

Fulvio Papi

## PER UNA FENOMENOLOGIA DELLE TECNOLOGIE



Aprire un discorso sulle tecnologie che appartenga alla tradizione filosofica comporta, quasi necessariamente, il passaggio attraverso due temi essenziali del pensiero heideggeriano che, negli ultimi trent'anni, hanno avuto un'eco straordinaria e numerose e importanti rielaborazioni. Il primo è il tema della trasformazione della natura in risorsa energetica, dall'estrazione del carbone prima, del petrolio poi e, infine, alla scomposizione dell'atomo, per una forma di civiltà che è condizionata dalla necessità e dall'uso sempre maggiore di energia al fine della riproduzione e dell'ampliamento della propria forma sociale. Aggiungiamo che il luogo terminale di questa esigenza di energia è il sistema dei consumi che gli studi più recenti hanno mostrato in espansione dall'occidente ai paesi che la globalizzazione economica ha portato a un rapido sviluppo come la Cina e l'India. Le conseguenze a livello della compatibilità con l'eco-sistema planetario sono allarmanti, ma qui importa solo, sulla scia heideggeriana, ripetere il tema della rottura epocale della modernità nei confronti di un'idea di natura come 'physis' che fa nascere, fa crescere, si autoalimenta secondo una propria finalità immanente, e, quando viene utilizzata dall'uomo per i suoi scopi, questo processo avviene conservando, nella trasformazione, la modalità finalistica del suo essere natura. La focalizzazione di questa trasformazione del modo di considerare la natura come risorsa energetica per la costruzione dell'artificialità del nostro mondo sociale è parallela a quel 'passaggio ad occidente', come processo di razionalizzazione e di calcolo che Max Weber aveva considerato come linea progressiva nel tempo e nello spazio del mondo. Questo patrimonio di intelligenza critica ha aperto numerose linee di pensiero che hanno radici più lontane nella filosofia romantica. La considerazione che lo sfruttamento della natura è un evento storicamente prioritario rispetto allo sfruttamento dell'uomo e lo favorisce, è un tema francofortese che muta la concezione

tradizionalmente marxiana intorno a una neutralità sociale dell'uso indefinito delle risorse naturali. L'uomo faustiano, emblema della modernità, gloria antropologica nel suo senso dominante come soggetto di una nuova magia, è stato capovolto in una anonima e insensata volontà di potenza che, nel pensiero di intonazione religiosa, è stata rovesciata in un peccato di origine, una superba e arrogante concezione di sé come signore assoluto del mondo naturale. Varianti raffinate di questo clima intellettuale sono le critiche a quella concezione della natura che, al suo uso come risorsa economica ed energetica, fa corrispondere la sua visione come opera d'arte, proprio nel suo apparire sensibile come paesaggio. Manipolazione produttiva e idealizzazione estetica fanno parte, in modi differenti e opposti, della medesima centralizzazione di un soggetto che si valorizza nella persuasa contemplazione della sua potenza. La natura, al contrario, appartiene alle virtù dell'ascolto, una modalità che trasferisce il rapporto in una dimensione della sensibilità che non trasforma e non finalizza. Credo che a queste concezioni reattive rispetto alla forza impositiva della modernità – su cui tornerò alla fine – faccia positivo riscontro la valorizzazione propria della conoscenza antropologica di alcune popolazioni, cosiddette primitive, che concepiscono il proprio rapporto con l'ambiente naturale come una ospitalità che ha le sue regole di rispetto.

L'altro punto centrale heideggeriano è il *Ge-Stell*, l'ordinamento, l'apparato: una categoria che costituisce la traduzione ontologica della descrizione della mobilitazione generale del lavoro, del sapere, del saper fare artificiale che divengono un processo organico di autofinalizzazione, di destinazione ontologica. Una categoria, che, nella forza della sua testualizzazione, ha l'effetto di una apertura di una scena filosofica che essenzializza una serie di fattori sociali tra loro connessi, e quindi con un felice accesso a una generalità filosofica, ma con il difetto di oscurare, nella sintesi operata dal linguaggio della tradizione filosofica, l'insieme delle relazioni conoscitive, operative e sociali, ciascuna delle quali consente di comprendere, in un gioco di rinvii, il significato immanente delle altre. La costellazione teorica in cui il concetto si inserisce ha a che vedere con un lessico potente e selettivo, dove dominano le figure dell'epoca e della verità e dove risulta di fatto uniformata ogni figura della soggettività, dominata da una oggettiva potenza autoproducentesi nella quale la forma medesima del soggetto, se si esclude la dimensione del pensiero poetante del filosofo, vi appare solo come funzione e quindi come uniforme *ethos* pubblico.

Tento ora di decostruire questa categoria secondo gli elementi della socialità obiettiva che più o meno consapevolmente la costituiscono. Ne deriva questo quadro. Una tecnologia fordista costituita dalla unità manifatturiera che funziona secondo i patrimoni scientifici della meccanica, della elet-

tricità e della chimica, la catena di montaggio come tecnologia organizzativa, massimizzante l'effetto produttivo del tempo, il lavoro 'astratto' come forma sociale del lavoro stesso, la organizzazione di economie di scala, la costituzione di un bilancio finanziario relativo all'attività dell'unità produttiva, il sistema di leggi dello stato che regolano i rapporti di lavoro, i contratti a livello nazionale secondo le categorie produttive, un intervento keynesiano sulla spesa pubblica, il tipo di sapere necessario per i diversi livelli della forza-lavoro attraverso competenze contigue, il rapporto culturale e gerarchico tra i diversi livelli dell'apparato produttivo, l'oscillazione del rapporto tra capitale fisso e capitale variabile e una vita sociale finalizzata da una pubblica generalità che sintetizza l'insieme di questi fattori in un territorio omogeneo in quanto territorio statale.

Un concetto filosofico, quello di *Ge-Stell*, che oggi non sintetizza più una condizione ontologica dato che se guardiamo alla modalità produttiva, ai rapporti di lavoro, alle modalità tecnologiche, alle forme di comunicazione, ai comportamenti pubblici, alle mode, alla dispersione delle temporalità, non c'è più nulla che assomigli a un ordinamento omogeneo. Persino le tecnologie funzionano senza derivare necessariamente da elaborazioni teorico-scientifiche attraverso una proliferazione di innovazioni e di incrementi locali, al contrario delle tecnologie produttive dell'800 che derivavano da un sapere scientifico datato almeno un secolo indietro. Queste considerazioni tuttavia di fatto non tolgono per niente l'effetto emotivo di verità di una costruzione ontologica, più di quanto un fatto empirico tolga valore di verità a una teoria scientifica in quanto risulti dissonante rispetto a quella costruzione. E allora, individuato questo problema, tornerei brevemente nell'*habitat* heideggeriano e verso una possibile interpretazione del permanere del concetto di *Ge-Stell*.

A costo di un piccolo scandalo teoretico, forse però d'altri tempi, viene da domandarsi per quale figura di destinatario il *Ge-Stell* si mostri, e possa definirsi come ordinamento globale, così come, commentando l'ultimo Merleau-Ponty, è del tutto normale chiedersi *a chi* appaia l'ontologia della carne. Per rispondere a questa domanda mi pare sia necessario intrattenersi ancora sull'insieme di elementi che coagulano in quel concetto. Forse il *Ge-Stell* è il lessico filosofico che illumina il disegno apparso nell'oscura memoria del filosofo che ricorda una prassi sociale differente, un'epoca delle attività artigianali dove lo scambio dei manufatti era simile allo scambio dei saluti, pieni di sensi della terra e del cielo, dei mortali e dei divini. Oppure, al contrario, si afferma una visione in cui il presente si specchia vanamente nell'infinito orizzonte del futuro, come un destino prossimo solo immaginario, anzi parassitario, che appare come l'eccesso di un pensiero che ha la presunzione di prefigurare l'essere. Un modello di pensiero che conduce al compimento della visibilità filosofica e al fallimento sociale di un ordine

umanistico del mondo e racchiude già in se stesso tutte le risorse delle fantasmagorie del post-moderno. Un pensiero che vede negli strumenti che, governati da una intelligenza collettiva, dovevano consentire il dominio di una libertà sociale, la violazione della terra, l'inganno di una soggettività progettuale secondo una illusione filosofica superficiale e malvagia. Il progetto storico è un fallimento perché capitalismo e comunismo hanno il medesimo volto nihilista della cieca determinazione produttiva e mostrano così una attiva solidarietà in una guerra quotidiana per il dominio terrestre.

Anche su questi temi la verità storica ha mostrato altri orizzonti, ma, come tutti sanno, dal punto di vista filosofico, questo destino dipinto da Heidegger ha complicità più lontane, da quando il pensiero si è paralizzato in pensiero dell'ente, della presenza, e quindi, per un necessario dirupo della filosofia, forma scientifica e tecnica, epilogo della mente metafisica.

Se restiamo ancora un momento prossimi ai testi heideggeriani, ma lontani dall'auto-interpretazione che l'autore ha dato dei suoi tornanti filosofici, potremmo anche dire che questa è la destinazione finale che toglie all'ex-sistere il processo di temporalizzazione dell'esistenza, e impone all'esistente la forma di un ente la cui temporalità è regolata dallo stesso ordinamento globale. Questa è la fine, come tutti sanno, di qualsiasi valorizzazione antropologica di *Essere e tempo*. E tuttavia è necessario domandarci, molto al di là della semplice razionalizzazione interpretativa che ho proposto, quale necessità ci intrattiene ancora in questo racconto ontologico che, in una scena filosoficamente potente, sintetizza, e, come in ogni sintesi, traduce e riduce Spengler, Junger, Weber, Marx. Come nasce, guardando un poco più a fondo nei motivi dell'esservi coimplicati come sospetto distruttivo dell'esistenza, il nostro umbratile assenso, al di là di ogni ragionevolezza realistica? A quale bisogno, ribellione, identità, malessere, mimesi, verità corrisponde? Credo che il concetto ontologico, per quelle mutazioni che appartengono alla psicologia delle culture, si sia trasferito a livello di una auto-percezione intellettuale.

Probabilmente vi è un 'noi' che percepisce il variare delle contingenze, il mutamento, la carenza di immaginazione temporale, la richiesta di una continua flessibilità dell'esistenza quotidiana, l'accentuazione dell'antico rapporto tra l'essere e l'apparire, tutto spostato dalla parte di indefinite apparizioni vissute come identità, la precarietà emotiva, l'assenza di modelli educativi capaci di convinzione, la richiesta di continue abilità periferiche che condizionano il se stessi, vi è un 'noi' che percepisce tutto questo come una frammentazione dell'essere simile a un destino anonimo. Una paura di perdita di senso, quel senso che, laicizzato rispetto alla sua antica provenienza religiosa, ha accompagnato la modernità come dotazione essenziale dell'esistenza.

La mancanza teorica di ogni fondamento diviene carenza emotiva dopo l'elaborazione euforica di una liberazione. Credo sia stato molto ben pensato il dire che il nostro essere uomini dal punto di vista tecnologico è in una continua situazione evolutiva della quale si possono indicare solo alcuni elementi che derivano da un facile paragone con il passato. Gli uomini si evolvono tecnologicamente, incorporano – letteralmente mettono nel corpo – le tecnologie che emergono nella vita quotidiana. Per avere un'idea dell'aspetto evolutivo, basta pensare alle differenti qualità sensorie che esistono nelle diverse culture che conosciamo o che abbiamo conosciuto. Questa è una constatazione che è in grado di prevedere ragionevolmente molto poco poiché l'accadere delle trasformazioni che agiscono sull'evoluzione dell'artificialità che viene incorporata è quasi del tutto fuori dalle possibilità di pensiero. Credo sia questo il clima che trasforma l'antico *Ge-Stell* ontologico nel suono emotivo di una indefinita estraneità che agisce, al di là di ogni possibile controllo, nel profondo della propria esistenza, qualcosa come l'essere chiamati al non-senso, alla sua assunzione come stile dell'esistenza.

Tuttavia dal punto di vista filosofico dobbiamo, sino a che possiamo, porci la domanda: quali sono le condizioni astratte che rendono possibile e verosimile questo discorso? È sempre la centralità dell'uomo come essenza evolutiva, l'analisi della sua autopercezione. Questo è un punto di vista che consente, nel suo racconto, un'ampia visibilità, e tuttavia la relazione uomo/tecnologie è considerata come fosse un rapporto isolabile rispetto ad altre relazioni obiettive che lo fanno essere così come può venire raccontato. Il racconto ha spesso il valore di una rivelazione, o una parabola che ha il suo effetto sull'emozione morale, arricchisce la percezione dell'esistenza, smuove orizzonti fissi e, tuttavia, come tutti i racconti consente una visione circoscritta che deriva dai personaggi coinvolti nella vicenda.

L'andare oltre come tentativo teorico comporta l'adozione di una prospettiva fenomenologica della tecnologia, quella che cerca di far apparire le tecnologie nelle loro relazioni complessive nel mondo, o nei mondi. Occorre tuttavia sapere subito che quivi è in gioco una ricerca che è nello spazio finalistico della verità, non un compito che possa essere assolto in modo anche lontanamente esaustivo. Per sviluppare questo discorso ricomincerò dalla classica proposizione heideggeriana secondo cui il sapere della tecnica non comprende certamente l'essenza della tecnica. Credo di condividere questa considerazione, ma la distanza sta tutta nel significato da dare ad 'essenza' che non consiste nel personaggio epocale della narrazione filosofica, ma nell'insieme molto complesso di relazioni che non la tecnica, ma che tecnologie realmente esistenti intrattengono con altre relazioni. In questa mutata prospettiva si può tentare la rinascita delle celebre domanda kantiana «che cosa posso conoscere»? Questa interrogazione non riguarda il

‘come’ circoscritto, scientifico o solo operativo, sia stata possibile l’una o l’altra tecnologia, la radio piuttosto che il *jet*, ma proprio quale sia l’essenza delle tecniche plurali nelle loro relazioni plurali con il mondo. Se questo è il campo della domanda si può rispondere solo con una mutazione stilistica di pensiero che valorizzi genealogia e analisi. La genealogia in quanto ogni tecnologia ha una sua congiuntura che la rende non solo possibile, ma necessaria. *Possibile* fa riferimento alla sua costruzione come invenzione relativa a un sistema di scopi, *necessaria* fa riferimento all’insieme di forze obiettive che nella relazione sociale in cui accade quella tecnologia ne realizza l’efficacia e il senso sociale. Una piccola storia, per esempio, del telaio a vapore mostrebbe, suppongo, la validità di questa prospettiva. L’analisi ha i medesimi risultati relativamente al presente: in ogni modalità tecnologica sono sempre solidali una quantità di variabili differenti, ma determinabili, se si usa la medesima forma della concausalità con cui si spiegano i fatti storici.

Se dovessimo analizzare la costruzione delle prime bombe atomiche che sono una tecnologia della guerra quanto lo erano, in altre epoche, i fucili ad avancarica o le macchine d’assedio per le città, dovremmo tenere conto della combinazione tra elementi immanenti e finalistici. Per quanto riguarda il finalismo della costruzione delle bombe, vi sono due interpretazioni storiche che, con il passare degli anni, non mi sembrano confliggenti, ma piuttosto compatibili tra loro: per un verso si dice che la bomba fu l’inizio della politica estera americana nei confronti dell’URSS, per altro verso si dice che fu il modo per affrettare la fine della guerra e ridurre così al minimo il sacrificio di soldati americani che sarebbe stato molto elevato dovendo attaccare ogni isola giapponese. Queste spiegazioni finalistiche non hanno niente a che vedere con le ricerche della fisica nucleare del tempo, che furono certamente fondamentali dal punto di vista dell’immanenza scientifica rispetto al problema militare; ma ricerche che, senza quella congiuntura, avrebbero potuto prendere tutt’altra direzione.

In generale l’usare il criterio genealogico delle congiunture è tutt’altra cosa che unificare la concezione delle tecnologie sia dal punto di vista di un incremento progressivo e storico (poiché non vi è alcuna storia della tecnologia, come non vi è alcuna storia della filosofia), sia dal punto di vista metafisico che riferisce sempre gli eventi tecnologici ad altre figure concettualmente sintetiche come l’uomo, la storia, l’intelligenza, il destino. Bisogna aggiungere che queste figure del pensiero non sono nulla di deplorabile, ma piuttosto come avrebbe detto il vecchio Kant, idee trascendentali che sebbene non abbiano un preciso valore conoscitivo, sono tuttavia criteri che hanno una fortissima influenza sulla persuasione pubblica e costituiscono spesso sintesi rilevanti in cui elementi conoscitivi e modalità interpretative immaginarie costituiscono nella loro unione credenze

pubbliche, tutt'altro che trascurabili. Fabbriche spesso sofisticate di illusioni pubbliche che, direi con Spinoza, appartengono al primo genere di conoscenza, cioè all'immaginazione.

Ora non tratterò la vicenda filosofica che narra dell'uomo come unico vivente necessariamente e positivamente tecnologico che va da Lucrezio a Bruno e che nell'epoca contemporanea ha il suo capolavoro nell'opera di Gehlen. Prenderò piuttosto in considerazione quello che è stato il rovesciamento critico della gloria tecnologica proprio nel momento della sua massima celebrazione. A questo scopo collaborano tre concezioni teoriche solidali tra loro. L'una è la critica alla concezione meccanica del mondo a vantaggio di una concezione organica del vivente, l'altra l'idea dell'uomo come autodeterminazione e libertà originaria. Infine una critica alla macchina che le sintetizza entrambe: la macchina stravolge i ritmi originari antropologici secondo la necessità delle prestazioni della macchina, e quindi tramite una deformazione dell'uomo. Sono i temi del giovane Marx che hanno il loro centro nella opposizione tra *Arbeit*, lavoro comandato, e *Tätigkeit*, attività libera. Una opposizione che ripete l'antinomia tra meccanico e biologico, tra genialità artistica e intelletto astratto, tra necessità e libertà. Dal punto di vista formale è la medesima opposizione che si ripete tra lavoro vivo e lavoro astratto, quello che è comandato dalla relazione sociale che ha la sua realtà nel rapporto tra corpo vivente e macchina meccanica, tra il tempo della vita e il tempo dell'artificio tecnologico. Tutte opposizioni romantiche che creano lo sfondo per la forma della dialettica storica tra necessità e libertà. Sono temi che se venissero riflessi in una ricerca sull'essenza delle tecnologie condurrebbero ad una regressione teorica.

Differente l'analisi economica che considera l'investimento produttivo di natura tecnologica come capitale fisso fuori da una prospettiva antropologica, ma anche come incremento storico che vale in assoluto, e attende solo di poter essere uno strumento di progressiva liberazione dalla necessità in una società che abbia portato a compimento la dialettica storica che la costituisce. Sono temi di un altro tempo, illusioni che noi possiamo solo comprendere. In generale dobbiamo osservare che i due pensieri opposti secondo cui una tecnologia comporta una potenza assoluta, priva di qualsiasi soggettività, o, al contrario, che esiste sempre una soggettività capace di guidare al proprio fine l'efficacia tecnologica, sono entrambi pensieri che appartengono agli umori profondi del pessimismo o dell'ottimismo storico, sentimenti che segnano, in un sentire diffuso, il tramonto di una civiltà della storia.

Una analisi filosofica si trova sempre di fronte al problema positivo di una o più tecnologie esistenti con le loro relazioni sociali determinate, con i loro effetti pubblici sul lavoro, sul costume, sulla psicologia. Lo stato delle tecnologie nel mondo è una questione molto più complessa di quanto non

sia possibile pensare all'ombra di una metafisica. L'intelligenza tecnica ha una pluralità di storie proprio in quanto nasce da una pluralità di effetti che hanno a loro volta una durata che può essere molto lunga, ma anche molto breve. Guardiamo da questo punto di vista alcune forme di tecnologie: la tecnologia scrittoria dell'alfabeto, la macchina a vapore della rivoluzione industriale, le tecnologie degli innesti biologici, le immense opere idrauliche dell'impero cinese (che furono il tema d'inizio dei francofortesi). La tecnologia scrittoria dell'alfabeto diviene consustanziale (per usare la parola teologica) a un'intera civiltà, orienta il modo di pensare il mondo, e già questo mio modo di discorrere vi appartiene. All'estremo opposto vi è la tecnologia effimera delle macchine ludiche, proprie di una occasione tutta giocata sulla esteticità della situazione. È sufficiente pensare alla figura e alle prestazioni di Leonardo alla corte sforzesca di Milano. Le tecnologie idrauliche dell'impero cinese furono in relazione alla forma imperiale del potere centrale, ai modi della tassazione del lavoro e della produzione agricola. Da questi pochi esempi viene ovvio spiegare una tecnologia nella sua genealogia, il che vuol dire vedere quanto essa incorpora di sapere, di potere, di relazioni sociali, di finalità pragmatiche. Una tecnologia, proprio per l'intreccio di queste ragioni, ha motivi plurali per la propria deperibilità, come può avere motivi profondi per la propria durata.

L'atteggiamento teorico che è proprio per il passato, si riflette anche nel presente come analisi di una qualsiasi tecnologia dominata a sua volta da un sistema di fini, e, ovviamente, da condizioni di possibilità che escludono la tecnologia immaginaria delle *fiction* filosofiche. Una qualsiasi tecnologia militare ha una potenza che è resa possibile dal livello delle conoscenze scientifiche, dal precedente grado di sviluppo della tecnologia, dagli investimenti economici che sono necessari. A sua volta la richiesta e l'applicazione di questa potenza appartiene a una finalità politica. L'esistenza materiale di questa tecnologia è resa possibile dalla collaborazione di possibilità e finalità. Se il fine della politica, per ipotesi, dovesse modificarsi, queste ricerche tecnologiche non avrebbero ragione di esistenza.

Così è possibile produrre una descrizione molto generale delle strutture tecnologiche attuali: vi sono tecnologie di diverso impiego ed efficacia sociale che appartengono al mercato degli investimenti produttivi di modo che il loro impiego abbia un riferimento diretto alla più efficiente e rapida riproduzione allargata del capitale impiegato. Vi sono microtecnologie derivate che appartengono più direttamente al consumo sociale e che hanno la sorte di tutte le altre merci dal loro valore simbolico alla loro efficacia operativa. Vi sono tecnologie che hanno finalità umanitarie, che tuttavia, per la loro estensione sociale, nella più parte dei casi, devono seguire la medesima sorte economica: ma in casi particolari vi possono essere eccezioni che soli-

tamente derivano o da capitale pubblico o da investimenti umanitari, entrambi non remunerati. In questo caso si tratta di tecnologie che hanno un ampio consenso etico.

Vi sono tecnologie che sono affette immediatamente da valutazioni morali, per esempio tutte quelle che ricadono nell'orizzonte bioetico, e altre che non lo sono affatto e invece meriterebbero di esserlo. Ma questa differenza non dipende dal tipo di tecnologie di per se stesse, ma dalla sensibilità e dalla conoscenza pubblica che provocano la valutazione di quelle tecnologie. Il giudizio nasce sempre dagli effetti ed è connesso con un tessuto morale che ha a che vedere con visioni del mondo e con il loro potere sociale. Procedere in questo tipo di analisi delle congiunture tecnologiche mostra che non ha senso alcuna storia delle tecnologie, a meno che non si assuma un campo molto omogeneo e per di più miniaturizzato. Ma queste considerazioni che hanno a che vedere con un giudizio motivato sull'insieme di fattori che concorrono in una tecnologia conducono all'apertura di un giudizio che appartiene sempre a un campo di soggettività come modo 'politico' di essere nel mondo.

Se si collocano al primo posto di una politica su scala planetaria il cibo, la salute, l'istruzione, l'acqua, la cura dell'ambiente naturale, di fatto si opera un giudizio etico che ha un effetto selettivo sulle tecnologie, sul loro impiego, sui loro effetti. E quindi in generale sulla loro essenza. Quando venti anni or sono la Banca mondiale, il F.M.I. e l'istituzione preposta al commercio mondiale diedero luogo a una politica economica che affidava alla positività propulsiva del mercato la leva dello sviluppo, questi organismi, che si occupano di flussi finanziari, in realtà diedero un giudizio di preferenza intorno a determinati incrementi tecnologici, anche se nei loro documenti questo era un tema inesistente. Questa considerazione mostra come sia complicato individuare l'essenza della tecnologia.

Lo sviluppo tecnologico non è nemmeno una specie di intelletto collettivo dell'umanità, esistono disuguaglianze negli impieghi tecnologici che non hanno a che vedere con le astratte possibilità immanenti di produzione tecnologica, ma con altri fattori locali, politici, culturali, ambientali, economici. Per esempio anche nel caso di una cessione non mercantile delle tecnologie l'operazione non è neutra, occorre invece tenere conto che l'acquisizione di una tecnologia è condizionata da una pluralità di modalità culturali dell'ambiente. È una prospettiva che noi, abituati alla coesistenza di differenti artifici tecnologici nel medesimo spazio sociale, facciamo fatica a comprendere.

Non si può nemmeno credere ingenuamente che ogni possibile tecnologia valutata positivamente nei suoi effetti abbia un immediato ingresso nel mondo. In un mondo caratterizzato da profonde differenze, disuguaglianze,

poteri, la valutazione intorno alla positività o meno dipende, per dire in breve, dal luogo e dal soggetto della enunciazione. In generale si può dire che esiste un più o meno ideale marketing delle tecnologie che può misurare la positività merceologica di qualsiasi incremento tecnologico poiché, come diceva già Max Weber nella sua sociologia storica, la modernità è dominata dall'agire economico nelle prevalenti forme di relazione, e, in particolare la positività di questo agire, nella dimensione del mercato, è misurabile con il profitto.

Credo abbia ragione Badiou quando afferma che c'è bisogno di più tecnologia nel mondo. Il che non vuol dire solo ampliare, accelerare i dispositivi tecnologici per ottenere una migliore *performance* rispetto a quella attuale, misurabile con criteri quantitativi, ma vuol dire l'estensione di possibilità tecnologiche laddove sono carenti per scopi e bisogni che, a loro volta, sono individuabili attraverso un giudizio morale. Può sembrare strano ma le tecnologie che hanno per così dire il massimo di oggettività sollecitano, quanto al tema della loro essenza, il massimo di intervento morale: il che fa della loro essenza un motivo di controversia.

Dal punto di vista filosofico credo che la mia analisi possa essere configurata come una fenomenologia dell'oggettività tecnologica che tiene conto dei complessi sistemi di relazione e di forza che agiscono su quei piani di oggettività. È il contrario rispetto a quel pregiudizio diffuso che attribuisce ad ogni incremento tecnologico un'idea di bene e ritiene che per ogni guasto tecnologico esista certamente una tecnologia riparatrice capace di provocare effetti benefici. Umanesimo enfatico e ideologia positivista diventano per lo più formatori di messaggi ideologici di tipo mediatico. E allora si può dire che la critica si contrappone, ancora una volta, alla parzialità di ideologie cieche.

Riprendo il tema di quello che potrei chiamare il vissuto tecnologico. Il 'noi' contemporaneo vive in un sistema di relazioni tecnologiche che si implementano reciprocamente e selezionano possibilità di vita, nuove forme fenomenologiche dell'essere qui, trasformandole secondo quella potenza duttile e plastica che è propria della forma uomo, mutevole nella valorizzazione del proprio desiderio, e quindi soggetto a mutare in modo rilevante la famosa *Gattungswesen* che, nei giovani hegeliani, parve una grande mossa contro l'antico maestro. Sarebbe anche una parzialità filosofica pensare alla tecnologia in generale nel quadro del 'mondo della vita' husserliano, rispetto al quale le tecnologie agiscono come protesi iscritte in un sistema dato di finalità proprio del corpo umano. Il corpo umano, considerato nella prospettiva del suo corredo di abilità, è in realtà un elemento evolutivo e non statico. Ci sono certamente tecnologie, per lo più le più semplici, che appartengono all'invenzione di un uomo che vuole e sa ampliare le possibilità di relazioni con il mondo. E ci sono invece tecnologie, quelle più prossime a noi, che ri-

chiedono mutazioni, in superficie poco percettibili, delle disponibilità corporee in relazione alle stesse forme tecnologiche. Anche se sarebbe fuori luogo pensare che tra i due elementi agli estremi, il corpo e la tecnologia, vi sia in ogni caso un equilibrio: anzi, esistono patologie che caratterizzano questa relazione tra tecnologie e possibilità acquisitive del corpo.

Anche se, come diceva Braudel, il capitalismo non avrebbe avuto una così vittoriosa capacità di diffusione se non vi fosse stata anche un'ampia complicità sociale: la stessa cosa si può ripetere per la diffusione delle tecnologie. Il fenomeno luddista fu una eccezione che riguardò la disperazione degli artigiani inglesi che nella produzione macchinista vedevano sfumare la propria identità di lavoro e di vita come artigiani. Vinsero i manchesteriani, il che fu un momento decisivo per la storia del capitalismo e della ricerca tecnologica che vi era connessa. Quanto alle nostre naturali ('naturali' in senso husserliano) abitudini tecnologiche, non si possono certo omologare forme di intelligenza, comportamenti sociali indotti, addestramento ai giochi elettronici, con il funzionamento del ciclotrone di Ginevra. Il plurale nell'accostamento del mondo tecnologico mi pare fondamentale.

Riprenderei, in una diversa prospettiva, il tema fenomenologico del mondo della vita, per lo meno nel senso che ha assunto in Habermas piuttosto che nell'originale husserliano. Vorrei solo accennare come, proprio nel vissuto quotidiano delle tecnologie che chiamano a uno stile di esistenza, vi sono reazioni culturali molto potenti che vanno molto al di là del risentimento proprio della emarginazione generazionale (che pure esiste). Questa reazione, rispetto alla mondanità nihilista degli artifici che proliferano su se stessi, richiama al pensiero filosofico l'originaria appartenenza alla terra, l'oblio delle radici, i valori simbolici della vita, denuncia le forme di intelligenza dominante e omologante e il declino di modalità dell'esistenza che hanno costituito il patrimonio di sapere di cultura, e hanno modellato per lungo tempo nell'occidente quello che ormai usa chiamare, con linguaggio antropologico, una «figura d'uomo».

Rispetto a questo disagio filosofico assumere un obiettivo darwinismo sociale come fosse un dono della provvidenza mi pare un'altra poco responsabile violenza, soprattutto perché questa tesi estrema non deriva affatto dalla cultura tecnologica, ma dalla ideologia di un potente potere mercantile che incorpora la tecnologia alle proprie finalità e le traduce spesso in un processo omologo alla famosa progettazione economica secondo cui i due terzi della popolazione hanno una favorevole identità sociale, e l'altro terzo costituisce una anomalia sociale permanente.

In una situazione del genere mi pare del tutto comprensibile che, rispetto alla chiamata tecnologica, vi sia, qui in occidente, una specie di «coscienza infelice» diffusa che elabora simbolicamente la propria infelicità, fa-

cendo ricorso a forme di sapere ecologico, ambientale, psicologico, sociale che, molto al di là dell'individualistico fenomeno del *new age*, costituiscono un *ethos* pubblico molto ragguardevole. Dal punto di vista filosofico sono convinto che gli effetti culturali e politici che sono derivabili dalla mia prospettiva analitica e genealogica siano compatibili con i problemi che mette in primo piano la reattività della diffusa «coscienza infelice», e anche con l'analisi che le disuguaglianze nel mondo provocano a livello del giudizio sulle tecnologie. Direi però che questa compatibilità tra la analisi delle tecnologie, estranea da ogni metafisica del male, e la critica emotiva e sociale, non è rappresentabile in una omogenea concettualizzazione. Il concetto delimita nella sua determinazione, provoca una visibilità delle cose, ma anche un oscuramento che investe l'insieme di relazioni del suo oggetto. Il concetto non è il traduttore in una sintassi universale.

Il problema della compatibilità è più facilmente solubile trasportandolo dalla forma concettuale a quella narrativa che pure avrebbe un suo valore teorico. Ma questo è un altro tema di teoria. La conclusione per ora è che la compatibilità di un sapere critico delle tecnologie e la diffusa cultura della reattività è leggibile, più che in un disegno concettuale, in una disposizione etica e politica nei confronti del mondo.