasto allo stadio del discorso avrebbe consolidato il proprio spirito critico a discapito di un rafforzamento di quel tratto di fissità e rigidità che caratterizza la visione.

Godard cita Ellul probabilmente perché percepisce la tecnologia digitale come un vettore di alienazione, come intuiamo in una frase di un suo recente cortometraggio, *Les Trois Désastres*, "il digitale sarà dittatura". Ne è critico Godard, eppure ne fa un uso fruttuoso.

Il filosofo francese Bernard Stiegler era tra coloro i quali credevano che il cinema non fosse semplicemente un'industria, ma rappresentasse il funzionamento della coscienza<sup>434</sup>, quella stessa coscienza che per Jacques Ellul è sotto scacco nel sistema

---

<sup>432</sup> Il pensiero è inteso da Godard quasi nei termini di una forma di sofferenza della voce.

<sup>433</sup> Cfr. Ribet, E. (2020), «*Fais sortir mon être de la détresse*» *L'époque de la société technicienne : temps de déréliction ou temps d'espérance?*, «Foi et Vie», 3, pp.67-72.

<sup>434</sup> Sul tema dell'educazione alle immagini, torna pertinente ricordare il cineasta russo Dziga Vertov, il quale in una prospettiva eterodossa pensava che si sarebbe potuto realizzare il

tecnico. In una delle sue ultime interviste, interrogato sul film *Adieu au Langage*, in cui Godard cita Ellul, Bernard Stiegler nota:

«Oggi assistiamo a una regressione del linguaggio parlato: molte persone stanno diventando agrammaticali, sarebbe a dire che perdono in massa la capacità di concordare soggetto e verbo ecc. Quando vedo la straordinaria difficoltà nel combattere questo processo, sono colto dal dubbio che si debba lottare in un altro modo. Penso che occorra ritornare alla questione di ciò che è il linguaggio: dovrebbe apparire una nuova semiotica, su basi molto differenti. Sono i processi di grammatizzazione a fare le evoluzioni semiotiche.[...] Direi allora che occorre ritornare al linguaggio, forse attraverso le immagini<sup>435</sup>.»

Indubbiamente il bersaglio critico di Ellul è l'uso strumentale delle immagini da parte della propaganda anche se in lui c'è una sorta di consapevolezza e di riconoscimento di un tratto iconoclasta che ontologicamente caratterizza il cinema poiché la produzione del movimento, la progressione dell'illusione cinetica, avviene proprio attraverso la cancellazione di ogni singolo fotogramma precedente per fare spazio al successivo. Facendo riferimento all'uso di parole e immagini nei social, più di un secolo dopo, Bernard Stiegler si ritrova a riflettere su questo rapporto tra verità-parola-immagine, in questi termini:

«Ma, al di là dell'interpretazione che ne dà Heidegger<sup>436</sup>, c'è una spiegazione evidente di questo cambiamento del senso dell'*alétheia*: è la scrittura alfabetica. La scrittura produce capacità analitiche e sintetiche, le quali riposano sulla *orthotes*, vale a dire sull'analisi esatta, sulla tracciabilità alla lettera.

Anche se tutto questo può sembrare lontano dalla nostra epoca, a ben vedere si tratta di una situazione che ci riguarda sempre di più dal momento che esistono reti sociali, le quali permettono di quantificare in maniera assoluta tutto ciò che accade attraverso tali processi. (...)

---

socialismo solo se si fosse portata avanti un'educazione all'immagine. Anche il filosofo francese Bernard Stiegler in una recente intervista ha notato: « Tutto quello che si è prodotto all'inizio degli anni sessanta con i “*Cahiers du Cinéma*”, i gruppi Medvedkin e così via avrebbe dovuto prodursi a partire da un'educazione delle immagini. Non è ancora accaduto. Ma penso che accadrà».

<sup>435</sup> Seguendo Bernard Stiegler vi sarebbe oggi la necessità di un ritorno al linguaggio attraverso le immagini, le persone dovrebbero apprendere a creare immagini e non si dovrebbe lasciare ai social network il dominio specifico di questa operazione, i registi, ad esempio, hanno una responsabilità in rapporto a ciò.

<sup>436</sup> Come nota Bernard Stiegler, secondo Heidegger (che vede in questo un sintomo di regressione metafisica) è nell'allegoria della caverna [*Rep. VII 514a-517a*] che Platone modifica la concezione dell'*alétheia* [verità, intesa da Heidegger in senso etimologico come “non-nascondimento”], trasformando il concetto di *alétheia* in quello di *orthotes* (correttezza).

A mio avviso questo fenomeno è molto pericoloso perché conduce a processi di disillusione, i quali non possono fare altro che scatenare dis-affiliazione, dis-identificazione, tutto un insieme di processi ai quali mi riferisco usando il concetto di “capitalismo pulsionale<sup>437</sup>».

Certamente, per il carattere intrinsecamente ambiguo e per la loro capacità di rinegoziare il rapporto con il limite, avere a che fare con le immagini si rivela un'operazione non scontata. Nel lessico che Bernard Stiegler riprende da Derrida, esse sono *pharmakon*, cura o veleno, per esperienza e pensiero. Ogni immagine è il risultato di un processo di delimitazione, di selezione che conduce all'inclusione di alcuni elementi del reale e all'esclusione di altri. Il cinema più di ogni altra arte può condurre l'immagine all'uscita fuori di sé e, letteralmente, al superamento dei propri limiti. Porre in immagine significa contornare, cioè dare un limite, una forma. L'illimitato (il senza limite) è un tratto peculiare dell'epoca contemporanea post-moderna: dal *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein in poi, siamo convinti che sia sul limite che si decide il senso dell'esperienza umana e dell'umano.

La questione del limite<sup>438</sup> in Jacques Ellul si era rivelata decisiva nella definizione dei fondamenti dell'etica della non-potenza. Lo spazio rinegoziabile e ampliabile in cui prende forma l'esperienza umana “limitata” è quello della contingenza, premessa della libertà d'azione. Su questa nozione di libertà, fortemente permeata dalla sua fede protestante, Jacques Ellul disegna il senso della sua etica della non potenza che si richiama all'inevitabile concetto di limite, che già autori come Foucault avevano reso centrale in quegli anni e elabora un'etica della responsabilità, del dialogo e della libertà in cui svetta il binomio abbandono-speranza.

---

<sup>437</sup> L'intervista cui si fa riferimento è *Un lungo sogno collettivo* (a cura di D. Cecchi e G. Scialla), in *Rivista Fata MorganaWeb*, n.31, agosto 2020.

<sup>438</sup> Jacques Ellul in più occasioni cita il *Rapporto sui limiti dello sviluppo* del 1972, commissionato al MIT dal Club di Roma: «Qualunque società che si sforzi di oltrepassare i limiti posti dalla natura facendo ricorso a nuove tecniche, si trova a un certo punto di fronte a una scelta fondamentale: è preferibile adattarsi a vivere all'interno di tali limiti, accettando una regolazione autoimposta del processo di sviluppo e di crescita, oppure continuare sulla via dello sviluppo, fino al manifestarsi di qualche ostacolo naturale, sperando che nel frattempo i progressi della tecnica consentiranno di rimuoverlo?».

Resta da comprendere se l'obiettivo critico della riflessione di Jacques Ellul sulle immagini non sia meglio rappresentabile con ciò che si può tradurre con *picture*<sup>439</sup>. Occorre pensare la differenza tra le due<sup>440</sup>.

L'essenza dell'immagine non è nulla di tecnico: si pensi ad esempio alla natura discorsiva delle formule degli algoritmi che possono, dando vita a sistemi di comunicazione come quelli dei social network, sancire anche una sorta di fallimento del discorso e del dialogo in senso tradizionale. Si tratta dello stesso fallimento che Jacques Ellul imputa all'azione del sistema tecnico decenni prima. Anche le immagini sono in effetti forme di grammaticalizzazione del visibile ma per Ellul ciò che serve a una reale comprensione del mondo è la possibilità di aderire a un discorso di verità, di attingere a un senso tramite la parola tradizionale, in presenza e condivisa<sup>441</sup>.

Sulla possibilità della tecnica di restituirci qualcosa di significativo Godard è perentorio nell'attribuire un senso al contributo del cinema: la macchina da presa sta dove i nostri occhi non vedono. Il visibile è divisione, e su ciò concorderebbe Ellul. E non è forse la divisione, nel senso però di separazione, di possibilità di distanza, di capacità di distinguere, di ritagliare un senso, quella che in fondo auspica Jacques Ellul perché si dia ancora incontro e possibilità di relazione tra esseri umani nel sistema tecnico? E non è forse proprio "divisione" il significato legato a *digit* (cifra) che è anche ciò su cui si fonda la struttura socio-economica delle moderne società post-industriali? Per Godard fare cinema è un immaginare senza la realtà. «La realtà è solo il rifugio per chi non ha

---

<sup>439</sup> Sulla distinzione image/picture cfr. Garroni, E. (2005), *Immagine, linguaggio, figura*, Roma:Laterza.

<sup>440</sup> A questo proposito torna pertinente la riflessione del filosofo Emilio Garroni che affronta il rapporto tra parola e immagine negli scritti degli anni settanta (*Ricognizione della semiotica*, 1977) e in *Immagine, linguaggio, figura* (2005). Qui in particolare il filosofo romano affronta il problema del linguaggio in relazione all'*immagine interna*, premessa e garanzia del significato delle parole. L'immagine interna non coincide con la *Bilder/ picture*, verso la quale Ellul sembrerebbe scagliarsi. La tesi di Garroni è che la nostra attività percettivo-immaginativa ha uno specifico valore cognitivo-semantico. Al centro della trattazione su facoltà dell'immagine e facoltà del linguaggio c'è la paradossale relazione tra determinatezza e indeterminatezza (cfr. Garroni su Tullio De Mauro e *L'indeterminatezza semantica. Una questione liminare*, 1998). A Ellul sfugge la possibilità che le immagini possano aprire al fuori campo, a una dimensione terza, non dominata, ma indubbiamente sulla riflessione più avanzata di Garroni pesano in positivo gli ultimi anni di storia della linguistica con la relativa apertura al non-linguistico. L'immaginazione è tornata al centro di molte aree di ricerca negli ultimi anni (si pensi alle ricerche sull'empatia, sulla simulazione, sull'autismo, o all'attenzione che il tema ha ritrovato anche nella filosofia dell'educazione).

<sup>441</sup> Come già chiarì Derrida, la scrittura è ipomnesi e la realtà ha un debito verso di essa perché le consente di essere rappresentata.

immaginazione» si dice all'inizio di *Adieu au langage*. Lo schermo sembra un campo di battaglia in cui le immagini sono separate una contro l'altra. Per Jacques Ellul però il potere ipnotico dell'immagine (soprattutto quando è in movimento) crea un'attenzione distratta nei riguardi della parola. Quando egli sostiene che l'evidenza dell'immagine esclude la ricerca del senso, intende probabilmente principalmente l'immagine statica.

Per Jacques Ellul è soprattutto grazie alla parola che si può immaginare. Il vero rischio è il venir meno della realtà del discorso e di un discorso di verità che sappia ancora fa pensare e *dar da pensare*. È perché c'è questa influenza della parola detta e della parola intesa che riusciamo a pensare, immaginare, comprendere. *Adieu au langage* centra l'attenzione sul rapporto tra immagine e linguaggio e rimanda quest'idea tipicamente godardiana della visione come divisa e divisiva. La parola non serve più a dirci cosa è rappresentato nell'immagine, come fa il cinema illustrativo. Lo schermo somiglia a un campo costellato di tracce più che a un oggetto da contemplare. L'idea è che l'immagine non debba congiungersi armonicamente allo spettatore ma debba dividere, spezzare, separare, stressare le false unità. Deve operare un taglio sulla realtà, non rappresentarla. In fondo Godard nel dividere il film in una sezione sulla natura e una sulla metafora suggerisce che però non c'è una natura separata da un linguaggio che ce la descrive, entrambe sono raccolte in uno stesso film. L'immagine ha rinnegato la sua libertà di essere separata ed estranea rispetto alla parola, sembra dunque vuota, sembra essersi fusa con la parola. Il cineasta francese sembra voler comunicare che siamo in grado di vedere solo se si crea una della divaricazione<sup>442</sup> di parola e immagine. Il naufragio delle parole, la loro dissonanza somiglia al motivo che permea il volume *Il Tramonto dell'Occidente* di Jacques Ellul. Il film sembra un invito a trascendere, allora, il non raccontabile e a riflettere sulla perdita di valore delle parole e Jacques Ellul l'aveva preconizzato, in fondo, auspicando la necessità della rivoluzione in un mondo in cui la parola è diventata impossibile. Egli attacca le strutture profonde di una civiltà di cui tutti gli sforzi tendono verso questo unico scopo: separare, dividere, parcellizzare l'essere umano dall'interno. Tuttavia, solo nell'epoca moderna il potere ha accumulato i mezzi sufficienti, non solo per dominare la società, ma anche per plasmarla secondo i propri interessi, attraverso una produzione volta alla diffusione dell'isolamento. È la

---

<sup>442</sup> Sulla coesistenza di parola e immagine nel web interattivo cfr. Montani, P. (2020), *Emozioni dell'intelligenza. Un percorso nel sensorio digitale*, Milano: Meltemi.

posizione di Guy Debord<sup>443</sup> che sosteneva che lo spettacolo, inteso non come un insieme di immagini ma come un rapporto sociale fra individui mediato dalle immagini, sia il momento in cui la merce è giunta all'occupazione totale della vita sociale. Ciò cui si assiste è una società completamente spettacolarizzata, lo spettacolo si è mischiato a ogni realtà irradiandola. Il risultato è quel villaggio globale di cui parla McLuhan (che Jacques Ellul spesso cita), del quale Debord denuncia l'atmosfera dominata da conformismo, sorveglianza e isolamento. Debord, convinto della necessità di una ricomposizione dell'unità, intende questa totalità come comunità umana possibile solo se tutti hanno i mezzi intellettuali e materiali necessari per decidere e accedere ai fatti. Egli considera l'anarchismo individualista «risibile», e l'anarchia in generale poco efficace poiché si basa su un'idea di libertà pura, idealista ed astorica. Sebbene in modo diverso però, entrambi, ne *La società dello spettacolo* (1967) e ne *Il Sistema tecnico* (1977), sostengono che si è prodotto storicamente un cambiamento che si riscontra nelle coscienze<sup>444</sup>.

### 4.3 La parola umiliata. Estetica del senso e dei sensi

La riflessione di Jacques Ellul offre una chiave di lettura fondamentale per cogliere le ragioni del processo evolutivo e progressivo che vede l'Estetica fare i conti

---

<sup>443</sup> Cfr. Debord, G. (2008) *La società dello spettacolo*, Milano: Baldini Castoldi. Sebbene il riferimento al capitalismo e alla matrice economica del sistema in Jacques Ellul non siano presenti in modo così marcato, indubbiamente nella diagnosi sui limiti del sistema tecnico riecheggiano le considerazioni sul rapporto tra immagine e spettacolo di cui è autore, in quegli stessi anni, Guy Debord secondo cui «lo spettacolo è il capitale a un tal grado di accumulazione da divenire immagine». Tra i due intellettuali i rapporti non sono lineari, Debord adotta una linea evitante nei riguardi di Ellul, principalmente per la sua professione di credente, isolandolo dalla *Internazionale situazionista*.

<sup>444</sup> Jacques Ellul collaborò inizialmente con Guy Debord all'elaborazione delle tesi situazioniste, ma questi gli rifiutò di far parte del movimento. Ellul si sposta significativamente oltre la prospettiva marxista. Denuncia la mancanza di consapevolezza che pervade la società tecnica e ne denuncia le ragioni: l'illusione umanistica di saper padroneggiare la tecnica, la razionalizzazione dell'assurdo e l'asservimento volontario all'ideologia della tecnica. Per Debord, la tecnica è una delle principali caratteristiche dello spettacolo integrato: è il mezzo principale utilizzato dalla società dello spettacolo per produrre la personalità dello spettatore. La perdita di significato e memoria storici, il degrado della logica sono un obiettivo della società dello spettacolo e un mezzo per il suo progresso. È l'associazione di tecnica e servitù volontaria, che consente e accelera la distruzione della logica. Anche Debord dunque voleva sottolineare l'origine tecnica di questa distruzione: nei media il pubblico adattato allo spettacolo è privo di attenzione e memoria, manca di vocabolario, di grammatica, di logica, cede all'incoerenza dei messaggi. Jacques Ellul sostiene che le norme tradizionali pongano limiti al potere mentre le norme tecniche sono una forma di potere, ma ribadisce innanzitutto che il significato etico origina da una limitazione del potere.

con una dimensione non riducibile a quella dell'arte, delle arti o del bello. L'autore richiamando la propria attenzione al senso, al discorso di verità, e al ruolo dei sensi (a vista e udito in particolare) offre innumerevoli motivi che giustificano l'ipotesi di una condivisione delle premesse di una moderna estetica dei sensi e del senso. Più che una filosofia dell'arte, quella di Ellul sembra orientata a un ritorno al progetto originario di un'estetica come teoria generale della sensibilità, soprattutto se si prendono in carico *L'empire du non sens. L'art et la société technicienne. e La parola Humiliée*<sup>445</sup>.

Le considerazioni su spazio e tempo nella società tecnica o sul ruolo di vista e udito di Jacques Ellul sembrano offrire uno spiraglio di apertura a una prospettiva vicina o quantomeno confrontabile con quella di una più moderna estetica patica e atmosferologica. Lo stretto richiamo a una dimensione altra di Verità, porta poi le due estetiche (quella di Ellul e quella atmosferologica) a subire una biforcazione e una differenza indiscutibile.

In Ellul l'enfasi sull'elemento esperienziale e sulla componente patica del rapporto con i molteplici oggetti "estetici" è evidente. È dunque inevitabile il richiamo alla attuale neoestetica, che ha un rapporto stretto con la Nuova Fenomenologia, in cui un'attenzione teorica speciale viene riservata al fatto che ciascuno di noi è innanzitutto affettivamente (preriflessivamente e antepredicativamente) coinvolto dalle impressioni emanate da spazi e cose. Individuiamo una forte differenza nel senso che Ellul però riserva a queste ultime: questa conoscenza cui accediamo con i soli sensi sarebbe infatti illusoria. Fare dell'estetica un discorso sul senso significa però indubbiamente già avere superato la tradizionale impostazione di una estetica come filosofia dell'arte.

Dobbiamo riconoscere ad Ellul il tentativo di aver introdotto la dimensione della paticità<sup>446</sup> nel suo pensiero come attenzione a quanto avviene a livello percettivo all'essere umano in un neo-ambiente che muta sotto l'azione di una tecnica totalizzante e pervasiva.

---

<sup>445</sup> Cfr. Rognon, F. (2012), *La parole humiliée par le politique*, Dossier : Jacques Ellul - La jeunesse : intuitions prophétiques, Foi et Vie – Revue Protestante de culture, pp.5-20, e Monet, G. (2011), *La Parole au-delà des mots (et des maux) Quelques réflexions homilétiques à partir de La parole humiliée de Jacques Ellul*, Foi et Vie – Revue Protestante de culture, Avril, pp. 76-90.

<sup>446</sup> Il riferimento è in particolare a Griffiero, T. (2016), *Il pensiero dei sensi. Atmosfera ed estetica patica*, Milano: Guerini e Associati.

Nel significato elaborato, ad esempio, dal filosofo italiano Griffero questa paticità coincide con il dono di ricevere anziché di produrre degli effetti, di essere posseduti dall'accadere attivo e di agire quindi solo alla luce di tale rapimento. È quello che, in altri termini, sostiene Ellul quando denuncia l'effetto psico-fisico di dipendenza dai media nella società tecnica, la fascinazione che subiamo vedendo un film. Tutto consegue dalla sua definizione di tecnica come ambiente, come nuova Natura nella quale siamo completamente immersi e dalla quale siamo affetti. Nel caso dello statuto delle immagini, ad esempio, egli specifica che non si tratta di vivere e contemplare le immagini che sono attive su di noi, ma di farlo al di fuori della coscienza e indipendentemente da essa. È indubbio però che per il nostro autore non sia il reale (l'ambiente tecnico) a conservare la via d'accesso alla verità. C'è però il riconoscimento della centralità dell'ambito di una comunicazione preconettuale, immediata, intuitivo-sensibile tra noi, gli ambienti, gli oggetti e le apparenze, che passa innanzitutto per la vista e per l'udito. In *La Parole Humiliée* si pone il problema di quale sia il rapporto tra ambiente tecnico e linguaggio e di quale capacità abbia il linguaggio di esprimere l'ambiente tecnico (si notino anche i numerosi riferimenti a architettura e antropologia). Si possono inoltre individuare altri due punti di incontro con le premesse dell'impostazione dell'estetica patica o atmosferologica.

Innanzitutto sembra palese anche per Ellul che altri ambiti di applicazione dell'estetica siano anche la pubblicità, la pianificazione del paesaggio urbanistico, la comunicazione politica e istituzionale, fino al marketing emozionale orientato alla fidelizzazione e ciò traspare con chiarezza soprattutto nel primo volume della sua trilogia sulla tecnica.

Al centro dell'interesse dell'estetica patica, infatti, vi è il modo proprio-corporeo specifico grazie al quale una persona, un ambiente, una cosa o una situazione esprimono la propria presenza sensibile, agendo poi di conseguenza in base all'eventuale sintonia sviluppata. La riflessione di Ellul va proprio nella direzione di dimostrare come la tecnica come ambiente e come sistema sia un fattore di rischio per la dissoluzione delle individualità nella società post-industriale, dunque incida profondamente sul sentire dell'essere umano, sulla sua capacità di comunicare, condividere e simbolizzare. Si pensi ad esempio all'attenzione di Ellul ai temi della città e dell'abitare sempre affrontati in relazione a una prospettiva teologica la cui rilevanza sociologica e politica si fa per lui necessità di azione e impegno civile: egli

stesso si impegna in attività per il recupero della Costa di Aquitania e sposa cause segnate da una attenzione alla dimensione ecologica.

Un'estetica di questo genere che mette al centro l'apparenza e il carattere effimero di tutto ciò che il pensiero occidentale aveva rimosso o negato, incrocia la dimensione etica, ed è così anche nel caso di Ellul, la cui riflessione sulla non-potenza (o quella teologica sulla possibile emancipazione legata alla speranza cristiana) non è comprensibile fino in fondo senza una lettura e una analisi della sua estetica e viceversa. La riflessione politologica trae beneficio da un dialogo e una collaborazione con la fenomenologia e l'estetologia (oltre che, come è più chiaro, con la teologia), non nel solco benjaminiano dell'«estetizzazione della politica», quanto nel tentativo di stabilire come la politica si rapporti alla *Stimmung*, alla intenzionalità affettiva collettiva, al clima, al senso comune e al *milieu*. Quello cui allude Ellul forse è un suggerimento che va nella direzione di una necessità di sviluppare un pensiero dei sensi (anche se per svelarne in parte l'illusorietà, essendo la verità pertinenza della sola parola, unica reale via di accesso a una dimensione trascendente o comunque etica).

Ciò premesso, è opportuno analizzare più nel dettaglio il ruolo che egli attribuisce a vista e udito nella società tecnica e il discorso su verità e senso che egli elabora. C'è innanzitutto una correlazione tra vedere e udire in ognuno di noi, e il giusto equilibrio dei due produce l'equilibrio della persona. Egli ritiene pericoloso favorire uno a scapito dell'altro. Quello di Jacques Ellul sembra un invito a tornare ad ascoltarsi, anche l'un l'altro, laddove la grande tentazione della nostra civiltà legata all'egemonia tecnica è il tentativo di indurre in confusione i piani realtà/verità. Come già accennato, Jacques Ellul identifica il reale con la realtà dell'ambiente tecnico:

«Il vero è ciò che contiene la realtà: ciò che essa esprime. Niente c'è oltre. Non c'è più aldilà. Niente che sia Altro. Non c'è più Altro<sup>447</sup>».

Anche il discorso può essere riferito alla realtà (ordinare un'azione, descrivere una situazione, trasmettere informazioni sulla realtà) ma il suo dominio specifico è quello della verità. Solo la parola è relativa alla verità. Essa diventa davvero menzogna quando sfida il suo rapporto con la verità e pretende di essere solo evocativa della realtà. Deve

---

<sup>447</sup>Ellul, J., *La Parole Humiliée*, 1981, p.32.

rimanere sempre aperta all'altro. È in particolare l'udito<sup>448</sup> che mi fa partecipare alla parola, intesa come processo e condivisione, e «mi pone in un universo di verità, quindi di bugie o errore»<sup>449</sup>. Qui emerge una presa di posizione che possiamo considerare critica dello scientismo: tutto è ridotto a questa realtà verificabile, scientificamente misurabile e modificabile pragmaticamente.

«Il diciannovesimo secolo, sotto l'influenza della scienza che ha afferrato la realtà, voleva solo un discorso oggettivo, vale a dire separato dalla persona che lo pronuncia. Ed ecco, proprio questo fatto ha trasformato il discorso in falso discorso<sup>450</sup>.»

Il discorso di verità è necessariamente paradossale; esso suppone un lungo viaggio di discernimento, di scelta, di sperimentazione. Ciò che viene dalla parola parlata non è mai ovvio. Il vero (ma non la verità) può essere ovvio. Il dominio autentico della parola è la critica, una delle funzioni più alte della parola. Questa è ciò che consente il giudizio, in particolare «il giudizio che ha valore etico»<sup>451</sup>.

«L'immagine invece, come l'azione, fornisce sempre l'illusione della realtà e dell'efficienza. Fornisce una visione in un processo istantaneo, mentre il discorso ci dà una successione, un processo<sup>452</sup>.»

Si svela una certa incoerenza nelle argomentazioni portate dall'autore: sembrare intendere la parola sempre e solo in relazione a altre parole mentre i limiti che imputa all'immagine sono sempre relativi all'immagine presa nella sua autonomia, e singolarità. C'è indubbiamente una razionalità e una relazionalità nel rapporto tra le parole «che alla fine coinvolge sempre la coscienza»<sup>453</sup>. Nel discorso non solo l'elemento della conoscenza è decisivo, sono in gioco comprensione e coscienza

«devo capire cosa mi dice l'altro, e posso farlo solo se c'è una razionalità nella struttura stessa di ciò che dice (razionalità che non è sufficiente ma che è necessaria); è quindi un'operazione

---

<sup>448</sup> Sull'udito si riconosce in accordo con Marshall McLuhan: «Mentre la vista rende immediatamente possibile distinguere forma e colore perchè mi dice subito il "cos'è", l'udito può permettere di classificare il suono, il rumore, ma non distingo subito "cosa sia" (...) Ma detto questo, mi trovo d'accordo con lui per un buon numero di descrizioni che fornisce di entrambi gli universi: l'universo visivo è dominio quantitativo, attivo, percepisce modelli significativi; l'universo acustico è emotivo, intuitivo, qualitativo (...)» (*ivi*, p.31).

<sup>449</sup> *Ivi*, p.39

<sup>450</sup> *Ivi*, p.38.

<sup>451</sup> *Ivi*, pp. 39-40.

<sup>452</sup> *Ibidem*.

<sup>453</sup> *Ivi*, p.41.

cosciente alla quale sono chiamato dalla parola che mi porta non solo a una nuova conoscenza ma a una coscienza accresciuta e sviluppata<sup>454</sup>».

Ciò che caratterizza la lingua parlata dell'uomo è proprio «ciò che trabocca, supera, distrugge anche tutto ciò che può essere trasmesso in linguaggio tattile o visivo (...)»<sup>455</sup>. Nella società tecnica si compie il trionfo della vista sull'ascolto perché lo spazio vince sul tempo. Il linguaggio «visivo che si dispiega nello spazio sostituisce il linguaggio verbale che si dispiega nel tempo»<sup>456</sup> ma questo è «possibile solo nell'esatta misura in cui tutto l'io temporale è diventato spazio»<sup>457</sup>. Il tempo, per tutte le arti contemporanee, è un tempo congelato, secondo Ellul. Lo spazio è l'ambito della nostra attività e il visivo e lo spazio sono i luoghi caratteristici della tecnica.

Le tecniche possono insegnarci a vedere mille volte meglio, mille volte di più, ci fanno vedere nuovi universi, o catturare un aspetto inaspettato di un volto familiare, ma è in gioco sempre lo spazio. Non ci insegnano ad ascoltare o ad ascoltarci.

#### 4.4 Il filosofo?

Nel paragrafo *Et le philosophe?* nel volume *Parole Humiliée*, Jacques Ellul è perentorio: il filosofo che rifiuta di ascoltare rifiuta simultaneamente la verità e la realtà. Elogia Søren Kierkegaard<sup>458</sup>, tra tutti i filosofi, poiché attacca in modo sorprendente il privilegio accordato dalla filosofia occidentale alla vista ed è critico di una filosofia che si riduce a mera speculazione. Platone definisce l'essenza delle cose dalla loro visione, la vera conoscenza è conoscenza delle idee, termine la cui radice viene dal verbo greco “vedere” e anche Descartes favorisce assolutamente questa visione, ma egli ritiene che soltanto Socrate si renda conto dell'esistenza dell'ideale etico e «privilegiando il dialogo, abolisce la speculazione a favore della parola»<sup>459</sup>. Esalta la relazione di scambi reciproci in presenza, sulla quale si fonda la maieutica, e che Kierkegaard valorizza riferendosi alla situazione nella quale sono maestro e discepolo insieme a guidare la ricerca della verità. Sembra dunque chiaro quanto abbia a cuore il quello che oggi potremmo definire il modello relazionale e l'importanza che

---

<sup>454</sup> *Ibidem*.

<sup>455</sup> *Ivi*, p.7.

<sup>456</sup> *Ivi*, p.245.

<sup>457</sup> *Ivi*, p.248.

<sup>458</sup> Ellul, J. (1970), *Liminaire (Kierkegaard)*, mars, Foi et Vie, p.1.

<sup>459</sup> *Ivi*, p.44.

la parola sia «messa in pratica nella vita»<sup>460</sup>, sia vissuta e scambiata. Dunque il reale s'identifica con l'esistente, a sua volta riducibile a un nulla poiché ciò che crediamo di cogliere nella realtà è solo labile e transitorio, ma nella sostanza «propriamente sfuggente». La vista offre certezza relativamente a questo “reale”: «la mia certezza è falsa quanto l'accuratezza di questa realtà, ma è questa certezza che viviamo»<sup>461</sup>.

Nel corso di queste considerazioni emerge tutto il peso della fede dell'autore: la Verità è un eterno cui accediamo solo tramite la parola e rimane tale contro ogni previsione. Essa è ferma, stabile e inconfutabile, è aldilà della nostra portata e delle nostre approssimazioni. Rappresenta un Assoluto, un eterno inaccessibile «lucida come un cristallo ma dura come un diamante» ma solo con la parola può essere trasmessa. Una parola che si rivela inevitabilmente imperfetta se umana.

Siamo in grado di conoscere solo ciò che passa per i sensi e ciò per Ellul non va vissuto come un limite negativo: che ne sarebbe di noi, se potessimo afferrare la verità con inesorabile accuratezza, esprimendola senza la minima incertezza, e se ci fosse una corrispondenza perfetta tra cose, mezzi e verità? Tutto sarebbe terribile e invivibile poiché sarebbe stato già detto e definito. C'è inoltre un rischio nel credere di possedere la Verità: il riferimento di Ellul è all'orrore che si è verificato nella storia ogni volta che un essere umano o un gruppo ha affermato di esprimere la totalità della verità, e di possedere una parola che coincideva con la verità: «questo ha legittimato tutte le dittature, tutte le oppressioni, tutte le bugie»<sup>462</sup>.

Per vivere la Verità a suo avviso ci vuole che sia espressa dall'agente più fragile, che gli sia lasciata libertà e la consapevolezza che non saremo mai in grado di cogliere tutta la verità: non finiremo mai l'avventura di scoprire la natura della vita e della verità. Per Ellul la stessa parola di Dio che passa per i testimoni non è in sé una Verità perché passa per enti finiti. Nonostante ciò, «il legame Parola-Verità è tale che senza parole, nulla può essere conosciuto della verità.»<sup>463</sup>

L'autore riporta questo ragionamento in ottica laica e su scrittura e linguaggio muove una serie di considerazioni a partire da *Il gesto e la parola* di Leroi-Gourhan<sup>464</sup>, opera

---

<sup>460</sup> *Ivi*, p.45.

<sup>461</sup> *Ibidem*.

<sup>462</sup> *Ivi*, p.44 e sgg.

<sup>463</sup> *Ivi*, p.47-48.

<sup>464</sup> *Ivi*, p.37.

che citerà esplicitamente. Dall'analisi di alcuni passaggi delle riflessioni su questo lavoro dell'antropologo francese, emerge un nodo ostico per Ellul. L'oggetto della sua ostilità è la parola che entra in un ingranaggio meccanico, e dunque sono effettivamente l'automazione, la ripetizione e quello che potremmo definire "l'autismo di una parola" (che non ha un interlocutore), a mettere a rischio la possibilità di una vita autentica per ogni essere umano. La parola diventa infatti inefficace nella società tecnica. Riprendendo l'antropologo francese, conclude che la mano ha il suo linguaggio la cui espressione si riferisce alla visione e che il gesto interpreta la parola. Quest'ultima nella società tecnica è passata nell'ordine del visivo e non più dell'udito e dell'ascolto. È principalmente parola «inserita nello spazio» adesso. Parola che "non impegna". Parola che non dialoga più. Parola scritta in ordine della realtà, e che può quindi ripetersi all'infinito, identica, cosa che rende impossibile un vero discorso. A suo avviso dunque essa si snatura passando alla scrittura, almeno quanto si snatura se ripetuta tecnicamente (masterizzata su un disco o trascritta su un nastro, dirà) poiché quello che subisce è un passaggio dalla dimensione temporale a quella spaziale. Da non ripetibile diviene indefinitamente ripetitiva.

«Tuttavia, l'abbiamo anche detto, la parola conserva ancora qui alcune caratteristiche (...), costringe il lettore o l'ascoltatore ad accettare la legge del tempo per successione. La frase rimane costruita allo stesso modo. Sono costretto a seguirla, con i miei occhi ora, dall'inizio alla fine, e accedere al significato solo attraverso questo flusso di tempo. Il lineare è sempre fondamentale. Allo stesso modo, questa parola congelata è sempre *relativa a*, è solo relativa alla verità.(...) Possiamo evocare qui il famoso confronto fatto da Pasolini tra orale / scritto e realtà / immagine. Egli risolve così il doppio movimento caratteristico del nostro tempo in cui la tecnica oggettiva. L'immagine che vedo la posso trasmettere. La aggiusto su pellicola, diventa trasmissibile, chiunque può vederla ora. Ma vedo un'immagine, non la realtà che avevo ricevuto in modo immediato. C'è separazione. L'immagine fissa non è reale. Quello che cogliamo della realtà senza vederlo, senza saperlo, è il film stesso. C'è lo schermo. Ci sono i colori e le forme (...) sono diventate forme e colori prima di essere un paesaggio o un volto. C'è astrazione attraverso la fissazione e l'oggettivazione (...)<sup>465</sup>.»

La scrittura è necessariamente lineare e coerente, anche quando si prova rompere questa univocità con una sorta di polifonia scritturale:

---

<sup>465</sup> *Ivi*, p.51.

«McLuhan ha ragione quando parla di un ritorno a un mondo mitico attraverso la TV. Ma non è per i motivi che dà: la TV, in quanto elimina parzialmente la scrittura, perde il suo rigore, il suo carattere implacabile (...)»<sup>466</sup>.

Continua indicando che sarebbe necessario «sciogliere le catene di una parola scritta in una appena pronunciata affinché il respiro sia nuovamente percepito» e indirizzi alla verità l'ascoltatore. Anche biblicamente tutto riporta al dialogo e al discorso e Ellul sottolinea in più passaggi quanto sia preziosa la riflessione del filosofo francese Paul Ricoeur<sup>467</sup> sull'opposizione tra annuncio (proclamazione, atto di parola che suppone un'ermeneutica) e manifestazione (dimostrazione del sacro).

## 5. Invasione e consumo di immagini

Dunque è opportuno chiarire qualche punto sullo statuto dell'immagine. L'immagine non può uscire dalla realtà, non è ambivalente<sup>468</sup> («comunica reale e vero allo stesso tempo»<sup>469</sup>). Pertiene all'ambito della realtà e questo primato della realtà e questa confusione coincidono «con la credenza universale nel “fatto”, preso come ultimo valore<sup>470</sup>». Jacques Ellul la definisce uno «strumento ammirabile di conoscenza della realtà», ma nella nostra società tecnica è sempre il prodotto di una tecnica meccanica:

«in questo universo di immagini non è mai la nuda realtà che si trasmette, ma una ricostruzione, una costruzione, più o meno arbitraria, e noi costantemente siamo obbligati, dietro l'apparente oggettività dell'immagine, a ritornare alla sua ambiguità: traducendo una realtà, ci trasmette

---

<sup>466</sup> *Ivi*, p.50.

<sup>467</sup> In particolare in *Théologie et Technique*, edito nel 2014 e contenente saggi e lavori degli anni settanta, l'autore fa riferimento al convegno di Paul Ricoeur sull'ermeneutica del sacro per spiegare la fenomenologia della tecnica. Il sacro che si manifesta è potere, forza. Appare chiaro che alcune figure utilizzate per spiegare la manifestazione del Sacro si attagliano perfettamente alla tecnica che è manifestazione del potere, di una struttura articolata e ritualizzata. Si veda Ellul, J. (2014), *Théologie et Technique*, Genève, Labour and Fides, p. 290. La questione era stata introdotta anche nel volume *Les nouveaux possédés* (1973).

<sup>468</sup> Nell'affrontare la questione, l'autore premette: «Qui il mio punto di vista vuole essere quello ingenuo, non scientifico da ricercatore, sono consapevole che vado incontro a semplificazioni» (*ivi*, p.5).

<sup>469</sup> *Ivi*, p.36.

<sup>470</sup> *Ibidem*.

sempre, necessariamente un artificio. In questo l'immagine è fuorviante, è presa per reale, quando è un artificio (...)»<sup>471</sup>.

Inoltre è di un ordine completamente diverso rispetto alla parola poiché «ci trasmette istantaneamente un intero»<sup>472</sup> e, in un unico colpo d'occhio, tutte le informazioni di cui potremmo avere bisogno. La conoscenza prodotta dall'immagine «è dell'ordine dell'inconscio»<sup>473</sup>. Le immagini infatti sarebbero legate le une alle altre in un modo che non è «né logico né discorsivo»<sup>474</sup>.

Ellul ci tiene a sottolineare come questa opposizione parola-immagine, realtà-verità non sia da intendere come «una riproposizione di una contrapposizione tra idealismo e materialismo»<sup>475</sup>. Egli nota come in Marx e nel marxismo il linguaggio sia esattamente l'espressione della relazione stabilita tra prassi e verità. L'azione è apparentemente destinata a modificare la realtà, è misura della verità ma in ultima analisi è prodotta dal discorso, dunque la parola viene prima di qualsiasi prassi. L'immagine invece sarebbe «incapace di trasmettere un'esperienza spirituale, un'esigenza di giustizia, una testimonianza dal profondo dell'uomo, per attestare la verità»<sup>476</sup>. Per chiarire come egli intenda inautentica l'immagine tecnica, riflette sul rapporto tra verità e fotografia<sup>477</sup>, il che spiegherebbe anche perché a suo avviso tutti i film di natura spirituale siano un fallimento: «Quando ci ostiniamo a voler esprimere lo spirituale attraverso le immagini, cogliamo sempre qualcosa di diverso dalla verità»<sup>478</sup>.

L'immagine tecnica, in ogni modo, avrebbe avuto uno sviluppo considerevole perché il nostro tempo è caratterizzato dal primato della realtà: l'obiettivo polemico in questi passaggi è rappresentato dal marxismo e dalla scientismo:

---

<sup>471</sup> *Ivi*, p.36.

<sup>472</sup> *Ivi*, p.42.

<sup>473</sup> *Ibidem*.

<sup>474</sup> *Ibidem*.

<sup>475</sup> *Ivi*, p.34.

<sup>476</sup> *Ibidem*.

<sup>477</sup> Nota Ellul, a questo proposito: «Ricordo una foto di Papa Pio XII, in preghiera, sulla copertina di Match. Era un'immagine di inautenticità, di totale mancanza di serietà: viene da chiedersi come il Papa abbia potuto accettare di posare in preghiera! L'immagine può illustrarci adeguatamente la storia della Chiesa, ma in questo modo non dirà mai cos'è la Chiesa, non è nemmeno un aiuto per capire qual è la vita profonda e vera della Chiesa» (*ivi*, p.34).

<sup>478</sup> *Ivi*, p.35

«Il marxismo ha vinto totalmente in questo campo e la scienza alla fine convinse l'uomo che l'unica verità possibile fosse conoscere il reale e che la prova della verità fosse il successo nel mondo reale<sup>479</sup>».

Dunque la progressione e l'evoluzione della tecnica sarebbe esattamente coestensiva con la preminenza della rappresentazione visiva.

«Ci vuole una mutazione mentale perchè homo sapiens diventi uomo tecnico, e questa mutazione è svolta dall'esclusività del visivo rispetto al parlato. Tutto questo sarà accompagnato dalla creazione di un'altra lingua<sup>480</sup>».

La tecnica tende ad escludere la parola, il discorso. Ci sono molti contenuti linguistici e interi approcci alla conoscenza che sono esclusi dalla tecnica perché non possono essere visualizzati. Ecco perché per Ellul l'arte fotografica rappresenta bene questo mutamento dell'era della tecnica.

La tecnica è la possibilità di esplosione delle immagini, della loro infinita moltiplicazione, della sostituzione dell'immagine alla parola. Essa porta alla costituzione di un universo di immagini. Senza strumenti tecnici, non ci sarebbe alcun trionfo dell'immagine. Prima c'è la stampa, la fotografia poi, e l'esplosione che segue - fatta di macchina fotografica, linotipi, TV, satelliti artificiali - non smette mai di produrre immagini.

«Questo universo di immagini provengono solo dalla tecnica e non da una qualche altra intenzione dell'uomo, da una filosofia o da una struttura economica, da un bisogno di profitto, di lotta di classe (...), o da tutte le questioni pseudo-intellettuali di cui si fornisce la minima spiegazione oggi. Le cose sono più semplici (...)<sup>481</sup>.»

Per due motivi innanzitutto l'essere umano per essere efficiente deve essere diventato un essere che è soprattutto visivo-visuale: la grafica, lo schema è più efficiente della parola per ottimizzare l'automazione e i meccanismi tecnici che mirano al conseguimento dell'efficienza.

«Un fischio di un ufficiale può significare cinquanta cose e, inoltre può non essere emesso da un agente, ma da chiunque: devo aver visto l'agente per sapere da chi proviene il segnale. Al contrario, una luce rossa è indiscutibile. Ecco perché si moltiplicano questi segnali visivi, questi

---

<sup>479</sup> *Ibidem.*

<sup>480</sup> *Ivi*, p.164.

<sup>481</sup> *Ibidem.*

cruscotti luminosi. Per essere tecnicamente capace, l'uomo deve essere soprattutto visivo, e visuale, sempre<sup>482</sup>».

Di conseguenza, l'uomo formato dall'ambiente tecnico diventa appunto un uomo che ha bisogno di vivere per immagini. La massa della conoscenza

«aumenta sempre di più la registrazione e richiede il ricorso alle immagini (...) una persona saprà come discutere la politica israeliana dando un'occhiata a una mappa o vedendo un film sulla campagna del Sinai, meglio che se avesse letto un'intera serie di libri su Israele, perché gli sembrerà di avere un maggiore senso della realtà. Ma ovviamente non è così<sup>483</sup>».

Questa in realtà è solo una operazione di registrazione (nella memoria) di immagini, sottolinea Jacques Ellul. La tecnica richiede un uomo proiettato al “visual”. Fino al trionfo dell'immagine tecnica, la parola era «sia l'atto più sensibile che il gioco più sottile». <sup>484</sup> Questa è però divenuta inefficace nella società tecnica. L'immagine, con la sua capacità di contenere una totalità, fornisce all'uomo la struttura e il motivo dell'azione. Tutto ciò che è legato al visivo, fornisce i mezzi per questo intervento sulla realtà. Essa diventa dunque l'esemplificazione della comunicazione efficace per eccellenza. L'autore vuole dimostrare che la visione è dell'ordine della realtà, e la tecnica agisce solo in quest'area del tangibile, del quantitativo e del misurabile. Con la tecnica l'uomo agisce (e agisce solo) sulle cose. Tutto deve essere oggettivato e reificato per diventare oggetto di tecnica<sup>485</sup>, tutto riportato alla sua corporeità.

«la Reificazione non è più un'operazione filosofica o economica astratta (...) è il risultato dello sviluppo tecnico (...) Vedere ed essere visti. Tutto l'uomo è ridotto a questa operazione, e la tecnica lo conferma<sup>486</sup>».

Va riconosciuto che tutta la riflessione sull'arte, sulla parola e sull'immagine, se da un lato rappresenta l'espressione di una posizione reazionaria e di feroce critica nei confronti delle trasformazioni della tecnica (che sconvolgono modi e espressioni artistiche e culturali radicate), dall'altro offre la possibilità di cogliere come in Ellul

---

<sup>482</sup> *Ivi*, p.167.

<sup>483</sup> *Ibidem*.

<sup>484</sup> *Ivi*, p.176.

<sup>485</sup> È pertinente il richiamo al dominio delle macchine “che vedono” e al concetto di visione senza sguardo individuabile anche negli scritti di Virilio, che nota come quell'eccesso di velocità e d'informazioni che caratterizza le società avanzate produca non una percezione più vivida, ma una vera e propria assenza del reale. Cfr. Virilio, P. (1989), *La macchina che vede*, Milano: SugarCo.

<sup>486</sup> *Ivi*, p.170.

l'elemento spirituale non sia banalmente da salvaguardare in quanto espressione unica e autentica dell'essenza di un uomo messo in crisi dalla tecnica. Questo aspetto andrebbe sempre considerato, infatti, inscindibile dalla materia e dagli aspetti sensibili che radicano ciascun essere umano nella φύσις e lo rendono un'entità complessa in una realtà complessa. La rivalutazione dell'elemento sensibile, incarnato, la centralità di un *dialogo* ancora possibile e di una *parola* che può ancora essere eco di un'alterità sono la prova di una rinnovata attenzione proprio a quel sentire (e sentire-con) su cui si radica il senso di una vera estetica e di una visione del reale attenta alla relazione (con gli altri e con l'ambiente). La denuncia del rischio di perdere una reale possibilità di comunicare, condividere e simbolizzare, rappresenta senz'altro una preoccupazione per una società in trasformazione molto simile a quella espressa da esimi pensatori in secoli e secoli di altre rivoluzioni.

Seguendo il suggerimento di Bernard Stiegler, è utile accogliere come un compito filosofico la necessità di ripensare sempre interminabilmente questo sottile equilibrio di spirito e materia (che è l'uomo nel cosmo) come un processo sempre di nuovo da compiere. Abbiamo ragione di credere che, se sono in atto eventi epocali che ridefiniscono le condizioni di esistenza e convivenza, solo incentivando il dialogo tra discipline (in questo caso sociologia, filosofia politica, estetica e filosofia della tecnologia), si possono avviare confronti che non presentano visioni manichee ma che si fanno carico della *complessità* del reale. Quest'ultima va colta anche nelle contraddizioni e nelle sfumature del pensiero e della storia delle idee, sfuggendo al fascino fuorviante delle semplificazioni e delle classificazioni.

## CONVERSAZIONE CON BERNARD STIEGLER A PARTIRE DA JACQUES ELLUL

### **Pensare la tecnica che si fa cura: la posta in gioco del secolo<sup>487</sup>**

Uno studioso ha il dovere di adottare diversi paradigmi, a volte anche incompatibili, quando cerca di porre adeguatamente la *questione della tecnica*. Ci si può chiedere in cosa consista la distanza tra due proposte teoriche come quella di Jacques Ellul e quella di Bernard Stiegler e se le riflessioni dei due autori abbiano dei punti di contatto che giustifichino il confronto. La tesi che si vuole sostenere è che ci sia un sottile filo rosso che le lega. In particolare, un'indagine preliminare come quella proposta da Jacques Ellul, caratterizzata dall'empirismo diagnostico proprio della sociologia, è solo una delle premesse possibili per affrontare la questione della tecnica nel nostro tempo. La diagnosi dei fattori negativi prodotti dal *sistema tecnico* (ad es. la non trascurabile dissoluzione delle individualità) – come noterà Stiegler in parte condividendola – non sembra sufficiente per affrontare le sfide dell'Antropocene.

Un filo rosso tra i due autori esiste, è innegabile anche per Stiegler che lo riconosce espressamente nella conversazione che seguirà questa breve introduzione. Esso passa per un deciso punto di contatto che si svela in una diagnosi precisa dei rischi e delle conseguenze dell'azione della tecnica, intesa come *sistema* e come *neo-ambiente*. Si evidenzia dunque l'opportunità di ritematizzare la questione della tecnica per realizzare

---

<sup>487</sup> Il riferimento implicito è al primo volume di Jacques Ellul sul tema della tecnica, nel quale quest'ultima viene definita la posta in gioco/la scommessa (*enjeu*) del secolo (*La Technique ou l'enjeu du siècle*, 1954).

Rivolgo un ringraziamento particolare a Paolo Vignola per questa occasione di confronto con Bernard Stiegler e a Mariange Torres e Francesco Restuccia per la consulenza e la revisione linguistica.

una proposta costruttiva – che in Ellul fatica ad emergere mentre in Stiegler assume la forma di una *farmacologia* – in ogni ambito disciplinare, sia a livello teoretico, sia a livello di impegno reale nella *praxis*.

Una riflessione che s'insedia nelle fratture, nelle distanze e negli elementi di convergenza tra le visioni di due pensatori di ambito e formazione diversa può aiutare a rispondere al seguente interrogativo: perché proprio la filosofia e a cosa serve oggi una *filosofia della tecnica*? Essa ha il compito specifico di frugare nelle ferite della società postindustriale tecnocratica e di proporre una soluzione per eludere i cortocircuiti generati da un'entropia ingovernabile.

Jacques Ellul sentì la necessità di farsi carico di un'analisi del fenomeno tecnico negli stessi anni nei quali Martin Heidegger presentava a Monaco di Baviera la celebre lezione su *La questione della tecnica* (1953)<sup>488</sup>. L'esigua fama del pensatore francese in Europa e in Italia, in particolare, ci dà però l'occasione di recuperare i limiti epistemologici e di disegnare traiettorie indirizzate alla costruzione di nuovi concetti compatibili con un preliminare paradigma *sintomatologico*. Prospettiva, questa, che si può aprire muovendo da un'operazione che si potrebbe definire in termini di *ecologia del tecnologico*. Dunque si tratterebbe di un nuovo *discorso* sulla *tecnica* che fa del dialogo tra autori (anche di diverse discipline) un cantiere per ripensare opportunità e limiti della tecnologia e del digitale ai tempi dell'Antropocene. Il tecno-logico, il *discorso sulla tecnica* richiede di essere ulteriormente pensato. E come suggerisce Bernard Stiegler questo è compito dei filosofi innanzitutto. Contrastare la crisi ecologica e la crisi dei saperi è possibile, come egli noterà nel corso della conversazione, solo attraverso *nuove* coraggiose proposte in grado di superare un livello di diagnosi dei fenomeni sociali e di farsi *pars construens* capace di farsi carico in ugual modo di teoria e prassi. Solo passando per ciò che ho definito *una ecologia del (discorso) tecnologico* i sintomi si fanno generazione e creazione e la tecnica si fa cura.

---

<sup>488</sup>*La Technique ou l'enjeu du siècle* di Jacques Ellul viene pubblicato in Francia nel 1954, solo un anno dopo.

## Jacques Ellul e Bernard Stiegler: un dialogo possibile

Ciò che rappresenta evidentemente un elemento inatteso nella riflessione di Jacques Ellul è la presenza di un'apertura a una speranza di riscatto per la società tecnica: questo possibile riscatto è rappresentato proprio dall'introduzione e dall'utilizzo di quelli che, all'inizio degli anni ottanta, definì «microcomputer» (Ellul, 1982). Contro ogni previsione, egli dichiara possibile – previa la scelta di un socialismo non statale e di un'*etica della non-potenza* (con relativa rinuncia allo stato centralizzato, ai mezzi militari, e con la riduzione dell'orario di lavoro, l'abolizione del lavoro salariato e una distribuzione equa della ricchezza) – la realizzazione di una rivoluzione che consiste nel prendere *non* il potere ma le potenzialità positive delle tecniche moderne per dirigerle nella direzione unica della liberazione dell'uomo. Perché ciò avvenga però, l'autore sostiene l'assoluta necessità che si avvii un processo di desacralizzazione della tecnica. Il recupero della prospettiva della *non potenza* inoltre inevitabilmente richiederebbe una sorta di riconversione spirituale che, a suo avviso, poi storicamente non si è realizzata alla fine del XX secolo. In *Le Bluff technologique* (1988), infatti, vista la direzione oramai presa dalle società occidentali, Jacques Ellul dichiarerà vana questa speranza – auspicata e appena descritta – presente in *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat* (1982). Il sistema tecnico gli sembrò di nuovo sfuggito alla volontà direzionale di un'umanità che avrebbe perso di nuovo un'occasione epocale favorevole per riscattare se stessa, un'occasione per la quale aveva individuato fragili e complesse condizioni di possibilità.

Dalla discussione emerge che, aldilà di qualche convergenza occasionale e di un'empatia (intermittente), sulla tecnica non è facile una conciliazione tra i due pensatori: Stiegler muove a Ellul l'addebito molto chiaro di avere una concezione che oscilla verso un'idea strumentale della tecnica, elemento in realtà contestabile alla luce della più ampia riflessione della tecnica come sistema. Jacques Ellul è un intellettuale, un sociologo, un teologo che si è formato da autodidatta, ma anche un professore di diritto. In volumi come *La parole Humiliée* (1981) emerge però anche un'inclinazione ad affrontare questioni rilevanti da un punto di vista filosofico, nonostante egli stesso dichiarò di non amare l'etichetta di “filosofo”. Bernard Stiegler lo inquadra principalmente come sociologo ma in ogni modo sottolinea che è compito innanzitutto dei filosofi far dialogare le discipline. C'è dunque distanza tra i due ma si può

ipotizzare<sup>489</sup> che Ellul cerchi di tenere insieme una doppia visione della tecnica: una (più sfumata e non sempre esplicita) che contempla l'antropogenesi come tecnogenesi e una che vede nel sistema tecnico del Novecento l'esplosione di un fenomeno le cui premesse esistono però almeno già dal XVIII secolo.

Indubbiamente, per entrambi gli autori, la tecnica non è neutrale ma è ambivalente. Per Bernard Stiegler, una decisiva svolta potrebbe essere rappresentata, nelle società occidentali, dal potenziamento della logica della *philia*, quella logica partecipativa tra soggetti che rende possibile percorsi collettivi di soggettivazione ostacolati dalla logica sociale del marketing, del consumo e che per Ellul è inficiata dalla logica totalitaria e totalizzante di una tecnica autonoma che replica se stessa, seguendo unicamente l'imperativo dell'efficienza. La situazione di *miseria simbolica* denunciata da Stiegler è in sintonia con i rischi evidenziati da Jacques Ellul in relazione alla limitazione della capacità umana di simbolizzare in un sistema tecnico nel quale l'unica mediazione possibile è la tecnica medesima. La critica al consumismo è condivisa da entrambi gli autori per i quali i bisogni mediati dal mercato governano inesorabilmente le trame delle individuazioni psico-sociali. La denuncia di uno "svuotamento dell'uomo" operato dalla tecnica e di un tempo divorato dalla tirannia dell'accelerazione a tutti i costi evidenzia una comune convergenza sulla stretta relazione tra *milieu* sociale e simbolico. Il primo dipende da un secondo che è sempre funzione sociale della cultura.

Come già accennato, le distanze tra i due autori sono rilevanti e ingombranti. Si può tuttavia ipotizzare che la necessità di uscire dall'Antropocene individuata da Bernard Stiegler non sia del tutto incompatibile con la proposta sintetizzata dalla massima dichiarata in un'intervista da Jacques Ellul: *Pensare globalmente e agire localmente*. La dimensione teologica presente in quasi tutte le riflessioni significative di Ellul e il valore indiscusso della Speranza cristiana per superare il tempo di abbandono nel quale si ritrova l'essere umano, solo e in balia dell'imperativo della tecnica, è però decisamente estranea a Stiegler che costruisce la sua proposta legandola a una riflessione laica costruita in ottica farmacologica e organologica. Per quest'ultimo, in modo indistinto e chiaro, la tecnica è *pharmakon*. Per il filosofo di Pessac non sempre invece i due aspetti, ontologicamente costitutivi della tecnica (la tecnica come rischio e

---

<sup>489</sup> L'ipotesi è suffragata anche dall'influenza degli scritti dell'antropologo Leroi-Gourhan su entrambi gli autori (per Jacques Ellul si veda *La parole humiliée* e per Bernard Stiegler si veda *La technique et le temps*).

come cura) sono distinguibili e, solo in brevi frangenti, egli attribuisce alla tecnica capacità emancipative (ad esempio in occasione delle opportunità che attribuiva alla microinformatica).

Un tema caro a entrambi è senz'altro infine il tema ecologico. In Jacques Ellul è strettamente dettato dall'influenza dalle scuole del personalismo e dal situazionismo<sup>490</sup> e in Stiegler si fa operativamente e programmaticamente impegno civile, soprattutto negli ultimi anni della sua vita. Si pensi ad esempio ad uno dei suoi ultimi lavori, *Qu'appelle-t-on panser?: Tome 2, La leçon de Greta Thunberg*, legato alla riflessione su entropia (termodinamica, biologica e dell'informazione causate dall'azione dell'uomo), località, marcato aumento delle disuguaglianze sociali, conseguenze devastanti del cambiamento climatico, nonché ascesa dei partiti conservatori e reazionari<sup>491</sup>.

Si può notare inoltre che Jacques Ellul sostiene il primato della parola e del dialogo, una posizione che sembra evocare autori come Martin Buber sul primato della relazione o le teorie di una filosofia della tecnologia come Sherry Turkle sul primato di una *parola* in crisi. Egli sostiene che la società del XX secolo incoraggi l'invasione di immagini tecniche. Ovviamente è lontano dal rendere centrale nella sua produzione un ragionamento sulla *scrittura come tecnologia* nei termini in cui lo avvia e lo sviluppa Stiegler (nonostante non gli sfugga lo statuto tecnologico di parola e immagine) ma sembra in primo luogo interessato alla necessità di recuperare il primato della parola incarnata, viva. A questo proposito, sceglie delle vie e delle argomentazioni a volte anche deboli o criptiche ma la centralità della parola, *umiliata* dal sistema tecnico, dalla propaganda e dall'invasione e dal trionfo delle immagini tecniche, è un punto fermo in tutta la sua riflessione e si sposa infine con le prospettive che ricava dalla sua fede protestante e con il valore che attribuisce alla Speranza cristiana.

L'unica rivoluzione laica necessaria sarebbe proprio quella che si oppone alla necessità, e permetterebbe all'uomo di accedere alla libertà. Conseguenza di questa unica

---

<sup>490</sup>È noto il suo impegno in campo ecologico, sin dagli anni trenta del Novecento, a partire dallo scambio e dal confronto con l'amico, insegnante, filosofo e storico francese Bernard Charbonneau (1910-1996). Questo approccio lo condurrà a prender parte anche ad alcune iniziative concrete, come nel caso della collaborazione con il Comitato per la difesa della Costa dell'Aquitania.

<sup>491</sup> Cfr. Stiegler, B.,(2020), *L'assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*, Milano: Meltemi Ed.

rivoluzione liberatrice sarebbe, verosimilmente, la caduta della produttività. In *Autopsia della rivoluzione* (1974), Jacques Ellul ribadisce come l'atteggiamento veramente rivoluzionario sarebbe l'atteggiamento della contemplazione al posto dell'agitazione frenetica. Ma in realtà una forte preoccupazione per l'unità tra pensiero e azione motiva la riflessione sociopolitica dell'autore: è attraverso l'azione di ogni persona che la parola divina o una legge etica si incarnano nel mondo. Per queste ragioni, assume dunque importanza la nozione di ciascuno, di *ognuno*: ogni uomo è chiamato ad agire, a decidere. Di fronte a una civiltà che istituzionalizza e porta all'estremo la divisione del materiale e dello spirituale, vanno create condizioni di vita concretamente compatibili con la responsabilità personale dell'individuo, in tutte le aree della vita.

L'intervista a Bernard Stiegler, che si potrà leggere nelle pagine successive, si è svolta su alcune questioni in particolare: sull'idea di tecnica come sistema, sulla concezione del politico e sulle questioni della miseria simbolica, dell'educazione e dell'estetica.

## IN DIALOGO CON BERNARD STIEGLER<sup>492</sup>

Jacques Ellul ha ragione quando dice che la tecnica dà potere, ma se dà potere è perché non si riesce a pensarla correttamente (...). Oggi ripetiamo i discorsi del XX secolo e del XIX secolo, quando invece dobbiamo imparare a pensare in modo diverso

Bernard Stiegler, 2018

### **Lo statuto ontologico della tecnica. La tecnica come sistema**

*Buongiorno, mi avvio ad affrontare le questioni che mi preme di più chiarire. Jacques Ellul elabora un concetto specifico di sistema tecnico. Esso si sviluppa nel momento in cui oggetti e metodi tecnici non solo svolgono la funzione per la quale sono creati, ma sono in relazione tra loro e sono anche trasmettitori di informazioni. Per Ellul inoltre la tecnica del XX secolo è un neo-ambiente artificiale che subordina e sostituisce il mondo naturale.*

*La Sua organologia è una teoria e una pratica dell'organizzazione che include tutti i tipi di realtà, anche non tecniche. Cosa pensa del concetto di tecnica come ambiente e della tecnica come sistema? Inizierei con il chiederLe se condivide o meno la definizione di "sistema" di Jacques Ellul.*

---

<sup>492</sup> Bernard Stiegler (1952-2020) è stato uno dei maggiori filosofi francesi della tecnica contemporanei. Ha insegnato in diverse università, dalla Francia alla Cina, ed è stato a capo dell'*Institut de recherche et d'innovation* (IRI), che fonda nel 2006 presso il Centre Georges-Pompidou a Parigi. Autore di numerosi volumi, tra i quali la famosa trilogia *La technique et le temps* (1994-1996-2001). I suoi scritti risentono dell'influenza di autori come Sigmund Freud, André Leroi-Gourhan, Gilbert Simondon, Friedrich Nietzsche, Paul Valéry, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Marx, Gilles Deleuze, Donald Winnicott, Georges Bataille, and Jacques Derrida e numerosi altri. Fonda il *Collettivo Internation* e incoraggia la ricerca sui Digital Studies. Il suo ultimo lavoro, *Qu'appelle-t-on Panser ? T2: La leçon de Greta Thunberg*, è dedicato ai grandi cambiamenti in corso nelle società contemporanee.

**BERNARD STIEGLER:** ... Io sono praticamente d'accordo. In effetti, è una tesi che è stata sviluppata in parte da antropologi e in parte da storici e che Jacques Ellul riprende, sistematizzandola. Sì, mi ritrovo abbastanza in questa definizione di sistema tecnico. Posso avere qualche difficoltà a seguire Jacques Ellul fino alla fine – come dire – nel carattere del sistema tecnico in qualche modo autonomo o separato nella sua esistenza.

Penso che il sistema tecnico – o quello che viene chiamato *il sistema tecnico* – prima di tutto abbia una storia, una lunga storia, che inizia tre milioni di anni fa. Il sistema tecnico per me, come lo descrive Jacques Ellul con la presenza, per esempio, di oggetti tecnici che sono legati tra loro, inizia con l'ominazione. Questo è ciò che viene descritto da André Leroi-Gourhan in *Il gesto e la parola*. Quindi il concetto di sistema tecnico non compare con il mondo industriale, ma all'inizio, con l'apparizione dell'uomo, tre milioni di anni fa. D'altra parte, nel diciannovesimo secolo, diciamo dalla fine del diciottesimo secolo, prima nel Regno Unito, poi in Francia e Germania, si stava costituendo un nuovo sistema tecnico, che è il sistema tecnico industriale capitalista ed esso stesso svilupperà proprio le funzioni informative descritte da Jacques Ellul. E ci saranno tensioni - che sono state descritte molto bene da Bertrand Gille - tra ciò che Bertrand Gille chiama sistema tecnico industriale e sistemi sociali. Vale a dire la lingua, la dimensione familiare, la dimensione religiosa, la dimensione politica, la dimensione economica, ecc. Mi crea un po' di difficoltà, a volte, sintonizzarmi completamente con Jacques Ellul. Penso che tenda a pensare che il sistema tecnico si imponga improvvisamente agli esseri umani in quel modo. Non è affatto questo: ciò che viene imposto all'essere umano è il dominio capitalista. Il sistema tecnico c'è sempre stato, tutto qui. Quindi, a questo livello, credo di avere una posizione ancora diversa da Jacques Ellul.

*Mentre per Lei l'essenza dell'umano è ontologicamente deficitaria, in Jacques Ellul sembra essere il fenomeno tecnico moderno, in particolare, a causare una privazione e una dissoluzione dell'essenza dell'umano. Nella Sua riflessione non c'è traccia di fiducia nella Speranza cristiana, elemento molto presente invece negli scritti di Jacques Ellul, dovuto alla sua fede protestante. Avrei però la curiosità di spostare il centro della nostra conversazione sul tema della miseria simbolica e delle nuove tecnologie. Lei riflette sulla nostra attuale difficoltà nello sviluppo della conoscenza e sulle conseguenze della reticolazione digitale che rischia di portare alla disintegrazione della società. Jaques Ellul aveva intravisto questo aspetto e aveva denunciato il rischio*

*per l'essere umano, nel sistema tecnico, di essere completamente privato della "capacità di simbolizzare". Come pensa sia ancora possibile impostare un'opportunità di emancipazione legata all'utilizzo di nuove tecnologie (in contesti educativi per esempio)?*

**BERNARD STIEGLER:** *Questa è una domanda molto difficile. Questo è l'altro aspetto che credo debba essere aggiunto a Jacques Ellul. Credo che il modo in cui Ellul descrive la realtà sia abbastanza efficace, vale a dire accurato, tuttavia, richiede l'aggiunta di una dimensione che chiamo *farmacologica*. Vale a dire che per quello che mi riguarda ritengo che la tecnica sia un *pharmakon* e che quando è tossica è perché non siamo in grado di estrarre da essa una dimensione curativa, diciamo, una dimensione riparatrice, semplicemente. La relazione con la tecnica in generale per me è la relazione con il *pharmakon* e quindi è perché non abbiamo una conoscenza sufficientemente sviluppata del *pharmakon* che la tecnica è tossica. Su questo ho una posizione abbastanza vicina a quella di Georges Canguilhem. In *Il normale e il patologico*, egli ha descritto in parte il rapporto tra uomo e tecnica, in termini simili a quanto ho appena detto. Quando descrive la funzione della conoscenza, commentando ciò che dovrebbe limitare o addirittura invertire ciò che chiama potere e tentazione dell'uomo di ammalarsi, dice che ciò che caratterizza l'essere umano sono il suo potere e la sua tentazione di ammalarsi, quindi di ammalarsi della sua tecnica, di sviluppare oggetti tecnici che lo fanno ammalare.*

Possiamo descriverlo molto molto concretamente. Se, ad esempio, pensiamo a cosa succede a uomini e bambini che prendono l'automobile e che hanno il mal di stomaco in macchina, sappiamo che banalmente anche l'auto può fare letteralmente stare fisicamente male. Quando ero piccolo sono stato male per l'automobile ... ma in realtà quello che dice Georges Canguilhem è che la tecnica ci fa sempre ammalare in ogni modo. [...] Sigmund Freud definisce il delitto come il prodotto dall'esistenza dell'arma: è il prodotto dall'esistenza dell'oggetto tecnico. La selce tagliata, che è un'arma, permette di uccidere il proprio fratello, padre, il vicino, ecc., ma esso è anche oggetto di fabbricazione, di costruzione, e quindi da questo si origina la civiltà dell'uomo, e l'umanità come tale. Quindi quello che credo è che Jacques Ellul manchi di questa dimensione.

Rispondere alla domanda specifica sull'istruzione è molto complesso. Sono una di quelle persone che ha cercato molto duramente di sviluppare nuovi modelli di istruzione accademica universitaria utilizzando i software. Ho sviluppato un software da solo con il mio Istituto, che è un software di annotazione utilizzato nei corsi. Paolo Vignola<sup>493</sup> conosce questo software. Infatti abbiamo cercato di svilupparlo in Ecuador, dove attualmente si trova Paolo Vignola. Se vogliamo sviluppare questo genere di cose, non è semplicemente una questione, per esempio, di dire dove stiamo andando ... Avevamo quaderni e una lavagna, ora avremo un computer che sostituirà i quaderni e la lavagna: non è solo una questione di mezzi. Cosa sono i quaderni? Una dimensione della scrittura, la scrittura alfabetica. E la scrittura alfabetica, se ascoltiamo Husserl, ad esempio, in un testo che è *L'origine della geometria*, è la condizione della realtà e il pensiero noetico, vale a dire il pensiero in senso forte, è la condizione per la scrittura. Husserl – in questo testo contraddice tutto ciò che aveva detto prima – è cioè che esso è condizionato dalla scrittura. Quindi il problema non è solo il computer, ma sono i nuovi modi di pensare che sono indotti da questa tecnologia. Oggi l'introduzione di queste tecnologie nei college, nelle scuole superiori e nelle università è un disastro, perché chi si chiede come dovremmo introdurle sono i commercianti di spugne, lavagne, quaderni e penne. Il punto è che non devi chiedere loro come introdurle, devi chiedere a Socrate<sup>494</sup>, devi chiedere a Husserl. E così, la catastrofe oggi è che sono questi mercanti i sofisti del ventesimo secolo, che dicono come fare, mentre Socrate aveva spiegato che ai mercanti non deve mai essere data l'opportunità di esibirsi [...] Per realizzare le cose come dovrebbero, per fare questo ... Devi creare, come fece Platone, una realtà, che lui chiama Accademia. Non sono affatto un platonico, ma penso che Platone quando creò l'Accademia abbia effettivamente risposto a una richiesta di Socrate riguardo alla tecnica della scrittura<sup>495</sup>.

E lo dico perché Léon Rodin, che era un grande specialista in Platone all'inizio del XX secolo, ha scritto un libro su Platone in cui spiega (all'inizio dell'opera) che l'Accademia di Platone era anche la sede dell'editoria, c'era chi scriveva libri di testo ecc...E quindi c'era un intero lavoro di attività editoriale nella produzione di libri, e si

---

<sup>493</sup>Paolo Vignola insegna presso la *Universidad de las Artes de Guayaquil* in Ecuador, è membro dei Digital Studies e di Ars Industrialis e ha lavorato e collaborato con Bernard Stiegler.

<sup>494</sup>Anche Jacques Ellul in *La Parole humiliée* riserva particolari parole di encomio a Socrate.

<sup>495</sup> Ellul non poteva arrivare a queste conclusioni perché esalta il valore della parola pronunciata, viva più di quella scritta.

generava un rapporto con la scrittura totalmente diverso da quello dei sofisti. Quindi penso che ci siano tante cose da fare: abbiamo creato - con Paolo Vignola, appunto, e con Sara Baranzoni e una quarantina di studiosi (accademici da tutto il mondo, da tutti i paesi, dall'Asia, dal America, Europa, ovunque) - una rete chiamata *Digital Studies Network* e la cui ambizione è proprio quella di sviluppare e rielaborare completamente l'epistemologia della telematica, della fisica, della biologia, della storia, della geografia nell'era della scrittura digitale, che sta cambiando molto profondamente ad esempio il modo in cui concepiamo quello che è un corpus testuale. Quindi oggi non ci sono quasi discipline umanistiche digitali, ma pensiamo che il modo in cui queste discipline umanistiche digitali pongono problemi sia generalmente negativo. Certo non sempre ... ma in generale lo troviamo piuttosto problematico perché molti tendono a pensare al computer come a una lavagna, come una penna molto potente. Ed è invece molto di più. Allo stesso modo il telescopio, ad esempio, in fisica, non è solo un altro organo per osservare con un occhio artificiale ciò che si osservava fino ad un certo punto a occhio nudo. No, il telescopio cambia totalmente le stesse regole della fisica. E per questo, ovviamente, dobbiamo aspettare che Karl Popper e Gaston Bachelard – vale a dire quattro secoli – comprendano l'importanza di questa trasformazione. Oggi non abbiamo quattro secoli davanti a noi, dobbiamo andare molto velocemente.

Quindi i problemi che Jacques Ellul ha posto con *Le Système technicien* (1977) o con *La Technique ou l'enjeu du siècle* (1954), sono problemi che in effetti si pongono con estrema urgenza. Questa è la grande differenza con la Rinascita. Durante il Rinascimento ci volle un secolo per svilupparsi. Ai nostri giorni ci vuole un mese per svilupparsi. Ora, poiché ciò produce quello che viene chiamato Antropocene, che è la distruzione del pianeta, beh, dobbiamo andare davvero veloci. Ora bisogna andare molto velocemente, ma è necessario prendere i problemi nel giusto ordine. Dico “ordine” nel senso di Descartes, vale a dire che Descartes se c'è una cosa importante che ha detto, è che ogni serie di domande ha un ordine e dobbiamo definire un ordine di domande. E quindi, c'è una serie di domande da porsi sul tema della tecnologia digitale. Diciamo “stiamo andando a mettere nelle scuole” – è un crimine, tra l'altro per me – “tablet e computer”. È un crimine perché penso che i bambini non dovrebbero assolutamente avere tablet e computer, penso che dovremo aspettare fino all'adolescenza, non prima. In ogni caso ... portiamo una tecnologia in una piccola classe! Bisogna fare l'opposto! Sarebbe necessario obbligare tutti i professori dei

college francesi, ad esempio, tutti i professori di Harvard, Berkeley o Cambridge, a lavorare sulle conseguenze del digitale nella loro disciplina. Ad esempio, gli studiosi di grammatica o i linguisti dovrebbero ora essere costretti a studiare in modo molto preciso ciò che Google trasforma nella vita umana.

E questo è enorme. C'è qualcuno che ha iniziato a fare questo lavoro. Sono in contatto con lui, si chiama Frédéric Kaplan. È in Svizzera, alla Scuola Politecnica di Losanna. Ma oggi abbiamo persone che fanno, ad esempio, tesi di linguistica che parlano di ciò che la tecnologia digitale fa al linguaggio. Ma le lingue ... cinquecento lingue da tutto il mondo vengono totalmente trasformate dai motori di ricerca, da Google ecc. E questo è estremamente importante. Dobbiamo iniziare lavorandoci e poi formando gli insegnanti, che nelle scuole superiori, nei college, nelle classi di liceo, nelle scuole, formeranno poi gli studenti. Attualmente stiamo facendo esattamente l'opposto ed è catastrofico. Ed è per questo che siamo nell'era della post-verità. Ecco perché siamo in un momento di post-verità, abbiamo l'impressione che la verità non esista più, perché non abbiamo più intelligenza di cosa sta succedendo.

### **La politica: illusione o opportunità?**

*Jacques Ellul potrebbe forse condividere la centralità che attribuisce alla logica sociale della philia, e all'approccio partecipativo che consente percorsi collettivi di soggettivazione. Una logica che mal si concilia con la logica sociale della commercializzazione e del consumo e che, per Jacques Ellul, è legata all'azione totalitaria e totalizzante della tecnica, forza autonoma, universale e autoregolata. Quest'ultima priva i consumatori di ogni possibilità reale di soggettivazione, associazione e partecipazione. Jacques Ellul mostra come il politico gli si rivelasse, a quel tempo, come una realtà ancora dipendente dalla tecnica e plasmata dalla propaganda. In *Illusion politique* (1965) denuncia l'illusione che il cittadino possa, attraverso la politica, cambiare lo Stato. Assumendo posizioni radicali, suggerisce piuttosto la necessità di operare un processo di demitizzazione sistematica del politico perché l'individuo possa tornare al suo ruolo di cittadino, e a una virtus repubblicana fondata su un processo di formazione dell'uomo in senso democratico: solo attraverso questo ritorno ad una visione civile e condivisa della vita comune, sarà possibile poi esercitare un'azione politica realmente indipendente dal sistema tecnico e ricondotta*

*alla pratica dei valori umanistici. Perché, secondo Lei, la politica può ancora essere un'opportunità e non solo un'illusione come la definisce Ellul?*

**BERNARD STIEGLER:** Questo è un punto su cui ho davvero una profonda differenza di valutazione con Jacques Ellul. Per me non è affatto la tecnologia il problema, è il capitalismo<sup>496</sup>. Non voglio dire che la tecnica non sia un problema, quello che voglio dire è che la tecnica è un problema dal momento in cui chi ha prescritto le pratiche è governato essenzialmente dal modello della calcolabilità in vista della servitù del profitto e che per di più definisce la ricchezza essenzialmente come definita dal valore di scambio. Per me la tecnica, tornando a quello che dicevo prima, è un *pharmakon*. Quindi, se per esempio oggi il marketing può dominare la pratica della tecnica, come fa ora, distruggendo efficacemente le capacità di ciò che Ellul chiama soggettivazione (io lo chiamo piuttosto individuazione, ma significa la stessa cosa). La domanda è se la tecnologia oggi possa avere questo ruolo, direi, “alienante”, direi profondamente alienante. La risposta è sì, perché non sappiamo dove siano gli accademici, gli scienziati, i ricercatori... «nous ne savons pas la «pansée». Et quand je dis la pansée, j'écris *panser* avec un «a», ce qui en français veut dire «soigner». Panser avec un«a» veut dire soigner. Il faut soigner la technique, il ne faut pas la rejeter». Aggiungere una “a” significa guarire. Dobbiamo occuparci della tecnica, non dobbiamo rifiutarla. Se la rifiutiamo, la lasciamo nelle mani di coloro che ci dominano con essa, come descrivono Marx ed Engels all'inizio dell'ideologia tedesca nel 1846.

Poi c'è la questione dell'autonomia della tecnica. È una vera domanda, in quanto in effetti la tecnica ha una capacità e in particolare in questo momento, molto più che ai tempi di Jacques Ellul, perché Jacques Ellul ha scritto tutto questo più di cinquanta anni fa. E oggi – nell'era degli smartphone, dei social network, ma anche degli automi, del GPS, cioè di tutte queste tecnologie che io chiamo tecnologie dell'iper-controllo – ci sono ad esempio persone che sono in contatto diretto e permanente con Donald Trump

---

<sup>496</sup>Nella riflessione di Jacques Ellul si fa strada l'esigenza di un cambiamento che non corrisponde a un totale rifiuto della tecnica, come spesso si è sostenuto. Egli denuncia che se continuiamo a vivere all'interno delle strutture economiche e sociali provenienti dal sistema industriale (capitalista o socialista), la tecnica finirà con il rappresentare un reale fattore di disastro. Inoltre per Ellul resta un'utopia pensare che l'attuale sistema del lavoro possa sussistere ancora a lungo e che il capitalismo possa sopravvivere. Egli dunque denuncia un rischio: il sistema industriale potrebbe fare proprie le innovazioni per usarle, anche in modo discutibile, unicamente per aumentare produttività, oppressione, controllo e persuasione e fare della propaganda uno strumento per favorire la soppressione di alcune libertà individuali.

tramite *Twitter*. Tutto ciò riflette quello che Norbert Wiener chiamava il formicaio fascista. Ma non è affatto tecnologia quella che è in gioco: è la nostra incapacità di impadronirci di questa tecnologia. Ora, se non produciamo un pensiero curativo di questa tecnologia, allora essa si affermerà davvero come una macchina computazionale, cosa che sta accadendo proprio ora. Quello che credo è che non può durare, può solo portare al disastro. Perché? Ebbene, perché produce quello che chiamiamo “entre-coup”, e qui mi affido molto al lavoro di un biologo tedesco concorrente di Norbert Wiener. La questione fondamentale oggi è creare una nuova critica della tecnica e questa nuova critica della tecnica è una *nouvelle technique de la critique*. Vale a dire, questa è una nuova critica dei codici (*codes*). È una critica del pensiero kantiano. Immanuel Kant, nella *Critica della ragion pura*, postula che la tecnica e il bene sono in verità – come metterla? – un mezzo nelle mani della ragione. Ha completamente torto: la tecnica non è un mezzo nelle mani della ragione, la tecnica è la condizione della ragione. Questo è ciò che dice Alfred Whitehead, in particolare, in un libro, molto chiaro al riguardo, intitolato *The Function of Reason*. C'è da dire che Jacques Ellul ha ragione sul fatto che la tecnica può emanciparsi e diventare autonoma, sfuggire al controllo degli esseri umani, ma prima di tutto, se lo farà, si trasformerà in un sistema entropico, vale a dire che porta alla distruzione di quella che Vladimir Vernadsky chiamava biosfera e, in secondo luogo, se lo fa è perché non siamo in grado di pensarla [guarirla]. Non perché sia un male in quanto tale, niente di niente; la tecnica è la nostra condizione, quindi non è né buona né cattiva ... Non voglio dire che sia neutra. Voglio dire che è polarizzata, è sempre possibilmente buona e forse cattiva, ed è nostra responsabilità renderla migliore di quello che è. Dopodiché, tutto ciò implica fare epistemologia, studiare di nuovo la scienza, definire il nostro programma scientifico. Ad esempio, ciò suppone di rileggere León Brillouin, il fisico della meccanica quantistica e di svelare il confronto tra lui e Gaston Bachelard sul ruolo delle macchine nella produzione del pensiero scientifico. Questo è quello che non facciamo.

Oggi abbiamo un approccio sociologico alla tecnologia. Ora, non sono contro la sociologia, la sociologia è molto utile, ma la sociologia non è affatto in grado di rendere conto della dimensione costitutiva che la tecnica porta a tutto il pensiero. Ad esempio, quando Kant scrive la *Critica della ragione pura*, è perché ha completamente interiorizzato la tecnica della scrittura, non si rende conto all'improvviso: è come una persona nell'acqua che non vede la scrittura perché vi è sempre dentro, come un pesce

non può vedere l'acqua perché è nell'acqua tutto il tempo. Adesso dobbiamo pensare alla tecnica come è oggi, perché ci rendiamo conto che condiziona tutto ciò che facciamo: dal nostro modo di pensare, al nostro modo di amare, di riprodurci, ecc., e sappiamo che sta sviluppando una catastrofe. Quindi Jacques Ellul ha ragione quando dice che la tecnica dà potere, ma se dà potere è perché non si riesce a pensarla correttamente (...). Oggi ripetiamo i discorsi del XX secolo, del XIX secolo, quando dobbiamo imparare a pensare in modo diverso.

### **Estetica: arte e tecnica oggi**

*Ha ragione e questa sua riflessione aiuta a comprenderlo meglio. In ogni modo, Jacques Ellul in *La parole Humiliée* (1981) riflette ad esempio sul rapporto tra parola e immagine e in *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne* (1980) critica l'arte del Novecento, ma rivaluta l'importanza di una riflessione sull'arte e sul rapporto tra arte e tecnica. L'arte rappresenta un fattore etico e politico di primaria importanza, perché crea comunità, ma nel sistema tecnico non c'è più un modo per creare una comunità. Ellul avanza delle previsioni: sempre più nelle società tecnologiche controllo sociale e divertimento produrranno alienazione, a livello spesso inconscio. Quasi tutta la popolazione andrà incontro a un processo di proletarizzazione senza saperlo. Qui sembra preannunciare la sua riflessione sulla proletarizzazione della sensibilità<sup>497</sup>. Nell'era del sistema tecnico, la nuova disoccupazione, piaga del sistema industriale informatizzato, non sarà legata a crisi economiche quanto al passaggio a un nuovo tipo di società, con nuovi modelli di produzione. Ellul invita, in modo perentorio, a resistere alla tentazione di ridurre l'arte alla tecnica, anche se si può obiettare che le due conservano un'origine comune. Visto che un'estetica deve farsi carico anche (ma non solo) della questione dell'arte, qual è il ruolo dell'arte oggi? Perché e come l'arte può svolgere un ruolo di cura? Lei denuncia il rischio di una proletarizzazione della sensibilità. Cosa intende?*

**BERNARD STIEGLER:** In effetti, quello che credo è che attraverso le industrie culturali l'attività estetica degli artisti sia stata progressivamente assoggettata agli interessi dello sviluppo del mercato e, diciamo, dello sviluppo. Non sono io a dirlo, è Adorno e in particolare con Horkheimer in *Dialektik der Aufklärung*. Ora è tutto molto

---

<sup>497</sup>Cfr. Stiegler B. (2013), *De la misère symbolique*, Paris:Flammarion.

complesso perché ovviamente, anche se l'arte è stata requisita in un certo senso, diciamo, dal capitalismo e dall'economia, non ha comunque impedito a molti artisti di produrre opere reali e non solo merci. Non entrerò nei dettagli di quella domanda perché ci vorrebbe molto tempo. È molto complesso e trovo che in generale andiamo troppo veloci quando si tratta di estetica. Tuttavia, quello che vorrei fare è rispondere alla domanda sul ruolo e la responsabilità degli artisti oggi. E ti dirò qualcosa di molto pratico. Io stesso ho sviluppato un'attività che chiamo ricerca contributiva - parlavi di attività partecipativa, preferisco dire contributiva. Sto sviluppando un programma del genere nel nord di Parigi, nella periferia parigina, in un dipartimento che è Seine-Saint-Denis, che in Francia è noto per essere il dipartimento più difficile, diciamo, da ogni punto di vista. È il più povero di tutta la Francia. È un dipartimento in cui ci sono 140 nazionalità diverse. È un dipartimento iperurbanizzato, con molti problemi e non molti vantaggi, diciamo. E abbiamo sviluppato un intero percorso con il mio Istituto, abbiamo iniziato a farlo due anni fa. La chiamiamo ricerca contributiva. Lavoriamo con i residenti, ma anche con i grandi industriali, grandi industriali europei che abbiamo convinto a lavorare con noi, dicendo loro che presto sarebbero stati sostituiti dai grandi colossi industriali americani o asiatici. E hanno capito, infatti, credo, ciò che abbiamo detto loro. E così proviamo a sviluppare con loro un altro modello, che non è il modello della Silicon Valley, ma è quello che secondo noi dovrebbe diventare il modello europeo. In questo contesto, stiamo lanciando un lavoro con artisti, in particolare artisti della scuola d'arte di Dublino, in Irlanda, ma anche altri artisti con cui lavoro in Cina – perché ora insegno in Cina – e artisti che sono in Ecuador.

In un certo senso stiamo riprendendo il discorso di Joseph Beuys, l'artista tedesco che ha sviluppato il concetto di scultura sociale. La scultura sociale per noi oggi è qualcosa di molto molto importante in quanto è un modo di mobilitare – chiamiamolo il genio artistico, l'originalità artistica, la singolarità artistica delle popolazioni. Per fare cosa? Per combattere l'Antropocene. Vale a dire lottare contro quella che è una catastrofe assolutamente incommensurabile con tutte le altre catastrofi che l'hanno preceduta, perché è una catastrofe che porta, se crediamo agli scienziati che la descrivono, alla scomparsa della specie umana tra cento anni. Quindi pensiamo che oggi gli artisti, proprio come gli scienziati, gli avvocati (...), tutti debbano lavorare per dare il proprio contributo alla realtà. E nel campo artistico mobilitiamo le sensibilità attraverso un approccio che è stato in parte sviluppato da Joseph Beuys in Germania negli anni

Settanta, o da altri modelli (...) a questo legati (perché c'è solo Joseph Beuys che ha sviluppato cose del genere). Ecco, quindi siamo molto coinvolti con gli artisti su queste domande. Stiamo anche lavorando con opere che hanno tenuto conto anche del tema dell'entropia. Questo è un lavoro che stiamo sviluppando in Cina, nel campo dell'attività artistica. E stiamo cercando di fare in modo che artisti, scienziati, filosofi, avvocati, economisti, lavorino insieme agli abitanti per inventare una nuova economia, che è un'economia industriale e tecnologica, ma che combatte contro l'entropia, ed è veramente, essenzialmente riorganizzata per combattere l'Antropocene. E questo significa restituire agli individui la loro conoscenza, la loro capacità di affermare la propria autonomia e unicità. Ciò suppone di deproletarizzarli. E per fare ciò dobbiamo fare quella che chiamiamo una *nuova critica dell'economia politica* che mira a fornire un nuovo modello di economia, che è un'economia che è ancora capitalista, ma che è un'economia che ha capito che il capitalismo ha sviluppato un'economia industriale entropica e quindi dobbiamo cercare di produrre attività neghentropica. Quindi, può il capitalismo rimanere il modello di questa economia a lungo termine? Beh, non ne sono sicuro, ma direi che per me al momento la domanda non è quella. La domanda al momento è di farlo nei dieci anni che ci restano per cambiare, perché è quello che dice l'IPCC [Intergovernmental Panel on Climate Change], il gruppo internazionale per lo studio del cambiamento climatico. Dobbiamo assolutamente lavorare su questo e gli artisti devono lavorare su questo come tutti gli altri.

*Cosa pensa di quella che si è definita decrescita economica e di quella che si usa chiamare decrescita felice?*

**BERNARD STIEGLER:** No. Per me è retorica il discorso della decrescita. Penso che il problema non sia la decrescita, il problema è la non-crescita. Ci viene detto dal 1930, perché la teoria della crescita, *growth economy*, è apparsa negli anni '30 con Keynes e con Schumpeter ecc. Questo si basava sui cosiddetti indicatori di crescita, che ad esempio mostravano i legami funzionali tra produzione, occupazione e mercato. Ci è stata descritta come crescita. Sappiamo che crescere in greco si dice *physein*. E *physein* è l'origine della parola *physis*, che è stata tradotta in latino come natura. Ciò che chiamiamo *growth economy* non è affatto crescita, ma è ciò che abbiamo chiamato con *Ars Industrialis* la *mécroissance*, *Misgrowth*, la distruzione della crescita. La crescita non è questo. Per esempio, in Francia, molto spesso i seguaci di Jacques Ellul si schierano per la decrescita, e beh per me questo non è credibile. Dico molto spesso

nelle conferenze in cui parlo di questi temi che da quando parlo – ad esempio qui, parlo da 35 minuti – ci sono migliaia bambini che sono nati. Ecco qui. Ogni giorno nascono 350.000 bambini. 350.000 bambini e la nostra responsabilità è di allevarli e nutrirli. Quanto proposto dalla decrescita non ci permette assolutamente di prenderci cura di questi bambini. Quindi penso che questo modello sia un bel modello, direi. A volte è anche chiamato *economia frugale*. Posso essere molto frugale nella mia pratica, cerco di vivere esattamente in quel modo, ma poi la domanda fondamentale è qual è il modo di produzione e il sistema di produzione che sta dietro a tutto. Se dobbiamo nutrire 350.000 nuovi bambini ogni giorno, anzi in più ogni giorno, abbiamo bisogno di modelli industriali. Quindi il modello della decrescita è post-industriale, afferma di uscire dall'industria. Questo per me non è affatto grave ma è assolutamente impossibile. Quindi penso che dobbiamo riprendere la questione dell'economia, dobbiamo anche reinterpretare Nicholas Georgescu-Roegen, che è considerato l'economista della decrescita. È stato dimostrato molto bene da un economista francese – di cui non riesco a ricordare il nome ora – che Nicholas Georgescu-Roegen non ha mai detto che dovevamo uscire dalla società industriale. Ha semplicemente detto che la produzione industriale doveva essere riorientata verso la lotta contro l'entropia, e su questo, ovviamente, sono completamente d'accordo con lui. Quindi ecco qua, non condivido il discorso della decrescita che trovo molto superficiale.

*Concordo su questo punto. Bene, grazie per questo altro punto chiarito. Allora, grazie mille per questa bella conversazione, davvero grazie per la sua generosità e per la sua attenzione. Un giorno spero che potremo riparlare di nuovo di tutto questo.*

**BERNARD STIEGLER:** Vengo in Italia abbastanza spesso. Le farò sapere quando. Una buona serata e a presto. E buona fortuna! Arrivederci

Roma, 2018

## BIBLIOGRAFIA

### Opere scelte di Jacques Ellul

1948, *Présence au monde moderne: problèmes de la civilisation post-chrétienne*, Genève:Roulet.

1954, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris:Colin, tr.it.1969, *La tecnica rischio del secolo*, Milano: Giuffrè.

1962, *Propagandes*, Paris: Armand Colin.

1965, *L'illusion politique*, Paris: Laffont.

1969, *Autopsie de la révolution*, Paris: Le Table Ronde, 2003, tr. It. 1974, *Autopsia della rivoluzione*, Torino: SEI.

1972, *L'espérance oubliée*, Paris:Gallimard, tr.it. (1972) *La speranza dimenticata*, Brescia: Queriniana.

1972b, *Histoire des institutions - tome I : L'Antiquité*, Paris: PUF.

1975, *Trahison de l'Occident*, Pau: Princi Negue Editor, 2003, tr i. 1977a), *Il tradimento dell'Occidente*, Milano: Giuffrè.

1975, *Éthique de la liberté*, 2 tomes, Genève:Labor et Fides.

1975b, *Histoire des institutions - tome II : Le Moyen-age*, Paris:PUF.

1977, *Le Système technicien*, Paris: Calmann-Lévy; tr.it. 2009, *Il sistema tecnico*, Milano: Jaca Books.

1979, *L'idéologie marxiste chrétienne. Que fait-on de l'Évangile ?*, Paris: La Table Ronde, 2006.

1979b, *Histoire des institutions - tome IV : Le XIXe siècle*, Paris: PUF.

1980, *L'Empire du non sens. L'art et la société technicienne*, Paris: PUF.

1981, *A temps et à contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou – Lagrange*, Paris: Le Centurion (coll. Les interviews).

1981, *La parole humiliée*, Paris: Seuil; Paris- Genève: La Table Ronde (coll. La petite Vermillon), 2014.

- 1982, *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat*, Paris:Seuil.
- 1984, «*Tecnica*», voce dell'Enciclopedia del Novecento, Treccani, [https://www.treccani.it/enciclopedia/tecnica\\_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/tecnica_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/).
- 1984 a), *La subversion du christianisme*, Paris:Seuil; Paris:La Table Ronde.
- 1984 b), *Les combats de la liberté*, Paris: Labor et Fides,.
- 1987, *Ce que je crois*, Paris: Grasset.
- 1988, *Le Bluff technologique*, Paris: Hachette.
- 2003, *La pensée marxiste. Cours professé à l'Institut d'études politiques de Bordeaux de 1947 à 1979*, Paris: La Table Ronde.
- 2003, *Les nouveaux possédés*, Paris:Fayard, Mille et une Nuits.
- 2005, *Jacques Ellul on Politics, Technology, and Christianity: Conversations with Patrick Troude Chastenet*, Eugene-Oregon:Wipf & Stock Publisher.
- 2007, *Le successeurs de Marx*, Paris: La Table Ronde.
- 2007, *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*, Pau:Éditions Pyrémone /PrinciNegue.
- 2008, *Ellul par lui-même. Entretiens avec Willem H. Vanderburg*, Paris:La Table Ronde.
- 2013, *Pour qui, pour quoi travaillons-nous? Textes choisis, présentés et annotés par M.Hourcade, J.P. Jézéquel et J. Paul*, Paris: La Table Ronde, tr. it. 2015, *Lavoro e religione. Per chi e perché lavoriamo*, Verona: Campostrini.
- 2014 (avec Charbonneau B.), *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous. Textes pionniers de l'écologie politique* Paris:Seuil.
- 2014, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, Genève:Labor et Fides.
- 2019, *Vivre et penser la liberté*, Genève: Labor et Fides.

### **Articoli e saggi scelti di Jacques Ellul**

- 1950, Engagement et déengagement, «Réforme», n.253, 21, Janvier, pp. 1-3.
- 1950 a), Réalisme et révolution, «Réforme», n. 251, 7 Janvier, pp. 1-3.
- 1953, Cybernétique et société, «Le Monde», 3 novembre, «Revue française de science politique», vol. 5, n°1,171-172.

1956-1957, Le pessimisme et la présence au monde, «Le Semeur», vol. 55, n. 2, pp. 51-54.

1960, Technique et civilisation, «Free University Quarterly», vol. 7, n. 2, August, pp.72-84.

1962, Réflexions sur l'ambivalence du progrès technique, in «Revue administrative», n.106, pp. 38-391.

1972, Témoignage et société technicienne\*, «Archivio di filosofia», La testimonianza (a cura di E. Castelli) 1-2, pp.441-455.

1976, La Technique considérée en tant que système, «Les études philosophiques», 2, pp.143-166.

1980 a), L'homme et l'ordinateur\*, «Evangile et liberté», 7 janvier, pp.8-10.

1980 b), L'ordinateur et la liberté\*, «Evangile et liberté», 21 janvier, pp.8-10.

1980c), The Ethics of Nonpower, in M. Kranzberg (a cura di), *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder, CO: Westview Press, pp. 204-212.

1980d), The Power of Technique and The Ethics of Non-Power, in K. Woodward, *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, Madison, WI: Coda Press, pp. 242-247.

1981b), L'image et la parole\*<sup>498</sup>, Toulouse, «Éducation et communication, au temps des machines», Privat: Pour, n.79.

1983, Recherche pour une éthique dans une société technicienne, in *Théologie et technique: Pour une éthique de la non-puissance*, Genève: Labor et Fides, pp. 53-69.

1986, Aimez-vous Barth? Karl Barth et nous, «Réforme», n. 2143, 10, Mai, p.7, réédition in Jacques Ellul, actualité d'un briseur d'idoles, «Réforme hors série», décembre 2004.

2003, Le personalisme, revolution immédiate, «Les années personalistes-Cahiers Jacques Ellul», n°1, pp. 81-94.

### **Sitografia di riferimento**

- IJES, The International Jacques Ellul Society, [The International Jacques Ellul Society](#).

- Association Internationale Jacques Ellul, Bordeaux, [Page d'accueil \(jacques-ellul.org\)](#).

---

<sup>498</sup> \* Questi articoli in traduzione italiana sono consultabili in *Jacques Ellul. Sistema, testimonianza, Immagine. Saggi sulla tecnica*. (a cura di C.Coccimiglio) (2017), Milano-Udine:Mimesis.

## Bibliografia secondaria

### Filosofia della tecnica:

1. A.A.A.V (a cura di Bordoni C.) (2020), *Il primato delle tecnologie. Guida per una nuova iperumanità*, Milano-Udine: Mimesis.
2. Antinucci. F.(2011), *Parola e immagine. Storia di due tecnologie*, Roma-Bari:Laterza.
3. Axelos, K.(1963), *Marx pensatore della tecnica*, Milano: Sugar.
4. Benello, C. G. (1981), Technology and Power: Technique as a Mode of Understanding Modernity, In G. C. Clifford & J. M. Van Hook (a cura di), *Jacques Ellul: Interpretive Essays*, Chicago, IL: Illinois University Press, pp.91-107.
5. Bourg, D. (1996), *L'Homme-artifice. Le sens de la technique*, Paris: Gallimard
6. Carrozzini, G. (2006), *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Dall'«ontologia dell'individuo» alla filosofia della tecnologia*, Lecce: Manni.
7. Cecchi, D. (2013), *La costituzione tecnica dell'umano*, Macerata: Quodlibet.
8. Cera, A. (2007). Sulla questione di una filosofia della tecnica, in (a cura di N. Russo), *L'uomo e le macchine. Per una antropologia della tecnica*, Napoli: Guida, pp.41-116.
9. Cera, A.(2007), Sulla questione di una filosofia della tecnica, in (a cura di N.Russo), *L'uomo e le macchine. Per una antropologia della tecnica*, Napoli: Guida.
10. Cérézuelle, D. (2020), *De l'ensarkosis logou à la critique de la société technicienne chez Bernard Charbonneau, Jacques Ellul et Ivan Illich*, in «Revue européenne des sciences sociales», XLIII-132.
11. Cérézuelle, D. (2014), L'esprit du technicisme et la question de l'autonomie de la technique, in Chastenet, P.T., *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXIe siècle ?*, Paris: La Table Ronde, pp.176-190.
12. Cérézuelle, D.(2005), *La technique et la chair*, «Revue européenne des sciences sociales», XLIII-132, pp. 5-30.
13. Coccimiglio, C. (a cura di) (2017), *Jacques Ellul. Sistema, testimonianza, immagine. Jacques Ellul. Saggi sulla tecnica*, Milano-Udine: Mimesis.

14. Cotta, S. (1968), *La sfida tecnologica*, Bologna: Il Mulino.
15. De Carolis, M. (2004), *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino: Bollati-Boringhieri.
16. Fadini, U. (2020), *Velocità e attesa. Tecnica, tempo e controllo in P. Virilio*, Verona: Ombre Corte.
17. Fadini, U. (2000), *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Bari: Dedalo.
18. Finelli, R. (2019), *Paradigma della Tecnica e paradigma del Capitale* in «Consecutio Rerum», 6, pp. 7-16.
19. Frankel, H. (1961), *Alcuni modi di intendere l'evoluzione tecnica*, in *Tecnica, educazione e vita moderna*, Roma: Armando.
20. Frison, G. (1993), *Beckmann and Marx. Technologie and Classical Political Economy*, in «History and Technology», 10, 3, pp. 161-173.
21. Gehlen, A. (2003), *L'uomo nell'era della tecnica*, Roma: Armando.
22. Gille, B. (1985), *Storia delle tecniche*, trad. it. di C. Tarsitani, Roma: Editori Riuniti.
23. Hotois, G. (1996), *Entre symbole et technoscience, un itinéraire philosophique*, Seyssel: ChampVallon.
24. Hui, Y. (2013), *Technological System and the Problem of Desymbolization*, in H. M. Jerónimo et al., *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century (73-82)*, New York, NY: Springer.
25. Jerónimo, H. M. et al. (2013), *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, New York, NY: Springer.
26. Jézéquel, J.P., (2010), *Jacques Ellul ou l'impasse de la technique*, «Revue du MAUSS», 6 décembre 2010, <http://www.journaldumauss.net/>.
27. Karns, J. A. (2008), *The Mantra of Efficiency: From Waterwheel to Social Control*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
28. Koelle, A. (2012), *System der Technik*. Charleston, SC: Nabu Press.
29. Latouche, S. (2013), *Ellul. Contro il totalitarismo tecnico*, Milano: Jaca Book.
30. Leroi-Gourhan, A. (1977), *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio. La memoria e i ritmi*, Torino: Einaudi.
31. Loeve, S. et al. (2018), *French Philosophy of Technology*, Cham: Springer.

32. Loubet de Bayle, J.L. (2004), *Aux origines de la pensée de Jacques Ellul? Technique et Société in the réflexion des mouvements personnalistes des années 30*, in «Cahiers Jacques Ellul» n. 1, Bordeaux: Pixagram, 33-43.
33. Marinucci P. (2017), *Stato, Tecnologia, Capitale. Una storia europea*, Tesi di dottorato, UniPa.
34. Mitcham, C. (1994), *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago: University of Chicago.
35. Mitcham, C. (2013), *How The Technological Society Became More Important in the United States than in France*, in Jerónimo, H. M., Garcia, J. L., Mitcham, C., *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, Dordrecht Heidelberg New York London: Springer.
36. Montani, P. (2014), *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Milano: Cortina Ed.
37. Montani, P. (2017), *Tre forme di creatività: arte, politica, tecnica*, Napoli: Cronopio.
38. Montani, P. (2015), *Prolegomeni a un'educazione tecno-estetica*, «Mediascapes Journal», 5, pp. 72-82.
39. Nacci, M. (2000), *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Roma-Bari: Laterza.
40. Pansera, M.T. (2013), *La Tecnica*, Napoli: Guida.
41. Piro, P. (2014), *Il sistema tecnico di Jacques Ellul - Una prima introduzione in «Schegge di Filosofia moderna»*, XIV, Gaeta: deComporre Edizioni, pp. 95 - 122.
42. Puech, M. (2018), *Homo sapiens technologicus*. Roma: Nuova Cultura.
43. Ribet, E. (2020), «Fais sortir mon être de la détresse». L'époque de la société technicienne: temps de dérégulation ou temps d'espérance?, «Foi et Vie», 3, pp.67-72.
44. Rosenberg, N. (1982), *Inside the Black Box: Technology and Economics*, Cambridge: Cambridge University Press.
45. Severino, E. (1979), *Téchne. Le radici della violenza*, Milano: Rusconi.
46. Severino, E. (2009), *Democrazia, tecnica, capitalismo*, Brescia: Morcelliana.
47. Severino, E. (2009), *Il destino della tecnica*, Milano: Rizzoli.

48. Silviu Rogobete, E. (2015), *The Self, Technology and the Order of Things: In Dialogue with Heidegger, Ellul, Foucault and Taylor*, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 183, pp.122-128.
49. Son, W.-C. (2004), *Reading Jacques Ellul's The Technological Bluff* in «*Bulletin of Science, Technology & Society*», 24 (6), 518-533.
50. Son, W.-C. (2005), *Autonomous technology*, in «*Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*», New York, NY: Palgrave Macmillan, pp.151-155.
51. Son, W.-C. (2013), *Are We Still Pursuing Efficiency? Interpreting in Jacques Ellul's Efficiency Principle*, in H. M. Jerónimo et al., *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, New York, NY: Springer, pp. 49-62.
52. Vahanian, G. (1995), «*Technique*», Gisel P. et Kaennel L., *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf – Genève, Labor et Fides, pp. 1512-1525.
53. Van den Bossche, M. (1994), *Technique, esthétique et métaphysique. L'art et la technique chez Ellul et Heidegger*, Chastenet P. T. (1994), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux:L'esprit du Temps, pp. 251-270.
54. Vanderburg Willem, H. (2000), *The labyrinth of technology*, Toronto: UTP.
55. Wagenfuhr, G. P. (2013), *Postmodernity, the Phenomenal Mistake: Sacred, Myth and Environment*, in H. M. Jerónimo et al., *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*, pp. 229-240, New York, NY: Springer.

### **Filosofia, antropologia:**

56. Angelucci, D. (2011), *Immagine digitale e persistenza del cinema*, «*Rivista di Estetica*», 46, pp. 5-16.
57. Abel, O. (2012), *Paul Ricoeur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu: Dialogues*, Paris: Labor et Fides.
58. Anders, G.(2010), *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino: Bollati Boringhieri.
59. Barth, K. (1956), *L'Humanité de Dieu*, Genève: Labor et Fides.
60. Barth, K. (1978), *Éthique*, Paris:PUF.
61. Barth, K. *Dogmatique (1932-1967)*, (1969), Genève: Labor et Fides.

62. Barth, K. (1996), Stato, in R. Esposito, *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Milano: Mondadori.
63. Beetham, D. (1989), *La teoria politica di Max Weber*, Bologna: Il Mulino.
64. Bergson, H. (1995), *Le due fonti della morale e della religione*, Bari: Laterza.
65. Bertalanffy, L. (1968), *General System Theory*, New York, NY: Braziller.
66. Bloch, E. (2019), *Il principio speranza*, Milano-Udine: Mimesis.
67. Brun, J. (1970), *Le retour de Dionysos*, Paris: Desclée.
68. Buber, M. (2004), *Il problema dell'uomo*, Genova: Milano: Marietti.
69. Buseyne, B., Wambacq, J. (2016), Dobbiamo diventare la quasi-causa del niente – del nihil. Un'intervista con Bernard Stiegler, «La Deleuziana», 3, pp.163-79
70. Byung-Chul Han (2021), *L'espulsione dell'altro*, Milano: Edizioni Nottetempo.
71. Chastenet, P.T. (2014), *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXIe siècle?* Paris:La Table Ronde.
72. Chastenet, P. T.(1994), *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux:L'esprit du Temps.
73. Chastenet, P.T.(1994) *Entretiens avec Jacques Ellul*, Paris:La Table Ronde
74. Chastenet, P. T.(2019), *Introduction à Jacques Ellul*, Paris:La Découverte.
75. Chastenet, P. T.(2011), Il comunismo critico ed eretico di Jacques Ellul, in Poggio P., *L'altronevecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, Jaca Book:Milano vol. II, *Il sistema e i movimenti (Europa: 1945-1989)*, pp. 755-770.
76. Chastenet,P.T. (1992), *Lire Ellul. Introduction à l'œuvre socio-politique de Jacques Ellul*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
77. Cornu, D. (1968), *Barth et la politique*, Genève: Labor et Fides.
78. Daryl Charles, J.(2008), *Retrieving the Natural Law: A Return to Moral First Things*, Cambridge: Eeerdmans.
79. Debord G., (2001), *La società dello spettacolo*, Milano: Baldini Castoldi Dalai.
80. Deleuze G. & Guattari F., (2002), *Che cos'è la filosofia?*, Torino: Einaudi.
81. Eller Vernard (1981), *Ellul and Kierkegaard: closer than Brothers*, in Christians Clifford J. and Van Hook Jay (ed.), *Jacques Ellul: interpretive Essays*, Urbana-Chicago-London: University of Illinois Press, pp. 52-66.
82. Flynn, K.C., (2009), *Ellul on Barth*,  
<https://kcflynn.wordpress.com/2009/06/22/ellul-on-barth/>
83. Généreux, J. (2006), *La dissociété*, Paris: Le Seuil.

84. Gill, D. W (2012), «Introduction», *Jacques Ellul, Hope in times of Abandonment*, Eugene-Oregon: Wipf & Stock – web [www.davidwjill.org](http://www.davidwjill.org).
85. Guillebaud, J.C.(1982), J. Ellul ou la passion d'un sceptique. Entretien avec Jean Claude Guillebaud in «Le Nouvel Observateur», 7, pp 12-16.
86. Hanks J. (2000), *Jacques Ellul: An Annotated Bibliography of Primary Works*, Stamford: JAI Press.
87. Hanks Main, J. (2000), Jacques Ellul: an annotated Bibliography of primary Works, «Research in Philosophy and Technology», suppl. 5, Stamford – CT:JAI Press.
88. Heidegger, M. (2002), *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano: Adelphi.
89. Illich, I. (1973), *La convivialità*, Milano: Mondadori.
90. Illich, I. (1994), «Préface», Chastenet P. T., *Sur Jacques Ellul*, Bordeaux: L'esprit du Temps, pp. 11-17.
91. Illich, I. (1994), *Hommage à Jacques Ellul par Ivan Illich*, « L'Agora », vol. 1, n. 10 juillet/août.
92. Illich, I.(1974), *La convivialità*, Milano: Mondadori.
93. Kierkegaard, S. (1988), *Traité du Désespoir*, Paris: Gallimard.
94. Kierkegaard, S. (2008), *La reprise*, Paris: Flammarion.
95. Kierkegaard, S.(1970), *L'alternative – première partie, OC III*, Paris: Éditions de l'Orante.
96. Kierkegaard, S.(1972), *Crainte et tremblement, OC V*, Paris: Éditions de l'Orante.
97. Kierkegaard, S.(1972), *Timore e Tremore*, Milano: Rizzoli.
98. Lyotard, J.F. (1995), *Anima Minima. Sul bello e il sublime*, Parma: Pratiche.
99. Lyotard, J.F. (2001), *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Milano: Lanfranchi.
100. Lyotard, J.F. (1984), *The postmodern condition. A report on knowledge*, Manchester: Manchester University Press.
101. Lyotard, J.F. (1984), *The postmodern condition. A report on knowledge.*, Manchester: Manchester University Press.
102. Marx, K. (1949), *Miseria della filosofia*, Roma: Rinascita.
103. Marx, K. (1980), *Manoscritti del 1861-1863*, Roma: Editori Riuniti.
104. Menninger, D. C. (1981). Marx in the Social Thought of Jacques Ellul, in G. C. Clifford & J. M. Van Hook, *Jacques Ellul: Interpretive Essays (17-32)*, Chicago, IL: University of Illinois Press.

105. Montaigne, M. (2008), *Sull'amicizia*, Milano: La Vita Felice Ed.
106. Morillon Brière, S. (2014), *L'influence de Bernard Charbonneau sur la pensée de Jacques Ellul*, in AA.VV., *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXI siècle?*, Paris: La Table Ronde.
107. Nancy, J.L. (2021), *Prendere la parola*, Bergamo: Moretti & Vitali.
108. Numerico, T.(2017), *La memoria e la rete*, In a.B. Roberto Finelli (a cura di), *Soglie del Linguaggio. Corpo, mondi, società*, pp. 81-102. Roma : Roma Tre Press.
109. Ricoeur, P. (1969), «*La liberté selon l'espérance* », *Essais d'herméneutique I. Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil, pp. 393-415.
110. Ricoeur, P. (1969), *Essais d'herméneutique I. Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil.
111. Rognon, F. (2007), *Jacques Ellul : Une pensée en dialogue*, Genève: Labor et Fides.
112. Rognon, F. (2007), *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, Genève: Labor et Fides.
113. Rognon, F. (2012), *Génération Ellul : Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, Genève: Labor et Fides.
114. Rognon, F. (2014), Jacques Ellul et Lanza del Vasto. Regards croisés sur deux témoins de l'espérance au cœur d'un monde sans issue, in Chastenot P. T. (2014), *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXIe siècle ? Actes du Colloque des 7, 8 et 9 juin 2012*, Paris, La Table Ronde, pp. 211-226.
115. Rognon, F.(2007), *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, Genève: Labor et Fides, coll. Le Champ éthique, n. 48.
116. Rognon, F.(2009), *Søren Kierkegaard*, site de l'Association Internationale, Copyright © Internet Bordeaux).
117. Rollison, J.M. (2020), *A New Reading of Jacques Ellul. Presence and Communication in the Postmodern World*, Lanham: Rowman & Littlefield.
118. Severino, E. (2017), *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*, Milano: BUR Rizzoli.
119. Simondon, G. (2011), *L'individuazione. Alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Milano: Mimesis.
120. Stiegler, B. (2003), *Our Ailing Educational Institutions*, «Culture Machine», <https://culturemachine.net/the-e-issue/our-ailing-educational-institutions>.

121. Stiegler, B., Giffard A., Fauré C.(2009), *Pour en finir avec la mécroissance: quelques réflexions d'ars industrialis*, Paris: Flammarion.
122. Stiegler, B. (2012), *Reincantare il Mondo*, Napoli:Orthotes.
123. Stiegler, B. (2013), *De la misère symbolique*, Paris: Flammarion.
124. Stiegler, B. (2014), *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, Napoli: Orthotes.
125. Supiot, A. (2005), *Homo juridicus, essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris: Le Seuil.
126. Terlizze, L.J. (2005), *Hope in the Thought of Jacques Ellul*, Eugene-Oregon: Cascade Book.
127. Valéry, P. (1994), *La crisi del pensiero e altri saggi quasi politici*, Bologna: Il Mulino.
128. Velotti, S. (2019), "Tecnica", in G. Ferrario, *Estetica dell'arte contemporanea*, Meltemi, Milano, pp. 149-170.
129. Vernard Eller, M. (1981), Ellul and Kierkegaard, in Clifford G. Christians e Jay M. Van Hook ed., *Jacques Ellul: interpretive essays*, Urbana-Chicago-London: University of Illinois Press.
130. Viallaneix, N.(1979), *Écoute, Kierkegaard. Saggio sulla comunicazione del discorso*, Paris: Cerf, vol.1.
131. Vignola, P. (2012), Dall'ecografia alla farmacologia. Bernard Stiegler e Ars Industrialis, in P. Vignola, *Reincantare il mondo*, Napoli: Orthotes, pp. 11-43.
132. Vignola, P., Bruzzone, A. (2013), *Margini della filosofia contemporanea*, Napoli-Salerno: Orthotes.
133. Weyembergh, M. (1989), «Espoir et espérance chez Jacques Ellul», Legros Robert *et al.*, *L'Expérience du temps. Mélanges offerts à Jean Paumen*, Bruxelles:Ousia.
134. Weyembergh, M.(1994), *J. Ellul e M. Heidegger. Le prophète et le penseur*, in Sur Jacques Ellul, Chastenet P.T), Paris: L'Esprit du temps.

### **Sociologia:**

135. Alexander, J.K.(2008), *The mantra of efficiency: From waterwheel to social control*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

136. Bauman, Z.(2013), *Lo spirito e il clic. La società contemporanea tra frenesia e bisogno di speranza*, Milano: San Paolo.
137. Bordoni, C. (2019), *L'eredità di Bauman. Dal postmoderno al pensiero liquido*, Roma: Armando.
138. Castelli, E.(1969), *Il tempo invertebrato*, Padova: CEDAM.
139. Charbonneau B., (1935), *Le publicité*, Paris, «Esprit», pp.6-14
140. Charbonneau B. (1991), *L'information médiatisée: connaissance ou divertissement*, Montréal, «Viceversa», pp. 6-9.
141. Paul, G.(2014), *Le travail ou l'enjeu des siècles*, in AA.VV., *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXI siècle?*, Paris: La Table Ronde.
142. Porquet, J. L. (2008), *Jacques Ellul. L'uomo che aveva previsto (quasi) tutto*. Milano: Jaca Book.
143. Swedberg, R. (1998), *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press.
144. Swedberg, R., Agevall, O. (2016), *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford: Stanford Social Sciences.
145. Virilio, P. (1977), *Vitesse et politique*, Paris: Galilée.
146. Virilio, P. (1989), *La macchina che vede*, Milano: SugarCo.

### **Ecologia:**

147. Blühdorn, I. (2000), Ecological modernization and post-ecologist politics, in (ed.) Gert Spaargaren, Arthur P.J. Mol, and Frederick H. Buttel, *Environment and global modernity*, London: Sage Publications, pp. 209-228
148. Cérézuelle, D.(2006), *Écologie et liberté*, Lyon: Parangon.
149. Charbonneau, B. (1983), *La nature et la liberté, fondements du mouvement écologique*, in «Combat nature», n.54, pp. 14-15.
150. Charbonnier, P.(2015), *Ellul ou l'écologie contre la modernité*, Bordeaux, «Ecologie & politique», 1, pp.127-146.
151. Dryzek, J. S. (2005), *The politics of the earth: Environmental discourses*, Oxford: Oxford University Press.
152. Hajer Marteen, A. (1995), *The politics of environmental discourse: Ecological modernization and the policy process*, Oxford: Clarendon Press.

153. Roy C. (1999), *Ecological Personalism: The Bordeaux School of Bernard Charbonneau and Jacques Ellul* in «Ethical Perspectives», 6(1), pp. 33-44

**Teologia:**

154. Cerasi, E. (2007), *La libertà dei cristiani. Sulla teologia politica di Karl Barth*, in «Pólemos. Rivista semestrale di diritto, politica e cultura», n.2.

155. Christians, C. J., and Van Hook J. (1981) (éd.), *Jacques Ellul: interpretive Essays*, Urbana-Chicago-London: University of Illinois Press.

156. Manzone, G. (1993), *La libertà cristiana e le sue mediazioni sociali nel pensiero di Jacques Ellul*, Milano:Glossa.

157. Moltmann, J. (1973), *Théologie de l'espérance II. Débats*, Paris: Cerf.

158. Neville, J.D. (2008), *Dialectic as Method in Public Theology: Recalling Jacques Ellul*, «International Journal of Public Theology», n. 2.

159. Paquot, T. (2004), *Illich lecteur d'Ellul*, in *Comment peut-on (encore) être ellulien au XXI siècle?* Paris: La Table Ronde, pp.249-260.

160. Pazzelli, F. (2018), *La genesi dei Colloqui. Una prospettiva su Enrico Castelli*, Pisa-Roma: F. Serra Ed.

161. Ribet, E. (2018), *La provocation de l'espérance: perspectives théologiques actuelles dans l'œuvre de Jacques Ellul*, Religions: Université de Strasbourg.

162. Rordorf, B. et al. (2016), *Jacques Ellul. Une théologie au présent*, Le Mont-sur-Lausanne:Ed. Ouverture.

163. Semplici, S. (2011), «Cinquant'anni di Colloqui Castelli», *Archivio di Filosofia*, Vol. 79, n. 2, pp. 23-31.

Un ringraziamento particolare a

Daniela Angelucci, Bernard Stiegler, Pietro Montani, Dario Cecchi, Paolo Vignola, Elisabetta Ribet, Christian Roy, Jacob Marques Rollison, Francesco Restuccia, Luisa Bonanni, Mariange Torres, Pierluigi Marinucci, Agostino Cera e ai coordinatori del Dottorato di Roma Tre e di Tor Vergata Mariannina Failla e Anselmo Aportone.