

Tecnica madre, figlia di sua figlia

7

La tecnica non è affatto soltanto una «applicazione» *a posteriori* d'una legge puramente contemplativo-teorica, che sarebbe determinata esclusivamente dall'idea della verità, dell'osservazione, della logica pura e della matematica pura. Ma è piuttosto la *volontà di dominio* e di guida che contermina già i metodi del pensiero e dell'intuizione come anche i fini del pensiero scientifico, e li determina precisamente quasi alle spalle della coscienza degli individui, i cui mutevoli motivi personali d'indagine sono del tutto indifferenti.

(M. Scheler, *Sociologia del sapere*)¹

Il problema

Può la tecnica risolvere i problemi da lei stessa prodotti? La domanda risuona con angosciata insistenza a partire dagli anni in cui l'Europa, il luogo della tecnica senza limiti, comincia a rendersi conto del male oscuro che l'attanaglia. L'Ottocento ed i primi decenni del Novecento, sino a quel crinale tra la «*belle époque*» moderna e la «*terra desolata*»² postmoderna che fu la Prima Guerra Mondiale, non avevano dubbi circa la capacità della scienza e di quella che allora si riteneva la sua figlia pimpante, la tecnica, a risolvere tutti i problemi dell'umanità. L'*Avenir de la Science*, come nello scritto entusiasta di Renan³, implicava anche la tecnica. Solo pochi, nel secolo della Scienza, non lo capirono: come gli operai che, guidati da Ned Ludd, erano così rozzi da combattere la meccanizzazione tecnologica e da non capire che solo quelle macchine, ch'essi volevano distruggere, avrebbero risolto i loro problemi di miseria e di fatica⁴; o come Leopardi, Schopenhauer, Nietzsche e Burckhardt, questi aristocratici «disertori dell'Europa»⁵, che voltavano le spalle al Progresso, considerandolo regresso e maledizione.

Nel clima disilluso ed angosciato del Primo Dopoguerra, mentre l'esistenzialismo disvela il ruolo puramente riflesso della ragione, la fiducia nella scienza e nella tecnica cede di fronte ad un pessimismo culturale (*Kulturpessimismus*) e artistico, espresso con tonalità angosciate dai molti profeti della «decadenza dell'Occidente» — una decadenza che non solo deriva, ma è tutt'uno con la tecnologia trionfante: Spengler e Scheler, Guenon e Berdiaeff, Rensi e Marcel, Anders e Heidegger, e tanti altri⁶. Contemporaneamente l'arte esprimeva un simile atteggiamento disperato, alla cui radice era la convinzione che la tecnologia (scientifica e politica) ha distrutto l'autenticità e la dialogicità degli uomini. Tutta l'arte del nostro secolo è «anantropologica», nel senso che si pone come la descrizione dell'uomo perduto («ciò che non siamo, ciò che non vogliamo», secondo l'espressione di Montale)⁷: da Kafka a Musil, da Eliot a Rilke, da Trakl a Benn, da Pirandello a Beckett e Jonesco, da Kundera a Cioran,⁸ non meno del futurismo, astrattismo, surrealismo e dodecafonia, tutte queste espressioni artistiche paiono caratterizzate, pur nei loro risultati esteticamente esaltanti, da ciò che Ortega y Gasset ha chiamato «disuma-

nizzazione dell'arte»⁹. Lo stesso romanzo utopico cambia di segno: da prodotto della perfetta società, com'era in Platone, Moro, Campanella e Cabet¹⁰, diviene «controutopia», ossia descrizione del termitaio senza senso creato dalla tecnologia, dai regimi totalitari e dalla bomba atomica (Huxley, Zamiatin, Orwell, Milosz, Bradbury)¹¹. Viene, così, radicalizzata la domanda se la tecnologia, come lo Spirito di Hegel, possa guarire le ferite che da sé stessa produce; oppure se debba condurre alla grande esplosione, con cui si concludono insieme, nel 1923, *La coscienza di Zeno* di Svevo e l'utopia delle «magnifiche sorti e progressive»¹².

E molte e diverse sono state le risposte date alla domanda, tanto che si potrebbe redigerne un dizionario, di non piccole dimensioni. Per gli scopi del nostro incontro e per la limitata finalità introduttiva del mio discorso, basterà indicare le principali di queste risposte. Con una metodologia idealtipica, e pertanto largamente arbitraria, ho riassunto in quattro le principali risposte alla domanda: di tecnologia si vive o si muore?

L'utopia tecnologica

La prima risposta riposa sulla certezza del valore indiscutibile della scienza e della tecnica. È certo vero che esse hanno creato non pochi problemi all'umanità e che oggi esiste una distonia tra i progressi della macchina e l'arretratezza dell'uomo, rimasto «antiquato»¹³. L'uomo ha prodotto le macchine, ma è rimasto indietro rispetto ad esse, ne è stato scavalcato, proprio come, nella ballata di Goethe *Der Zauberlehrling*, la scopa è così docile alla richiesta dell'apprendista stregone di fare presto (*Walle! Walle!*) da provocare immani disastri e da non ascoltare più l'implorazione di fermarsi (*Stehe! Stehe!*)¹⁴. E il musicista Paul Dukas, nella sua traduzione musicale della ballata (*L'Apprenti Sorcier*), riuscirà come pochi a mostrare la demonicità della tecnica, col tema incalzante del poemetto sinfonico, che è quello della «scopa», ripetuto in una fuga spasmodica ed incalzante, come il progresso della tecnologia. L'uomo è salito rapido sul cavallo furente della tecnica e ne è stato non solo scavalcato, quanto piuttosto cavalcato: è la macchina, ormai, che cavalca l'uomo, come si era già espresso Ralph Waldo Emerson: «Le cose sono in sella e cavalcano l'umanità»¹⁵.

Gli utopisti tecnologici conoscono bene questa distretta, ma ritengono anche di saperla vincere. Sinora l'uomo non è stato capace di dominare la tecnologia

solo perché ha seguito la strada sbagliata: ha cercato, cioè, di sottometterla al suo volere. La via giusta è invece quella contraria: l'uomo deve smettere di diffidare della tecnica e di contrapporlesi, deve invece inserirsi docilmente in essa e lasciarla fare, così come il mistico annulla la sua volontà e la depone in Dio. Cerchiamo di capire meglio l'utopia tecnologica attraverso l'interessante proposta di uno dei suoi più illustri esponenti: Burrus F. Skinner, comportamentista rigido nella linea Darwin-Spencer-Pavlov-Thorndike-Watson.

Volete essere felici, sostiene Skinner nel suo noto *Beyond Freedom and Dignity* (1972)? La tecnica ve lo consente, solo che la amiate. Nell'amore c'è abbandono e fiducia. E l'amante che non tradisce è la Tecnica, capace di dare orgasmo e pace con le sue *artes amandi*: psicofarmaci, neurochirurgia, elettrodi cerebrali e «contingenze di rinforzo». Solo la tecnica può salvare l'uomo, secondo il predestinazionista Skinner; l'ingegneria genetica e l'ingegneria sociale possono produrre l'«uomo su misura». Certo, anche le amanti oneste vanno pagate. E l'uomo deve sacrificare qualcosa alla Tecnica che lo salva. Si tratta, del resto, di cose di poco conto, senza le quali non solo si vive bene, ma meglio. Si tratta dei due miti nefasti della cultura occidentale: quello della dignità e quello della libertà, in una parola dell'uomo interiore. Non è così: «Che l'individuo possa sottrarsi a un determinismo totale è una eventualità che viene rifiutata col progredire di un'analisi scientifica»; «È nella natura del progresso scientifico che le funzioni dell'uomo autonomo siano eliminate l'una dopo l'altra man mano che si comprende meglio la funzione dell'ambiente»¹⁶.

Abolire l'uomo interiore, sposare docilmente la tecnica-*maitresse*, ecco l'unica via di salvezza. Non adattare la tecnica all'uomo, ma l'uomo alla tecnica: «All'uomo in quanto uomo noi diciamo volentieri buon viaggio. Solo spodestandolo possiamo volgerci a indagare le cause reali del comportamento umano. Solo allora potremo passare dall'inferenza all'osservazione, dall'inaccessibile al manipolabile»¹⁷. La scienza ha eliminato il mistero e se l'*Amleto* di Shakespeare poteva esclamare dell'uomo: «Quanto simile a Dio!», Skinner preferisce la frase di Pavlov: «Quanto simile a un cane!» (*de gustibus ...*)¹⁸. Toccherà al romanzo utopico di Skinner, a quel *Walden Two* che continua e supera tecnologicamente il romanzo utopico-ecologico *Walden* dell'anarchico H. D. Thoreau, descrivere questo Eden tecnologico e concludere, come già il Padre Eterno al termine della creazione, «tutto andava bene nel mondo»¹⁹.

Quando, poi, il vecchio determinismo scientifico

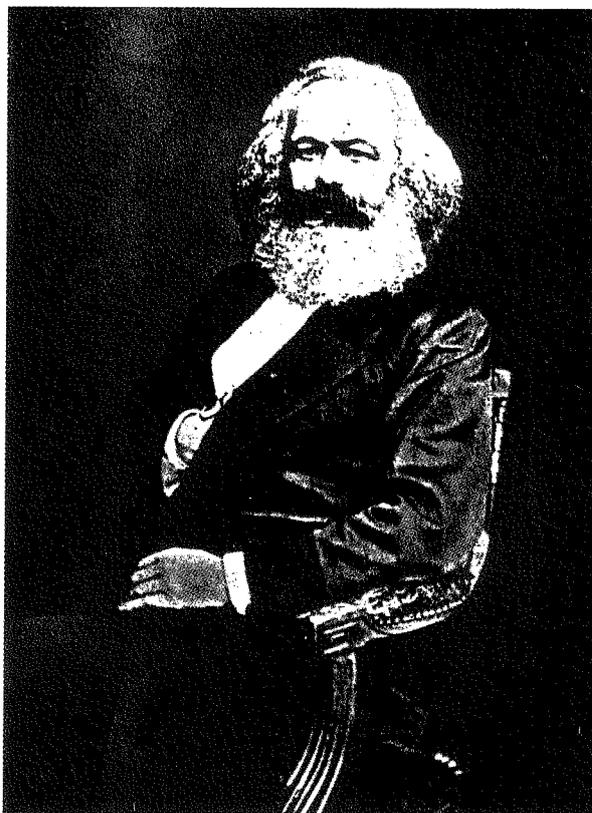
del secolo scorso, rinvigorito con un *lifting* di genetica, cibernetica e informatica, si sposa con i residui del vecchio predestinazionismo religioso, allora nasce il *monstrum* piú grottesco. Si tratta di una assunzione, da parte di quella cultura cattolica che da qualche secolo vive prevalentemente una vita parassitaria dei grandi temi della modernità anticristiana, dell'utopia tecnologica, battezzata miticamente con un linguaggio scientifico-escatologico un po' fumettistico. L'espressione piú convincente di questo *pastiche* è stato il gesuita scienziato Paul Teilhard de Chardin, con le sue profezie tecnologiche del Punto Omega. Negli anni giovanili, ossia nella sua fase fascista, Teilhard de Chardin aveva proposto che un governo tecnocratico desse opera ad una trasformazione eugenetica dell'umanità — negli stessi anni in cui Hitler stava attuando la sua «soluzione finale». La Scienza e la Tecnica vengono sacralizzate e poste a disposizione di un governo planetario per raggiungere la «cerebralizzazione collettiva» dell'umanità: «La vitalizzazione della materia mediante la struttura delle supramolecole, la strutturazione dell'organismo umano con gli ormoni, il controllo della ereditarietà e dei sessi mediante il gioco dei geni e dei cromosomi, la liberazione degli istinti scoperti dalla psicanalisi per mezzo di un influsso diretto, lo stimolo e la guida delle forze spirituali ed emozionali ancora assopite nella massa umana»²⁰.

Le conclusioni distruttive e fanatiche, cui perviene l'utopia tecnologica, non deve farci dimenticare come essa abbia pienamente compreso il problema: che è quello del sorpasso della tecnica, prodotta dall'uomo, sull'uomo stesso. L'utopia tecnologica, tuttavia, non è una risposta al problema, ma la distruzione del problema medesimo: l'uomo, infatti, viene salvato dalla tecnica nel momento stesso in cui, annullandosi nella tecnica, non ha piú bisogno di salvarsi, perché non è piú niente (come gli occhi azzurri perduti nel vuoto dello stupratore nella scena finale de *L'arancia meccanica* testimoniano che il violento è guarito nella misura in cui non è piú un uomo)²¹. Chi, poi, sorveglierà che le applicazioni salvifiche della tecnologia non si traducano in violenze e disastri? Questo interrogativo, mentre costituisce la piú grande sconfitta dell'utopia tecnologica, riconduce il nostro discorso di nuovo alla domanda iniziale: «Come può la tecnica risolvere i problemi della tecnica?».

La proposta marxista

Una diversa proposta viene dal mondo variegato e polifonico del marxismo. E si tratta di una proposta

interessante, anche se per anni è stata considerata come una verità indiscutibile esattamente come oggi è divenuta un tabù intoccabile. Il marxismo considera la scienza e la tecnica come delle conquiste positive per l'umanità. Esse fanno parte di quelle conquiste, con le quali (secondo la nota espressione del *Manifesto*) la borghesia «ha compiuto ben altre meraviglie che piramidi egiziane, acquedotti romani e cattedrali gotiche, ha portato a termine ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le crociate»²². Eppure è anche vero che la tecnologia produce ed aumenta privilegi e sfruttamento, in quanto il potere politico della borghesia se ne serve come di uno strumento di dominio e non arretra, per egoistiche finalità del profitto, di fronte all'inquinamento ed alla distruzione della natura. Gli esiti negativi della tecnologia, dunque, non derivano dalla tecnica, ma dall'iniquo sistema del capitalismo, che ne fa un uso disumano. Questa diagnosi marxista introduce subito alla terapia: solo la rivoluzione comunista potrà riscattare la tecnologia ed impedirle di essere nociva per l'umanità. Come si è espresso Kostas Axelos, che considera Marx «pensatore della tecnica», «egli preconizza il mondo di una tecnica pianificata e planetaria — scevro da ogni sfruttamento, alienazione e burocrazia»²³.



Ritratto di Karl Marx

La rivoluzione culturale del marxismo coinvolge anche l'uso della tecnica e consente all'uomo «nuovo», non più alienato ma liberato, di risalire in sella alla tecnica. Lo strumento di questa redenzione della tecnica è la collettivizzazione dei mezzi di produzione. Allora la stessa scienza, che nella società borghese altro non è se non ideologia, diverrà conoscenza «vera», anzi l'unica forma possibile di conoscenza, dato che la filosofia, secondo Marx, può realizzarsi solo estinguendosi²⁴. Se, come ritengono gli autori de *L'ape e l'architetto*²⁵, la scienza è un prodotto di classe (cioè una ideologia), essa è un sapere mistificato, che solo nella società senza classi potrà essere liberato. Il materialismo storico diviene così strumentale, in quanto semplice metodo di conoscenza della alienazione borghese, alla rivoluzione comunista, dalla quale nasce il materialismo dialettico, ossia una scienza «oggettiva», che consente un uso umano della tecnica.

Non v'è bisogno di spendere molto nella critica di questa utopia fideistica (vera «quarta religione giudaica»²⁶, come si esprime Toynbee). Il materialismo dialettico, che i recenti seguaci dogmatici del marxismo scienziato, come Geymonat e Althusser²⁷, propongono come scienza «vera», è in realtà solo una scienza «vecchia», una forma malamente aggiornata del materialismo positivista — ossia una scienza che oggi quasi tutti gli scienziati rifiutano. E la pretesa di una tecnologia «socialista», ossia di una redenzione della tecnica attraverso la rivoluzione, da un lato appare confutata da tutti i regimi nati dalla rivoluzione, che hanno assunto i modelli di sviluppo del capitalismo, ma con maggiori pericoli ecologici, come ha mostrato il disastro di Chernobyl; dall'altro è una pura istanza fideistica, che proietta in un futuro escatologico la soluzione di problemi, ai quali è incapace di dare una risposta. La pretesa, del resto, di sganciare la tecnologia dal profitto capitalistico si è tradotta, nei Paesi del socialismo reale, in un matrimonio malefico di tecnica e politica, per fini di dominio e di sterminio, senza neppure raggiungere il tanto deplorato profitto.

La soluzione neoilluministica

Più interessante appare la terza soluzione, che postula una ragione noetica superiore a quella strumentale e capace di guidare la tecnica per fini di promozione umana. Questa soluzione si trova espressa da diverse posizioni ideologiche e trova formulazioni ora alte, ora banali, che vanno dalle solenni ammonizioni di Jonas ai fumettistici ammonimenti della «Famiglia

Cristiana». Vale la pena esprimerla attraverso un grande autore, Karl Jaspers, del quale appare utile, per il problema che ci interessa, soprattutto lo scritto, del 1958, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*.

Questa proposta ha il merito di rifiutare la prima proposta tecnocratica come totalitaria e la seconda marxista come utopistica. Essa parte dalla constatazione sofferta che il risultato ultimo della scienza moderna (da Galileo ad Hiroshima) è stato prevalentemente distruttivo e potrebbe anche giungere allo sterminio totale ed al terrore. Ma non trae perciò da questa angosciata analisi il rifiuto della scienza-tecnologia, le quali sono un bene per l'umanità, solo che vengano bene usate. Ma che cosa significa «bene usate»? Può il discorso scientifico-tecnologico definire quel «bene», senza il quale non vi può essere un uso «buono» della tecnica?

Non v'è dubbio che alla domanda se la tecnica possa guarire le proprie ferite, Jaspers risponde negativamente. Il problema, allora, è quello di distinguere, nel solco della tradizione dei *grosse Denker*²⁸, la scienza dalla saggezza e di educare gli uomini ad un mutamento interiore, capace di renderli padroni della tecnica dentro limiti precisi di ragionevolezza. Non basta, ci dice Jaspers, che l'uomo prenda in mano la tecnica; occorre ancor più ch'egli prenda in mano sé stesso. La tecnica è potenza, ma l'uso umano della potenza non può derivare dalla potenza, ma solo dalla saggezza. E la saggezza è apertura sull'infinito e sulla immortalità, non tuttavia nei termini della fede. Ciò che Jaspers propone (ed è il titolo di una delle sue più conosciute opere) è una *philosophische Glaube*²⁹, che è fede nella ragione, quella fede che il filosofo Giordano Bruno ebbe e che Galileo Galilei, scienziato e anche scienziato, non poteva avere. Tale fede filosofica, tale «coraggio della ragione» si radica nella capacità di superare la conoscenza dell'intelletto, su cui si basa la scienza, in quella della ragione, su cui si fonda la filosofia. Senza questo superamento, i due problemi maggiori della nostra epoca (la bomba atomica ed il totalitarismo) non potranno mai essere affrontati: «La soluzione di ambedue esige da parte dell'uomo forze che devono emergere da una profondità tale, che egli stesso si modifichi nel suo apparire morale, razionale e politico, in una misura che divenga svolta di tutta la storia»³⁰.

Ciò che Jaspers propone è il recupero di quella distinzione tra scienza e saggezza, su cui si fonda tutta la tradizione europea: dal conoscere te stesso di Socrate alla superiorità, in Platone, del *nous* sulla *diánoia*, dalla distinzione aristotelica tra filosofia prima e filosofie seconde a quella medievale tra *ratio* e *intellectus*;

una distinzione fissata per sempre nel noto passo del *De Trinitate* di S. Agostino: «*Ad sapientiam pertinet aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis*»³¹. E tutto ciò attribuisce alla soluzione neoilluministica la sua superiorità sulle altre, anche se non riesce a nascondere l'evidente limite.

Che è un limite soprattutto pratico. La risposta neoilluministica vuole essere rigorosa e coerente, vuole indicare l'unica possibile via d'uscita. Difficile confutare le sue «buone» intenzioni, anche se non si può non accorgersi subito che la sua possibilità ovvia non è ancora mai divenuta una realtà constatabile. *Hic Rhodus, hic salta*: e il salto non c'è stato, anche se potrebbe esserci, dovrà esserci, certo un giorno ci sarà: un bel dì vedremo... In altre parole: l'uso umano, guidato dalla razionalità, della tecnica è certo avvenuto sporadicamente, ma nel complesso le ferite del cosiddetto «progresso tecnologico» sono state medicate, ma non certo guarite. L'uso ragionevole delle tecniche si è scontrato con la scoperta di tecniche sempre meno ragionevoli.

Siamo qui di fronte alla difficoltà insuperabile di ogni illuminismo, che è il suo razionalismo astratto, destinato a tradursi in una filosofia edificante. Ciò che l'illuminismo non affronta è il problema del condizionamento socio-culturale della scienza e della tecnica moderne. Tutto fiso nel mito della Ragione, l'illuminismo enuncia un progetto razionale di organizzazione sociale, il suo procedimento va sempre dalla ragione alla società. Esso non è capace di fare ciò che Marx, Nietzsche e la sociologia della conoscenza³² fanno: disvelare, con un'arte del sospetto, il carattere ideologico della scienza moderna, che è solo uno dei possibili modi di conoscere il mondo, non certo l'unico e forse neppure il migliore.

La domanda essenziale diviene qui la seguente: è la tecnologia una semplice applicazione pratica di una scienza oggettiva e neutrale, oppure le presunte neutralità ed oggettività della scienza sono già sin dall'inizio al servizio di una tecnica di dominio, di un sapere che non è sapere, ma solo lo strumento del potere? O anche: in che misura la scienza ha contribuito a distruggere quella stessa saggezza, che dovrebbe guardarla, dato che, nella modernità, la scienza prende il posto della filosofia della natura, l'astronomia dell'astrologia, il sapere pragmatico del sapere teoretico? Più in breve: i «disastri» della tecnologia sono dovuti ad un uso «cattivo» della scienza o sono, invece, la sua realizzazione più adeguata e coerente con il suo carattere eidetico? Il «sadismo» della tecnica non deriva forse, come nella scienziata *Juliette* del Divino

Marchese³³, dalla ragione di dominio della scienza moderna? È di fronte a queste domande, anzi di fronte a queste constatazioni, che la soluzione neoilluministica fa scacco e naufragio e si rivela come una tattica consolatoria sostanzialmente elusiva. Diciamolo, conclusivamente, con le parole di un sicuro, ma anche tormentato sostenitore di questa risposta: Georges Friedmann, col suo studio *La puissance et la sagesse* (1970). La saggezza, scavalcata dalla potenza, deve riprendere le redini in mano: «Una sola via (sono le parole conclusive dell'opera) conduce alla mèta: una vera educazione, che scaturisca da un mutamento rivoluzionario, dalla sola "rivoluzione culturale" efficace, quella che crea degli individui e dei piccoli gruppi esemplari nello stesso tempo in cui innesca, nella massa, un vasto sforzo di adattamento alla "buona società". Una vittoria della saggezza sulla potenza a dimensioni collettive richiede che un grande numero di cittadini pervenga ad una presa di coscienza che implichi uno sforzo dell'uomo su sé stesso»³⁴.

Che bella giaculatoria! Quando, nel marxista, entra in crisi il mito romantico della rivoluzione, non rimane se non il mito illuministico di una «rivoluzione culturale» ultima afflosciata espressione del fanatismo della ragione. Una proposta, del resto, che Friedmann mostrerà ben presto irrealizzabile, durante la rivoluzione culturale degli anni Settanta: quando i «barbari interni» distruggeranno la Casa della Saggezza, la sincera caparbietà di Friedmann, allora appena sessantenne, comprenderà che solo abbandonando il *soviet* universitario potrà conservare la sterile dignità di chi non si piega alla violenza. E fu, questa orgogliosa scelta di solitudine, tanto la sua salvezza quanto la confutazione di una utopia, quella neoilluministica, la cui validità teorica è direttamente proporzionale alla sua astrattezza e irrealizzabilità pratica.

La risposta tradizionalista

Una quarta risposta giunge da quelle correnti di pensiero, che si richiamano al pensiero tradizionale — che non significa né pensiero vecchio, né pensiero conservatore, né pensiero reazionario³⁵. Possiamo anche chiamarla risposta religiosa, dato che essa rivela come il limite massimo della scienza-tecnologia moderna consista nel suo carattere dichiaratamente secolarizzato, ora ateo, ora agnostico, ora fideistico. Il tradizionalismo non rifiuta il sapere scientifico, anzi cerca di definirlo in armonia con le altre forme di pensiero, soprattutto quelle filosofica e religiosa.

Sottolinea con stupore come solo la modernità (nel senso forte del termine, per cui vale come novità assoluta rispetto ad ogni altra epoca storica, come epoca, dunque, non già «moderna», ma che privilegia il «moderno») abbia preteso di sganciare la scienza da una piú generale antropologia e cosmologia, da quello stretto legame di microcosmo e macrocosmo, in cui consiste l'armonia nuziale di uomo e mondo³⁶. In tal senso il processo che va da Galilei alla bomba atomica, da Cartesio al determinismo psicofisico, da Machiavelli e Hobbes al totalitarismo, da Spinoza al meccanicismo emozionale, da Harwey ai trapianti, è uno svolgimento unitario e coerente, sia pure nella sua ambivalenza, evidente anche nella tecnologia, questo nuovo *mysterium tremendum et fascinans*, che produce, come già il dio pensionato, ora morte, ora vita, piú sovente vita morta. È il processo di una scienza che non cerca piú, con «intelletto d'amore», l'armonia del cosmo, ma in tanto conosce, in quanto può, in quanto con la tecnologia realizza quei «*magnalia hominis*», mediante i quali l'uomo diviene «*maître et possesseur de la nature*»³⁷.

Il meccanismo di questo passaggio da una scienza cosmologica ad una scienza meccanicistico-casualistica, che ha perduto il Centro e l'Origine³⁸, sta nel capovolgimento della vecchia gerarchia classico-cristiana della ragione discorsiva e della ragione intuitiva. La superiorità dell'*intellectus* (in quanto facoltà del significato e del principio) sulla *ratio* (in quanto facoltà del calcolo raziocinante) è stata rifiutata dallo scientismo moderno, sino ad affermare che solo le verità logiche o fattuali della scienza sono verificabili, mentre le certezze intellettuali (religione, filosofia, arte, morale, politica, intuizione sentimentale, ecc.) sono soggettive e prive di significato. Esempio, in tal senso, Kant, che capovolge la stessa semantica, dato che chiama la *ratio* intelletto (*Verstand*) e l'*intellectus* ragione (*Vernunft*), mentre assegna, illuministicamente, limitate funzioni positive alla prima e negative illusioni trascendentali alla seconda³⁹. Contemporaneamente la natura, vissuta come divina dalle religioni precristiane e considerata non sacra in sé stessa, ma pur sempre riflesso della sacralità del Creatore nella religione ebraico-cristiana, diviene un semplice meccanicismo universale, un campo di forze manipolabile e utilizzabile per fini di dominio e di benessere — una mela che non è piú staccata dall'albero con un atto libero e responsabile, come in Adamo, ma una massa che cade a terra, al pari di tutto ciò che esiste, mossa unicamente dalla gravità, come in Newton⁴⁰. È una scienza «dal basso», atomistica ed evolucionistica nella sua fase eroica, casualistica ed ipotetico-falsificazionista nella



Martin Heidegger

sua attuale fase decadente.

Interessanti, in tal senso, due conferenze, dell'anno 1953, di Martin Heidegger, raccolte poi nel volume *Vorträge und Aufsätze* — due scritti strettamente collegati fra di loro, dato che quello dedicato a *Scienza e meditazione* venne letto in un incontro di preparazione al seminario, in cui Heidegger tenne il secondo discorso, *La questione della tecnica*. Il Nostro comprende benissimo che la pretesa di una scienza neutrale e di una tecnica docile «donna tutto-fare» non regge. La tesi della tecnica come «scienza applicata» appare súbito insostenibile a chi si chiede quale sia l'essenza di entrambe, che è il «disvelamento» (ossia l'*alétheia* come non-nascondimento).

L'essenza della scienza moderna non è piú l'intuizione e la benedizione della natura, ma la sua utilizzazione, che si fonda sul disvelamento della natura come «insieme organizzato di forze calcolabili», come «deposito di energie»; l'essenza della tecnica è il disvelamento del «furioso movimento dell'impiegare»⁴¹. Possiamo, allora, comprendere le due scandalose affermazioni di Heidegger: 1) *la scienza non pensa*⁴²: che non significa che lo scienziato non pensi, ma solo che pensa-senza-pensare, ossia che essa è un modo

particolare del disvelamento, è un «rappresentare che cattura» (*das nachstellende Vorstellen*); la scienza non può pensare il reale, ma solo fermarlo (*stellen*) per farlo divenire «perseguibile e calcolabile»; in ciò il suo «vantaggio»⁴³; 2) *la tecnica non è qualcosa di umano*⁴⁴: che non significa che la tecnica non sia una produzione dell'uomo, ma che «la tecnica non è semplicemente un mezzo, ma un modo del disvelamento»; in tal senso la tecnica come disvelamento è la madre della scienza come operatività e il secolo XVIII, della tecnica, è nato prima del secolo XVII, della scienza: «Quello che è posteriore per l'osservazione storiografica, cioè la tecnica moderna, è in realtà, rispetto all'essenza che in essa vige, ciò che viene storicamente prima»⁴⁵.

Scienza e tecnica insieme, dunque, secondo Heidegger, costituiscono le forme più nocive del nichilismo della metafisica, di quella prassi che abbandona l'essere e si disperde nel fare e nel macchinare. Scienza e tecnica sono due «macchinazioni», sono il pensiero non-pensante dell'epoca dell'«oblio dell'essere»: «All'umanità della metafisica, l'ancora nascosta verità dell'essere è negata. L'animale da lavoro è abbandonato alla vertigine delle sue produzioni, affinché da sé stesso si distrugga e si annienti nella nullità del niente»⁴⁶.

Né la scienza, né la tecnica vanno rifiutate, ma salvate. «Dove è il pericolo (ripete Heidegger insieme con Hölderlin), là cresce anche la salvezza». Per la tecnica la salvezza sarebbe di non essere più «tecnica», ma *téchne* — parola greca che, come è noto, non significa tecnica, ma «arte» (sia pure nel senso vasto del termine): «la produzione del vero nel bello», la *poiesis* come «disvelamento produttore» da parte dell'uomo, che «poeticamente abita su questa terra»⁴⁷. Che è quanto dire che la redenzione della tecnica potrà avvenire solo in un mondo del tutto diverso da quella modernità, in un mondo in cui, nuovamente, ogni uomo «vive abitando»⁴⁸.

Il grande merito della risposta tradizionalista risalta vivido nella radicalità della sua analisi e nel realismo della sua proposta: nessun uso umano della scienza sarà mai possibile, senza quella saggezza superiore alla pura ragione strumentale e discorsiva, che riesce a definire l'*eidōs* ed a proporre il *telos*; nessuna risposta ai disastri della tecnologia senza il recupero di una saggezza integrale e gerarchica, cioè religiosa, che in tutte le sue forme ha sempre collocato l'inizio della saggezza nel timore di Dio («*principium sapientiae timor Domini*»⁴⁹ — dove *timor* non significa tanto paura, quanto piuttosto reverenza e devozione). E ciò implica che una utilizzazione della scienza e della tecnica per fini di promozione umana è vietata dalla stes-

sa essenza della scienza-tecnologia moderna. Che è poi come dire che la proposta della saggezza tradizionale potrà realizzarsi solo sul cadavere della scienza-tecnologia nata dalla rivoluzione del Seicento, ossia solo dopo la fine della modernità. E si tratta, ancora una volta, di una attesa utopica, di cui la stessa proposta tradizionale è consapevole, dato che essa non rifiuta la validità parziale delle altre tre proposte, ma solo la loro pretesa di risolvere alla radice il problema. È giusto servirsi della tecnica, come vuole l'utopia tecnologica; è positivo sottrarla ad una logica di profitto, come chiede la proposta marxista; è valido sottometterla alla ragione filosofica, come propone la soluzione neoilluministica — ma tutto ciò rimane semplice limitazione della tecnica perversa (*per-versa*, ossia volta ad un fine non umano), ma non incide sull'essenza della tecnica, di modo che così il problema non viene affrontato alle radici.

Conclusioni

Ci aiuta a concludere un interessante filosofo della tecnica, Hans Jonas, cui va il merito di avere collegato sia il defunto entusiasmo giovanile ottocentesco per la ragione scientifica, sia l'attuale pessimismo senile novecentesco alla esperienza gnostica⁵⁰.

Anche Jonas comprende lo stretto legame tra scienza e tecnica, da quell'anno fatale 1543, quando comparvero sia il *De revolutionibus orbium caelestium* di Copernico, sia il *De humani corporis fabrica* di Vesalio, nel demolire la cosmologia organica tradizionale, al posto della quale è stato introdotto un dualismo tra un mondo materiale puramente meccanico ed un mondo spirituale meramente soggettivo, tra i quali si aggira lo spettro dell'uomo perduto. Quella struttura teleologica del cosmo, che tutte le scienze tradizionali (astrologia, alchimia, magia) riconoscevano, è stata distrutta dalla scienza galileiana, meccanicistica e finalistica quantitativa. Il peccato di Galilei non è stato l'eliocentrismo, come ha creduto la Chiesa cattolica nella sua condanna e come crede ancora oggi con la sua assoluzione, ma lo scientismo, quel nascondimento della *Lebenswelt*⁵¹, che matematizza solo per misurare e misura solo per utilizzare: «il mondo disincantato è un mondo senza scopo»⁵². Con la conseguenza di non consentire all'uomo della nostra civiltà, nata dalle tre rivoluzioni della modernità, quelle scientifica, industriale, politica, la definizione di un *ethos* capace di guidare e di frenare l'uso della tecnica. Ciò di cui abbiamo oggi bisogno, afferma Jonas contro Bloch,

non è del «principio speranza»⁵³, forma attuale dell'ottimismo gnostico, che si è rivelata utopica e deludente, ma del «principio responsabilità», ossia di una morale che salvi l'uomo dal terrore.

In pagine di raro afflato religioso, Jonas mostra che l'etica della responsabilità è altrettanto necessaria quanto impossibile. Non è mai esistita, infatti, una morale priva di fondamenti religiosi e/o metafisici. Ma la rivoluzione tecnologica si basa sulla negazione radicale della religione e della metafisica, o rifiutate espressamente come miti, o ammesse solo come pure scelte irrazionali, prive di generale validità normativa. In tal modo la responsabilità, che è la risposta ad un Ente supremo o ad un Imperativo assoluto, non è più in alcun modo possibile. Come non è possibile la bioetica, dato che tra il giudizio di fatto della scienza ed il giudizio di valore della morale esiste una separazione incolumabile, che non consente una azione della seconda sulla prima. La bioetica rischia così di divenire una etica biologica⁵⁴.

Nella sua opera più nota, *Das Prinzip Verantwortung*, Jonas propone un'etica per la civiltà tecnologica. Tale etica, che si basa sulla responsabilità, non può più trovare il suo fondamento in Dio, il quale, dopo Auschwitz⁵⁵, se non è morto, è almeno paralitico: «Si tratta di sapere se, evitando di reintrodurre la categoria del sacro, la categoria più danneggiata dall'illuminismo scientifico, possiamo avere un'etica capace di esercitare un controllo sulle enormi capacità che oggi possediamo, che aumentano costantemente e di cui siamo quasi costretti a far uso»; «Ma la religione come forza che foggia lo spirito non c'è più, e non può più essere chiamata in aiuto dell'etica. Quest'ultima deve reggersi sulle sue basi mondane — cioè sulla ragione e sulla propria forza filosofica. E mentre della fede si può dire che c'è o non c'è, si ritiene che l'etica debba esserci»⁵⁶.

Ma tale etica umana, necessaria e unicamente oggi proponibile, sarà ancora possibile per l'uomo tecnologico, che ha perduto l'antica fede? Questa saggezza umile e laica basterà per indurre gli uomini al controllo della tecnica e, prima ancora, di sé stessi? Scrive Jonas nel *Principio responsabilità*: «Il principio responsabilità contrappone all'utopia un compito più modesto, dettato dalla paura e dal rispetto, di preservare all'uomo, nella residua ambiguità della sua libertà, che nessun mutamento delle circostanze può mai sopprimere, l'integrità del suo mondo e del suo essere contro gli abusi del suo potere»⁵⁷. Anche la «responsabilità» di Jonas, dunque, finisce per rientrare nella proposta neoilluministica di una ragione finita e di essa condivi-

de tutti i limiti utopici ed esigenzialistici.

Abbiamo esaminato quattro risposte, nessuna delle quali è una vera e convincente risposta. Non si deve da ciò concludere che le quattro proposte siano del tutto sterili. Non è così: ciascuna di esse offre qualche palliativo al nichilismo della scienza-tecnologia e nel tempo della povertà e della perdita della casa, mentre dovunque «il deserto cresce»⁵⁸, tutto fa brodo — ma il brodo cosmico e ormai divenuto un brodo tecnologico, necessariamente deludente. La scienza moderna, figlia di quella sua figlia che è la tecnica, costituisce, insieme, per l'uomo del ponte di passaggio tra il moderno ed il post-moderno, un destino ed una maledizione. È, la nostra epoca, anche a riguardo della tecnica, tempo di attesa e di nostalgia, che sa come solo una epifania radicale potrebbe dare inizio ad un nuovo cammino di recupero della vera potenza, che non è la «potenza-impotente» della tecnica; e sa anche che non deve, in tale «notte del mondo», disprezzare quelle piccole bugie, che possono illuminare, brevemente e parzialmente, qualche cammino o riposo. Le quattro risposte, che abbiamo esaminato, sono davvero poca cosa, ma anche il poco è sempre meglio del niente⁵⁹.

¹ M. Scheler, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1976, pp. 158-9.

² T. S. Eliot, *La terra desolata* (1922), in *Opere*, Bompiani, Milano 1986, pp. 80-121.

³ E. Renan, *L'avenir de la science* (1848), Hachette, Parigi 1954. La prima ed. francese è del 1890.

⁴ Il movimento luddista, scoppiato in Inghilterra già alla fine del XVIII secolo, in corrispondenza con l'inizio della rivoluzione industriale, si protrasse sino al 1816.

⁵ L'espressione «disertore dell'Europa» è di Scheler, che la attribuisce a Schopenhauer nello scritto *Mensch und Geschichte* (1926), ora trad. in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988, p. 275: «Egli è il primo, completo, unilaterale *déserteur de l'Europe* e della sua fede nella storia in generale».

⁶ Basti ricordare: O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1970; M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte* (1915), vol. III dei *Gesammelte Werke*, Francke, Bern-München 1955 (alcuni di questi saggi sono tradotti in italiano; rinviamo a: G. Morra, *M. Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma 1987); R. Guenon, *La crisi del mondo moderno*, Ed. Mediterranee, Roma 1972; N. Berdiaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Ed. Comunità, Milano 1952; G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna

1921: G. Marcel, *L'uomo contro l'umano*, Volpe, Roma 1963; G. Anders, *Essere o non essere*, Einaudi, Torino 1961; M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

⁷ E. Montale, *Non chiederci la parola*, in *Ossi di seppia*, Mondadori, Milano 1948.

⁸ Kafka, *Opere*, Mondadori, Milano 1964; R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1957-62; T. S. Eliot, *Opere*, cit; G. Trakl, *Le poesie*, Garzanti, Milano 1983; R. M. Rilke, *Poesie*, Einaudi-Gallimard, Torino 1994; G. Benn, *Saggi*, Garzanti, Milano 1963; L. Pirandello, *Maschere nude*, Mondadori, Milano 1935 sgg.; *Teatro contemporaneo. I capolavori di Beckett, Ionesco, Osborne*, Mondadori, Milano 1970; M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano 1985; E. M. Cioran, *La tentazione di esistere*, ivi 1984.

⁹ J. Ortega y Gasset, *La disumanizzazione dell'arte* (1925), Lerici, Cosenza 1980.

¹⁰ Platone, *La repubblica*, in *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991; T. Moro, *Utopia*, Guida, Napoli 1979; T. Campanella, *La città del sole*, Feltrinelli, Milano 1962; E. Cabet, *Voyage en Icarie*, Mallet, Paris 1840.

¹¹ A. Huxley, *Il mondo Nuovo - Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano 1965; S. Butler, *Erewhon. - Ritorno in Erewhon*, Adelphi, Milano 1975; E. I. Zamiatin, *Noi*, Feltrinelli, Milano 1984; G. Orwell, *La fattoria degli animali*, Mondadori, Milano 1947; C. Milosz, *La mente prigioniera*, Adelphi, Milano 1981; R. Bradbury, *Fahrenheit 451*, Mondadori, Milano 1967.

¹² «Ci sarà una esplosione enorme che nessuno udrà e la terra ritornata alla forma di nebulosa errerà nei cieli priva di parassiti e di malattie» (I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, Dall'Oglio, Milano 1962, p. 480).

¹³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nella seconda rivoluzione industriale*, Einaudi, Il Saggiatore, Milano 1963.

¹⁴ In J. W. Goethe, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1989, p. 272.

¹⁵ Citato da E. Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea*, Ed. Comunità, Milano 1960, p. 7.

¹⁶ B. F. Skinner, *Oltre la libertà e la dignità*, Mondadori, Milano 1973, pp. 33-4.

¹⁷ Ivi, p. 233. Cfr. C. S. Lewis, *The Abolition of Men*, Macmillan, New York 1957.

¹⁸ Ivi, p. 233.

¹⁹ B. F. Skinner, *Walden due. Utopia per una nuova società*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 353. La critica del comportamentismo di Skinner è una delle finalità dell'opera di: A. Koestler, *Il fantasma dentro la macchina*, SEI, Torino 1970.

²⁰ P. Teilhard de Chardin, in «Planète», III, 1944, p. 30. Per una critica di Teilhard, cfr.: E. Gilson, *Il caso Teilhard de Chardin*, in *Problemi d'oggi*, Borla, Torino 1967, pp. 83-118.

²¹ *A Clockwork Orange*, film di Stanley Kubrick (1971), tratto dall'omonimo romanzo di Anthony Burgess (1961).

²² Marx-Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Laterza, Bari 1961, p. 63.

²³ K. Axelos, *Marx pensatore della tecnica*, SugarCo, Milano 1963, p. 400.

²⁴ «La filosofia di Marx non soltanto sorge, ma si esplica come superamento della filosofia» (A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, p. 40).

²⁵ M. Cini (e altri), *L'ape e l'architetto. Paradigmi scientifici e materialismo storico*, Feltrinelli, Milano 1976.

²⁶ A. J. Toynbee, *Il racconto dell'Uomo*, Garzanti, Milano 1977, p. 580.

²⁷ L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1970; L. Geymonat, *Scienza e realismo*, Feltrinelli, Milano 1970.

²⁸ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973.

²⁹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Piper, München 1948.

³⁰ K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 15.

³¹ S. Agostino, *De Trinitate*, XII, 15, 25.

³² Rinvio al mio: *Introduzione alla sociologia del sapere*, La Scuola, Brescia 1990.

³³ D. A. F. de Sade, *Justine ovvero le disavventure della virtù*, in *Opere*, Mondadori, Milano 1976, pp. 399-725.

³⁴ G. Friedmann, *La puissance et la sagesse*, Gallimard, Paris 1977, pp. 441-2.

³⁵ E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, Bompiani, Milano 1971.

³⁶ Cfr. F. Schuon, *L'uomo e la certezza*, Borla, Torino 1967; T. Burckhardt, *Scienza moderna e saggezza tradizionale*, ivi 1968; S. H. Nasr, *L'uomo e la natura*, Rusconi, Milano 1977.

³⁷ F. Bacone usa il termine «*magnalia hominis*» (in *Nuova Atlantide*, in *Scritti politici giuridici e storici*, UTET, Torino 1971) con una «secolarizzazione» dell'espressione degli *Acti*, «*magnalia Dei*» (*Acta apostolorum* 2, 11).

³⁸ Cfr. H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, Borla, Torino 1967.

³⁹ E. Kant, *Critica della ragion pura*, Einaudi, Torino 1965.

⁴⁰ G. Sermonti, *La mela di Adamo e la mela di Newton*, Rusconi, Milano 1974.

⁴¹ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1954, p. 16.

⁴² Ivi, p. 88 (nel saggio *Che cosa significa pensare?*).

⁴³ Ivi, p. 35.

⁴⁴ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1954, p. 53: «*Das Wesen der Technik ist nichts Menschliches*».

⁴⁵ Ivi, pp. 9, 17.

⁴⁶ Ivi, pp. 45, 47 (nel saggio *Oltrepassamento della metafisica*).

⁴⁷ Ivi, p. 26.

⁴⁸ Ivi, p. 137 (nel saggio «... poeticamente abita l'uomo...»). Il saggio trae il titolo da una tarda poesia di Hölderlin, dove è appunto il verso: *dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*. Il collegamento del pericolo con la salvezza è nell'inno *Patmos*: «*Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott, / Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*» (in Hölderlin, *Poesie*, Einaudi, Torino 1958, p. 406).

⁴⁹ *Prov.* 9, 10.

⁵⁰ H. Jonas. *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991.

⁵¹ È la nota critica di E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 77-82.

⁵² H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 259.

⁵³ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, vol. 5, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959.

⁵⁴ H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, The University of Chicago Press, Chicago 1966; *Il diritto di morire*, Il Melangolo, Genova 1991 (Jonas difende l'eutanasia e rifiuta i trapianti).

⁵⁵ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1991.

⁵⁶ *Dalla fede antica*, cit., p. 62.

⁵⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, p. XXIX.

⁵⁸ È il noto grido di allarme di F. Nietzsche: «*Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt*», in *Così parlò Zarathustra*, IV, 16, Rizzoli, Milano 1990, pp. 338-42.

⁵⁹ Le affermazioni di questo breve saggio potrebbero, forse, trovare una maggiore giustificazione in alcune opere del suo autore: *Dio senza Dio. I: Fenomenologia ed esperienza religiosa. II: Ateismo e secolarizzazione*, voll. 2, Japadre, L'Aquila 1981, 1989; *La scure del Nulla. Nichilismo e società*, ivi 1985; *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma 1992.

