

IUSV *Education*

RIVISTA INTERDISCIPLINARE DELL'EDUCAZIONE



#17

ESTRATTO

IL PARADIGMA DELLA RAZIONALITÀ TECNOCRATICA.

Linee essenziali per orientarsi nel capitolo III
della *Laudato si'* di Papa Francesco

Michele Marchetto

IUSVE, m.marchetto@iusve.it

Il contributo intende tracciare le linee essenziali per la lettura del capitolo III della *Laudato si'* di Papa Francesco, dedicato alla critica del paradigma della razionalità tecnocratica. Partendo dal riconoscimento che, analogamente al linguaggio, la tecnica è parte dell'essenza umana, si definisce la forma di razionalità che la sostiene. Essa ha radici nella razionalità dialettica che nel corso dei secoli si è sviluppata in senso strumentale e strategico, ispirata dai principi dell'efficienza e della performatività. Gli esiti sono il dominio dell'uomo sulla natura e il primato dei mezzi sui fini, l'estensione del suo modello a tutta la vita e il confinamento della domanda di senso alla sfera della irrazionalità.

Parole chiave: razionalità; tecnica; ideologia; senso

THE PARADIGM OF TECHNOCRATIC RATIONALITY.

An essential guide to chapter III of
Pope Francis' *Laudato si'*

Michele Marchetto

IUSVE, m.marchetto@iusve.it

*The aim of this paper is to sketch the essential lines for reading chapter III of Pope Francis' *Laudato si'*, which is dedicated to criticize the paradigm of technocratic rationality. From recognizing that, as language, technology is part of human essence, this paper defines the form of rationality which supports it. It has its roots in dialectical rationality which has developed for centuries instrumental and strategic functions, since it has been inspired by principle of efficiency and performance. Its results are the human domain on nature and the primacy of means instead of ends, the extension of its own role model to the whole life and the confinement of sense question into the sphere of irrationality.*

Keywords: rationality; technology; ideology; sense

INTRODUZIONE

Gran parte del capitolo terzo della *Laudato si'* di Papa Francesco (“La radice umana della crisi ecologica”) è dedicata alla critica del paradigma tecnocratico, a partire dal quale viene misurata e utilizzata la vita dell’uomo e del pianeta (Francesco 2015: 101 e 108). Le legittime obiezioni alla sua estensione ad ambiti non originariamente suoi non ne offuscano i vantaggi e il bene derivati nel corso dei secoli. E tuttavia il suo essere parte essenziale della natura umana è il presupposto che finisce col trasformarla da mezzo a fine, con la conseguente deriva nell’antropocentrismo moderno.

1. LA TECNICA E L'ESSENZA DELL'UOMO

1.1. Il carattere “naturale” della tecnica

Fin dalle origini la funzione della tecnica è segnata da una connaturata ambiguità: utensile da lavoro e arma micidiale, comunque segno della fragilità e dell’indigenza della specie umana. L’uomo, infatti, manca di organi che consentano l’adattamento all’ambiente in cui nasce e cresce. La sua unica risorsa consiste nell’intelligenza alla quale si affida per trasformare le condizioni naturali a proprio vantaggio: «Povero di apparato sensoriale, privo di armi, nudo, embrionale in tutto il suo *habitus*, malsicuro nei suoi istinti, egli è l’essere la cui esistenza dipende necessariamente dall’azione» (Gehlen 2003: 32; Francesco 2015: 102).

Nella forma del lavoro manuale, le *téchnai*, l’azione risponde al principio della sostituzione, per cui l’utensile, progettato e prodotto dall’intelletto, si sostituisce all’organo mancante come tecnica di «integrazione». Nel contempo, grazie a tecniche di «intensificazione», viene potenziato l’organo di cui la specie umana, per sua natura, è già in possesso: il martello, il microscopio, il telefono sono tecniche di questo tipo. Infine, le tecniche di «agevolazione» consentono all’uomo di alleggerire la propria fatica o di liberare risorse da utilizzare in altro modo, mentre la tecnica svolge il lavoro al suo posto.

Ne deriva il carattere essenzialmente «naturale» della tecnica, dato che essa dipende dall’attivazione dell’intelligenza in determinate condizioni di necessità, oltre che dall’istintivo bisogno di stabilità che l’uomo vede soddisfatto negli automatismi delle macchine anche più rudimentali (*ibi*: 33). Considerata la connaturalità della tecnica all’uomo, le sue invenzioni non ne sono che il prolungamento, cosicché il suo mondo si può pensare come un «“grande uomo”, geniale e ricco d’astuzia, promotore e insieme distruttore della vita come l’uomo stesso» (*ibidem*).

La sistematica sostituzione dell’organico con l’inorganico ad opera della tecnica

ha come risultato non solo la trasformazione ininterrotta della natura, ma anche il mutamento strutturale di intere aree culturali, come, ad esempio, la scienza e il sistema capitalistico di produzione industriale. Nell'un caso, la tecnica esercita una funzione teorica: l'"utensile" diventa "strumento"; il cannocchiale utilizzato a fini pratici dai marinai diventa il telescopio che, costruito dallo scienziato in base a norme quantitative e ad esigenze teoriche, conferma o smentisce un'ipotesi relativa alla conoscenza degli astri (Galilei 2006: 13-19; Koyré 1992: 100-102). Nell'altro, le forme di produzione capitalistica ricevono l'impulso decisivo dal cosiddetto "macchinismo": sono la macchina a vapore e la "Jenny", la spoletta volante dei telai tessili, a far decollare la rivoluzione industriale. La tecnica perciò non si può pensare come una scienza naturale applicata: «le tre istanze – industria, tecnica e scienza naturale – si presuppongono a vicenda» (Gehlen 2003: 37).

Se essenza dell'uomo ed essenza della tecnica sono connaturate l'una all'altra, lo sono perché l'uomo è un essere organicamente carente, «biologicamente condannato al dominio sulla natura» (Gehlen 1987a: 68-69; Herder 1995: 49; Gehlen 2010: 100-125). Se l'uomo, nella sua elementare animalità, fosse posto dinanzi alla natura con la sua carenza di istinti, non sopravviverebbe. Solo la capacità di modificare la natura grezza in modo da renderla utilizzabile per la propria vita, può compensare la sua carenza di animale. In ciò consiste l'azione che ne definisce l'essenza: la trasformazione della natura diventa un «processo biologicamente necessario, in quanto un essere dotato dalla natura in modo tanto problematico deve porre la natura modificata a sostegno della sua propria problematica capacità di vivere» (Gehlen 1987b: 28).

Questa impostazione antropologica smentisce la neutralità della tecnica, per cui essa offrirebbe i mezzi che gli uomini deciderebbero di utilizzare per il bene o per il male. In realtà, la tecnica «non è più oggetto di una nostra scelta, ma è il nostro ambiente, dove fini e mezzi, scopi e ideazioni, condotte, azioni e passioni, persino sogni e desideri sono tecnicamente articolati e hanno bisogno della tecnica per esprimersi» (Galimberti 1999³: 34; Fadini 2000; Francesco 2015: 107). Nel contempo, essa non si può considerare semplicemente un mezzo da utilizzare e deporre quando non servisse più, ma è essa stessa un fine, non perché «si proponga qualcosa, ma perché tutti gli scopi e i fini che gli uomini si propongono non si lasciano raggiungere se non attraverso la mediazione tecnica» (*ibi*: 37).

Se ne potrebbe concludere che, poiché l'uomo senza la tecnica non sarebbe potuto sopravvivere né lo potrebbe ora, è egli stesso ad appartenere alla tecnica, non viceversa, com'è per il rapporto fra l'uomo e il linguaggio, sua essenza al pari della tecnica: l'uomo è dotato di *lógos*, che significa sì "ragione", ma anche, se non prevalentemente, "linguaggio". Non si può dire che la lingua sia uno strumento o un utensile, nel senso che la usiamo e la lasciamo quando non serve più:

Noi non ci troviamo mai come coscienza di fronte al mondo, e in una condizione, per così dire, muta, cerchiamo di raggiungere lo strumento di cui abbiamo

bisogno per farci comprendere. Noi piuttosto in tutto il nostro stesso sapere, in tutto il sapere del mondo, siamo presi dalla lingua, che è propriamente nostra. [...] Noi siamo sempre già anticipati in tutto il nostro pensare e conoscere, dalla interpretazione linguistica del mondo (Gadamer 1996: 118-119).

Possiamo seguire fino in fondo l'analogia fra tecnica e linguaggio, fino ad affermare che la tecnica precede l'uomo, il quale perciò ad essa appartiene?

A proposito della lingua, Gadamer indica tre modi essenziali del suo essere. Il primo consiste nell'oblio di se stessa, per cui la sua struttura grammaticale e sintattica non è affatto presente alla coscienza della lingua viva: «Quanto più la lingua è viva esecuzione, tanto meno si è coscienti di essa» (*ibi*: 120). Il secondo modo è la mancanza dell'io: dato che parlare significa rivolgersi a qualcuno, entrare in un colloquio, nella lingua vige lo «spirito della comunicazione e dello scambio continuo e corrente tra l'Io e il Tu», a costituire un Noi (*ibidem*). Infine, l'universalità del linguaggio: «non c'è nulla che possa essere sottratto, in via di principio, all'esser detto», come tutto ciò che è detto «rinvia in ogni direzione, indietro e in avanti, a ciò che non è detto» (*ibi*: 121-122).

Anche dell'essere della tecnica si può dire che l'uomo non è del tutto cosciente: l'intelletto reagisce alle necessità della vita come rispondendo ad un automatismo, mettendo in esecuzione l'azione tecnica. In secondo luogo, se la tecnica è produttiva di “cose”, che costituiscono l'ambiente dell'essere umano, l'io non può prescindere dalle relazioni che instaura con esse. La cosa, infatti, non è semplicemente oggetto, ciò che mi sta di fronte e che sono chiamato a dominare per impadronirmene, ma «un nodo di relazioni in cui mi sento e mi so implicato e di cui non voglio avere l'esclusivo controllo», né posso, dato che comporta un ineliminabile nesso con la collettività di persone in cui sia l'io sia la cosa sono collocati (Bodei: 20-22). Infine, come accade per la lingua, anche per la tecnica vale il principio dell'universalità, nel senso che niente ormai si può sottrarre ad essa, o perché ne è la produzione o perché è artificialmente riproducibile (cfr. Benjamin 2000: 17-56).

2. LA FORMA TECNICO-SCIENTIFICA DELLA RAZIONALITÀ

In definitiva l'appartenenza dell'uomo alla tecnica, come al linguaggio, non è altro che la sua appartenenza al *lógos*, che, in quanto razionalità, ne costituisce l'essenza.

2.1. In principio era il *lógos*

Nei celebri frammenti di Eraclito sul *lógos* (Colli 1988³: 31, 21, 77), nonostante la polisemia del termine, si coglie un'istanza di unità. Che il *lógos* indichi la ragione o la parola in cui essa si esprime, la verità cui gli uomini possono prestare ascolto oppure la legge suprema di tutte le cose, due sono i nuclei intorno ai quali si aggregano i suoi significati: la realtà coerente e ordinata (*kósmos*), di cui il *lógos* è la legge, e il discorso che esprime tale legge nella parola che il sapiente (*sophós*) rivolge agli uomini. La sua non è parola di un singolo individuo, ma il *lógos* stesso, ragione ultima delle cose: ascoltarlo significa entrare in consonanza con il *lógos* (*homologhéin*). In ciò consiste la sapienza: vedere che tutte le cose sono una sola, armonia dei contrari (Colli 1982³: 177-178).

2.2. La razionalità dialettica: l'invulnerabilità dell'uomo teoretico e lo spettro della fine della civiltà

La razionalità umana che coglie l'unità del tutto in cui vive il mondo, è dunque ancora sul crinale che guarda al divino, «divinazione ispirata dal dio»: pensiero allo stato puro, che comincia a declinarsi nella forma della ragione. Diversi dalla capacità intuitiva del pensiero sono i «ragionamenti» (*loghismoi*) con cui l'uomo assennato, esercitando la ragione logico-discorsiva, ricorda le cose rivelate, riflette su di esse, le distingue, ne vede un significato (Colli 1987⁴: 83). Questa è una sapienza fatta di parole disposte in sequenza, che rinuncia all'illuminazione fulminante per affidarsi all'argomentazione e all'interpretazione. Se anch'essa deriva dal dio, questi è Apollo l'Obliquo, che, malvagio e ostile agli uomini, ne scatena la lotta mortale per interpretarne le parole, scagliate fra loro in forma di enigmi (Colli 2004¹⁹: 79).

Nel passaggio dal divino all'umano, la ragione acquisisce i caratteri dell'argomentazione analitica e della spiegazione, che intende giungere alla risoluzione del problema (*próblema*), un ostacolo e la sfida a superarlo, «la domanda dialettica che dà inizio alla discussione» (*ibi*: 78). È Socrate a raccogliere e a sviluppare questa forma di razionalità che seziona, separa, distingue. Nietzsche indica nell'«uomo teoretico» il tipo antropologico che la incarna, animato dall'«incrollabile fede che il pensiero giunga, seguendo il filo conduttore della causalità, fin nei più profondi abissi dell'essere, e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di *correggere* l'essere» (Nietzsche 1984⁷: 100-101).

Per la sua capacità di mantenere saldo il proprio *regnum*, l'«uomo teoretico» si può identificare con quello che il filosofo canadese Charles Taylor chiama «sé schermato», il protagonista dell'età del disincanto, colui che «ha chiuso i confini porosi tra l'interno (il pensiero) e l'esterno (la natura, l'universo fisico)», il che «equivale

in parte a vivere in un mondo disincantato». In questa identità schermata troviamo il senso di un antropocentrismo i cui fattori di attrazione sono riconducibili ad «un senso di potere, di idoneità, derivante dalla capacità di dare ordine al proprio mondo e a se stessi» (Taylor 2009: 382-383; Francesco 2015: 116).

Nella misura in cui non è più esposto all'influenza degli spiriti e delle potenze esterne, il sé schermato è soprattutto l'«invulnerabile» creatore di se stesso, che non ha alcun bisogno di affidarsi a Dio né ad alcunché che vada al di là di se stesso. Quello che Taylor chiama «pensiero distaccato strumentale [*disengaged instrumentalism*]», che è alla base di modalità di esistenza «burocratiche», utilitaristiche, «commerciali», per sua natura «tende a svuotare la vita della sua ricchezza, della sua profondità e del suo significato». Il disincantamento del mondo «ha distrutto le matrici in cui precedentemente poteva fiorire il significato», innanzitutto dissolvendo le comunità tradizionali in forme frammentate, atomistiche e variabili (Taylor 1993: 608-611) ¹.

Fra i filosofi, Taylor, seguendo la parabola dell'io moderno, è solo uno degli ultimi a mostrare il rapporto inversamente proporzionale fra il progresso tecnico-scientifico e il senso della vita, che Papa Francesco evidenzia: «L'immensa crescita tecnologica non è stata accompagnata da uno sviluppo dell'essere umano per quanto riguarda la responsabilità, i valori e la coscienza» (Francesco 2015: 105 e 113). Fin dalla definitiva affermazione dell'industria, infatti, la cultura europea manifestò diffidenza e sospetto nei confronti della tecnica, da cui è derivata la contrapposizione fra tecnica e cultura umanistica, estrema conseguenza dell'antica opposizione fra sapere liberale e sapere utile, asservito a fini diversi dal sapere stesso, come quello delle arti, o *téchnai*:

L'immagine della tecnica come causa della fine della civiltà fa parte dell'idea complessiva che la cultura umanistica si è fatta della tecnica: una tecnica che appare autonoma rispetto all'uomo, demiurgica e onnipotente, che coincide con la modernità, il dominio, la nullificazione dell'essere e dei valori, ed è opposta allo spirito, all'uomo e a quanto c'è di più prezioso nella civiltà. Una immagine simile può provocare un senso di perdita, di distruzione, di disumanizzazione e barbarie. [...] una tecnica al singolare, mostruoso riassunto di ogni possibile intervento sul mondo, e dunque gravata di tutte le caratteristiche negative che provengono da

¹ L'atomizzazione della comunità ha come presupposto la fine della concezione "funzionale" di uomo dell'etica classica (la bontà corrisponde allo sviluppo del *télos*); al suo posto la nozione di "individuo" (la scelta morale è questione riservata alla coscienza individuale). Dopo Hume e Diderot, Kant e Kierkegaard, Nietzsche porta alle estreme conseguenze questo soggettivismo emotivistico: la mia morale è ciò che la mia stessa volontà è capace di creare. Freud, infine, decreta la morte dell'etica, riducendone il fondamento all'inconscio del Super-io (MacIntyre 1988: 17-69, 76-81). Taylor chiama questa condizione il «disagio dell'immanenza» (Taylor 2009: 394; e 2006⁴): l'invulnerabilità espone l'identità schermata al «pericolo che non soltanto gli spiriti malvagi, le forze cosmiche o gli dei non la "raggiungano", ma che non resti proprio più nulla di significativo» al di là di essa (ibi: 386). Nichilismo e relativismo sono gli esiti dell'immanentizzazione della verità: l'io non rende significativa per sé la verità oggettiva e trascendente riconoscendola come tale, ma "crea" una verità che "ritiene" oggettiva, e che vuole che sia tale anche per gli altri. Relativismo e nichilismo si presentano alleati, sostenuti dal medesimo presupposto, «che non ci sia una verità» (Nietzsche 1992: 14). Da questo smascheramento nietzschiano della grande menzogna metafisica scaturiscono disgregazione e incertezza, oltre che la risoluzione dei fatti in interpretazione. Ciò implica l'annullamento della consistenza sostanziale del dato positivo e dell'io che lo pensa: la coscienza, che la metafisica moderna aveva assunto come fondamento della conoscenza (il Cogito di Cartesio) e della realtà (l'Idealismo di Hegel), si risolve in un'unità fittizia, funzionale a soddisfare il bisogno di aiuto e di comunicazione richiesto dalla fragilità dell'animale «uomo» (Nietzsche 1989⁵: 220-223). La crisi della verità e del fondamento è il presupposto anche del relativismo storicistico e linguistico dell'ermeneutica filosofica contemporanea, nella forma "forte" e radicale, secondo la quale «esistono molte verità, molti modi simultaneamente possibili, di dire e interpretare un certo fatto o evento». Nella versione che Richard Rorty dà del relativismo della verità, o concettuale, non esiste verità indipendente dalla mente umana collocata in una determinata epoca storica: in se stesso, il mondo non può essere vero o falso; veri o falsi possono essere soltanto gli enunciati che lo descrivono (Rorty 1998⁶; D'Agostini 1997; Franzini 2018; Francesco 2015: 123).

questo intervento (materialismo, oggettivismo, carattere predatorio, disprezzo per la natura), può diventare protagonista della discesa agli inferi di tutto un mondo, dell'abbassamento complessivo di una civiltà, della scomparsa di un patrimonio culturale (Nacci 2000: 105-106; e 1982).

Per lo storico delle idee Paolo Rossi questa immagine della scienza è uno degli esiti della «rivolta contro la ragione» da parte di una certa cultura filosofica e letteraria, soprattutto mitteleuropea, del Novecento, le rivendicazioni della *Kultur* contro la *Zivilisation*: il «rifiuto della scienza e dell'intelletto [...] è solo il segno di un desiderio di autodistruzione, di un impulso cieco a cancellare la propria storia, di una fuga dalle scelte e dalle responsabilità del mondo reale» (Rossi 1989: 24; e 1995: 7-19; Horkheimer e Adorno 1982²; Gargani 1979; Marchetto 2019). Dal punto di vista della scienza, infatti, il «mondo reale» coincide con i dati elaborati dagli scienziati, il mondo disincantato nel quale l'uomo vive dopo la rivoluzione scientifica della modernità.

2.3. Dominio dell'uomo sulla natura e domanda di senso

L'intelletto che si muove all'interno del perimetro dei dati di fatto, è la facoltà della conoscenza scientifica, il cui primato si afferma definitivamente con la rivoluzione galileiano-newtoniana. L'esercizio del dubbio è il motore della ricerca delle scienze, cosicché la ragione dell'uomo teoretico diventa sempre di più spirito critico coniugato alla libertà di pensiero, secondo quello che Kant indica come il motto dell'Illuminismo: «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della *tua propria* intelligenza!» (Kant 1997³: 48).

Si compie così la parabola della desacralizzazione del mondo, fino al suo totale disincantamento, non senza il contributo del Cristianesimo in quanto religione secolare piuttosto che sacrale. C'è chi vede nella concezione biblica del mondo il tramite che conduce l'uomo a farsi signore della natura nei modi del sapere tecnico-scientifico: il mondo è effetto del Dio Creatore, del quale l'uomo, a cui il mondo è affidato, è immagine. Questi, perciò, si sente legittimato a sfruttare la natura come proprietà, rivendicando per sé l'onnipotenza che, a causa della propria strutturale debolezza, aveva attribuito a Dio (Jaspers 1982: 46-49; Francesco 2015: 116).

Nel corso dei secoli, dunque, a partire dalla dialettica, si è andata affermando una razionalità di tipo scientifico, certamente critica (Popper 2010), ma anche strumentale, procedurale e strategica, che rinuncia agli interrogativi sul senso. Si tratta di quello che Martin Heidegger definisce «pensiero calcolante»: più che un mero operare con i numeri, il «fare i conti», ossia il considerare determinate circostanze quando intraprendiamo delle ricerche, e il «contare» su determinati risultati, aspettarseli. In questo modo ogni oggettivazione del reale in cui consiste la conoscenza scientifica, è un calcolare (Heidegger 1989: 30; 1976: 36-37). Se l'essen-

za della meditazione consiste nell'impegnarsi nella ricerca del senso, l'uomo del nostro tempo, assorbito dal pensiero calcolante, «è *in fuga davanti al pensiero*». Il pensiero calcolante, infatti, non è un «pensiero meditante», ossia «un pensiero che pensa quel senso che domina su tutto ciò che è» (Heidegger 1989: 30, e 1976: 43). Edmund Husserl riconduce questa situazione all'«ingenuità» con cui la scienza estende il cosiddetto mondo oggettivo all'«universo di tutto ciò che è», compresa la soggettività, che viene ridotta a mero oggetto di scienza. Ma lo scienziato «naturalista non si rende conto che il costante fondamento del suo lavoro concettuale [...] è il suo mondo circostante della vita, che egli presuppone costantemente il mondo-della-vita in quanto terreno, in quanto campo di lavoro, e che soltanto su di esso hanno un senso i metodi di pensiero, i suoi problemi. [...] non ci dice nulla sul modo in cui le formule in generale, l'obiettivazione matematica in generale, assumono un senso sullo sfondo della vita e del mondo circostante intuitivo». Certamente la scienza naturale matematica è «uno dei trionfi dello spirito umano»; ma «la razionalità dei suoi metodi e delle sue teorie è soltanto relativa. Essa presuppone la posizione del fondamento, il quale si sottrae a una reale razionalità (Husserl 1983: 353-354). In altri termini, la scienza non ha niente da dirci sulla miseria della nostra vita; anzi, essa esclude proprio quei problemi «che sono i più scottanti per l'uomo», i problemi del senso o del non-senso della sua stessa esistenza (*ibi*: 35-36; Francesco 2015: 127).

3. IL CAPOVOLGIMENTO DEI MEZZI IN FINI E IL DOPPIO VOLTO DELLA RAZIONALITÀ

La razionalità della scienza e della tecnica è fondamentalmente calcolo che commisura i mezzi ai fini. Tuttavia, la scelta dei fini dipende essa stessa dalla quantità e dalla qualità dei mezzi a disposizione: scelgo un fine piuttosto che un altro perché i mezzi in mio possesso me lo consentono, mentre ne escludo altri perché non sono perseguibili dai mezzi che ho a disposizione. Cosicché il problema principale è la scelta dei mezzi, che diventano il fine primario. I bisogni, i desideri, i moventi dell'azione umana passano in second'ordine rispetto ai mezzi che sono necessari per perseguirli, e che li determinano, diventandone del tutto autonomi (Galimberti 1999³: 251).

Il capovolgimento del rapporto fra mezzi e fini è attestato in modo emblematico dal concetto di «esattamento», il processo contrario a quello dell'adattamento biologico. Esso, infatti, prevede che «funzioni e bisogni prima inesistenti vengono alla luce e diventano perfino urgenti appena si rende disponibile un mezzo tecnico capace di soddisfarli». L'espansione illimitata della tecnologia si traduce in una proliferazione altrettanto illimitata di bisogni e desideri, in «un gigantesco esattamento della specie» umana (Simone 2012: 13-14).

L'unità di misura della razionalità tecnico-scientifica, in quanto strumentale, non è il vero né il giusto, ma l'efficienza, ossia il rapporto vantaggioso fra le trasformazioni che si ottengono con i mezzi, e le risorse impiegate per ottenerle. L'efficienza si associa così alla funzionalità, alla potenza, alla redditività, e soprattutto alla performatività. Se l'*epistème* greca e la *doctrina* medievale avevano come oggetto la verità, e la scienza moderna la certezza, la tecnica mira alla performatività, al miglior rapporto fra mezzi e obiettivi (più che fini, dato che ormai si è perduta ogni connotazione morale): «Non si assumono scienziati e tecnici, né si acquistano apparecchiature per sapere la verità, ma per accrescere la potenza» (Lyotard 1998¹¹: 84). In questo contesto l'uomo viene formato a competenze che siano riproduttive del sistema in cui agisce, garantendone la coesione interna e la copertura dei ruoli: l'apparato burocratico prevale sulle persone.

La domanda più o meno esplicita che si pongono lo studente aspirante professionista, lo Stato o l'istituzione di insegnamento superiore, non è più: è vero? Ma: a che cosa serve? Nel contesto della mercificazione del sapere, tale domanda significa nella maggior parte dei casi: si può vendere? E, nel contesto dell'incremento di potenza: è efficace? Ebbene la formazione di una competenza performativa sembra essere sicuramente vendibile [...], ed è efficace per definizione. Ciò che non lo è più, è la competenza definita in base ad altri criteri, quali vero/falso, giusto/ingiusto, ecc., ed anche evidentemente la scarsa performatività in generale (*ibi*: 94).

Le parole di Lyotard sottintendono il significato economico e politico del dominio dei mezzi sui fini e della trasformazione della funzione strumentale della tecnica in fine. Secondo Weber, tipica dell'economia capitalistica e dello Stato moderno è la separazione del lavoratore dai mezzi materiali dell'impresa per la quale lavora (mezzi di produzione, militari, finanziari, amministrativi, cognitivi). Questa separazione è la condizione necessaria perché l'agire razionale si istituzionalizzi come calcolo rispetto allo scopo, in economia come in politica. Lo stesso funzionamento della giustizia all'interno dello Stato moderno viene «calcolato razionalmente in base a norme generali precise – nello stesso modo in cui si calcola la prestazione prevedibile di una macchina» (Weber 1974³: 699; Francesco 2015: 109).

Si tratta dell'esito del processo di modernizzazione inteso come processo di razionalizzazione, con gli inevitabili effetti dei fattori cognitivi sul piano sociale. Habermas vi individua tre direzioni fondamentali, fra loro connesse: la via della conoscenza oggettiva dei dati di fatto; l'instaurarsi di rapporti interpersonali oggettivati attraverso la mediazione del diritto e della morale, soggetti alla razionalizzazione cognitiva; la via opposta a quest'ultima, quella di un soggettivismo «affrancato dagli imperativi dell'oggettivazione», che risponde a bisogni del tutto individuali (Habermas 1986: 315). Ne emerge il «doppio volto» della razionalità: non solo «metro di misura critico» nei confronti delle tradizionali concezioni del mondo; ma anche «criterio apologetico»

dei rapporti di produzione di diverso genere che si affermano e vengono alimentati come sistemi auto-legittimantesi e auto-regolantesi. La razionalità, delegittimando domande ad essa estranee come quella del senso, si scopre auto-referenziale (Habermas 1978: 157): da un lato, essa mantiene la sua originaria funzione critica, che ci si aspetterebbe rivolta anche verso se stessa, oltre che verso il mondo; dall'altro, si converte in razionalità strategica, che non solo difende se stessa dalla critica, ma anche costruisce progetti che ne estendono il dominio di ragione strumentale su tutti i settori della vita umana. In questo modo, con la razionalizzazione «non si afferma la “razionalità” in quanto tale, bensì una forma determinata di dominio politico non dichiarato, in nome della razionalità. Poiché la razionalità di questo tipo ricomprende la giusta scelta tra strategie, l'utilizzazione adeguata di tecnologie e l'organizzazione funzionale di sistemi (*posti* certi fini in situazioni *date*), essa sottrae alla riflessione e alla ricostruzione razionale la connessione d'interessi della società in generale, in cui si scelgono strategie, si utilizzano tecnologie e si organizzano sistemi» (*ibi*: 156). A seguito del suo sottrarsi alla critica e alla sua acquisizione di dominio, la razionalità tecnica diventa “ideologia” nei suoi due significati più diffusi: quello originario (degli *idéologues* di primo Ottocento), associato ad un processo di “razionalizzazione” dell'organizzazione sociale per farne un'analisi scientifica; e quello marxiano, secondo il quale l'ideologia è l'universalizzazione di un punto di vista storicamente determinato (Marx ed Engels 1967²: 3-4).

L'affermazione di questa forma di razionalità di dominio, strumentale e strategica, come coscienza tecnocratica, induce una revisione del ruolo della politica e dell'influenza che essa esercita sulle masse. La politica, infatti, permeata di tecnocrazia, abdica alla tradizionale funzione di perseguire fini “pratici”, relativi alla “buona vita”, e si trasforma in “amministrazione”, orientata alla soluzione di problemi “tecnici”, all'eliminazione di quelle disfunzioni del sistema che sono soltanto di natura tecnica, non pratica, e per le quali la discussione pubblica fra gli appartenenti al sistema risulta del tutto inutile. Ne deriva quella che Habermas chiama «spolitizzazione» della massa della popolazione: «nella misura in cui i problemi pratici vengono esclusi, anche l'opinione pubblica perde la sua funzione» (Habermas 1978: 176). Nel risolversi dei problemi pratici in problemi tecnici viene eliminata la differenza fra prassi e tecnica e, insieme, viene rimossa l'eticità intesa come categoria che definisce i rapporti di vita sociale. La razionalità, o coscienza, tecnocratica si presenta nella forma apparentemente neutrale e de-ideologizzata dell'apparato tecnologico e amministrativo. In realtà,

la coscienza tecnocratica da un lato è “meno ideologica” di tutte le ideologie precedenti, infatti non ha l'opaco potere di produrre un accecamento che illuda sulla soddisfazione di interessi. Dall'altro, questa ideologia di fondo piuttosto scintillante, che oggi domina, e che feticizza la scienza, è più irresistibile e più generale delle ideologie di vecchio tipo, perché mascherando i problemi pratici non solo giustifica il parziale interesse di dominio di una *classe determinata* e reprime il bisogno parziale

di emancipazione da parte di un'altra classe, bensì colpisce l'interesse all'emancipazione del genere umano in quanto tale (*ibi*: 184; Francesco 2015: 105)².

CONCLUSIONI

Dietro le affermazioni di Habermas si trova il presupposto di Weber, secondo il quale la razionalizzazione del mondo non si è tradotta in una sua «unificazione etica», ma in un nuovo politeismo: «tra i diversi ordini valoriali del mondo c'è una lotta insanabile» (Weber 1997: 111), cosicché il mondo razionalizzato «è diventato privo di senso» (Habermas 1986: 349; Weber 1997: 111-113). La scienza, infatti, alla quale, vista la sua potenza, ci si potrebbe rivolgere per trovare un senso condiviso alla vita, in realtà è solo «una “professione” esercitata con *competenza* funzionale alla consapevolezza di sé e alla conoscenza delle situazioni di fatto, e non una gentile elargizione di visionari e profeti in vena di dispensare strumenti di salvezza o parole rivelate, né una parte delle riflessioni dei saggi e dei filosofi sul *sensu* dell'universo» (*ibi*: 123). Affrontare il problema del senso presume dunque quello che Weber chiama «il sacrificio dell'intelletto» (*ibi*: 127):

Fa parte del destino del nostro tempo, con la sua peculiare razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i più alti e sublimi valori si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi vuoi nel regno extramondano della vita mistica, vuoi nel senso di fratellanza proprio dei rapporti interpersonali diretti (*ibi*: 129).

Il *Lebensproblem* è affidato alla scelta della coscienza:

Quale uomo vorrà mai cimentarsi nella “confutazione scientifica” dell'etica espressa nel discorso della montagna, per esempio del principio del non opporsi al malvagio o di porgere l'altra guancia? (*ibi*:113).

² Il quadro concettuale prefigurato da Habermas si compie con la rivoluzione informatica di Alan Turing, l'estrema conseguenza dell'idea, risalente a Thomas Hobbes, che la ragione non è altro che calcolo. Fino a Turing essa coincideva con la natura umana; ma dopo di lui il termine «“computer” ha completamente perduto il suo significato antropologico e naturalmente è diventato sinonimo di una macchina programmabile» (Floridi 2014: 87-93). Attraverso di essa le *Information and Communication Technologies* (ICT) hanno enormemente accelerato e potenziato il loro influsso sulle capacità cognitive dell'uomo, fino a mettere in discussione l'unicità e l'esclusività della ragione umana. Noi, infatti, ci scopriamo «“informational organisms” (*inforgs*), reciprocamente connessi e inseriti in un ambiente informazionale (l'*infosfera*), che condividiamo con altri agenti informazionali, sia naturali che artificiali, che pure elaborano informazioni secondo logica e in autonomia» (*ibi*: 94). Paradossalmente, alla ragione calcolante corrisponde il primato che l'età tecnologica e digitale attribuisce all'immagine rispetto alla scrittura, alla visione non-alfabetica rispetto a quella alfabetica, con la conseguente mancanza di sequenzialità nei mutamenti, o almeno l'invisibilità di nessi logici di causa-effetto. La scrittura e la lettura, infatti, per loro natura, prevedono una visione e un'intelligenza sequenziali, secondo un ordine necessario, mentre l'immagine esige una visione simultanea. La successione dei mutamenti prodotti dalla tecnologia digitale sembra imporre un'"immagine" del mondo piuttosto che una "sequenza" di fatti, ossia un'intelligenza simultanea piuttosto che sequenziale. L'arresto dell'alfabetizzazione nel contesto mondiale è un segnale inquietante di questo capovolgimento: esso «lascia pensare che la diffusione dell'alfabeto (e, più in profondità, quella delle procedure di conoscenza che esso permette e attiva) abbia incontrato impedimenti imponenti e profondi – cioè che per qualche motivo lo “spirito del tempo” non sia più favorevole alla diffusione dell'alfabeto, della visione alfabetica e delle forme di intelligenza che esso favorisce», in primo luogo quella ragionativa e argomentativa (Simone 2012: 44-47), che rischia di essere una di quelle forme di sapere che stiamo perdendo; oppure di trasformarsi in strumento di dominio e di sopraffazione nelle mani dei pochi che ancora la tengono in vita e la sanno esercitare per perseguire i propri fini attraverso determinate strategie.

Bibliografia

- Benjamin, W. (2000). *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. In *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*. Torino.
- Bodei, R. (2009). *La vita delle cose*. Laterza
- Colli, G. (1982³). *Filosofia dell'espressione*. Adelphi.
- Colli, G. (1987⁴). *La sapienza greca, I. Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*. Adelphi.
- Colli, G. (1988³). *La sapienza greca, III. Eraclito*. Adelphi.
- Colli, G. (2004¹⁹). *La nascita della filosofia*. Adelphi.
- D'Agostini, F. (1997). *Analitici e continentale. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Cortina.
- Fadini, U. (2000). *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*. Dedalo.
- Floridi, L. (2014). *The 4th Revolution. How the Infosphere Is Reshaping Human reality*. Oxford University Press.
- Francesco, Papa (2015). *Laudato Si'*. San Paolo.
- Franzini, E. (2018). *Moderno e postmoderno. Un bilancio*. Cortina.
- Gadamer, H.G. (1996). *Uomo e linguaggio*. In *Verità e metodo 2* (R. Dottori, Ed.). Bompiani.
- Galilei, G. (2006). *Nunzio Sidereo*. In *Opere* (F. Flora, Ed.). Ricciardi.
- Galimberti, U. (1999³). *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Feltrinelli.
- Gargani, A.G. (ed.) (1979). *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*. Einaudi.
- Gehlen, A. (1987a). *Un'immagine dell'uomo*. In *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*. Il Mulino.
- Gehlen, A. (1987b). *Per la storia dell'antropologia. Ibi*.
- Gehlen, A. (2003). *L'uomo nell'era della tecnica* (M.T. Pansera, Ed.). Armando.
- Gehlen, A. (2010). *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (V. Rasini, Ed.). Mimesis.
- Guardini, R. (2015¹²). *La fine dell'epoca moderna. Il potere*. Morcelliana.
- Habermas, J. (1978). *Teoria e prassi nella società tecnologica* (C. Donolo, Ed.). Laterza.
- Habermas, J. (1986). *Teoria dell'agire comunicativo, I. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*. (G.E. Rusconi, Ed.). Il Mulino.
- Heidegger, M. (1976). *Scienza e meditazione*. In *Saggi e discorsi* (G. Vattimo, Ed.). Mursia.
- Heidegger, M. (1989). *L'abbandono*. (A. Fabris, Ed.). Il melangolo.
- Herder, J.H. (1995). *Saggio sull'origine del linguaggio* (A.P. Amicone, Ed.). Pratiche.
- Horkheimer, M. e Adorno, T. (1982²). *Dialettica dell'illuminismo*. Einaudi.
- Husserl, E. (1983). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*. (W. Biemel, Ed.). Il Saggiatore.
- Jaspers, K. (1982). *La situazione spirituale del tempo*. Jouvence.
- Kant, I. (1997³). *Che cos'è l'illuminismo?*. (N. Merker, Ed.). Riuniti.

- Koyré, A. (1992). *Dal mondo del preassappoco all'universo della precisione*. Einaudi.
- Lyotard, J.-F. (1998¹¹). *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Feltrinelli.
- MacIntyre, A. (1988). *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*. Feltrinelli.
- Marchetto, M. (2019). *Il mondo del possibile. Figure, categorie e prospettive della cultura filosofica tardo-moderna*. libreriauniversitaria.it.
- Marx, K. e Engels, F. (1967²). *L'ideologia tedesca*. Riuniti.
- Nacci, M. (1982). *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*. Loescher.
- Nacci, M. (2000). *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*. Laterza.
- Nietzsche, F. (1984⁷). *La nascita della tragedia*. Adelphi.
- Nietzsche, F. (1989⁶). *La gaia scienza*. Adelphi.
- Nietzsche, F. (1992). *La volontà di potenza*. (M. Ferraris, P. Kobau, Eds.). Bompiani.
- Popper, K.R. (2010). *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*. Einaudi.
- Rorty, R. (1998⁴). *La filosofia dopo la filosofia*. Laterza.
- Rossi, P. (1989). *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della Rivoluzione scientifica*. Bollati Boringhieri.
- Rossi, P. (1995). *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*. Il Mulino.
- Simone, R. (2012). *Presi nella rete. La mente ai tempi del web*. Garzanti.
- Taylor, C. (1993). *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*. Feltrinelli.
- Taylor, C. (2006⁴). *Il disagio della modernità*. Laterza.
- Taylor, C. (2009). *L'età secolare*. (P. Costa, Ed.). Feltrinelli.
- Weber, M. (1974³). *Economia e società*. (P. Rossi, Ed.). Comunità.
- Weber, M. (1997). *La scienza come professione*. (P. Volontè, Ed.). Rusconi.